

La modernidad y la crítica de la religión

Eugenio TRÍAS

Filósofo. Universidad Pompeu Fabra. Barcelona

Si hay un tema relevante en este fin de milenio este es sin duda el religioso. La religión vuelve a estar de actualidad después de dos siglos en los cuales parecíamos asistir a su declive irreversible. Lejos de ser hoy un factor cultural en retroceso, parece hallarse en primer plano de los asuntos mundiales, tanto el fenómeno del integrismo islámico, cristiano o judío; como el general interés por las religiones orientales dentro del ámbito occidental o el despertar de las grandes religiones históricas como el hinduismo en sus diversas formas, hasta el Islam en sus variantes sunnitas o chiítas. Todo ello dice de un interés creciente por lo religioso.

El final de la guerra fría parece sustituir el registro ideológico donde se articulan y anudan las convicciones y los conflictos, por el registro religioso. Como si la etapa de supremacía de las ideologías hubiese dejado terreno al resurgimiento de las grandes religiones. A este respecto parece haberse cumplido la previsión anunciada en los años sesenta (recuérdese el libro de Daniel Bell, *El fin de las ideologías*). Lo que ese fin ha traído no es un mundo unificado en un estado mundial, menos aún un mundo donde sólo se apela como autoridad legítima a la técnica y a la ciencia. Ciertamente la autoridad de ambas es indiscutible; constituye un referente al que apelar en multitud de asuntos que atañen a los medios con los que organizamos nuestra realidad existencial.

A medida que avanzamos a final del milenio se va teniendo más claro que la ciencia y la técnica no son capaces de instituirse como generadores de fines últimos. No son creadoras de valores. Ciertamente alientan nuestra conducta y ambientan nuestros pasos en la dirección que les caracterice, pero los fines o valores se hallan en una galaxia cultural a la cual ni la ciencia ni la técnica acceden. Lo que el fin de la guerra fría y el fin de los bloques ha generado no es el proyecto de un estado mundial, como mucha literatura profética auguraba a lo largo de este siglo y del pasado. Frente a esa profecía uniformadora generada desde arriba, se está extendiendo un mundo diversificado en múltiples centros.

Vivimos en un mundo policéntrico en el que triunfan por doquier fuerzas centrípetas

destruyendo o dispersando unidades grandes o medias que la naturaleza hace estables, como los estados funcionales de Yugoslavia o la Unión Soviética. Y lo que determina y decide las razones nacionales que marcan las escisiones y disidencias son, sobre todo, factores culturales que remiten antes que a nada a los factores religiosos. Estos acaban teniendo un peso específico mucho mayor que los demás, como por ejemplo los lingüísticos, como si la cultura recuperase de este modo su raíz etimológica ya que cultura viene de cultivo, es decir, de la ejecución de un culto; lo cultural está en la raíz de lo cultural.

Toda cultura remite a una raíz cultural o de culto religioso y en este culto quisiera romper una lanza en favor de la filosofía de la religión de Hegel. En esta se piensa que lo que proporciona especificidad a la religión es el culto, de forma que no puede haber religión si el culto dejara de existir. El culto religioso constituiría la dimensión ineludible de la religión. Aquello que concede ser y sentir a todos los demás ingredientes que componen el hecho religioso, sus componentes doctrinales por ejemplo. Esta rotundidad de Hegel sobre el valor del culto, sobre todos los demás aspectos que configuran la religión, están tomados de la confesión luterana en la que siempre se ha reconocido él.

PENSAR LA RELIGIÓN

Hace varios años publiqué un artículo, que desató mucha polémica, que se titulaba *Pensar la religión*, en el año 1990. La necesidad de pensar la religión en este fin de milenio constituye un asunto ineludible y de primer orden en el terreno filosófico. Proponía esta solución como antídoto al veneno de los integristos en sus diversas formas y manifestaciones, presentes en todas las religiones y no como solemos pensar sólo en la religión del Islam.

Así mismo proponía esa línea de reflexión con el fin de corregir el modo frívolo y banal con que la tradición moderna ilustrada ha solido situarse frente al hecho religioso, al que ha considerado como una supervivencia que la razón debería paulatinamente relegar hasta conseguir su plena extinción. La tradición ilustrada concibió la religión revelada como superstición, término de origen latino que significa quizás supervivencia de algo obsoleto; o que puede también significar como recuerda en un escrito Max Weber en *Economía y Sociedad*, éxtasis, queriendo decir con ello las formas de religión extáticas características del sincretismo religioso tardorromano. Con la palabra superstición se quería quizás marcar las diferencias entre esas formas de religión salvajes y bárbaras llamadas por la buena sociedad romana, y la genuina «religio romana».

