

## LA PREGUNTA POR LO RELIGIOSO Y DIVINO

El objeto del presente ensayo es la posición actual del problema religioso. Aquí no se trata de la posibilidad o imposibilidad de las cuestiones "religión" y "Dios", de si existen o no existen, de si son relevantes o irrelevantes para nuestra época. Tampoco son objeto de reflexión cualquiera de los aspectos parciales en los que aquellas cuestiones se desdoblán. Caen, por tanto, fuera de la órbita de interés los temas de la esencia, la racionalidad, la verdad, la estructura, la autonomía, las características, las formas expresivas y las manifestaciones de la religiosidad. Tampoco se abordan los problemas de la cognoscibilidad de Dios, de la demostración de la existencia de éste, de su personificación en los diversos teísmos o de su historicación en las religiones histórico-positivas. Ni siquiera nos preocupan la descripción de la divinidad mediante una gama de predicados o las relaciones Dios-mundo, Dios-hombre. Nuestro tema es el planteamiento mismo del problema de la religión y de Dios. Con otras palabras: cuáles son los supuestos que subyacen a la pregunta actual por lo religioso y divino.

El tratamiento del tema no es de carácter histórico, fenomenológico, psicológico o sociológico. Tampoco es de carácter creyente o religioso, sino estrictamente filosófico. Durante las dos últimas centurias venimos asistiendo a un constante desplazamiento de la cuestión. De la localización de la misma en el ámbito de la moral por Kant, se pasó a ubicarlo en diversos sectores de la subjetividad: conciencia, sentimiento, fantasía... Fue la obra de los Idealismos románticos. A finales del XIX y primera mitad del XX privaron los tratamientos "positivos": historia, psicología, fenomenología, sociología. Hoy nos hallamos ante un nuevo intento, que aspira a recuperar el problema para la filosofía, pero no para cualquier modalidad de la misma, sino para la filosofía social. Es decir: para aquel saber sobre la colectividad humana que, más allá de los datos, de la estadística y de la erudición, busca valor para las acciones y sentido para los aconteceres.

A este nuevo intento deseamos aportar una contribución con nuestro trabajo. El argumento se desarrolla en tres fases: I) presupuestos hermenéuticos e históricos del planteamiento actual de la pregunta por lo religioso y divino; II) opciones fundamentales de la cultura presente que condicionan el tratamiento contemporáneo del problema; III) aplicación de las ideas precedentes al análisis de un hecho: la integración de la pregunta por lo religioso y divino en la hermenéutica histórico-social de la realidad.

### I

El problema filosófico de Dios, como todos los problemas filosóficos, cuenta ya con una larga historia. Las variantes en su planteamiento y solu-

ción se suceden y yuxtaponen. En el fondo de todas ellas, sin embargo, subyace un presupuesto común: el operar desde un determinado *paradigma de trascendencia*. El problema de la religión y de Dios aparece así inscrito en un sistema global de comprensión de la realidad. Aquí no pretendemos inventariar exhaustivamente los paradigmas de trascendencia existentes en la tradición filosófica occidental. Recogemos sólo sus modelos fundamentales. Prescindimos de aquellos modelos en los que se habilita el ámbito para la trascendencia en estructuras formales: lingüística, lógica, analéctica, dialéctica y preferimos hacer una tipificación a partir de contenidos centrales: ser, hombre, mundo, historia o sociedad... desde los que se articula un sistema de pensamiento. Todos ellos albergan un deseo inconfesado: disponer de un asidero absoluto e incondicionado al que apelar a la hora de responder a las preguntas por el fundamento del ser, por el sentido de la historia, por el valor de las acciones, por la verdad de las ideas y por el destino de las personas. En este caso todo enclave de trascendencia implica una formalización si por tal entendemos la posesión de un núcleo de referencias para sistematizar contenidos y para dar coherencia a las estructuras formales. Es decir: todo enclave de trascendencia aspira a ser horizonte valorativo e interpretativo del existir, de la praxis, de la historia, de la razón y de la verdad. Y también, por supuesto, de lo religioso y divino.

