

CARDENAL GEORGES COTTIER, OP

Ciudad del Vaticano

La filosofía de la religión en la perspectiva de Santo Tomás*

I. La ciencia de las religiones

1. ¿Qué significación puede tener una filosofía de la religión concebida en una perspectiva tomista?

La obra del Doctor Angélico, que es principalmente una obra teológica, parecería, a primera vista, convertirla en superflua e inútil, pues el teólogo trata, por su parte, numerosos temas de los cuales debería ocuparse una filosofía de la religión, que constituiría entonces una suerte de duplicación sin gran interés.

En realidad, la obra de Santo Tomás contiene una filosofía, elaborada ciertamente en vistas de la teología, y que ha podido ser destacada por sí misma. Mostraremos, en esta perspectiva, todo el interés existente en constituir una disciplina filosófica que trate acerca de la religión.

Podría existir la tentación de renunciar a un intento de este tipo por la consideración de la historia de la filosofía. Por un lado, grandes pensadores de la antigüedad pagana se han opuesto al Cristianismo, porque atribuían a la razón humana la capacidad de adquirir por sí misma la suprema sabiduría. En contraste, cuando Agustín descubre la fe cristiana, la califica de *vera philosophia*. Por otro lado, numerosas filosofías modernas de la religión contienen un rechazo de la concepción cristiana de la salvación o son difícilmente compatibles con ella. De este modo, una de las tareas de una filosofía de la religión de inspiración cristiana es proceder a un examen crítico de estas concepciones. No obstante, esta discusión crítica no constituye el objeto primero y prioritario de la filosofía de la religión. Ella presupone más bien firmemente establecida la naturaleza de la religión como objeto de una aproximación de la razón filosófica, considerada en sí misma y por sí misma.

2. Finalmente, se nos plantea una serie de problemas por la existencia de la “ciencia de las religiones”. Debemos detenernos brevemente aquí antes de ingresar en el núcleo de nuestra cuestión.

La ciencia de las religiones ha alcanzado hoy el estatuto de un saber que posee su identidad específica. Este saber, como el conjunto de las ciencias humanas, pero también con un título que le es propio, plantea al filósofo una serie de cuestiones de orden epistemológico¹. En efecto, en razón de su obje-

* Videoconferencia con Buenos Aires desde la Ciudad del Vaticano.

¹ Cf. en mi obra, *Les chemins de la raison*: c. XI, “Reflexions sur le statut de la philosophie de la religion”, y c. XV, “La philosophie et les *sciences humaines*”, Paris: Editions Parole et Silence, 1997, pp. 179-189 y 233-256 respectivamente.

to propio, esta disciplina supone conexiones e intersecciones con el objeto, sea éste de la filosofía, sea de la teología.

Su aporte específico no es menos considerable, y el filósofo no puede ignorarlo. En efecto, ella ha recogido, analizado y sistematizado un conjunto de hechos y de datos, cuyo crecimiento estará acompañado sin duda por una comprensión siempre más afinada.

La ciencia de las religiones ha logrado afirmarse en tanto que tal al término de un camino laborioso. Prejuicios o *a priori* ideológicos han a menudo hecho las veces de presupuestos indiscutidos. Piénsese en el esquema comtiano de las tres edades de la humanidad. Ésta alcanza su condición de adultez con la edad positiva de la modernidad, siendo la edad teológica la de la infancia. Se recordará también la extrapolación del darwinismo aplicado a la cultura. En este contexto, el encuentro de sociedades tradicionales en África, en América o en Oceanía, precipitadamente catalogados como representantes del hombre primitivo, fue considerado como un gran descubrimiento. Dado que no se había comprendido el sentido de sus ritos, se pensó que se trataba de pueblos sin religión. La religión ha sido considerada como un epifenómeno que viene a agregarse por razones extrínsecas a lo que constituye la verdadera esencia del hombre. El racionalismo estrecho ha impedido ver que los mitos y los símbolos eran portadores de significación. O, siempre en la hipótesis de un hombre por naturaleza arreligioso, se han explicado los fenómenos religiosos por causas no religiosas: necesidades de la sociedad o proyecciones del psiquismo. Aquello que tenía derecho de ciudadanía no era la ciencia de las religiones sino la sociología de la religión y la psicología de la religión. En nombre de esta última, algunos denunciarán en la religión una patología y una ilusión. Basta con mencionar a Freud.

La permanencia y la universalidad de los fenómenos religiosos ofrecen una primera desmentida a las teorías que plantean en principio un hombre por naturaleza arreligioso. Hoy, los representantes de la ciencia de las religiones hablan de la religión como de un hecho original, cuyas causas y manifestaciones se trata de analizar. Con respecto a esta cuestión han sido decisivas las contribuciones de Rudolf Otto o de fenomenólogos como Mircea Eliade y G. Van der Leeuw.