La modernidad tiende a considerar la religión como una actitud irracional que sin embargo puede explicarse y entenderse en razón de las disputas psíquicas o socioeconómicas del hombre. La religión es para Marx la expresión del llanto de la clase oprimida. Para Freud es una ilusión que restituye la indigencia psíquica del hombre, una ilusión necesaria sin la cual el hombre no podría sobrellevar las calamidades que le asaltan en la vida. Estas explicaciones, aún siendo muchas de ellas valiosas y profundas, no abarcan la totalidad del fenómeno religioso porque tienden a reducir y minimizar. Exige una aproximación que haga justicia a su carácter.

Es necesario un acercamiento filosófico o fenomenológico que permita comprender el misterio que la religión encierra, o que haga posible al menos la necesidad urgente en este final de milenio de pensar la religión. He de confesar que no son razones de coyuntura universal las

que me urgen a mí o al menos no lo son únicamente. Hay otras razones que proceden de la propia dinámica de mi reflexión filosófica. La razón deriva más bien de la propia coherencia interna de mi proyecto de filosofía. Éste, desde comienzos de la década de los ochenta, ha asumido como centro de gravedad el «ser del límite». Ha tratado de ir construyendo un concepto filosófico acorde a esa noción que se me revela a mí como la más fecunda de la tradición de la modernidad, y no sólo de ésta sino también de la tradición filosófica en el sentido más estricto.

En los libros: *Los límites del mundo*, *La aventura filosófica* y *Lógica del límite*, he tratado de mostrar la edad del espíritu; aproveché estas edades anteriores para orientarme en relación a la selva de las religiones naturales y de los marcos de reflexión que las posibilitan. A ese límite le asigno carácter ontológico, de manera que pueda afirmarse lo que desde los griegos se entiende por ser, que es justamente ese límite.

A la síntesis así formada la llamo en mis últimos textos «ser del límite», subrayando a la vez el carácter subjetivo y objetivo del genitivo ser. Creo que esta unión sintética de la doctrina ontológica relativa al ser con la concepción limítrofe y fronteriza que procede de la tradición filosófica de la modernidad, constituye una personal aportación dentro del horizonte de lo que puede ser pensado filosóficamente. Existe una auténtica disimetría entre los contenidos de lo que se revela en el límite. Por ahí se descubre ciertamente el ámbito de nuestra existencia en la que el ser aparece.

En cuanto a lo que se encuentra en el límite, lo que constituye la orla de misterio que nos circunda, puede determinarse como lo sagrado; aquello respecto a lo cual el hombre, habitante de la frontera, se halla estructuralmente enlazado. De ese enlace da cuenta la experiencia religiosa, es decir, la experiencia de religación respecto a lo sagrado.

¿Puede hacerse referencia a lo sagrado que subyace más allá del límite, por razón de que éste de algún modo y aún de forma paradójica se revele? Su existencia viene ciertamente asegurada por la naturaleza del límite. Este por definición constituye un goce entre los ángeles.

Este límite se encuentra tanto en el mundo como en relación a aquello que constituye el más allá de sí, o lo que subsiste más allá del horizonte que se instituye. Pero esta exigencia es excesivamente formal; se requiere una prueba fenomenológica y fáctica en relación a la revelación de ese cerco de lo sagrado que constituye el hábitat propio de la religión. Sólo que esa revelación muestra o manifiesta la naturaleza escondida y secreta de ese cerco de lo sagrado.

Debe, pues, decirse que lo que, en términos de religión, se concibe como revelación siempre es la salvaguarda del misterio al que constitutivamente se refiere. Y es también el desvelamiento apasionado de ese misterio. Toda religión, en este sentido, instituye esa revelación necesariamente fragmentaria y parcial del misterio. A esa revelación manifiesta que sensibiliza en el mundo el cerco de aparición de lo sagrado es lo que en mis últimos libros llamo revelación simbólica.

RELIGIÓN, SÍMBOLOS Y MITOS

El símbolo es para mí la forma de manifestación de lo sagrado, la forma de irrupción en el cerco del aparecer. El propio desdoblamiento del símbolo, su interna y necesaria vinculación entre su parte simbolizante y lo que en ella se simboliza, habla de esa aparición en el mundo de lo sagrado a través de la mediación simbólica. En este sentido me permito una rectificación al

modo cómo el gran filósofo idealista Schelling plantea el nexo entre mitología y religión. En el contexto romántico en que él lo trata, se entiende por mito la exégesis del símbolo, siendo éste una manifestación concedida a la intuición intelectual del contenido de la religión con lo sagrado.

