

PENSAMENTO RELIXIOSO NO SÉCULO XX

Manuel Cabada Castro*
 Universidade Complutense
 Madrid

As ideas e os pensamentos non se atañen á cronoloxía, aínda que é verdade que esta pode provocar no ser cultural que é a persoa humana determinados momentos fortes que fan que se pense nela ás veces dunha maneira non cotiá. Os comezos e fins de ano, de século ou de milenio (aínda que sobre estes últimos —os milenios van máis a modo— a humanidade da era cristiá non ten moita experiencia) están por iso adobiados de determinadas mitoloxías que expresan angustias, medos, esperanzas, etc. Óllase cara a adiante, pero tamén cara a atrás. Isto último, a ollada retrospectiva, é tamén sempre importante, porque o futuro baséase sempre, quéirase ou non, nun pasado que en realidade endexamais é totalmente pasado senón que segue a estar presente na conciencia ou na lembranza do que se introduce no porvir.

As ideas relixiosas son elemento constitutivo da cultura humana, entendida esta no seu sentido estrictamente antropolóxico, e están por iso, como o conxunto da cultura mesma, sometidas

a cambios, evolucións, resistencias, transformacións, etc., que non son *a priori* perfectamente deducibles. Ó meu modo de ver, a relixiosidade (entendida no seu sentido máis amplo) do século XX ten unha forte dependencia interna dos grandes movementos ideolóxicos e políticos que xurdiron no século anterior. Abonda con pensar en nomes como Feuerbach, Darwin, Marx ou Nietzsche, etc., —por non falar de Kant, que, en calquera caso, vive aínda a comezos do século XIX—, dos que non se pode dicir que nada teñen que ver co ocorrido ideolóxico, política ou relixiosamente no século que segue á súa persoal biografía no XIX. Os conflitos da relixión —entendida esta sobre todo na súa maioritaria concreción cristiá occidental— coas novas ideoloxías evolucionistas, sociais ou desmitificadoras de determinados modos tradicionais de pensa-la divindade ou a relixión, non se limitan, por conseguinte, ó século no que viven os seus ideólogos, senón que adquiren un pulo moi importante ó longo de case todo o século XX. Non se esqueza

* Profesor titular de Filosofía.

concretamente que o movemento comunista (de tan destacada proxección ideolóxica e política en tódolos continentes) —que ten a súa orixe no pensamento de Marx e Engels— se estende en Europa por case todo o século XX ata o inicio do seu declive, simbólica e historicamente expresado na caída do muro de Berlín hai só unha década. Por outra banda e respecto de Nietzsche, que morre no ano 1900, no abrente mesmo do século XX, hai que dicir que o seu influxo ideolóxico abrangue todo este século, e segue a ser forte aínda a súa presenza na actualidade.

Pois ben, Marx e Engels aprenderon de Feuerbach a ve-la relixión ou a divindade como mera proxección da humanidade, se ben tal proxección era pensada por ámbolos dous de maneira máis directamente relacionada coa situación social ou infraestructural como simple consolo ultraterreo ou como aliada, consciente ou non, da mesma opresión capitalista. Fronte a tal situación era preciso actuar política e revolucionariamente. Neste sentido será Prometeo para Marx “o santo máis nobre do calendario filosófico”, dado que o mitolóxico titán soubo rebelarse “contra tódolos deuses celestiais e terreaus que non recoñecen a autoconciencia humana como suprema divindade”. Non pode haber dous soberanos. Hai que escoller entre o home libre ou Deus. Este (como toda ciencia ou comportamento que faga referencia á divindade) é para Engels absolutamente superfluo, dado que os problemas

humanos atopan todos a súa solución nas ciencias da natureza e da historia.

A Nietzsche, pola súa parte, non lle preocupaban, coma ós fundadores do marxismo, estrictamente os problemas sociais (estes eran asuntos da plebe, que só debía dar paso ós grandes individuos, ó ‘superhome’), pero si e moito os problemas da vida e da existencia individual. E é aquí onde Deus para Nietzsche non só é superfluo senón verdadeiramente hostil, verdadeira ‘contradicción da vida’. O Deus dos cristiáns é así, segundo Nietzsche, todo menos algo ‘divino’, é algo ‘absurdo’, ‘daniño’, ‘inmoral’, un ‘atentado contra a vida’, un ‘deus dos enfermos’. Por iso un deus así tiña que ‘morrer’ para deixar paso a un home dono de si mesmo. É así tamén como a nova da ‘morte do vello Deus’ se converte en ledicia desbordante para os ‘filósofos e espíritos libres’, porque deste xeito, coa súa morte, ábrese para a humanidade un novo horizonte de inéditas posibilidades.

Esta concepción dunha divindade ‘concorrente’ —para dicilo dalgunha maneira— co home queda así fixada, tanto no nivel teórico como social, para un gran número de mentes pensantes como algo que se acepta sen máis e sen a penas resistencia. Por outra banda, a imaxe da divindade coa que operaban tanto Marx ou Engels coma Nietzsche non era totalmente allea a determinadas concepcións presentes de feito na sociedade. A realidade é, en calquera caso, que en non poucos pensadores do século XX se mantén este esquema

ideolóxico da relación ‘concorrente’ ou competitiva Deus-home. Así, por exemplo, na crítica que fai E. Bloch a un Deus pensado por el como ‘teocrático’, ‘superposto’, ‘amo’, etc., ou nas formulacións, explícitas ou implícitas, relacionadas coa divindade ou a relixiosidade humana, tal como aparecen en autores como Sartre, Merleau-Ponty, P. Valéry, etc.¹

A esta visión ‘concorrente’ da divindade fronte ó home, que se ergue como crítica da relixiosidade tradicional, vai xuntarse así mesmo unha concepción pesimista do conxunto da realidade, que ten os seus inicios ideolóxicos en Schopenhauer. O Deus tradicional desaparece desta visión, quedando substituído nela pola universal ‘vontade de vivir’, que forza o home á busca dunha felicidade imposible de acadar ou, en definitiva, fráxil e va. Deste xeito o ser humano oscila de maneira inevitable entre a dor e o aburrimiento. Idea esta, a do aburrimiento das sociedades modernas, á que lle dedicarán no século XX a súa atención tanto o marxista crítico Bloch coma o noso M. de Unamuno.

Será Nietzsche quen vinculará o seu pensamento máis directamente co de Schopenhauer. Para Nietzsche o ser humano, ceibe da divindade —que era ata agora o seu asentamento firme e o seu tradicional e seguro punto de referencia—, vai quedar en diante radical e

fundamente desorientado. A parábola nietzscheana do ‘home tolo’ expresa tanto a absoluta desorientación humana que segue ó asasinato ou ‘morte de Deus’ por parte dos homes coma a nostalgia e saudade do ‘home tolo’ polo Deus ó que busca no medio da baleira superficialidade dos homes, eses charlatáns da praza que coidan seren alleos a tales preocupacións. Nietzsche salienta así o caos absoluto producido pola destrución dun esquema interpretativo xeral de toda a realidade, como o era a crenza tradicional na divindade. O universo do home quedou agora sen ‘horizonte’ e a súa terra sen ‘sol’. Xa non hai nin un ‘arriba’ nin un ‘abaixo’. Só hai unha ‘noite’ total, un espacio baleiro e frío, unha ‘nada infinda’. A ‘morte de Deus’ é só o inicio dun ‘ensombrecemento’ que se irá alongando co paso do tempo. Nietzsche pensa que o abandono occidental da interpretación cristiá fará xurdir inevitablemente a cuestión sobre o sentido da existencia, “cuestión —engade— que precisará un par de séculos para ser percibida en toda a súa plenitude e profundidade”.