3. Se habla preferentemente de antropología religiosa por analogía con la antropología cultural. Para las preguntas planteadas al filósofo, es significativa la reflexión llevada a cabo por un especialista del estudio de las religiones como Michel Meslin². Su esfuerzo persigue un objetivo doble. Es conveniente en primer lugar precisar la significación de las nociones básicas, pues los términos utilizados cambian de sentido de un autor al otro. Por su parte, la filosofía, desde su punto de vista propio, debe proceder a una clarificación semejante. A continuación, es necesario que la ciencia de las religiones ponga en evidencia el dato central a partir del cual ella pueda unificar orgánicamente el conjunto de los objetos de su investigación. En seguimiento de la línea de Rudolf Otto, Mircea Eliade había hablado de la experiencia de lo sagrado. Michel Meslin muestra los límites y los inconvenientes de una aproximación de este tipo. Lo

² Cf. MICHEL MESLIN, *L'expérience humaine du divin, Fondements d'une anthropologie religieuse*, Paris: Le Cerf, 1988, p. 421.

sagrado es un tema relativo: lo sagrado se opone a lo profano. Ahora bien, el campo de uno y otro no está determinado categóricamente; sus fronteras varían de una sociedad a otra. Esta movilidad impide hacer de lo sagrado el punto de referencia del conjunto de los fenómenos religiosos. Por ello el autor prefiere ubicar en el centro de su explicación, como principio de unidad, el concepto de *experiencia de lo divino*.

El método seguido por el científico es esclarecedor. Su examen permite marcar la diferencia entre ciencia de las religiones y filosofía de la religión, y la naturaleza de sus relaciones.

En efecto, considerados en sí mismos y anteriormente a toda precisión crítica, los conceptos de experiencia y de divino son demasiado imprecisos para poder ser útiles para una descripción rigurosa que debe tratar acerca de una pluralidad de datos que, a primera vista, presentan diferencias notables. Al apuntar a una comprensión lo más universal posible, se corre el riesgo de vaciar al objeto de su contenido significativo, lo cual va en contra de las reglas de análisis que requiere un saber que, por naturaleza, es un saber empírico.

La dificultad no escapa a la perspicacia de Michel Meslin, quien intenta asegurar una determinación suficientemente firme a conceptos que deben garantizar la pertinencia del análisis y de la sistematización. Ahora bien, es sorprendente que los autores a los cuales recurre —sin perjuicio de corregirlos y completarlos— sean filósofos y teólogos. ¿No sucede lo mismo al introducir en el tejido de un saber empírico nociones que pertenecen al saber filosófico o al saber teológico? La dificultad, por otra parte, ya se plantea para la denominación *antropología religiosa*.

La respuesta a esta dificultad me parece que es la siguiente. Una ciencia humana no puede hacer las veces de filosofía (o de teología). En razón de su objeto, ella es intrínsecamente dependiente de presupuestos reconocidos como tales. El examen de su carácter de bien fundados no es de su competencia, sino de la de la filosofía. Por su estructura misma, como toda ciencia humana, ella está subalternada a la filosofía. Ella debe obedecer a rigurosas exigencias metodológicas. El reconocimiento explícito de los presupuestos y su distinción de prejuicios ideológicos es condición de su objetividad. Su objeto es la descripción fiel de las múltiples expresiones y manifestaciones de lo religioso, la puesta en evidencia de las constantes y de las semejanzas; la interpretación que propone debe permanecer homogénea con los datos recogidos.

Pero, por otra parte, en virtud de su propio dinamismo, la ciencia de las religiones desemboca en cuestiones últimas, para las cuales no es apta por sí misma para aportar una respuesta exhaustiva. Esta es una consecuencia de su estructura de saber subalterno. La apertura a un saber superior es una propiedad constitutiva que da testimonio, de este modo, de la necesaria jerarquía de los saberes.

El proceder de Michel Meslin es, a este respecto, significativo. Para determinar el sentido y el contenido de la experiencia religiosa, toma, por otra parte críticamente, su punto de partida en una problemática heredada de Schleiermacher, problemática que recibirá correcciones y complementos de parte de diversos autores, especialmente de Rudolf Otto.

4. En 1799, la publicación de una obra debida a un joven pastor de educación pietista, Friedrich Schleiermacher, *Discurso acerca de la religión para aquellos contemporáneos de espíritu cultivados*, marca de algún modo el origen de la teología del individualismo religioso. Él sienta también las bases de una nueva aproximación al hecho religioso, de donde surgirá una corriente determinante de la ciencia de las religiones, representada por Rudolf Otto.