El símbolo es la presencia de lo sagrado en el mundo, es su forma de manifestación; el mito constituye su exégesis narrativa, del mismo modo como el ceremonial ritual y la institución sacrificial constituye su institución dramática, la versión pragmática del relato mitológico, donde se cuenta la relación de los hombres y Dios, entre el hombre y lo sagrado.

Los grandes ciclos narrativos de las grandes religiones componen su peculiar mitología en la cual queda determinado lo específico de su panteón, las figuras de los dioses o del único Dios, con quien se vinculan las formas de culto específico. Ahora bien, Schelling piensa que la mitología se adelanta a la revelación a modo de una especie de revelación espontánea o inconsciente, previa y anterior a la expresa revelación, siendo ésta el designio consciente y verdadero del único Dios.

Yo pienso que toda mitología es en sí una revelación; una revelación policéntrica que no confluye ni refluye en ninguna religión particular, en ninguna religión reputada como religión verdadera. Hay muchas verdaderas religiones pero no hay ninguna religión verdadera. De hecho la revelación opera ya en todas las grandes religiones, y en sus ciclos mitológicos correspondientes. En este sentido cada religión constituye un fragmento siempre necesario del hecho religioso, una pieza fragmentaria dentro de la gran revelación, la que supone como premisa de los distintos mensajes revelados por cada una de esas muestras parciales que constituyen las distintas religiones naturales.

Dice Nietzsche en *Así habló Zaratustra* que el hombre en su forma real y actual de comparecer, es esbozo, fragmento y espantoso azar. Según esto el hombre estaría constituido por la articulación y por la síntesis de los múltiples esbozos que el hombre en su existencia actual todavía es. Ese sobrehombre es pues aquella instancia ideal objeto del deseo, que constituye la recomposición y sobre todo la reconstrucción de todos los fragmentos que han sido esbozados; su cumplida síntesis articulada y conjugada. El sobrehombre sustituye el concepto de totalidad ideal al texto fragmentario en forma de boceto, que el hombre particular escribe a través de su propia existencia.

Esta reflexión de Nietzsche podría trasladarse al terreno de la filosofía de la religión. Podría considerarse que cada revelación religiosa que tenga por marco una religión positiva particular (la cristiana, la islámica, la budista, la hindú, etc.) constituye un esbozo y un fragmento, una revelación parcial del gran tapiz textual que constituye el hecho religioso tomado en su conjunto o concebido por su conjunto, como totalidad ideal. Tal religión unitaria postulada como objeto del gran anhelo del «homo religiosus», podría ser llamada tentativamente como la llamo en mi libro *La edad del Espíritu*.

Cada esbozo religioso fragmentario posee su propio centro de gravedad, eso que en mi libro llamo el centro tonal, en términos musicales. En ese libro intento ordenar y organizar, en una posible lógica interna, la conjunción de las distintas revelaciones existentes o por lo menos las más reconocidas. Trato de mostrar un orden en el acontecer relativo al nexo de lo sagrado y señalo la preponderancia de tal o cual religión en un determinado momento de producirse la conexión simbólica; podría denominarse la economía simbólica, entre el hombre y lo sagrado. En ese sentido voy resaltando lo que tiene de específico cada religión. Podríamos decir, la verdad que le es propia y que les edifica.

RELIGIÓN Y REVELACIÓN

En cada religión hay un núcleo que constituye su peculiar verdad revelada. Intentaré en lo que sigue dar varios ejemplos muy sencillos y muy puntuales al respecto. Una religión como la islámica por ejemplo, se modula toda ella desde la preponderancia hegemónica de su meditación sobre el libro santo del Corán. Hasta el punto de que este gran tema islámico constituye el núcleo en el que se articulan todos los aspectos doctrinales, litúrgicos, culturales y rituales de esta gran religión. ¿Qué es una mezquita sino el soportal de la escritura santa descendida desde el cielo en forma de Corán terrestre? Este es el trasunto del Corán celestial que subyace como presupuesto del gran decreto creador; de la palabra que trae consigo la revelación y la creación del mundo y por supuesto de la partitura de ese mundo creado que es precisamente el Corán. En ese sentido puede decirse que ese fragmento de verdad que constituye la revelación coránica, tiene por misión o tarea desvelar el misterio referido al libro santo celestial, y el misterio creador o revelador de su aparición en el mundo.