Los paradigmas de trascendencia aparecen como instrumentos conceptuales en los que se decanta la conciencia que de sí poseyeron las grandes épocas de la historia. Quebrado el monólogo cristiano de comprensión de la realidad durante la Edad Media a medida que penetran en Occidente ideas provenientes del clasicismo grecolatino y actitudes religiosas del mundo árabe, aquélla se vio obligada a edificar nuevo albergue para la trascendencia. Esta encuentra cobijo en la metafísica. El ser se instala en el trono de la realidad y desde él se instaura un sistema en el que el pensar y el obrar, la naturaleza y la historia, la persona y la colectividad se construyen como modos del ser. Madura entonces el *paradigma metafísico de la trascendencia*. Pero a medida que la Edad Moderna se aproxima, el hombre tiende a sentirse extranjero en la patria de la metafísica y a experimentar nostalgia por el hogar de la subjetividad. Sus primeros tanteos son protestas contra el despotismo del objeto —“res”— de la ontología medieval. El ocaso de una época y el nacimiento de otra coincide con el advenimiento del primado de la subjetividad humana y la cristalización de la conciencia individual. En el Protestantismo y en Descartes, de manera fundamentalmente coincidente a pesar de las oposiciones profundas, se decanta una “forma mentis” en la que la trascendencia pasa a ser ubicada en la interioridad del hombre. Es el *paradigma antropológico*, que se manifestará como presupuesto de la Edad Moderna. En él la ciencia, la eticidad, la historicidad y la religión son inscritos como modos de ser de las diversas formas de subjetividad. El sujeto creyente de la Reforma protestará por una parte contra la objetividad sacramental de la ontología religiosa medieval y, por otra, contra la subjetividad racional de la filosofía moderna. Esta, a su vez, se proclamará a sí misma alcaldesa de la verdad y del ser, y en condición de tal permitirá dos atracos trágicos: el del mundo de lo objetivo por parte de la subjetividad y el del ámbito de las creencias por parte de la razón.

Pero las cosas no quedaron ahí. El nacimiento y desarrollo de un nuevo

“organon” metodológico: el tratamiento empírico-positivo de los problemas, invadió los dominios de dos venerables sabidurías: la dogmática y la metafísica. Los saberes histórico-fenomenológicos vapulean los contenidos de la primera y las ciencias positivo-experimentales los de la segunda. El gusano positivista corroe las formas mentales basadas en los “a priori” del ser o de la subjetividad y, de pronto, aquéllas caen en la cuenta de que un nuevo saber les ha raptado los contenidos. Cabizbajas y ruborizadas, ambas se encaminan en busca de refugio a la casa del formalismo, replegándose sobre sí en búsqueda de una nueva autocomprensión y de un nuevo objeto del que ocuparse. Y aceptado con resignación que no saben a qué atenerse sobre los temas “objetos en sí”, raptados por los saberes positivo-experimentales, históricos o fenomenológicos, creen encontrar su sitio en el consorcio de los saberes, autoasignándose como objeto el estatuto epistemológico del saber mismo o la actitud religiosa misma. Devienen así saberes sobre las estructuras formales del saber, de la creencia o de la religión. La filosofía tiende a diluirse en epistemología y la teología en hermenéutica. Las viejas sabidurías sobre lo absoluto e incondicionado dejan de preocuparse por las cosas-objeto para centrar su atención en dimensiones formal-antropológicas en las que el hombre se religa en forma absoluta. Habida cuenta de que lo importante no es la absolutividad de aquéllas a lo que se está religado sino la absolutividad de la religación misma.