Pero o filósofo alemán non deixará de indicar, pola súa parte, que o sentido do ser humano non ha de ir pola vía da recuperación da relixiosidade tradicional ou da ascese schopenhaueriana fronte á ‘vontade de vivir’, senón pola da máxima potenciación da nietzscheana ‘vontade de poder’. En

¹ Para unha maior ampliación destas consideracións permítome remitir ó que teño escrito en M. Cabada Castro, *El Dios que da que pensar. Acceso filosófico-antropológico a la divinidad*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1999, páxs. 74-75, 77-79.

calquera caso, o sentido non lle está dado ó home sen máis, de maneira 'obxectiva' ou pasiva, senón que ten que crealo el mesmo².

¿Non podían ser pensadas, en parte e dalgunha maneira, as mesmas guerras mundiais (sobre todo europeas) da primeira metade do século XX e tantas outras, máis ou menos locais, deste belicoso e convulsivo século XX en continuidade, por agachada que sexa, co xurdimento deste 'subxectivismo' prometeico, nietzscheanamente 'creador', derivado da busca 'desorientada' dun novo sentido que enchese o baleiro dunha relixiosidade perdida?

O pensamento de Sartre só se entende, en calquera caso, desde as anteriores coordenadas ideolóxicas. O pensador francés salienta o absurdo paradoxo e vivente contradición que é o home mesmo, unha vez rexeitada como errónea a idea relixiosa dun Deus creador. Ó abandonar esta argumentación, o ser humano carece de esencia ou de natureza e ten, xa que logo, que acceder a ela baseándose na propia liberdade; pero, por outra banda, o ser humano non é libre respecto desta mesma liberdade, ó non poder desvincularse dela. De todo isto procede a sartreana soidade e absurdez do ser humano, que non é en definitiva senón "unha paixón inútil".

Pode dicirse que co romanés E. M. Cioran chegou o pensamento do absurdo á súa máis acabada expresión, un

absurdo que abrangue tanto o ser do home como a súa idea de Deus.

A. Camus considerou, sen embargo, que a cuestión sobre o sentido da vida era a pregunta fundamental da filosofía. Pero a proposta camusiana superadora do absurdo vai tamén na liña de Nietzsche. Fronte a solucións como o simple suicidio ou o consolo dunha mera esperanza (relixiosa ou non), Camus opta pola 'rebelión', actitude esta que non ten un carácter moral ou cualitativo, senón só cuantitativo: "o que conta non é vivi-lo mellor posible, senón vivi-lo máis posible"³.

Non foi só a filosofía a que se ocupou da constatación do absurdo da existencia ou da busca dun sentido para ela, unha vez abandonadas as coordenadas relixiosas. Desde a metodoloxía psicolóxica, V. E. Frankl, o fundador da chamada 'Logoterapia' (é dicir, 'curación polo sentido'), estaría especialmente atento tamén a esta problemática relacionada co sentimento do absurdo e do baleiro da vida humana, que o logoterapeuta vienés detectou sobre todo no sector xuvenil en diversos países e baixo diferentes réximes políticos. Fronte a Nietzsche (e tamén fronte ó psicólogo A. Adler), Frankl considera, sen embargo, que non é a 'vontade de poder' a estrutura fundamental humana, senón a 'vontade de sentido'. A curación do sentimento do baleiro e da absurdez da existencia só poderá realizarse polo

2 Cf. M. Cabada Castro, *o. c.*, páxs. 189-191, 200-202.

3 A. Camus, *El mito de Sísifo. El hombre rebelde*, Bos Aires, Losada, 1967, pág. 52.

tanto na medida na que o 'logos', é dicir, o 'sentido' da vida sexa readquirido ou redescuberto pola concreta persoa humana⁴. As enquisas sociolóxicas confirman, por outra banda, a elevada frecuencia coa que os europeos (tamén os españois) se formulan o problema do sentido da vida, revalidando deste modo tanto os datos psicolóxicos como as previsións de Nietzsche.

Unido a todo isto está tamén unha nova concepción da liberdade, que na modernidade e sobre todo desde os escritos de Feuerbach, Bakunin, Marx, Nietzsche, etc., vai ser pensada en frontal oposición coa divindade, afectando así de maneira moi directa á relixiosidade. A visión que, por exemplo, tanto N. Hartmann como, sobre todo, Sartre teñen sobre a relación entre liberdade e divindade ou relixiosidade non é máis que unha mostra desta continuidade ideolóxica.

Naturalmente, cando filósofos, psicólogos ou sociólogos abordan os problemas relacionados coa relixiosidade están a falar dunha nova situación que se caracteriza pola súa complexidade ideolóxica e social, na que existe a convicción de que os problemas humanos non poden ter máis solución que a que a mesma humanidade, soa e sen referencia a superiores instancias, lles poida ofrecer. Durkheim revestira xa a sociedade (de xeito semellante a como fixera Feuerbach en relación coa humanidade) dun carácter

divino, 'infindo', quedando deste modo desprovista a divindade da súa realidade primaria e fundante para se converter nunha mera proxección da realidade social. Pero, ó mesmo tempo, un mundo desvinculado da súa relación tradicional coa divindade non tardará en perder tamén a auréola ou o 'engado' que dela lle proviña. Por iso falará M. Weber do 'desencantamento do mundo', no sentido da tamén chamada 'secularización' das realidades humanas. A sociedade é agora sobre todo técnica, e esta acabará pouco a pouco por facerse presente ata nos recunchos máis agachados da existencia humana.

Pero o problema da técnica non é propiamente ela en si mesma, senón o feito de que o home adquire con ela un novo e especial carácter manipulador, na liña da nietzscheana 'vontade de poder', tal como foi ben destacado por Heidegger. Isto conduce, segundo o propio Heidegger, ó encubrimento ou ocultación do 'santo', que non é senón a pegada mesma do 'divino'. En seguimento de Nietzsche, Heidegger considera que o home 'técnico' e manipulador 'mata' o Deus concibido e manipulado por el. O 'Deus morto' nietzscheano non é así para Heidegger senón o Deus domesticado polo home e posto por este ó servizo dos seus propios intereses, o Deus "co que o home fai os seus negocios". Deus resulta así empequenecido, axeitado á medida do home. Esta é a razón pola que

⁴ En consonancia con Frankl, R. May considera tamén o sentimento do 'baleiro' (*emptiness*) como o problema principal do home de mediados do século XX.



Jean-Paul Sartre, de Yankel. Sartre cría que o home é o que quere ser e debe comprende-lo que é a súa natureza, que o fai capaz de enganarse.