He tomado este ejemplo del Islam, pero podría decir otro tanto del Budismo, del Cristianismo en sus distintas modalidades de ortodoxo, romano, luterano, etc. En cada caso se descubre un esbozo fragmentario pero esencial de las religiones dentro de la revelación religiosa. Lo que se produce entonces es la revelación de un aspecto y de una dimensión del misterio. Esa revelación tiene la virtud dialéctica de descubrir y de preservar al misterio en tanto que misterio. De este modo se justifica el carácter y el estilo de cada religión positiva particular.

El Cristianismo se encuentra muy en primer plano. La encarnación de Dios y su sacrificio cruento como forma de redención genérica de la humanidad, el mensaje paulino relativo a Jesucristo, que ha muerto y ha resucitado derramando su sangre como precio del rescate o redención del género humano, constituye el núcleo mismo de esta gran religión. Ahí se radicaliza el carácter expiatorio de la figura mesiánica de Isaías, 2; en la forma de hijo del hombre e hijo de Dios, es Jesús el Cristo según lo atestiguan los diferentes Evangelios. El sacrificio de la Misa es a este respecto, en el Cristianismo latino, el núcleo cultural donde acontece esa religión natural.

En el Luteranismo, el culto tiene lugar en el marco de la comunidad coral, o bien en la libre iniciativa cultural de encuentro con Dios en la Sagrada Escritura, en la Biblia traducida al alemán por Martín Lutero. Puede afirmarse que en general las religiones difieren por ese aspecto esencial que articula y conjuga su peculiar revelación del misterio. Cada una muestra un fragmento de la revelación del misterio o revela un exponente del misterio que constituye lo sagrado, con toda la ambivalencia del término referido a lo sagrado y a lo sacro.

El Budismo, por ejemplo, unifica todo rastro de realidad o entidad a esa instancia sacrosanta. En contraste con el gnosticismo cristiano, vacía esa instancia santísima de toda plenitud, de toda riqueza de orden. La conciencia tiene como un vacío radiante o como una nada ultrasagrada, o como el definitivo apagón del incendio que constituye la existencia, con toda su rémora de apego al yo, de deseo y de pasión. De hecho el término Nirvana es expresivo de esa instancia, significa etimológicamente: extinción, apagón; se refiere al fuego de nuestra existencia derivada del deseo por la pasión o por el culto al ego. Estos componentes doctrinales que se articulan y conjugan en el culto, en el rito y en el relato mítico relativo al enviado, es lo que significa el Buda del presente; ahí se cifra lo que tiene de peculiar y de específico, llamémosle centro tonal

de la revelación; lo que constituye el Budismo en todas sus relevantes diferencias en familias muy diversas.

En cualquier caso la única religión verdadera, ya que hay muchas verdaderas religiones, sería aquella religión del espíritu que fuese capaz de conjugar en un tapiz unitario el conjunto de esbozos fragmentarios que constituyen las religiones actualmente existentes. Tal religión del espíritu constituye un ideal al que siempre se puede apelar; pero es la religión de un futuro, de un futuro que siempre es futuro; un futuro podríamos decir en términos escatológicos; podría concebirse como una referencia escatológica.

RELIGIÓN Y SOCIEDAD MODERNA

Podría ser incluso la religión acorde o asumible en un tiempo histórico como el nuestro, en el cual puede afirmarse el legado de la modernidad. La tradición ilustrada y moderna, en lo que tiene de negación unilateral del legado simbólico de la religión, necesita para su propia realización sintetizarse con ese orden religioso que la tradición ha ido determinando, sólo que de forma simplemente esbozada a través de fragmentos. En mi libro *La edad del Espíritu*, en la tercera parte, elaboro una teoría de la modernidad, o del espíritu propio o específico del mundo moderno. Intento evitar conceptuar la modernidad con las categorías que son ya habituales, como por ejemplo secularización radical, o en todo caso pretendo captar lo que las categorías encierran.