Insatisfecho en el albergue del formalismo, el hombre contemporáneo emprende peregrinaje en busca de nueva morada para la trascendencia. Al mismo tiempo que se despide de la Edad Moderna con protestas contra las dictaduras de lo individual y contra la privatización del pensar y de la ética, practicadas por la cultura burguesa, efectúa un viraje hacia la colectividad social. Y de modo paralelo a como la Edad Moderna se desarrolló derribando formas de objetividad sacralizada, la Edad Contemporánea avanza, desguazando subjetivismos burgueses. Es el advenimiento del *paradigma ético-humanista* de la trascendencia, en el que se dan cita los dos ingredientes fundamentales de la conciencia presente: lo histórico y lo social. El nuevo paradigma, que aparece durante nuestro siglo en fase de consolidación, intenta resituar los temas clásicos en el nuevo anclaje de trascendencia. La razón y la creencia, la ideología y la praxis, la historicidad y la subjetividad recuperan entidad en cuanto modos de ser de la colectividad histórica humana. Tal proceso impone una transposición de los problemas, métodos y respuestas filosóficos. Los temas clásicos retornan con nueva orquestación y las melodías recitadas en clave metafísica por los coristas medievales, reinterpretadas en clave antropológico-subjetiva por los solistas de la Edad Moderna, se hacen de nuevo presentes en las esperanzas de las colectividades. Anuncian las desazones de la segunda revolución copernicana en la que, aunadas, la historia intenta dominar a la naturaleza y la colectividad triunfar sobre la subjetividad.

El paradigma metafísico, proveniente de Grecia y expandido en el mundo medieval latino, inserta toda cuestión y toda respuesta filosóficas en un sistema en el que la experiencia de la realidad polariza en la “*physis*”. Se estructura ideológicamente en una ontología de la naturaleza, que, desde que lo es, se convierte en metafísica. Las acciones, las ideas, los aconteceres y las cosas comportan trascendencia en cuanto que participan de aquélla. La

historia, la subjetividad individual y la colectividad humana tienden a diluirse en el "ens", concebido como "physis" ideal, liberado de finitud, inestabilidad, caducidad, multiplicidad y contingencia. La historia y la subjetividad son sacrificadas al primado del ser meta-físico, el cual comporta una estructura formal analéctica y no dialéctica. El predominio de las categorías cosmológicas para interpretar la trascendencia arrastra un doble riesgo: el de la mitología, cuando se carece de ciencia y el de la especulación huera, cuando se desvincula de lo concreto. La relevancia frecuente de la categoría "local" en el modelo metafísico hace ubicar lo trascendente, absoluto y divino en el "más allá"; lo immanente, condicionado y finito, por el contrario, en el "más acá". Trascendencia y absolutividad se adscriben a la esfera de la metafísica, "physis" ideal o transfísica. En este paradigma de trascendencia encaja la polaridad "naturaleza-sobrenaturaleza", usada comúnmente por la Escolástica para relacionar lo religioso, divino y cristiano.

Los hombres de la Edad Moderna optaron por el paradigma antropológico a la hora de hacerse preguntas y darse respuestas. Se descubrieron a sí mismos no como dimensiones del ser, del mundo o de la historia, sino, a la inversa, programaron y practicaron a lo largo de varias centurias una reducción de aquéllos a subjetividad. Se decanta así el espíritu de una época en la que trascendencia, absolutividad, religión y divinidad anclan en "a priori" del sujeto y se las hace consistir, como a éste, en razón, creencia, libertad o emotividad. Cuatro nombres protagonizan la empresa: Lutero, Descartes, Kant, Schleiermacher. La experiencia y expresión de la trascendencia tienden a ser confinadas en la esfera de lo privado. Los aconteceres, las acciones y las ideas son portadores de sentido, valor o verdad en cuanto se encuentran vinculadas a la subjetividad. Esta, en cuanto sujeto razonable, creyente, libre o emotivo, es fundamento y fuente de todo trascender. El cosmos, la historia y la sociedad son ámbitos en los que la subjetividad individual se expande y objetiva. Aquellos devienen materiales modelables por y para el hombre y es en ellos donde acontece finitud, inmanencia, relatividad y contingencia. Tal modelo de trascendencia crea el marco apropiado para el nacimiento y desarrollo de las grandes individualidades. Su apogeo coincide con una fase de la historia: la liberal; y su espíritu va unido al de una clase social: la burguesía. Los totalitarismos del espíritu, de la política o de la economía son el resultado, final y coherente, de la divinización del individuo querida por la cultura burguesa.