Heidegger considera que é mellor a 'pregunta' por Deus (que leva consigo a exclusión da súa manipulación) cá satisfeita e superficial sabedoría sobre el. Compréndese que Heidegger enalce así ó 'home tolo' da parábola nietzscheana xustamente porque 'pregunta' por Deus á diferenza dos charlatáns e superficiais da praza, que non poden crer, porque non pensan e, así, non son capaces tampouco de buscar nin de preguntar. É esta superficialidade a que fai, segundo Heidegger, de tal maneira 'invisible' a Deus no mundo moderno, que só o mesmo Deus sería capaz de troca-la súa invisibilidade en visibilidade: "Só un Deus pode salvarnos", dixo Heidegger na súa famosa entrevista de 1966. De aquí tamén a súa cautela filosófica ante a problemática da divindade e a súa 'espera' ante a posibilidade de que o divino mesmo se comunicase.

Teña ou non razón Heidegger nestas súas reflexións sobre a conflictiva relación entre a técnica e a relixiosidade, o feito é que o home moderno e actual está ata tal punto mergullado na técnica que esta é vista así efectivamente na súa primordialidade vivencial de maneira practicamente unánime⁵. Pero, ademais, isto afecta de maneira moi importante á relixiosidade, dado que esta ten que ver desde sempre cos problemas máis fondos e esenciais da

persoa ou do grupo humano no que a persoa vive. Se —segundo o dito por Tresserras— a 'televisión' e a 'tecnoloxía' ocupan o primeiro lugar nesta autoapreciación das vivencias máis sobresaiñtes do século, veñen a presentárselle así á relixiosidade actual problemas e desaxustes como estes ós que el mesmo alude (que non deixan ademais de estar —como é doado ver— en continuidade co dito por Nietzsche e Heidegger sobre a 'superficialidade' dos que non atenden nin entenden o 'home tolo'):

El ambiente virtual y distraído habitúa a tener experiencias periféricas. Se habla a veces de un conflicto entre la Iglesia y los medios de comunicación de masas. La raíz de este conflicto está justamente en la dicotomía banalidad-radicalidad. La experiencia de lo religioso comporta radicalidad, introspección, compromiso, pasión, diálogo tenso con el misterio. La experiencia mediática, en cambio, es etérea, obvia, fácil, alejada de cualquier complejidad, fugaz [...] La experiencia religiosa, por el contrario, es una experiencia límite, arrebatadora u oscura, pero siempre fuerte [...] Así, el lenguaje religioso pasa a ser un lenguaje marginal [...] De aquí se sigue tanto la subcultura del fenómeno religioso como la inexpresabilidad de la experiencia trascendente⁶.

A tendencia moderna á chamada 'privatización' da relixión ten aquí unha das súas raíces, aínda que é verdade que contribúen a ela tamén de

5 "En junio del año pasado, los periódicos publicaron una noticia curiosa. La Editorial Harper Collins había lanzado a la calle una iniciativa con vocación polémica. A los Collins se les ocurrió definir el siglo con cien palabras que los lectores de *The Times* habrían de elegir. Y el 4 de junio de 1998 daban a conocer el resultado de la encuesta. Según las preferencias expresadas por el público, la palabra que mejor describía nuestro siglo era televisión. Los términos siguientes era: tecnología, comunicación, globalización, chip y holocausto" (M. Tresserras, "El hecho religioso en un mundo mediático", *Misión Abierta*, 1999, núm. 8, outubro, páx. 14).

6 M. Tresserras, *o. c.*, páx. 16.

xeito moi importante outros factores como a crecente autonomía dos individuos, a complexización e diversificación das dinámicas sociais, a presenza simultánea e mercantilización de distintas ofertas relixiosas, etc.

Os indubidables éxitos das ciencias posibilitaron tamén unha ideoloxía teórica afín a elas, que pouco podía favorecer-la mentalidade relixiosa. Refírome ás correntes teóricas relacionadas co positivismo lóxico e, sobre todo, neste contexto, a R. Carnap e A. J. Ayer. Aquí, a mesma palabra 'Deus' non ten sequera cabida, dado que para este modo de pensar só ten sentido ou significado o que é experimentalmente 'verificable'. E aínda que os neopositivistas ou positivistas lóxicos non son estrictamente nin ateos nin agnósticos, dado que estas dúas últimas posturas parten do suposto de que a expresión 'Deus' é, en calquera caso, significativa (o que é negado polos primeiros), o feito é, sen embargo, que a postura agnóstica (de forma máis ou menos estricta) irá tomando pouco a pouco o relevo da anterior postura máis estrictamente atea.

A este tipo de agnosticismo vincúlase tamén directamente a estendida indiferencia relixiosa da época actual, que non é mera conclusión teórica senón o resultado da confluencia nela dunha serie de motivacións e factores moi diversos de tipo vivencial e social, ós que acertadamente alude o estudioso das relixións J. Martín Velasco, como

son o desenvolvemento económico dos anos cincuenta xunto coa masiva emigración do mundo rural ás grandes cidades, a crecente industrialización, a ampla transformación dos métodos de produción, a elevación xeral do nivel de vida, a democratización da cultura, etc., que levan consigo cambios nas formas de pensar e de vivir, na xerarquía de valores, etc.⁷ Verbo deste último punto, J. Kerkhofs indica que importantes sociólogos, ó interpretaren o material relacionado cun coñecido estudio sobre os valores actuais dos europeos, chegan á conclusión de que o declive da práctica relixiosa está causado de maneira primaria polo racionalismo occidental e pola perda da comprensión tradicional da vida e do mundo⁸. Unha e outra causa están de feito intimamente relacionadas entre si, xa que os simbolismos tradicionais vinculados a importantes experiencias humanas non atopan doado acomodo no ámbito dunha mentalidade racionalista e tecnocrática. Abonda con pensar, por exemplo, na dificultade que se lle presenta a calquera persoa afeitada a un medio rural, en permanente e directo contacto persoal polo tanto coas misteriosas realidades do cosmos, da vida e da morte —experiencias que poderían denominarse 'teoxenéticas' (é dicir, posibles xeradoras de relixiosidade)—, cando por unhas ou por outras razóns ten que cambia-lo seu hábitat tradicional por outro industrial, desruralizado e despersonalizado.

7 Cf. J. Martín Velasco, *El malestar religioso de nuestra cultura*, Madrid, Paulinas, 1993, páx. 88.

8 Cf. J. Kerkhofs, "Europa necesita terapia...", *Misión Abierta*. 1999, núm. 8 (outubro), páx. 10.

Por outra banda, tales cambios, motivados fundamentalmente por razóns de tipo económico ou de adquisición dun, aparentemente polo menos, máis elevado e pracenteiro modo de vida, teñen como consecuencia o feito de que unha relixiosidade vinculada ata agora case exclusivamente coa negatividade das carencias e necesidades veña a estar de máis na nova situación e se troque polo tanto en algo inútil, sen valor ningún. Ortega y Gasset referíase sen dúbida a este tipo de relixiosidade tradicional que entra en crise na modernidade, cando escribe:

Por vez primera en esta civilización sienta el hombre que la vida merece la pena de ser vivida. Esto trae consigo un cambio en la actitud ante la religión [...] En la vida pobre el individuo necesita tanto de Dios que vive *desde Dios* [...] Pero al hincharse aquélla [la vida misma] y enriquecerse éste [el mundo], lo cismundano intercala su grosor creciente entre el hombre y Dios y los separa [...] La irreligiosidad es el resultado⁹.