No se trata, como muchas veces se dice, del ocaso o de la destrucción de lo sagrado; lo cual llegaría a su perfecta formulación en el dicho de Nietzsche de que «Dios ha muerto». Se trata más bien yo diría de la ocultación de lo sagrado. A lo largo de la tercera parte de mi libro voy conceptuando el mundo histórico de la modernidad, que sobreviene en Occidente a partir del Renacimiento, a partir de esta noción de ocultación de lo sagrado. Lo sagrado no se destruye en la modernidad, se oculta, se inhibe casi en el sentido freudiano. La modernidad o el tiempo moderno podríamos decir que es el tiempo de la gran ocultación de lo sagrado en su manifestación simbólica; no queda destruido, mucho menos aniquilado; permanece, eso sí, inhibido en el sentido freudiano del término. Subsiste en el subconsciente cultural histórico, y como todo lo que se inhibe se halla siempre presto a retornar, si bien de forma desplazada por la vía de la perversión o de una presentación manifiesta transportada a un terreno que no es el que me parece pertinente; o por la vía de la neurosis a partir de un determinado camuflaje.

La simbolización de lo sagrado se separa del plano pertinente de la religión, tal como se produce por ejemplo en lo imaginario social y cultural en la Edad Media, en el mundo antiguo, hacia otros terrenos, por ejemplo al ámbito de la magia natural en el Renacimiento, o al de la alegoría urbanística y escénica del siglo XVII (Edad de la razón o del Barroco) o al del arte o la estética en los tiempos de la Ilustración y el Romanticismo primero y del movimiento moderno del siglo XX. En mi libro «*La edad del Espíritu*» desarrollo ampliamente estos escuetos enunciados.

No se destruye por tanto el simbolismo en el cual lo sagrado se manifiesta; subsiste el acontecimiento simbólico pero en forma de ocultación, o para decirlo en términos freudianos, se mantiene en el subconsciente de la cultura moderna. De ahí que éste experimenta el inexorable retorno de lo sagrado; sólo se ve desplazado del tablado específicamente religioso en el cual se manifestó lo sagrado antes de la modernidad, antes del Renacimiento y de la

Reforma. De hecho resurge lo simbólico, sólo que en el terreno de la magia natural renacentista o en forma del alegorismo Barroco, o en el dominio específico del arte y de la estética a partir de la Ilustración y del Romanticismo hasta nuestros días. El escenario visible y manifiesto, el que acapara el escenario natural y cultural se halla dominado por lo que desde Descartes y desde Galileo se concibe como razón. Esta sustituye a la revelación religiosa por su capacidad de dotar de sentido al escenario mundial. El cerco del aparecer en el mundo halla su verdad en aquel escenario racional que sustituye a ese escenario religioso tradicional medieval.

Pero el inconsciente cultural de la modernidad se halla impregnado del simbolismo del cual extrae la religión, hasta fines de la Edad Media, toda su fuerza creadora. De ahí la exigencia de una conjugación lo más armónica posible, como ideal de la razón pura y práctica de una articulación y de una síntesis entre razón y simbolismo que daría lugar a lo que llamo en ese texto específicamente «espíritu»; siempre en el supuesto de que el espíritu fuera esa síntesis posible ideal y casi escatológica de simbolismo y de razón.

Esa síntesis espiritual sería en este sentido un horizonte final escatológico al que se hallaría tendida la figura que hoy consignamos como la gran coyuntura postmoderna. ¿Qué debe entenderse por razón? Lo que distingue la Edad Antigua de la Edad Media y de la Modernidad es algo de naturaleza más positiva.

LA RAZÓN EN EL CONTEXTO RELIGIOSO

La Modernidad es la época del mundo en la cual se extiende la revelación de la razón. Y podría añadirse que lo característico de la razón consiste, en el ámbito de la modernidad, en la voluntad expresa —desde ella misma— de extender su propia revelación. Cabría en efecto concebir una redefinición de la razón que rebase y trascienda el marco del modernismo. En eso estamos.

Sería por consiguiente una razón que no promoviera ella misma su propia revelación, que prefiera el primado fáctico existencial de una revelación sobre la cual pudiera sentarse la revelación moderna, un poco como reflexión, o como autorreflexión. La pretensión de la razón moderna consiste en promover desde su propia instauración, una revelación inmanente producida en ella misma, a través de la cual queda como razón establecida.

Esto es válido también en la autorreflexión sobre la razón desde criterios racionalistas, como es el caso paradigmático de Descartes. Racionalistas y empiristas efectúan el experimento de vaciar la razón de cualquier instancia histórica; la conciben como una tabla rasa al modo empirista o como una instancia puesta a prueba por las sombras de la razón. De Descartes a Hegel la razón, en su autorreflexión, tiende a producir desde ella misma su propia revelación. Para Descartes esa revelación se manifiesta como una evidencia que despeja definitivamente la duda y confiere a la razón una pauta luminosa de verdad. Lo mismo en Locke que en los empiristas; en un caso las ideas comarcan la evidencia que son innatas, en el otro caso son adventicias; en un caso son ideas máximas, como el sujeto pensante, el espacio extenso o Dios y en el otro son ideas atómicas mínimas; eso no impide que se perciba en ambos la misma operación consistente en una autorrevelación, sobre la cual se produce la autorreflexión que constituye el edificio mismo de la razón.