El triunfo de la conciencia histórica durante el siglo XIX y el advenimiento del socialismo durante la precedente y presente centuria, sitúan a nuestra época ante nuevas opciones. También al filosofar. Frente al paradigma metafísico, en el que la historicidad capitula ante el primado de la naturaleza, y frente al paradigma antropológico-existencial, en el que lo absoluto e incondicionado radica en opciones e ideas individuales, se alza una nueva "forma mentis et vitae" en la que la colectividad humana, peregrina en el tiempo, es el nuevo "ubi" donde todo problema y toda solución tienen su lugar. Las ideas y los valores son magnitudes insertas en un sistema de procesos sociales. La desprivatización e historicación de la experiencia de lo real crea las premisas necesarias para reorganizar los esquemas de coexistencia humana. Los sucesos, las teorías y las acciones son portadoras de trascendencia en la medida en que se inscriben en la realidad histórico-social.

La colectividad humana, sujeto gestor y actor de la historia, intenta anticipar en ésta un futuro mejor, en el que se objetiva no es el ser o la subjetividad ideales sino una sociedad humana liberada en lo posible de finitud. El centro de la historia se desplaza del yo individual al ser, entendido como coexistir y convivir. Este paradigma histórico-social de la trascendencia posibilita una reconversión de los conceptos de finitud-infinitud, absoluto-condicionado, divino-humano, en el que las categorías centrales son la historicidad y la sociabilidad. Las polaridades individuo-comunidad, presente-futuro parecen ser los extremos en los que se inscribe de nuevo la actitud religiosa y se recupera el sentido de la pregunta sobre Dios.

\* \* \*

La proliferación de paradigmas de trascendencia, por una parte, y la posible aplicación de metodologías diversas al tratamiento de los temas filosóficos, por otra, ha retrotraído la pregunta por lo religioso y divino al ámbito de la hermenéutica y de la metodología. A este viraje responde el crecimiento actual de los prolegómenos de los saberes. Aquí es donde se incuban las crisis destructoras o creadoras de la ciencia. Ahora bien: los condicionamientos de la pregunta por lo religioso y divino por la respuesta al problema de la hermenéutica y de la metodología, agudizan los interrogantes sobre el "en dónde" y el "cómo" de aquélla. ¿Dónde acontece? En la historia o en la naturaleza? ¿En el individuo o en la colectividad? ¿En la objetividad o en la autoconciencia? ¿Cómo acontece? ¿Como ideología o como praxis? ¿Como palabra o como mística? ¿Como razón o como libertad? ¿Como ciencia o como utopía? ¿Como dato y acontecimiento o como idea y valor?

El confinamiento del tema religioso al área de los presupuestos formales subyacentes al mismo deja flotando graves interrogantes, derivados de la correlación método-objeto, forma-contenido. ¿Qué se construye en función de qué y qué factor posee primacía? Las cuestiones de procedura, las condiciones de posibilidad, la coherencia lógica del sistema... han relegado a tan segundo término el contenido objetivo tratado, que se corre el riesgo de perder de vista la meta del caminar. Alguien ha hecho observar, y muy agudamente, que existe la sensación de que durante siglos se vienen afilando los cuchillos, cuando al parecer, un astuto ratón ha sustraído el queso que se tenía que cortar. Esta tentación del formalismo merodea en torno a la pluma. Reducir el tema religioso al ámbito de la hermenéutica; aislarlo en el vestíbulo de las diversas modalidades de preguntar, ponerlo de acuerdo con otras preguntas en aquello que poseen de común. Pero la tentación queda en tentación. La impenitente propensión hacia lo interpretado me obligará a tener muy en cuenta la hermenéutica de la pregunta por Dios sin reducir la pregunta por Dios a hermenéutica.