En realidade este tipo de relixiosidade, á que aquí se refire Ortega e que xorde e funciona unicamente en conxunción coas carencias humanas, é a que está na base da crítica que realizara xa Feuerbach, no século XIX, a este modo de pensar a Deus e a relixión en relación coa negatividade humana, que o filósofo alemán pola súa parte coida-

ba que pertencía á esencia mesma da relixión¹⁰.

Pois ben, a relixión e, máis concretamente, as igrexas cristiás do século XX recibiron un forte impacto como consecuencia destes cambios ideolóxicos e sociais, sobre todo porque era a estas, en canto lugar e manifestación da relixiosidade oficial, ás que se dirixía de maneira máis directa a crítica ilustrada. H. Küng considera que a este respecto hai unha continuidade na maneira de exercerse esta crítica desde o século XVIII ata a actualidade: “Hai algo común —escribe o teólogo suízo— á primeira crítica ilustrada da relixión do século XVIII, á clásica do XIX e comezos do XX e á actual: rexeitamento de relixión está en conexión con rexeitamento de relixión institucionalizada, rexeitamento de cristianismo con rexeitamento de cristiandade, *rexeitamento de Deus con rexeitamento de igrexa*”¹¹.

Por outro lado, determinados representantes cualificados, sobre todo da teoloxía protestante do século XX, insistiron pola súa parte tan decididamente na especificidade e primariedade da revelación ou comunicación de Deus ó home fronte a calquera tipo de razón ou sentimento natural, que,

9 J. Ortega y Gasset, *Origen y epílogo de la filosofía*, Madrid, Espasa-Calpe, 1980, pág. 111.

10 Velaquí algúns textos feuerbachianos: “Deus xorde do sentimento dunha carencia” (L. Feuerbach, *Sämtliche Werke*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann Verl. Günther Holzboog, 1959, vol. VI, pág. 90). “Canto máis baleira é a vida, tanto máis pleno e concreto é Deus. O baleiramento do mundo real e a plenificación da divindade é un mesmo acto. Só o home pobre ten un Deus rico. O que o home bota de menos [...] iso é Deus” (o. c., pág. 89s). “A noite é a nai da relixión” (o. c., pág. 233).

11 H. Küng, *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*, München/Zürich, R. Piper, 1978, pág. 364.

como consecuencia diso, a distancia entre a dimensión humana e a divina non fixo máis que aumentar, co conseguinte prexuízo tamén en definitiva para a propia relixiosidade. Tal é o caso da chamada 'teoloxía dialéctica' de K. Barth, que rexeita calquera maneira de 'precomprensión' ou 'conexión' por parte da persoa humana en relación coa divindade, ou —aínda que en menor medida— o de R. Bultmann. Non faltan intérpretes do moderno proceso relixioso, como E. Schillebeeckx, que ven neste modo de pensar teolóxico unha das causas que de feito conduciron, polo menos en parte, á chamada 'teoloxía da morte de Deus' dos anos sesenta, na que a reflexión teolóxica partía da constatación do ensombrecemento ou situación crepuscular dunha determinada relixiosidade.

Os enfrontamentos armados internacionais ou nacionais, e neste último caso especialmente a Guerra Civil española, non deixaron de afectar dunha ou doutra maneira tamén á credibilidade dunha Igrexa na que algúns dos seus mandatarios non souberon manter sempre unha postura independente e apartidista, fiel á súa alta función moral e relixiosa. Foi con posterioridade a estes enfrontamentos da primeira metade do século e despois tamén da aparición da problemática relacionada coa relixiosidade (máis arriba mencionada), xurdida en conexión co crecemento industrial e económico iniciado na segunda metade deste mesmo século, cando a Igrexa católica se decidiu no Concilio Vaticano II a un



[...cando a igrexa católica se decidiu no Concilio Vaticano II a un intento de *aggiornamento* dos modos tradicionais de pensar e de vivi-la fe cristiá...]

intento de *aggiornamento* dos modos tradicionais de pensar e de vivi-la fe cristiá, cunha especial atención á nova situación cultural e social. Nesta importante asemblea, de innegable influxo sobre a xeral mentalidade relixiosa, foron en boa parte de feito recoñecidos diversos postulados tradicionais, explícitos ou implícitos, da cultura laica como, por exemplo, a autonomía das realidades temporais, das ciencias, etc. (Constitución *Gaudium et spes*), a liberdade relixiosa (Declaración *Dignitatis humanae*), etc., coas consecuencias que

de aquí derivaban en relación coas relixións non cristiás (Declaración *Nostra aetate*), etc. Foi, por iso, a raíz das perspectivas abertas por este Concilio, cando se iniciaron encontros ou reunións de diálogo entre cristiáns e marxistas, así como tamén o espírito ecuménico cobrou novo pulo, chegando a adquirir forma simbólica na común oración dos líderes relixiosos pola paz do mundo en Asís, á invitación de Xoán Paulo II, o 27 de outubro de 1986. Non se pode esquecer tampouco, a este respecto, a recente “Declaración conxunta sobre a xustificación”, asinada en Augsburgo o 31 de outubro de 1999 pola Igrexa católica e a Federación Luterana Mundial.

O encontro da relixión e, máis concretamente, do cristianismo coa modernidade non se realizou, sen embargo, sen fortes tensións e disparidades internas, entre, por exemplo, posturas como a da denominada primeira teoloxía política, a da posterior teoloxía da liberación, etc., por unha banda, e movementos de signo integrista ou restauracionista de época máis recente, por outra. Isto último podería deberse á comprensible reacción de determinados sectores eclesiais fronte á situación creada polo feito de que nos países de tradición cristiá

los cristianos —segundo a constatación de J. Martín Velasco— estamos viviendo, sobre todo en la segunda mitad del siglo XX, el cambio de unas sociedades y una cultura impregnadas de religiosidad

cristiana a otras en las que la forma de pensar, de sentir y de vivir se han alejado del influjo oficial del cristianismo, dando lugar, por vez primera en muchos siglos, a la extensión generalizada de mentalidades, culturas y formas de vida ajenas a la inspiración cristiana¹².

É comprensible tamén que á Igrexa non lle resulte doado o proceso de inserción nesta nova e complexa situación, tal como indica o mesmo Martín Velasco ó dicir que

hay que reconocer que la Iglesia está haciendo poco por repensar el sistema de mediaciones de la vida cristiana en el terreno de las formulaciones racionales, de las normas éticas, de la organización de las instituciones, de la celebración litúrgica, para hacerlo compatible con las nuevas condiciones de vida y para que sirvan de medio de expresión a los hombres y mujeres que viven en ellas¹³.

De aquí a non infrecuente afirmación de que se cre en Deus, pero non na Igrexa.