La filosofía de Hegel representa la más lúcida demostración de esta orientación moderna de la reflexión que trae consigo un determinado concepto de razón. Hegel pretende, como Descar-

tes, que la razón alcance en ella misma la revelación de los datos o los contenidos sobre los cuales puede fundar su repulsa. Pero, a diferencia de Descartes, no se limita a generar una prueba externa a modo de prólogo de esa revelación; promueve un experimento en el cual la razón, aventurada en la búsqueda de su propio contenido, va constituyendo a través de reveses o en su misma capacidad de errar, el itinerario que le conduce a la definitiva revelación, lo que Hegel llama absoluto. Tal revelación se consigue en Hegel como producida por la propia razón, sólo que de un modo inconsciente; la razón misma alcanza la conciencia y el saber de sí cuando se eleva a la condición de espíritu.

El contenido de la revelación es el concepto absoluto. Ese contenido, que es idéntico a su propia forma constituye de hecho el agente propulsor de todo lo existente, de lo real, que se concibe así como verdaderamente racional. La producción inconsciente de este espíritu y su elevación a la conciencia es elevada en la fenomenología del espíritu, la autoproducción consciente desde el contenido racional constituye la materia expuesta en su ciencia de la lógica, que tiene la pretensión de inaugurarse desde un comienzo absoluto carente de presupuesto alguno. Antes de Descartes la razón, en sus distintas formas de manifestarse históricamente, constituía siempre una autorreflexión de la propia revelación de raíz religiosa o de la revelación simbólica de lo sagrado. Esa revelación se adelantaba siempre a la reflexión que a posteriori podía configurar la razón; en el supuesto de que ésta debiera concebirse de un modo no unívoco.

Por tanto en cada ámbito cultural la razón asumía especificidad peculiar. En mi libro *La edad del Espíritu* mostré esas formas de producirse lo reflexivo o lo racional a partir de diferentes revelaciones religiosas o de manifestaciones simbólicas de lo sagrado. En la India se produjo esa revelación a partir de la primigenia revelación codificada en los Vedas, especialmente en los himnos védicos. La autorreflexión sobreviene de los comentarios a los Vedas, en los cuales se alcanza una comprensión exegética de las distintas figuras de los dioses, remontando desde ellas hacia una unidad transcendental que les da significación y sentido. En esa unidad se advierte la identidad absoluta de tres unidades: Bhraman, Átman y Purusa.

Lo mismo, aunque de distinto modo, podíamos decir que ocurre en Grecia; me refiero a la remisión hacia un núcleo unitario primigenio que confiere a la razón una teofanía invocada en los símbolos y relatada en su concepción dialéctica con héroes y mortales en la epopeya homérica, en la Iliada especialmente y también en la Odisea. Tal remisión sobreviene de la sabiduría filosófica, de la reflexión de los llamados sabios presocráticos. Estos reconducen la pluralidad polimórfica de las teofanías de las que Tales de Mileto toma conciencia, al decir que todo está lleno de dioses, hacia un núcleo generativo o *physis* del que se intenta determinar su principio o *arjé*: para unos el agua, para otros el *ápeiron*, para otros el aire o el fuego.

También puede apreciarse en otras culturas, en el mundo Hebreo o en el mundo iraní, ese pasaje de la revelación religiosa primigenia hacia un conato de autorreflexión racional. En las culturas antiguas esa secuencia canónica formada por la revelación y la reflexión donde ésta construye el fundamento de una previa relación, constituye la regla general. No es posible una forma de reflexión sapiencial, filosófica etc. que no presuponga una revelación antecedente que constituye en relación a la razón un *a priori*, podríamos decir. Esta es, como recuerda el viejo Schelling, siempre a posteriori. La referencia a este autor es importante. Él es quien constituye, en el umbral del modelo moderno de razón, una ruta reflexiva que cuestiona la posibilidad misma de producir de forma inmanente una revelación desde la propia razón.