Comúnmente entendemos por hermenéutica el arte de interpretar textos históricos. Aquí utilizamos el término en un sentido más amplio: horizonte de valoración, comprensión y expresión de comportamientos humanos, acontecimientos históricos y esquemas ideológicos. Es decir: disponer de una clave interpretativa de lo real en la que se enjuicien, valoren y viertan los

sucesos, las ideas y las acciones. En este sentido los temas de la religión y de Dios vienen siendo tratados en modelos interpretativos, correlativos a los paradigmas de trascendencia arriba enumerados. La hermenéutica metafísica interpreta la pregunta sobre la religión y sobre Dios como pregunta por el principio del ser; la hermenéutica antropológico-existencial hace consistir aquélla en pregunta por el fundamento del existir personal; la hermenéutica histórico-social prefiere ver en la pregunta por lo religioso y divino la modalidad más radical de preguntarse por el sentido y futuro de la colectividad humana, peregrina en el tiempo. Las tres posibilidades han existido y existen. Las tres aspiran también a satisfacer una misma necesidad: proporcionar, desde el punto de vista metodológico, un esquema formal que aporte coherencia lógica a un sistema de pensamiento y, desde el punto de vista de los contenidos objetivos, una ontología capaz de proporcionar verdad a la teoría, valor a la moral y sentido a la historia.

Confrontados entre sí los diversos modelos hermenéuticos se perciben corrimientos significativos en la organización y jerarquía de los factores, que integran la totalidad de cada sistema. En el modelo metafísico el cosmos es participación de algo, irreductible a cosmos, y la historia repetición o sucesión de algo que la historia no agota. Sobre lo que la metafísica llama el "ens obiectivum" se construye el concepto de sociedad y de persona y desde aquel se legitiman e interpretan verdades y acciones. La mirada penetrante del "ens" vigila sobre los aconteceres, los fenómenos y las ideas. Es en ese imperio del ser metafísico donde tiene también su lugar lo que sobre Dios o la religión preguntamos; lo que de ambos decimos. De tal absorción metafísica se resienten y a ella se resisten las formas de religiosidad histórico-positivas y existenciales para las que el "a priori" de la trascendencia no radica en el ser como meta-naturaleza. No toleran el confinamiento de Dios, a veces tildado de mítico a veces de ideológico, a un reducto indomitable por lo absoluto presente en la historia o experimentado en la subjetividad. Por eso el modelo antropológico-existencial aspira a dismantelar el entramado del "ens" para hacer posible el monólogo del "subiectum". El hombre ausculta la fenomenología de la propia interioridad y cree poder construir sobre ésta una ontología fundamental, que confiere significado, ser y sentido al resto de las cosas. Interpretar es acción que el sujeto ejerce sobre las opciones, decisiones y arriesgos de sí mismo. Lo objetivo, lo sucedido en la historia o lo creado por la colectividad pierden relevancia a medida que el "yo" creyente, racional o emotivo se deleita en el verbo divino nacido de la propia contemplación. Lo que se halla en juego no es el principio del ser, el sentido de la historia o el futuro de las colectividades sino el destino de la existencia personal. Kierkegaard o Bultmann podrían enriquecernos en palabras e ideas al respecto. La actitud religiosa y el tema Dios son confinados al sagrario privado de la conciencia individual. En él poseen sentido y significado. Sin embargo, los monólogos en solitario abruman con su monotonía a los oyentes; y, a medida que la desazón avanza, la conciencia histórico-social declara insuficientes por igual a las demostraciones objetivistas de la metafísica y a las certezas individualistas de las personas. El modelo ético-humanista de interpretación establece, avalado por la razón social, el lugar de lo religioso y divino no en la naturaleza o en la subjetividad sino en la historia y en la comunidad. De tales presupuestos se deriva una explicitación