É ben sabido que ó ser humano, dado que é un ser eminentemente ‘cultural’, non meramente ‘natural’, lle afectan de maneira moi decisiva os cambios culturais, ó non dispor de maneira natural ou automática de respostas axeitadas para as novas situacións. Agora ben, ó formar parte o elemento relixioso da esencial dimensión cultural humana, está el tamén necesariamente afectado por estes cambios. Dicía con razón H. de Lubac que “a humanidade imaxina que perde a Deus cada vez que abandona un sistema de pensamento”¹⁴. De aquí os

12 J. Martín Velasco, *o. c.*, páx. 8-9.

13 *Íd.*, *o. c.*, 51.

14 H. de Lubac, *Sur les chemins de Dieu*, París, Aubier-Montaigne, 1966, páx. 207.

intentos de regreso a épocas anteriores, supostamente máis relixiosas, facilmente observables en momentos de fortes cambios culturais¹⁵. Pero estas tentativas non poden ter resultado positivo, porque a historia (e a chamada 'cultura' con ela) nunca volve para atrás. É preciso, máis ben, afondar, tanto reflexiva como experiencialmente, na nova situación para poder inserir ou descubrir nela unha relixiosidade á que o ser humano, en canto tal, dunha ou doutra forma, nunca poderá renunciar. Esta actitude deberá ser tanto máis radical canto máis profundo sexa o cambio cultural. Velaquí, por exemplo, o que indica R. Panikkar en relación cos desafíos da época moderna ó problema de Deus:

El replanteamiento de la noción de Dios no es solamente una especie de modernización y adaptamiento, sino que lleva consigo una revolución radical, comparable a una nueva mutación de la conciencia de la humanidad, como quizá ha sucedido pocas veces en la historia del hombre sobre la tierra¹⁶.

Pois ben, intentarei seguidamente aludir a algúns síntomas ou manifestacións desta reformulación do problema da divindade e da relixión que pouco a pouco foron aparecendo, en relación coa nova situación cultural, ó longo do século XX e que na súa derradeira

década semellan incluso terse intensificado.

Parece, en primeiro lugar, que a insistente crítica do XIX á relixión, que se fai presente aínda con forza en boa parte do século XX, non afecta no seu radicalismo ó fondo mesmo da relixión, senón só a determinados modos históricos ou circunstanciais de concibila ou de vivila. É neste sentido como o filósofo E. Trías propón recentemente

corregir el modo frívolo y banal con que la tradición moderna e ilustrada ha solido situarse en relación al hecho religioso, al que ha considerado por lo general como una supervivencia que la Razón debería paulatinamente relegar hasta conseguir su plena extinción¹⁷.

Esta censura da crítica relixiosa ilustrada abrangue tamén a mesma postura posmoderna: "el tema religioso —afirma— ha constituido el gran tema olvidado y censurado por toda la tradición moderna y postmoderna; en general por la tradición *ilustrada*"¹⁸. Trías, pola súa parte, propón, coa seguinte significativa declaración, darlle cabida na reflexión a importantes feitos culturais, modernos ou actuais, relacionados coas relixións:

Intento [...] salir del marco asfixiante de las tradiciones universitarias académicas, en las que se mantiene el postmodernismo, tratando en cambio de captar los movimientos históricos reales que se

15 J. Martín Velasco alude neste contexto a determinados intentos restauracionistas dos anos vinte e trinta deste século XX. Cf. *id.*, *o. c.*, páxs. 42-43.

16 R. Panikkar, *El silencio del Dios*, Madrid, Guadiana de Publicaciones, 1970, pág. 232.

17 E. Trías, *Pensar la religión*, Barcelona, Destino, 1997, pág. 18.

18 E. Trías, *o. c.*, pág. 37 (tamén *id.*, *o. c.*, pág. 39). "Tanto el modernismo como el postmodernismo han sido ciegos en relación a la relevancia de ese 'hecho religioso' que no permite simplificaciones como las que son canónicas en toda la tradición ilustrada y moderna. En dicha tradición la religión ha sido reducida a aspectos parciales de su compleja existencia" (*id.*, *o. c.*, pág. 38).

hallan presentes en este fin de milenio. Y allí descubro lo que en las tradiciones académicas tiende a ocultarse por cuanto constituye, acaso, algo que no es del todo ‘políticamente correcto’; pero que es, sin duda, el gran *novum* de estos tiempos: el resurgir de las grandes religiones históricas¹⁹.

Este rexurdimento das relixións está directamente en relación con algo que a filosofía non deixou de salientarse case sempre, dunha forma ou doutra, fronte ás pretensións absolutistas das ciencias empíricas. É iso de feito o que neste contexto Trías volve retomar como relevante en relación coa importancia de “pensa-la relixión” na situación da fin do século:

Constituyen [la técnica y la ciencia] un referente al que apelar en multitud de asuntos que atañen a los medios con los cuales organizamos nuestra realidad convivencial. Pero a medida que avanzamos hacia el final de milenio se va teniendo cada vez más claro que la técnica y la ciencia no son capaces de instituirse como factores generadores de fines últimos; no son creadoras de valores. Ciertamente orientan nuestra conducta y alientan nuestros pasos en la dirección que les es característica. Pero los fines y los valores se hallan en una galaxia cultural a la cual ni la ciencia ni la técnica acceden²⁰.

No seo mesmo do posmodernismo filosófico e nun autor tan representativo neste movemento como G. Vattimo aparece, por outra banda, a idea de que boa parte dos principios básicos da mesma ontoloxía ‘débil’ —á que Vattimo chega a considerar como “una transcripción del mensaje cristiano”²¹— como tamén o feito mesmo da ‘secularización’ moderna²² están en relación con contidos esenciais da revelación ou tradición cristiá. Vattimo resume así a súa tese, que el considera, para si mesmo, como un verdadeiro ‘descubrimiento’:

Lo que creo que se puede decir en términos de un pensamiento no metafísico es que gran parte de las conquistas —teóricas y prácticas, hasta llegar a la organización racional de la sociedad, al liberalismo y a la democracia— de la razón moderna están arraigadas en la tradición hebraico-cristiana y no son pensables fuera de ella²³.

Pero non se trata só da compoñente cristiá ou hebraico-cristiá de elementos fundamentais da modernidade, senón do feito de que a crítica mesma da modernidade á relixión veu resultar á fin de contas errónea. Vattimo é ben explícito:

19 E. Trías, *o. c.*, páx. 36. Cf. tamén *íd.*, *o. c.*, páx. 15.

20 E. Trías, *o. c.*, páx. 16. Ver tamén J. M. Mardones, *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*, Santander, Sal Terrae, 1999, páxs. 11, 117.

21 Cf. G. Vattimo, *Creer que se cree*, Barcelona, Paidós, 1996, páx. 43.

22 Velaquí o que afirma Vattimo: “Secularización como hecho positivo significa que la disolución de las estructuras sagradas de la sociedad cristiana, el paso a una ética de la autonomía, al carácter laico del Estado, a una literalidad menos rígida en la interpretación de los dogmas y de los preceptos, no debe ser entendida como una disminución o una despedida del cristianismo, sino como una realización más plena de su verdad, que es, recordémoslo, la *kénosis*, el abajamiento de Dios, el desmentir los rasgos ‘naturales’ de la divinidad” (*íd.*, *o. c.*, páx. 50).

23 *Íd.*, *o. c.*, páx. 81. Ver tamén *íd.*, *o. c.*, páxs. 38-46.