La conciencia postmoderna se basa en la aceptación de que la razón no puede autofundarse sino que requiere para su propia constitución una trama lingüística narrativa en la cual se haya entretejido. De hecho el postmodernismo considera que la razón se desparrama en los contextos de relato o en un contexto en sentido literal. El postmodernismo reestablece el primado lingüístico y narrativo como la materia que presupone un proyecto reflexivo y sapiencial. Toda razón, a partir del postmodernismo, asume la condición enunciada por vez primera por el viejo Schelling de ser siempre supernumeraria en relación a un antecedente-revelación que tiene su exégesis en forma mítica, narrativa, poética... Esta concepción schellingiana asume su radicalidad a partir del llamado giro lingüístico. Se supone que para el autor el fundamento presupuesto a la razón lo constituye el marco del lenguaje.

El postmodernismo lleva hasta la última consecuencia la disolución de un concepto moderno de razón que pretende fundarse en su propia productividad. Ésta no es una actividad meramente social, como afirma el Marxismo; ni se refiere a los datos sensibles que la razón teórica lógico-lingüística encuentra como sustituible en el positivismo lógico y en la filosofía analítica. La razón sólo puede comprenderse, desde la modernidad, como una forma a posteriori de reflexión que se infiere de la propia productividad lingüística, narrativa o textual. Es únicamente una forma de reflexión en forma de glosa inmanente a los distintos relatos o de las distintas escrituras o una autorreflexión del lenguaje o de la escritura sobre sí, sobre los propios marcos limitativos de la naturaleza lingüística.

Pero, en el subsuelo y en el fundamento de ese entretejido textual o narrativo, se percibe una raíz de naturaleza cultural que remite a un marco religioso; aquel que determina el orden del lenguaje, de estructura, de cultura, en el que lenguaje y escritura se articulan. Al final del episodio postmoderno sobreviene ese reconocimiento de las raíces religiosas que subyacen a modo de revelaciones simbólicas y conscientes de los diferentes marcos culturales debido a sus formas propias de lenguaje, de narración y de escritura. Sobre este hecho he llamado la atención al comienzo de este texto.

En este sentido puede afirmarse que el sincretismo postmoderno sirvió para disolver la razón de sus fundamentos lingüísticos y textuales. Pero no fue lo suficiente profunda en relación al reconocimiento de la raíz religiosa y cultural de esa misma cultura narrativa y textual. Se movió todavía bajo la restricción limitativa de un concepto excesivamente académico de lo que constituía la cultura. El marco universitario, en el cual surge y se expandió, motivó necesariamente esa excesiva limitación de las reflexiones a un concepto convencional de cultura que ha sido más o menos entronizado por generaciones de misticismo literario y cultural.

Esto es lo que distanciaría mi propuesta o mi posición respecto a ese episodio postmoderno. Parto de la premisa de que importa afirmar, frente al énfasis postmoderno a favor de la narración o de la textualidad, el presupuesto de la revelación religiosa que es la que en todo caso confiere fundamento y validez al propio proyecto postmoderno. Intento, en este sentido, salir del marco asfixiante de las tradiciones universitarias académicas en las que se mantiene en ocasiones el postmodernismo. Tratando algunos movimientos históricos que se hallan presentes en este fin de milenio descubro que en las tradiciones académicas tiende a ocultarse por cuanto constituyen acaso algo que no es del todo diríamos políticamente correcto, pero que es sin duda el resurgir de las grandes religiones históricas. En este sentido intento reconstruir los indudables logros postmodernos, aquellos fundamentos de diálogo culturales que se hallan en la raíz de toda disolución del vetusto concepto de razón en sus marcos lingüísticos y textuales.

RELACIÓN ENTRE RELIGIÓN Y FILOSOFÍA

La verdadera pragmática que se postula en las teorías hermenéuticas, lingüísticas o gramatológicas nos conduce a esas raíces religiosas de las prácticas de creencia y culto en que existen. En este punto es donde creo yo que se funda el diálogo con el filósofo, que no supo comprender esos presupuestos religiosos o de revelación religiosa. El filósofo idealista Schelling, que se autodenominó con razón ideal-realista, supo criticar la pretensión idealista hegeliana de constituir la razón como un proceso de autofundamentación y autoproducción. Así mismo inició la crítica de la razón idealista desde una base real, que la generación siguiente, los jóvenes hegelianos de izquierdas, concibieron como base social, ontológica o religiosa. Pero es Schelling quien esa base real la conduce de forma inequívoca a un diálogo en profundidad con la mitología general de todos los pueblos y con las distintas y escalonadas formas de revelación de lo sagrado. Tentado en los últimos tiempos a desarrollar ese necesario diálogo con la filosofía última de Schelling, surge la necesidad, en la cultura filosófica actual, de pensar la religión.