La obra tiene una intención apologética. Intenta mostrar a los no creyentes que la religión no está tan alejada de ellos como lo creen. Ella es, en efecto, la experiencia que cada uno es capaz de hacer si desciende en sí mismo, de su dependencia con respecto al universo, al Uno y al Todo. La formulación, observemos, tiene una resonancia panteísta, y corresponde a la reivindicación de inmanencia fuertemente presente en el romanticismo.

Esto es tanto como decir que la religión es un sentimiento, anterior a todo razonamiento y a todo conocimiento intelectual. Este sentimiento es primero (*Grundgefühl*); es más profundo que lo que se siente en sentido psicológico; no proviene del exterior, revelación comunicada o teofanía. Brota espontáneamente de nuestro interior como sentimiento de nuestra dependencia.

Estas afirmaciones se conservan en la obra de madurez *Der christliche Glaube*.

La esencia de la piedad reside en la conciencia que tenemos de nosotros mismos como absolutamente dependientes de Dios o como hallándonos en relación con Él. Se trata, en otras palabras, de la conciencia de Dios en nosotros, de nuestra conciencia de ser creados.

De este modo, la experiencia religiosa es el sentimiento de una relación con lo divino que, para el cristiano, como comenta Michel Meslin (p. 114), es relación particular con su Dios, “que lo emparenta con el Cristo que vive su relación con el Padre, en la conciencia de su unidad”.

En esta perspectiva, los dogmas, los ritos, la Escritura, la institución eclesial “sólo tienen valor en tanto que son manifestaciones de esta unión con Dios inscrita en la conciencia inmediata”.

Aquí se plantea una objeción: ¿esta doctrina no conduce al subjetivismo? ¿Qué es lo que garantiza la verdad de la experiencia religiosa? ¿No es ella una ilusión del sujeto?

La dificultad no ha escapado a Rudolf Otto. Éste recurrió a la fe; ella es la que permite afirmar que Dios es el origen y la causa de lo que el sujeto vive y siente, y asegura la verdad de la experiencia religiosa.

¿Pero cómo entender esta fe? ¿Una fe natural, análoga a la fe kantiana de los postulados de la razón práctica? ¿O la fe teológica, don de la Gracia, en el sentido de la doctrina católica? ¿Y qué papel cumple allí el testimonio?

La ciencia de las religiones, en virtud de su objeto y de sus principios, no es apta para responder a este tipo de preguntas.

Piénsese aún en las relaciones entre el sentimiento y la intuición; el primero significaría el aspecto pasivo de la impresión recibida, y la segunda aquello por lo cual el espíritu aprehende el objeto divino. En algunos momentos, los dos términos parecen coincidir. En ocasiones el sentimiento se opone al conocimiento; en otras se presenta como la conciencia de sí inmediata y fundadora, haciéndose uno con la conciencia del ser creado. Agreguemos que la significación de los términos *sentimiento*, *racionalidad*, *intuición*, *conciencia*, varía de un filósofo

sofo a otro. La lista podría extenderse: *ser creado, ser causado, ser dependiente*, ¿son sinónimos? Algunos problemas tocan más directamente a la teología, como, lo hemos visto, el de la naturaleza de la fe o el de la naturaleza de la revelación. Hacer depender el dogma de la experiencia es relativizarlo y quitarle su función iluminadora y normativa. Esto es no reconocerlo en lo que es, es decir, expresión de la verdad revelada confiada a la Iglesia.

Finalmente, en su esencia, la experiencia religiosa se verifica de manera idéntica en todas las religiones. Aquello que distingue a la forma cristiana no es sino una modalidad. La univocidad de esta experiencia, aceptada de este modo como un postulado de partida, determinará inevitablemente el análisis que se propondrá de las experiencias singulares. ¿Qué oculta lo divino?

Los aportes que acabo de señalar no equivalen a un cuestionamiento de la legitimidad de la antropología religiosa como ciencia de las religiones. Ellas ilustran el carácter no completo de esta ciencia y su subalternación a la filosofía de la religión. Los temas mencionados sugieren el vínculo de esta última con la crítica del conocimiento, y, más ampliamente, con la antropología filosófica.

Esta es la cuestión que debemos abordar directamente.

II. La filosofía de la religión

5. ¿Existe una parte de la filosofía cuyo objeto sea la religión? Para responder a la pregunta, intentaremos en un primer momento determinar su objeto material.