de la realidad en la que ésta coincide con el “acontecer de la humanidad” en camino hacia la trascendencia que la aguarda en un futuro liberado de finitud. Desde este momento la hermenéutica se construye sobre dos pilas-tras: la historicidad y la sociabilidad. La hermenéutica deja de ser el arte de interpretar entidades metafísicas y vivencias u opciones personales para polarizar en la acción de comprender acontecimientos sociales. La hermenéutica histórico-social permite recuperar elementos sacrificados en otras épocas a los intereses de la naturaleza o del sujeto y posibilita la recepción positiva de las críticas a la religión y a Dios, practicadas desde hace siglo y medio, con Marx a la cabeza, desde el campo de la sociología.

Los precedentes planteamientos reflejan un proceso acontecido en la profundidad de la historia de Occidente. La modernidad puso en crisis las tradiciones, las convicciones y las instituciones que venían regulando la convivencia humana. La razón matemática desbancó la cosmología tolemaica y sustituyó a la vieja metafísica en la tarea de crear un saber exacto sobre el cosmos. La creencia, la razón y la libertad individuales erosionaron las formas de cultura basadas en dogmas y autoridad. Otro tanto logró la crítica histórica —de ello nos ocuparemos otra vez— al minar la interpretación del tiempo fundamentada en la tradición. A medida que la razón matemática, histórica o fenomenológica se consolidan, se crea un *vacuum* entre los saberes que engendran y el factor que en cualquier tipo de ontología fundamentaba la verdad y el valor absolutos. Con ello se agrietaron los caminos, *viae*, que se venían recorriendo para marchar al encuentro de lo absoluto y divino. Pero la desconexión del cosmos, de la historia o de la subjetividad de lo incondicionado y divino substrajo las bases a cualquier reivindicación por parte de los saberes “positivos” de verdad absoluta. La ruptura liberaba de heteronomías, despotismos dogmáticos y poderes pretéritos; pero condenaba al saber a naufragar en la finitud al imposibilitar una legitimación definitiva de la física, de la historia o de la fenomenología en algo que no fueran ellas mismas. Los intentos de salida del atolladero coexisten y marchan de la mano con las aceptaciones resignadas del mismo. Nacen así las diversas formas de nihilismos, ateísmos, panteísmos y formalismos. El problema, sin embargo, de la inserción de los fenómenos naturales, de los acontecimientos y de las acciones en un modelo global de comprensión reaparece insistentemente en la historia. A responder al mismo y a paliar la invalidación de las áreas de la cosmología y de la tradición, como campos fecundos donde plantear la pregunta por lo absoluto y divino, se ofreció en tiempos pasados y en días presentes el modelo antropológico-existencial. Se basaba en la convicción burguesa de que la subjetividad poseía suficientes compartimentos, “a priori”, en los que la religiosidad y Dios continuaban habi-tando.

La religiosidad de nuestra época, sin embargo, en la constelación de posibles opciones hermenéuticas, parece estar eligiendo la que cree en posesión de mayor carga de sentido para el hombre actual. Sobre esta cuestión volveremos más adelante. Aquí únicamente deseamos dejar constancia de que la presente circunstancia está incidiendo potentemente sobre la religiosidad. El pensamiento y la acción religiosas intentan responder al reto de la historia con una reconversión de los propios presupuestos a partir de una *hermenéutica histórico-social* de lo religioso y cristiano. Se articula así un modelo in-

terpretativo, en el que la realidad histórico-social deviene contenido objetivo y estructura formal de la interpretación de los fragmentos de naturaleza, de los acontecimientos de la historia y de las singularidades de los individuos. Con ello se habilita un horizonte en orden a la comprensión y valoración globales de la circunstancia presente. Y la pregunta que asedia al hombre de hoy: ¿dónde pueden encontrar el pensar a la idea, la praxis al valor, la historia al sentido y la vida al destino? se hace con posibilidades de respuesta. En su regazo se acomoda el problema sobre lo religioso y divino, encubierto anónimamente tras los interrogantes por la verdad, el valor, el sentido o el futuro absoluto de la realidad histórico-social.