El hecho es que el 'fin de la modernidad' o, en todo caso, su crisis ha traído consigo también la disolución de las principales teorías filosóficas que pensaban haber liquidado la religión: el cientifismo positivista, el historicismo hegeliano y, después, marxista. Hoy ya no hay razones filosóficas fuertes y plausibles para ser ateo o, en todo caso, para rechazar la religión²⁴.

En realidade, o que aquí se constata é algo ó que tanto M. Scheler como Blondel aludiran xa con anterioridade en relación coa relixión en xeral e que agora, na época actual, fenomenólogos e sociólogos do feito relixioso veñen a confirmar. En efecto, Scheler fala da inevitabilidade do que el chama o 'acto relixioso', aínda que este poida estar desviado do seu obxecto propio que é a divindade, cando afirma: "a conciencia finita *non* pode *escoller* entre crer ou non crer en algo [...] *En consecuencia, o home ou cre en Deus ou cre nun ídolo. ¡Non hai outra alternativa!*"²⁵. Scheler fala neste contexto da 'idolatración' ou divinización do Estado, do diñeiro, do saber, etc. E nesta mesma liña vai o pensamento de Blondel cando analiza detalladamente as 'idolatrías' moder-

nas da ciencia, da ética ou da propia metafísica²⁶.

Se ámbolos filósofos falaban desta 'desviación' da relación relixiosa cara a algo que desde o punto de vista obxectivo non ten un carácter divino, serán os estudiosos do feito relixioso os que aludirán pola súa parte a unha 'transformación' da relixión (sen que esta en si mesma desapareza) na época moderna. Nos seus escritos, M. Eliade aprendeunos a saber descubri-lo 'sagrado' das relixións primitivas na 'profanidade' moderna. Escribía así a mediados deste século o grande historiador das relixións: "La mayoría de los hombres 'sin religión' siguen comportándose religiosamente, sin saberlo [...] Hay más: el hombre moderno que se siente y pretende ser arreligioso dispone aún de toda una mitología camuflada y de numerosos ritualismos degradados"²⁷. Outros falan dunha 'relixión invisible' (Th. Luckmann), dunha 'metamorfose do sagrado' (J. Martín Velasco)²⁸, etc. A existencia e proliferación actual dos chamados 'novos movementos relixiosos'²⁹ vén sendo unha boa mostra desta

24 *Id.*, *o. c.*, páx. 22.

25 M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, Bern, Francke Verl., 1954 [Gesammelte Werke, Bd. 5], páx. 398s. As cursivas son de Scheler.

26 *Cf.* M. Blondel, *L'action*, París, Alcan, 1936-37, vol. II, páxs. 332-338.

27 M. Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Labor, 1985, páx. 172. Ver tamén *id.*, *o. c.*, páxs. 172-177.

28 *Cf.* J. Martín Velasco, *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo*, Santander, Sal Terrae, 1998, páxs. 9, 18, 26. Ver tamén S. Giner, *El porvenir de lo sagrado: a propósito de José Alberto Prades*. Prefacio a: J. A. Prades, *Lo sagrado. Del mundo arcaico a la modernidad*, Barcelona, Península, 1998, páxs. 11-13. A obra de José Antonio Prades traducida ó castelán co título de *Lo sagrado. Del mundo arcaico a la modernidad* (na que se inclúe o Prefacio de S. Giner) leva como título no seu orixinal francés este outro: *Persistence et métamorphose du sacré*. Neste contexto e en relación coa linguaxe eclesial sobre a moderna "cultura da increenza" di J. Vitoria que "la Iglesia española haría bien en no confundir la desinstitucionalización de la religión con la increencia" (J. Vitoria Cormenzana, *Religión, Dios, Iglesia en la sociedad española*, Santander, Sal Terrae, 1997, páx. 38).

29 J. M. Mardones fala das novas formas de relixión 'civil' (en relación co corpo, co sistema, cos nacionalismos, etc.), 'profana' (en relación co deporte, coa música, co traballo, etc.), 'mística' (New Age, etc.), 'esotéri-

mutación ou transformación relixiosa ocorrida na modernidade.

É precisamente neste contexto de plural oferta e presenza relixiosa das sociedades occidentais co conseguinte mutuo e inevitable contacto onde introduce xustamente Torres Queiruga, por exemplo, o seu suxestivo concepto de 'inrelixionación', co que quere expresalo proceso de incorporación, a modo de 'enxerto', no propio organismo relixioso de elementos doutras configuracións relixiosas diferentes, que non fan desaparecer-la propia relixiosidade, senón que contribúen máis ben á súa vitalidade e rexeneración³⁰.

Máis alá, sen embargo, da variedade e profusión das experiencias relixiosas da modernidade —das que falan sobre todo sociólogos e fenomenólogos ou historiadores das relixións—quero aludir finalmente, aínda que de maneira obrigadamente breve, á dimensión filosófica da problemática relixiosa tal como foi analizada neste século por algúns significativos autores. As súas reflexións axudarán ó tempo a entenderlo porqué desta inesperada presenza ou rexurdimento da relixiosidade nunha época que se predicía como arrelixiosa. En realidade, os modos de realizarse culturalmente a relixión, é dicir, a religación humana coa divindade poden ser moi diferentes, incluso desconcertantes para unha mentalida-

de allea á cultura da que as crenzas ou os rituais relixiosos concretos fan parte. Pero só desde a filosofía se pode acceder en definitiva á resposta da cuestión sobre se a estrutura relixiosa pertence ou non á esencia mesma do ser humano. ¿É ou non o ser humano unha realidade que en canto tal está inevitablemente e sempre, dunha ou doutra forma, ante o Misterio que o envolve e o desborda infinitamente? Esta é unha cuestión á que non atendeu (ou simplemente rexeitou) nin a crítica relixiosa decimonónica, nin en xeral as correntes posmodernistas; non ten que ver por outra parte tampouco coa metodoloxía das ciencias sociais que se ocupan do feito relixioso.

Pois ben, hai que dicir que non deixou de haber no século XX determinados pensadores que, en certo modo a contracorrente, souberon manter viva a reflexión filosófica sobre tan importante cuestión, da que depende en definitiva unha resposta con garantías sobre a futura supervivencia ou non da relixiosidade. Unamuno foi un deles, fiel ó que el mesmo dicía: "espero muy poca cosa en el orden de la cultura —y cultura no es lo mismo que civilización— de aquellos que viven desinteresados del problema religioso en el orden metafísico y sólo lo estudian en su aspecto social y político"³¹. Mais tal tarefa, sobre todo na actualidade, non está exenta de dificultades, tal como o

ca', etc. Cf. J. M. Mardones, *Para comprender las nuevas formas de la religión. La reconfiguración postcristiana de la religión*, Estella, Verbo Divino, 1994.

30 Cf. A. Torres Queiruga, *Do terror de Isaac ó Abbá de Xesús*, Vigo, Xeira Nova-SEPT, 1999, páxs. 236-237.

veu a confirmar Trías ó falar da polémica xurdida ante a súa proposta sobre “la necesidad de pensar la religión en este fin de milenio como asunto ineludible y de primer orden en el terreno filosófico”³².