Para hacerlo, debemos precisar el sentido del término religión, que ha variado con el correr de los tiempos. Cicerón asociaba *religio* con *relegere*, que se puede traducir por “prestar una atención escrupulosa a...” De este modo, el acento se pone en la observancia de prácticas que provienen de la tradición. Quien propondrá una etimología diferente es Lactancio, un autor cristiano. *Religio* provendría de *religare*, ligar a. El término indicaría pues el vínculo de la piedad, dado que Dios se vincula al hombre y se le une por la piedad; debemos servirlo como nuestro maestro y obedecerle como a nuestro padre (*Instituciones divinas*, IV, 28, 12). Por lo tanto, por *religión* se entenderá el vínculo personal que une al hombre con su creador. A imagen del vínculo de veneración que une a un hijo con su padre, la religión es *pietas*³.

Las investigaciones llevadas a cabo por las ciencias humanas: sociología, psicología, antropología religiosa, historia de las religiones, han conducido, por su parte, a un cierto consenso. La religión se presenta a la vez como “un modo de expresión extraordinario cuando está en contacto con la trascendencia” y “una modalidad de organización del curso ordinario de la vida”. Estas dos perspectivas no se excluyen mutuamente. Por ello, el estudio de la religión “puede ser concebido como un discurso del hombre acerca de Dios para definir sus relaciones con Él, pero también como una serie de visiones del mundo”⁴.

³ Acerca de los diversos sentidos de religión, cf. MICHEL MESLIN, op. cit., c. I, “Qu'est-ce qu'une religion?”, pp. 23-61. Acerca de Lactancio, cf. p. 28. Científicamente, parece que ninguna de las dos etimologías deba mantenerse.

⁴ Op. cit., p. 39.

La descripción podrá aún ser completada y enriquecida⁵. Puede servirnos de definición nominal.

El filósofo se esfuerza por desentrañar la esencia de lo religioso remontándose a sus causas. Las ciencias de las religiones le proporcionan una masa considerable de datos, que lejos están de ser unívocos y homogéneos. Se trata pues de establecer su jerarquía y su unidad a partir de lo que constituye el principio de inteligibilidad de lo religioso.

En este momento de nuestra reflexión, debemos identificar los elementos que entran en la composición del objeto material de la filosofía de las religiones. La enumeración que sigue no es exhaustiva ni sistemática.

6. De este modo, se analizan los componentes de la experiencia religiosa, o, más exactamente, de las experiencias religiosas, pues no va de suyo que exista un único tipo de experiencia religiosa. En la continuidad de este estudio, se ubican las investigaciones de mística comparada. Se deberá definir aquello que constituye la especificidad, sin duda analógica, de una experiencia de este tipo. Se señalará aquello que la distingue de la experiencia moral y de la experiencia poética, reconociendo, con todo, las afinidades y las connivencias posibles; dado que nuestro espíritu, fuente de actividades múltiples especificadas por sus objetos, no comporta separaciones interiores. Las facultades proceden unas de otras y, en un cierto sentido, se incluyen unas a otras. A este capítulo pertenece también el examen de las deformaciones: ilusiones y patologías.

Las diversas formas de ritos y su significación antropológica constituyen otro campo de exploración. Las especificidades serán establecidas con cuidado. En efecto, es una tentación recurrente la que conduce a reducir los ritos a una de sus formas o a contentarse con una definición genérica al punto que deje escapar la riqueza de los contenidos. Las similitudes no deben sorprendernos; ellas traducen el fundamento antropológico. Pero el contexto propio de una religión y el objeto que especifica los actos se hallan en el principio de irreductibles diferencias.

El símbolo religioso, y más ampliamente el lenguaje religioso, constituyen otro gran capítulo. Éste abarca una serie de cuestiones que tocan a la naturaleza del signo, del símbolo y del mito. Es sabido que se manifiestan profundos desacuerdos acerca de estos temas. El pensamiento moderno, luego de haber considerado que la razón debía eliminar el mito, se ha dado cuenta progresivamente de que el mito era, él también, portador de sentido, y representaba un régimen de funcionamiento de la razón misma. El problema se ha desplazado. Se ha convertido en el de la interpretación del símbolo y del mito, y de los criterios de esta interpretación.

En el capítulo del lenguaje religioso, se incorporará el examen de la plegaria y de sus formas, forma social y litúrgica y forma privada. ¿Cuál es el lenguaje de la plegaria? ¿Cuál es su vínculo con el arte y la belleza? ¿Cuál es la relación, interna a la plegaria, entre palabra y silencio?

7. La cuestión de la verdad religiosa, en el sentido de la religión como vía de encuentro de la verdad, es decisiva. Debemos la puesta en evidencia de la radicalidad de esta cuestión a la herencia bíblica: la verdadera religión es la religión

⁵Cf. op. cit., pp. 43 y 47.

del verdadero Dios. El culto de los ídolos, es decir de dioses que no son dioses, es condenado como una falta mayor.

Accedemos al conocimiento del verdadero Dios a través de la revelación. El problema de la posibilidad de la revelación tiene su lugar aquí. Debe ser abordado con atención, pues esta posibilidad ha sido negada o desnaturalizada por más de un filósofo moderno. ¿Cómo se ubican una en relación a la otra la revelación y la iluminación interior?