## II

La crisis de la metafísica a manos de la fisicomatemática y del nihilismo (Nietzsche), la agonía de la subjetividad burguesa recogida en las filosofías y teologías de la finitud (Heidegger, Barth, Tillich), la desazón ante las amenazas permanentes de la nada, la tragedia de las recaídas en las dictaduras de las ideologías y de los individuos... ponen a la humanidad actual ante cinco alternativas fundamentales: la ontológica, reflejada en los pares “ser-nada”, “sentido-absurdo”; la formal, recogida en los binomios “naturaleza-historia”, “analéctica-dialéctica”; la antropológico-social, expresada en los factores “individuo-sociedad”; la epistemológica, empleada en dos modalidades de conocer: “técnico-científica y ético-humanista” y la que los antiguos contraponían con los conceptos de “contemplación-acción” y que hoy se recoge en las expresiones “praxis-teoría”.

Todas son relevantes para la pregunta por lo religioso y divino, ya que son dimensiones en las que se explicitan los paradigmas de trascendencia arriba enumerados. De ellas, sin embargo, son objeto de nuestro análisis solamente dos: la recogida en el binomio “naturaleza-historia”, porque es a partir de la misma, como se dilucida la estructura formal de la sociedad y la expresada en los factores “individuo-sociedad”, porque nos servirá de base para responder al problema del sujeto de la historia.

\* \* \*

La alternativa naturaleza-historia emplaza al hombre de hoy para una opción en la que se arriesga la estructura formal de lo humano. Nos hallamos ante una dualidad con implicaciones gravísimas para la teoría y para la praxis, para la ética y para la política, para la religión y para el cristianismo. La sospecha de que la frontera de lo formal-cualitativo discurre no por los campos del cosmos o de la individualidad sino por los de la alternativa naturaleza-historia parece crecer durante nuestra época. Me atrevería incluso a decir que se trata de la dualidad, que sustituyendo al esquema medieval de base metafísica “naturaleza-sobrenaturaleza” y al moderno “sujeto-objeto” de base antropológica, está polarizando subterráneamente las grandes antítesis en que la cultura contemporánea se debate. La integración de la naturaleza



en la historia y la subordinación del individuo a la colectividad, no parecen ser apéndices o factores advenedizos a la versión ético-humanista de lo real. Constituyen, más bien, la quintaesencia del salto cualitativo que aspira a conferir trascendencia a la verdad, valor a la acción, sentido al acontecimiento y racionalidad al pensar.

La historia, o si se quiere la temporalidad, es el albergue del existir; la morada donde el hombre habita; la palabra con la que se presenta. En ella se practica el diálogo del hombre con el mundo y con su mundo. El encuentro del hombre con el hombre acontece en la casa donde ambos conviven: la historia. Lo que la colectividad humana es y lo que a la colectividad humana distingue se concentra en una misma palabra: *historicidad*. El anonimato, la indeterminación y la posibilidad dejan de encubrir a lo humano cuando la historicidad le sitúa en la existencia concreta, haciendo de él un sujeto de transformación y también un agente de acción. La historia acuña la figura externa de lo humano y sirve de soporte unificante de los componentes del existir colectivo. Las características de la condición temporal de la humanidad: precariedad, finitud, inestabilidad... se asientan sobre la historicidad. Esta concede a su inseparable compañero: el hombre, la ocasión de recibir y de dar. Lo que la humanidad puede ser se religa a la historia y ésta acaba diciéndonos lo que aquélla es, porque, desde el momento en que el tiempo bautiza, la humanidad deja de carecer de nombre. Sin embargo, lo que la historicidad es no se aclara con nada. Se declara a través del acontecer, que es su lenguaje. Para percibir éste se precisa escaso esfuerzo: mantener la escucha. En ella se descubre que la historicidad es lo que los hombres no son, pero pueden ser. Es el término al que desea llegar la pura posibilidad de lo humano. En este sentido podemos atribuir mayor nobleza a la "historicitas" que a la "humanitas".