El tema religioso ha constituido el gran asunto olvidado y censurado por la tradición moderna y postmoderna; en general, por la tradición ilustrada. En este punto el postmodernismo ha demostrado un cierto carácter epigonal, ha cuestionado muchos de los núcleos del modernismo, pero no ha sido capaz de llevar la crítica a la raíz misma. De hecho deben distinguirse ciertas ilustraciones: la alemana, la francesa que representa Voltaire, etc. Pero lo que suele llamarse tradición ilustrada está constituida por un movimiento filosófico o ideológico que combate contra una sombra, que se denomina superstición, con todas sus secuelas de intolerancia y de fanatismo. Lo ha envuelto una cierta ilustración que en Voltaire tiene su representación más insigne; considera toda revelación, toda religión positiva y toda religión revelada como formas de superstición.

Es preciso, pues, pensar la religión a pesar del riesgo de que la religión nos piense de su particular modo extremo, según todos los dictados de los integrismos hoy revividos. La religión no se reduce a fenómenos como el integrismo. Quiero salvar el fenómeno que constituye lo religioso, la natural o connatural orientación del hombre hacia lo sagrado; su religación congénita y estructural. Es preciso salvar ese fenómeno por rigor filosófico y fenomenológico.

Tanto el modernismo como el postmodernismo han sido tan ciegos hacia la relevancia del hecho religioso que no permiten simplificaciones como las que son normales en la tradición ilustrada y moderna. En dichas tradiciones la religión ha sido reducida a aspectos importantes, relevantes, pero finalmente parciales en su propia existencia; reducida a su carácter social, como ideología y falsa conciencia según la tradición Marxista, a su naturaleza psíquica como expresión ilusoria de las miserias psíquicas del hombre expresadas en el amplio abanico de las enfermedades psíquicas, como en la tradición Freudiana, etc.

Del interés preferente por las cuestiones sociales, como sucedía en el Marxismo, se ha pasado a una atención unilateral de las cuestiones lingüísticas y textuales, como si la filosofía fuera por excelencia sólo filosofía del lenguaje o gramatología. Así ha sucedido a partir del llamado giro lingüístico y del positivismo lógico y posteriormente del estructuralismo y del postestructuralismo. Pero con todo ello la Filosofía ha olvidado un substrato irrenunciable para acceder a sí misma. Me refiero a esas distintas formas de revelación religiosa que instituyen un

determinado fundamento o base, a las diferentes áreas culturales o formas de reflexión que le son propias.

Yo diría que lo que tiene de propio es el prestar atención al marco lingüístico y textual que constituye el lugar y la situación hermenéutica en que se afina la reflexión filosófica moderna. Se trata de asumir la condición de ser en el mundo según una determinada situación hermenéutica en la cual el lenguaje y la textualidad preexistentes a la reflexión es definitiva. Ya no es posible filosofar como se pretendió desde Descartes a Hegel, filosofar sin presupuesto alguno.

La Filosofía se halla enraizada en un contexto espeso de naturaleza lingüística y textual, en un contexto de naturaleza institucional a partir de las formas que se dejan su propia escenificación. Pero en estas reflexiones modernas o postmodernas, siempre se ha olvidado el tema cultural o religioso. Ahora parece sorprendernos a todos que en la cumbre del proceso de cuestionamiento y crisis de la modernidad sobrevenga el retorno de lo reprimido, y precisamente en sus formas más obscenas y procaces, por ejemplo a la manera integrista y fundamentalista. Es preciso, por tanto, reconducir esas formas obscenas al hecho que encierran en toda su complejidad, entenderlo sin prejuicios, más allá de los cauces estrechos y a veces restrictivos en que ha sido tratado desde la modernidad, y abrirlo además a una reflexión filosófica en la cuál pueda encontrar su lograr propio el perfil religioso.

Ese sería un poco mi propuesta para este fin de milenio por lo menos en atención a un hecho que cada vez nos atañe más por su relevancia, por aparecer en primer plano en los aspectos subjetivos y objetivos, reales e íntimos como es el hecho religioso.

REFERENCIA BIBLIOGRÁFICA DEL AUTOR

TRÍAS, E., (1988), *La aventura filosófica*. Mondadori, Barcelona.

TRÍAS, E., (1994), *La edad del espíritu*. Destino, Barcelona.

TRÍAS, E., (1996), *Diccionario del espíritu*. Destino, Barcelona.