La cuestión de la tradición, como transmisión de la revelación, y el de sus garantías entran en este capítulo.

Este podría también ser el lugar de una tipología de las figuras y de los modelos de la vida religiosa. Algunas posiciones sociales o culturales, en efecto, se comprenden en relación directa con lo religioso: maestro de sabiduría, sabio, gurú, profeta, testigo, sacerdote, santo...

El problema de los vínculos entre moral y religión se presenta a partir del hecho de que las religiones enseñan un camino que guía al hombre en su acción. La herencia bíblica ilustra de manera destacada este vínculo al asociar el don de la Ley con la alianza de Yahvé con su pueblo.

Allí donde existe ley, existe la posibilidad de transgresión y de falta. Ésta puede ser de orden ritual —y se habla entonces de mancha— o de orden moral, lo cual constituye el pecado propiamente dicho. Con el pecado, nos enfrentamos al misterio del mal bajo la forma más profunda.

Las religiones proponen una respuesta a la cuestión del origen del mal, considerada en toda su amplitud. Se traza aquí una línea divisoria muy clara, según si este origen es un pecado, es decir el acto de una libertad, o si se halla en la materia, es decir un elemento constitutivo del cosmos, en el sentido metafísico.

Al vocabulario de las religiones acerca del mal pertenecen términos como liberación, purificación, salvación, redención, o aún recompensa y castigo, expiación, lo cual indica que se trata del destino último del hombre, de su felicidad o de su condena, y, en consecuencia, que la filosofía de la religión debe integrar, en su consideración de la humanidad, la dimensión histórica y existencial. Las perspectivas del destino eterno del hombre están en el centro de más de una filosofía, desde la Antigüedad. Basta con citar a Platón o a Plotino; lo dicho plantea la cuestión de las relaciones entre religión y filosofía.

Dado que las religiones son portadoras de una visión del mundo, ello lleva a plantear la cuestión de las relaciones entre religiones y culturas. Las grandes esferas culturales de la humanidad son también indisociablemente esferas que llevan la impronta de religiones. Olivier Lacombe utilizaba el término *cosmos religioso* para designar la función inspiradora y de acabamiento de las religiones con respecto a las culturas. En esta perspectiva, el fenómeno de la secularización, que marca a las sociedades industriales occidentales, aparece como una excepción, cuyas causas es preciso establecer. En este punto se plantea la cuestión de su normalidad.

En realidad, en un nivel más profundo que el de las consecuencias prácticas, el cristianismo lleva en sí mismo el principio, no de la separación, sino de la distinción entre religión y cultura.

No es posible remitir todas las situaciones a un único modelo sin correr el riesgo de hacer violencia a la realidad. Según los casos, las tendencias domi-

nantes se orientan a la separación, a la distinción, a la integración, a la absorción o a la confusión; en ocasiones al rechazo.

La distinción, propia del cristianismo, es particularmente manifiesta en la relación entre religión y sociedad política: *Dad a Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César*. Históricamente, el principio ha conocido diversas modalidades de aplicación. Hemos visto que otras culturas lo ignoran, lo cual plantea un grave problema a la hora de la globalización. Se toca aquí un problema fundamental: ¿puede un principio surgido de una determinada religión ser asimilado por otra religión? La respuesta pareciera estar en su consonancia profunda con aquello que constituye universalmente lo humano en el hombre.

En la proximidad de esta problemática, y condicionándola, es conveniente determinar la naturaleza de una comunidad religiosa y la conciencia que ella tiene de sí misma. Para el especialista occidental, es fuerte la tentación de proyectar la imagen propiamente cristiana de la Iglesia a otras comunidades religiosas⁶.

Indudablemente, la lista de los problemas podría extenderse. Lo precedente permite formarnos una idea suficiente del objeto material de la filosofía de la religión.

III. Filosofía de la religión y teología

8. Como rama de la filosofía, la filosofía de la religión es un saber elaborado por la razón humana esclarecida por su propia luz, y que utiliza sus propios medios de investigación. Su objeto propio es lo religioso considerado en su esencia a partir de sus principios y de sus causas. Ella es capaz, en un proceder reflexivo, de conocer sus propios límites y su apertura a lo que la supera. Desde el momento en que se ocupa de nuestra relación con lo absoluto, las precisiones aportadas de este modo por la crítica del conocimiento son un prerrequisito necesario, pues la razón humana no es la razón *überhaupt*, la razón simplemente tal.

A partir de este momento, podemos aportar aclaraciones.