Pola miña parte aludirei, sen pretensións de exhaustividade, só a algúns puntos concretos nos que a reflexión deste século semella ter axudado dalgunha maneira á comprensión da religiosidade humana.

Hai que recoñecer que a crítica relixiosa decimonónica axudou, en calquera caso, indirectamente ós posteriores pensadores da relixión a utilizaren unha linguaxe sobre a divindade que evitase converter esta nunha realidade *máis*, finita coma as outras, non divina polo tanto. Só así pode, en efecto, a divindade ser pensada como transcendente e ó tempo como íntima a toda a realidade, sen se facer ‘concorrente’ co ser humano á maneira feuerbachiana ou nietzscheana. Isto fai, ademais, coherente e comprensible a denominada ‘ruptura de nivel’, que os fenomenólogos da relixión consideran como actitude típica do home relixioso ante a experiencia do transcendente. Autores como P. Tillich, H. de Lubac, K. Rahner, E. Schillebeeckx ou X. Zubiri realizaron nesta liña un meritorio labor.

Por outra parte, dado que as dificultades para a valoración obxectiva das experiencias humanas en relación

coa relixión proviñan de fronte ideoloxicamente tan diferentes como a filosofía analítica, por unha banda, ou a teoloxía dialéctica protestante, por outra, é preciso lembrar aquí tanto a Wittgenstein coa súa atención non só ó ‘místico’ (en relación co feito mesmo do ser do mundo) senón tamén á “variedade dos xogos da linguaxe” (no contexto ideolóxico da filosofía analítica), como unha vez máis a K. Rahner ou E. Schillebeeckx, que sobre todo fronte a Barth e ós seus epígonos salientaron de maneira decisiva a importancia de que a crenza relixiosa conecte coas experiencias humanas básicas, se non quere ela mesma condenarse ó illamento e solipsismo do fideísmo.

A divindade é transcendente e inabarcable; sen embargo, habita tamén no máis íntimo da nosa intimidade, como dixera Agostiño de Hipona. Esta case imposible estrutura humana que xorde da súa misteriosa relación coa divindade foi —en parte polo receo dos teístas ante o perigo do panteísmo e tamén debido naturalmente á crítica do ateísmo á relixión— practicamente esquecida ou non pensada na modernidade despois de Hegel. Abonda con lembra-lo impacto producido no gran público, nos anos sesenta, polo escrito *Honest to God* (“Sincero para con Dios”) do bispo anglicano John A. T. Robinson, no que se rexeitaba a concepción dun Deus ‘fóra’ ou ‘máis alá’ do mundo. Foron aquí tamén Rahner e Zubiri

31 M. de Unamuno, *Obras Completas*, Barcelona-Madrid, Vergara-Afrodisio Aguado, 1951-1958, vol. XVI, páx. 121.

32 Cf. E. Trías, *o. c.*, páx. 17.



Karl Rahner arriscouse a propugna-la realidade *en* Deus á maneira do *panenteísmo*.

consecuentes e arriscados propugnadores desta visión da realidade *en* Deus, ó xeito non do panteísmo, senón do *panenteísmo*. Desde esta concepción da misteriosa, íntima e indestruible relación home-Deus, é certamente máis doado non sorprenderse ante a aludida supervivencia da relixión en contextos culturais que semellaban non serlle en absoluto propicios.

No ámbito cultural do século XX, moi centrado nas ciencias positivas, non era fácil pensa-la finitude das realidades e da mesma mente pensante

como posibilitadas en si mesmas pola infinitude (que polo menos desde Descartes vén sendo sinónimo da divindade), tal como así o fixeran importantes pensadores da tradición. Sen embargo, destacados filósofos deste século como G. Siewerth, M. F. Sciacca, J. Nabert ou o mesmo P. Ricoeur, entre outros, atrevéronse a reflexionar fondamente nesta implicación finito-infinito que está na base de toda formulación rigorosa do problema de Deus e da relixiosidade humana. Isto conduciu loxicamente a unha visión da relixiosidade e do pensamento humano acerca da divindade como precedidos en certo modo pola mesma divindade, que coa súa presenza provoca ou suscita a dinámica (en definitiva, polo tanto, non meramente subxectivística) do espírito humano. Fitos importantes deste modo de reflexión son, ademais dos xa ditos, A. Amor Ruibal, M. de Unamuno, M. Blondel, M. Scheler, E. Levinas, J. Manzana Martínez de Marañón, etc. O mesmo Vattimo parece aludir dalgunha maneira a este tipo de 'precedencia' cando apunta a que "es constitutivo de la problemática religiosa precisamente el hecho de ser siempre la recuperación de una experiencia hecha ya de algún modo"³³. Habería que aludir aquí ademais, desde o punto de vista da fenomenoloxía da relixión, ás achegas de J. Martín Velasco coas súas pertinentes reflexións sobre a 'iniciativa' da divindade, entendida como 'Misterio', na

33 G. Vattimo, *o. c.*, páx. 10.

xénese e estrutura do comportamento relixioso.

O pensamento sobre o 'absurdo' (que dificulta a actitude relixiosa) e sobre a busca de sentido na existencia é, como xa sabemos, un tema característico da modernidade. Non deixou de haber tamén, con todo, pensadores que elaboraron as súas reflexións en relación con esta temática, como Unamuno ó pensa-la divindade en conexión non co 'por qué' senón co 'para qué' (é dicir, co sentido) do universo e da existencia humana³⁴ ou tamén outros como M. Horkheimer, R. Garaudy e incluso o Wittgenstein dos *Diarios*, nos que se vén a identificar 'sentido' e 'Deus'.

O 'absurdo' está en relación co mal, co sufrimento, coa morte, en definitiva coa limitación humana. ¿Estará esta, sen embargo, e de maneira positiva, relacionada tamén co descubrimento da divindade? K. Jaspers, coa súa idea da experiencia da 'Transcendencia' nas 'situacións-límite', así o viu, o mesmo que É. Gilson, ó analiza-la xénese da creenza relixiosa en relación coa experiencia humana do mal. De feito, o propio Vattimo volve, no ámbito da posmodernidade, a darlle unha certa anuencia a este tipo de consideracións ó indicar el mesmo que "el problema de Dios se plantea en cone-

xión con el encuentro de un límite, con el darse de una derrota"³⁵.

Pero a experiencia da divindade non está só en relación cos límites do ser humano, entre outras razóns porque, como ben dixera Hegel, dos límites non se é consciente se non se está xa sobre eles. E isto quere dicir, como sostían xa Descartes ou Malebranche, que o saber ou a experiencia do infinito debe preceder en certo modo a do finito. Foi neste contexto sistemático sobre todo o filósofo alemán G. Siewerth quen no século XX soubo poñer coherentemente en relación a experiencia relixiosa coas primarias e fundamentais vivencias de amor e acollemento nos comezos do existir humano, fronte ás teorías proxectivas de S. Freud, na liña de psicólogos como P. Bovet, J. Piaget ou C. G. Jung. Se ó ser humano sen recepción de afecto non lle é posible sobrevivir, tal afecto é percibido pola nacente persoa humana como algo que non ten límites, como infinito. Velaquí como deste xeito o infinito da divindade se lle amosa a todo ser humano no abremente mesmo do seu vivir, asentando así para sempre os alicerces dunha relixiosidade persistente³⁶.