Al ser búsqueda de la esencia y del actuar respectivo, la filosofía no puede atenerse a la *epoché*, de origen fenomenológico, garante de la objetividad científica, tal como es practicada por G. Van der Leeuw y por M. Eliade. En efecto, la ciencia de las religiones se ubica en un nivel de descripción y de análisis que exige, en su estudio de la religión considerada en su universalidad, que haga abstracción de la cuestión última de la verdad. Según su objeto formal, es legítimamente conducida a poner en evidencia las similitudes que se explican por el fundamento antropológico común de las diversas manifestaciones de lo religioso, dejando precisamente a la filosofía la tarea del discernimiento.

La universalidad del hecho religioso se afirma en una multitud de formas. La “religión natural”, tal como se ha presentado en el siglo de las Luces, es por definición ahistórica, en tanto que lo histórico es considerado como accidental y contingente para una esencia humana inmóvil. Todo aquello que no entra-

⁶ De este modo, Emile Durkheim fuerza las cosas cuando, en *Les formes élémentaires de la religion*, c. I, define la religión: “una religión es un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a cosas sagradas, es decir separadas, prohibidas; creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos aquellos quienes adhieren a ello” (p. 65). Sea lo que fuere de los otros elementos de esta definición, la mención de la Iglesia está de más.

ba en esta perspectiva era rechazado como superstición y señal de oscurantismo. En realidad, todas las religiones son fenómenos históricos; han nacido y se han desarrollado en la historia. Más aún, el judaísmo y el cristianismo suponen como elemento constitutivo una concepción de la historia y del tiempo. Al hablar de historia de la salvación, ellas hablan de sí mismas.

Las filosofías de la religión natural apelan a una idea falsa de la naturaleza humana. En realidad, la naturaleza humana se despliega en la historia, lo cual supone una cierta plasticidad y una riqueza de potencialidades.

Sería igualmente un error, que haría que se desvanezca el contenido, proponer, para abarcar el mayor número de manifestaciones de lo religioso, atenerse a definiciones genéricas. Es necesario integrar lo específico y lo histórico, y, por consiguiente, marcar las diferencias.

Pero las filosofías de la religión natural, más radicalmente, partían del presupuesto de que la razón humana constituye la instancia judicial suprema. El racionalismo ha pesado fuertemente sobre la historia de la religión. Aquello que no entraba en los cánones, considerados como homogéneos con la idea que se había establecido de la razón, era eliminado. Esta actitud se encuentra tanto en Kant como en Spinoza. O bien, con Hegel y la pretensión de la razón filosófica de estar en pie de igualdad con la razón divina, se intentará integrar en la filosofía la integralidad de la herencia de la religión cristiana. Esta integración descansa en un postulado. El lenguaje religioso pertenecería al orden de la representación (*Vorstellung, Bild*), mientras que el lenguaje superior de la filosofía expresaría directamente el proceso conceptual de la autopoiesis sistemática de la Razón. Esta es la forma racionalista de la *gnosis*.

Las diversas expresiones del racionalismo plantean en principio la inmanencia del espíritu a sí mismo, inmanencia que, para ser perfecta, excluiría toda dependencia de una fuente superior de inteligibilidad. Si la inmanencia significaba así repliegue sobre sí y clausura, la idea de comunicación de la luz trascendente de Dios, así como las de revelación y de participación, no tendrían ya sentido.

La metafísica del espíritu humano reconoce, a la inversa, su participación de la luz trascendente de Dios y la posibilidad de que ésta se comunique a la criatura espiritual. Según la bella fórmula de Santo Tomás, la razón humana es “discípula de Dios”: De Él ella recibe el *lumen naturale* y está abierta para recibir el don de la luz sobrenatural de la revelación. Entre una y otra hay armonía de principio, dado que ambas proceden de la misma fuente.

Será preciso que extraigamos algunas consecuencias de esta última afirmación.

9. Pero a partir de este momento podemos reconocer que la filosofía de la religión pertenece a la antropología. Las diversas ramas de la filosofía, tales como nos las ha transmitido Aristóteles, no incluyen una antropología en sentido moderno. Se puede considerar que el *De Anima* pertenece a la filosofía de la naturaleza. Pero las cuestiones que santo Tomás consagra al alma humana son de competencia de la metafísica. A la ética corresponde tratar acerca del actuar humano, y a la filosofía política acerca de este actuar según su dimensión social. Pero no existe ningún obstáculo para reagrupar estas diversas perspectivas, en tanto que interesan directamente al hombre. De este modo, la filosofía de la religión tiene por objeto al hombre en tanto que es un ser religioso y es consciente de esta dimensión constitutiva.

Por ello, la filosofía de la religión comprende una serie de capítulos de los cuales ya se ocupan otras partes de la filosofía, comenzando por este acabamiento de la filosofía que se denomina teología natural, la cual trata acerca de Dios en tanto que objeto de la razón natural, de la espiritualidad y de la inmortalidad del alma. El análisis del dinamismo del deseo en el sentido ontológico (*appetitus*) pone de manifiesto, a partir de la consideración de la intelectualidad de la razón, la doctrina del deseo natural de ver a Dios.

Nos hemos encontrado anteriormente con otros temas. Pero hay un capítulo en el cual es conveniente insistir particularmente: me refiero a la ética. Ésta reflexiona acerca de los caminos que conducen al hombre a su perfección y a su felicidad. Ahora bien, la religión también se interesa en el deseo de felicidad que es el motor de la acción humana y que determina su ley. Las resistencias ofrecidas por algunos neoplatónicos al cristianismo se apoyaban en una divergencia profunda de concepción acerca de aquello que constituye el fin y la felicidad del hombre y los medios para acceder a ello.

Dado que el fin es la primera y más noble de las causas, es de ella que debemos extraer el principio ordenador de los diversos capítulos de la antropología religiosa. Al hacer esto, no llevamos a cabo una reducción de la religión a la ética. En efecto, en la religión la felicidad es unión a lo Absoluto; en tanto que este Absoluto se presenta como Dios personal, la naturaleza y el modo de esta unión deben ser precisados. Debemos retornar a este punto.

10. Diría, pues, que el principio ordenador de las diversas partes de la filosofía de la religión es la virtud de la religión considerada según su alcance y su significación antropológicas.

La palabra *religión* se presenta en la obra de Santo Tomás principalmente allí donde se trata de la virtud de la religión⁷. El Doctor Angélico la trata como teólogo. La religión, que se ubica en la cima de las virtudes morales, es una virtud anexa a la virtud de la justicia. Ella tiene por objeto el culto que debemos rendir a Dios. No podemos restituir “en igualdad” a Dios lo que le debemos, por la buena razón de que le debemos todo, comenzando por nuestro ser. Por ello, la obligación religiosa, hallándose, con todo, en la virtud de la justicia, la supera. El hombre cumple su deber por actos interiores y actos exteriores. El examen de estos actos es dictado por lo que el Antiguo, y luego el Nuevo Testamento enseñan con respecto a este tema. La Biblia contiene también una severa prohibición del falso culto, trátase de idolatría o de corrupciones del verdadero culto.

El teólogo considera los deberes de religión en relación a Aquel, al que, dado que es el principio supremo (*indeficiens principium*) de todas las cosas, estamos principalmente vinculados y hacia quien nuestra libre elección (*electio*) debe tender asiduamente como a nuestro fin último (cf. q. 81, a. 1).

El objeto de la virtud de religión no es el fin último directamente alcanzado. Por ello es una virtud moral, no una virtud teologal (a. 5). No obstante, en el conjunto de las virtudes morales, ella ocupa el primer lugar. En efecto, estas virtudes se refieren a *ea quae sunt ad finem*, a aquello que nos conduce al fin, ordenándose según su grado de proximidad a este último. Los actos de la virtud de religión son los que más se aproximan a él (cf. a. 6).

⁷ Cf. *Sum. Theol.*, II-II, q. 81-100. Acerca de este tema, ver mi estudio “La vertu de la religion”, en *Actes du colloque sur Saint Thomas et la théologie des religions, Revue Thomiste*, 106 (2006), pp. 335-352.

El teólogo considera directamente la virtud infusa de religión. Pero en la medida en que la razón puede acceder por sus propias fuerzas al conocimiento de Dios como causa primera, ella tiene como consecuencia en el orden del actuar la virtud adquirida de religión.

Aquí, la tradición judeo-cristiana ha ayudado a la filosofía a clarificar las cosas. Ya en virtud de las capacidades cognitivas de la naturaleza humana y de la orientación a sus fines es posible, en un nivel comparativo, emitir juicios que establezcan la rectitud o la desviación de las formas de lo religioso, mientras que la Antigüedad se contentaba con hablar de lo divino, noción genérica y ambivalente.

El teólogo considera los problemas a la luz de la Revelación. El objeto formal de la filosofía de la religión es el hombre considerado según su dimensión religiosa. Ella estudia la incidencia y las consecuencias de lo religioso en la existencia humana. Su procedimiento es inductivo en el inicio; establece comparaciones e interpreta el amplio material que le proporciona la ciencia de las religiones, a partir de la esencia de la religión tal como la conoce la razón natural. Ya en el plano filosófico, es posible discernir los elementos de verdad y de bondad que contienen las diversas religiones, de lo cual habla *Nostra Aetate*. Estos valores auténticos, en muchos casos, en efecto, reflejan y traducen riquezas que pertenecen a la naturaleza humana como tal.