En continuidade experiencial con estas vivencias, outros pensadores deste século aludiron ó fondo relixioso que é posible adiviñar tamén na

34 Cf. M. de Unamuno, *o. c.*, páx. 280-283.

35 G. Vattimo, *o. c.*, páx. 16. Vattimo engade aquí mesmo: "¿Se descubrirá, pues, a Dios sólo allí donde se choca con algo radicalmente desagradable? ¿Por qué la costumbre de decir 'que sea lo que Dios quiera' sólo cuando algo va verdaderamente mal y no, por ejemplo, cuando se gana la lotería?". Ver tamén *id.*, *o. c.*, páx. 12s.

36 Ocupeime desta visión de Siewerth en *Sein und Gott bei Gustav Siewerth*, Düsseldorf, Patmos, 1971 (Trad. francesa: *L'être et Dieu Chez Gustav Siewerth*, Lovaina, Peeters, 1997). Para unha maior comprensión da

relación persoal co 'tí', que se amosa dalgún modo para M. Buber como 'incondicionado' e para E. Levinas (ou J. Manzana) como 'rostro' que, revestido dos caracteres cartesianos da infinitude (divindade), provoca e obriga á subxectividade a respectalo e amalo. Estas reflexións levinasianas son, ó meu modo de ver, de enorme importancia para entender o porqué do estraño dato, constatado pola socioloxía actual, da moi elevada proporción de persoas dispostas a da-la súa vida por outras persoas, proporción significativamente superior á das dispostas a dala pola súa relixión. Isto quere dicir que o comportamento relixioso se despraza na actualidade de maneira especial cara á dimensión ética, sen que por isto deixe de seguir habendo aquí verdadeira relixiosidade. Trátase só dunha relixiosidade —a teor do dito máis arriba— 'transformada'. Non poucas das análises de R. Garaudy van tamén, de maneira máis ou menos explícita, nesta dirección.

En realidade, o que aquí se di respecto da relación individual ou persoal 'eu-tí' pode ser aplicado en igual medida á visión xeral da conexión entre moralidade e relixiosidade. Xa Nietzsche criticara a incoherencia sistemática de Schopenhauer ó propugnar este unha ética (a súa ética da compaixón) tendo rexeitado previamente o teísmo,

dado que só este pode, segundo Nietzsche, garantir aquela. Esta mesma razón vén a estar presente tamén en M. Horkheimer cando na súa polémica contra o positivismo sostén que non é posible nin a moral nin a verdadeira política sen ingredientes teolóxicos. Pouco importa aquí que esta dimensión teolóxica sexa ou non explicitamente recoñecida como tal, como ben salientou polo súa parte o teólogo K. Rahner ó afirmar que alí onde se acepta a absoluta obriga da conciencia se está aceptando de feito, sáibase ou non, a Deus en canto fundamento dese carácter absoluto da obriga moral³⁷.

A moralidade está, por outro lado, posibilitada en si mesma pola liberdade. Pois ben, cara á visión desta como intimamente vinculada coa divindade dirixíronse tamén os esforzos especulativos dalgúns pensadores deste século, que deste modo intentaron contrarresta-la oposta concepción 'moderna' dunha liberdade enfrontada coa divindade. Unha vez máis foron aquí especialmente meritorios, entre outros, G. Siewerth, K. Rahner e tamén X. Zubiri, ó pensaren a liberdade desde o seu fundamento divino, absoluto e radicalmente libre, que é precisamente o que fai posible a específica fenomenoloxía da liberdade humana.

Dada esta fonda conexión interna entre a realidade finita e a divindade,

temática da afectividade na súa relación coa relixiosidade ver tamén o meu escrito *La vigencia del amor. Afectividad, hominización y religiosidad*, Madrid, San Pablo, 1994 (Trad. portuguesa: *A vigencia do amor. Afectividade, humanização e religiosidade*, Petrópolis, Vozes, 1998).

37 De feito, o Concilio Vaticano II admitiu a posibilidade de salvación dos non crentes que atenden á "chamada da conciencia".

que se manifesta no modo máis íntimo de ser do home, non é nada estraño que desde diversos puntos de vista se viñese incluso a rexeita-la mesma posibilidade dun verdadeiro ateísmo teórico (non 'práctico' ou de comportamento moral, naturalmente), entendido como actitude de fondo (non meramente explícita ou interpretativa), tal como afirmaron, dunha ou doutra maneira, autores como Blondel, Scheler, Unamuno, Maritain, Tillich, Gilson, Sciacca, H. de Lubac, Rahner, Schillebeeckx ou Zubiri. Máis que de verdadeiro ateísmo, trataríase —segundo a expresión de P. Teilhard de Chardin— dun 'teísmo insatisfeito'.

Finalmente e en síntese, tanto a relixiosidade como o pensamento sobre esta gozaron no século XX, pese á crítica á relixión herdada do século XIX, de excelente saúde, que seguramente se manterá e fortalecerá no próximo século. Como di S. Giner: "Los dioses no tienen la menor intención de desvanecerse"³⁸...

BIBLIOGRAFÍA

Berger, P., *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona, Kairós, 1971.

Cabada Castro, M., *El Dios que da que pensar. Acceso filosófico-antropológico a la divinidad*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1999.

Díaz-Salazar, R., e outros (ed.), *Formas modernas de religión*, Madrid, Alianza, 1994.

Duch, L., *Religión y mundo moderno. Introducción al estudio de los fenómenos religiosos*, Madrid, PPC, 1995.

Durkheim, E., *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza, 1993.

Eliade, M., *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Labor, 1985.

Estruch, J., *Innovación religiosa. Ensayo teórico de sociología de la religión*, Barcelona, Ariel, 1972.

Giner, S., *El porvenir de lo sagrado: a propósito de José Alberto Prades*. Prefacio a: Prades, J. A., *Lo sagrado. Del mundo arcaico a la modernidad*, Barcelona, Península, 1998, páxs. 11-16.

Mardones, J. M., *Para comprender las nuevas formas de la religión. La reconfiguración postcristiana de la religión*, Estella, Verbo Divino, 1994.

_____, *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*, Santander, Sal Terrae, 1999.

Martín Velasco, J., *El malestar religioso de nuestra cultura*, Madrid, Paulinas, 1993.

_____, *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo*, Santander, Sal Terrae, 1998.

- ____ "El siglo de una gran mutación religiosa", *Sal Terrae*, 1999, núm. 1.029 (diciembre) 879-891.
- Panikkar, R., *El silencio del Dios*, Madrid, Guadiana de Publicaciones, 1970.
- Tresserras, M., "El hecho religioso en un mundo mediático", *Misión Abierta* 1999, núm. 8 (octubre) 14-22.
- Trías, E., *Pensar la religión*, Barcelona, Destino, 1997.
- Vattimo, G., *Creer que se cree*, Barcelona, Paidós, 1996.
- Vitoria Cormenzana, J., *Religión, Dios, Iglesia en la sociedad española*, Santander, Sal Terrae, 1997.
- Weber, M., *Ensayos sobre sociología de la religión*, Madrid, Taurus, 1984-1988.