La virtud de la religión presupone, aún imperfecto, un conocimiento de Dios. En virtud de su connaturalidad respecto de su objeto, su ejercicio refuerza este conocimiento. Este conocimiento incluye también el de la persona humana, de la cual el *Génesis* nos dice que es creada a imagen y semejanza de Dios. En tanto que pertenece al orden práctico, la virtud moral de religión prolonga, por un consentimiento voluntario, la conciencia de la condición de criatura. La virtud de la religión tiene de este modo una significación metafísica que aclara la conciencia de la ley natural y de su fundamento trascendente. Ella sostiene, según el modo existencial propio de la moral, el respeto a los derechos del hombre.

Nos queda por afrontar una última cuestión, que es de carácter decisivo.

11. Hemos visto que la virtud de la religión es una virtud moral y no una virtud teologal. No obstante, según la fe cristiana, todo el conjunto de la vida religiosa depende de y está animado por lo teologal. ¿Diremos que, en tanto que filosofía, la filosofía de la religión debe limitarse al orden moral, dejando de lado un orden de realidades que la supera? Ahora bien, la vida teologal no es un apéndice agregado desde fuera al edificio de las virtudes morales: ella es su alma y las ordena a perseguir una felicidad que supera las capacidades de la naturaleza humana. Hacer abstracción de esta dimensión constitutiva es condenarse a tener una visión amputada del hombre y de su situación real.

No es posible considerar lo que de hecho es el corazón de la vida espiritual como una realidad extrínseca de la cual sólo se constatarían sus incidencias en la cultura y en las costumbres. Es la humanidad entera, existencialmente considerada, la que vive en la economía sobrenatural de la gracia redentora y de la vocación a la visión beatífica.

Maritain había abordado esta cuestión a propósito de la moral filosófica

como ciencia de los actos humanos⁸. Me parece que sus conclusiones valen igualmente para la filosofía de la religión. El filósofo hablaba de moral “adecuadamente considerada”; con ello intentaba subrayar que también por parte de su objeto, de su especificación, la filosofía moral integra luces que recibe de un saber superior, de la teología. Ella es un saber subalternado a la teología. No puede existir como saber sin las luces recibidas de la ciencia subalternante; sólo de este modo ella conoce de manera adecuada su objeto; para este fin, le es necesario completar y perfeccionar los principios de la razón natural, que son sus principios propios, a través de las verdades teológicas.

No se trata aquí de una teología que se niega a decir su nombre, sino de una auténtica filosofía que no concibe su autonomía como una perfecta autarquía, sino como un saber imperfectamente autónomo en cuanto queda abierto a luces que le vienen de una fuente superior.

Tampoco se dirá que este saber haga un doble empleo de la teología, pues los puntos de vista formales (*lumen sub quo*) son aquí y allí diferentes. Mientras que la teología considera los problemas desde el punto de vista de Dios y su Revelación, la filosofía de la religión los considera desde el punto de vista del hombre y de aquello que las realidades de la gracia aportan a su humanidad.

Un reflejo de las bienaventuranzas ilumina a la cultura misma. En el plano de la vida social, se refuerza la conciencia de la dignidad de la persona y de sus derechos, la exigencia de la paz aparece cada vez más como un imperativo, y se entrevé el valor político del perdón, y, sin duda, la percepción del pecado y de su drama es más profunda. El sentido de lo sobrenatural permite medir mejor los abismos del *mysterium iniquitatis*. El análisis de las profundidades del espíritu y de sus grandes experiencias, al cual la filosofía de la religión aporta una contribución esencial, es indispensable para el estudio de la mística comparada⁹. No son más que algunos ejemplos.

* * *

A través de las reflexiones que les he propuesto, quería llamar la atención acerca de la importancia de una filosofía de la religión que pide a Santo Tomás sus luces y sus principios. Hay allí un campo de investigación particularmente prometedor, y cuya necesidad nos es impuesta por un tiempo signado por el encuentro de las religiones¹⁰.

⁸ Cf. JACQUES MARITAIN, *De la philosophie chrétienne*, c. IV y nota II, “Eclaircissements”, en JACQUES - RAISA MARITAIN, *Oeuvres complètes*, vol. V, Fribourg-Paris, 1982, pp. 262-266, 279-316, y *Science et Sagesse*, C. III, IV y 2a parte *Eclaircissements sur la philosophie morale*, vol. VI, 1984, pp. 114-133, 141-246.

⁹ Nos remitiremos aquí a la obra de LOUIS GARDET - OLIVIER LACOMBE, *L'expérience du Soi, étude de mystique comparée*, Paris, 1981.

¹⁰ Se hablará de *ciencia de las religiones* y de *filosofía de la religión*. El texto brinda las razones de esta diferencia.