La humanidad entreteje la propia vida en la historia. El entramado se compone de progresos y retrocesos, ideas y creencias, justicias e injusticias. En este proceso la naturaleza y la historia se acechan mutuamente. Se espían en las razones y en las acciones. Las cautelas recíprocas aumentan y degeneran en nerviosismo ante situaciones-límite en las que se decide la verdad, el ser o el sentido. Ambas decretan la muerte de la nada y del absurdo. Para la naturaleza el absurdo muere a manos de la técnica. Esta acapara la lógica y la verdad, que son hijas de la razón instrumental. La historia, por el contrario, cancela toda experiencia de trascendencia en el futuro. En él hace radicar el lugar de la trascendencia. Por eso remite a la meta-historia la perspectiva última de la comprensión e interpretación de la realidad histórico-social. La historicidad se convierte así en determinante de una modalidad de metodología científica, en ámbito donde se habilitan áreas de mediación de lo trascendente, de ella deriva una peculiar forma de lógica y de razón, en ella se inscriben las ideas y las acciones. A tal actitud subyace una intuición fundamental: cualquier modalidad de lo real, llámese saber o acontecer, sea acción o sea reflexión está constituido más por un proceso que por una entidad inamovible. Tal intuición convierte a la temporalidad en categoría central y al devenir en dintel de entrada para la comprensión de la colectividad humana.

Lo que la historicidad pueda ser se descubre penosamente. El por qué es el dominio que en ella ejerce la vida sobre el concepto. La presentación

de sí misma que la historicidad hace a través del acontecer nos la descubre en precariedad permanente (dimensión fenomenológica), en dinamismo constante (dimensión dialéctica) y en tensión utópica (dimensión ético-humanista). Con otras palabras: la finitud como constitutivo del devenir, los esfuerzos para superar tal situación y la conciencia teórica de la misma, adquirida por referencia a un ideal humano, son los elementos que integran la historicidad. Estas dimensiones fundamentales se explicitan a través de la vida de la humanidad, a medida que ésta adquiere o pierde plenitud a lo largo del tiempo. El afán de precisión, aún a riesgo de repetir, me hace aventurar una enumeración: 1) la historicidad no aparece como elemento aislado sino como factor vinculado e inherente a la colectividad humana. Sin embargo, determina y especifica a ésta en cuanto algo concreto y existente, a la vez que sirve de base a las diversas facetas del proceso humano; 2) en cuanto estructura formal de la colectividad humana, la historicidad se convierte en tema central a tratar por la ontología en su decir sobre la "humanitas". La historicidad es el tema de que la palabra habla cuando nos cuenta cosas sobre lo humano. El contenido primario del saber no es el material amorfo de lo humano sino su realidad histórico-social; 3) en tal ontología, tras los modos contrapuestos del existir: finitud-infinitud, sentido-absurdo, precariedad-plenitud, etc., se vislumbra una originaria unidad de lo real, más profunda que la que se decanta en los acontecimientos particulares, y que parece consistir en el "estar deviniendo plenitud"; de ahí que lo real se articule en un sistema de relaciones en el que los acontecimientos se vinculan o desvinculan en relación a su sentido; 4) la ontología de la temporalidad se parcela en áreas cuyo contenido se identifica con la historia de los diversos acontecimientos en los que el existir humano o aparece como finitud, alienación, pecado, explotación... o aparece como plenitud: salvación, redención, emancipación... Y puesto que el ser consiste en "estar llegando a ser" la ontología desarrolla sus capítulos como narraciones del llegar a ser; 5) la escisión, la contradicción y la estructura dualista son elementos integrantes de la historicidad de la comunidad humana. Forman parte del proceso de "llegar a ser plenitud", concebido como nostalgia de absoluto, lucha por la libertad, búsqueda de sentido, fundamentación de razón; la "historicitas", forma de existir de la colectividad humana, se convierte en ámbito donde acontecen alienación y superación de la alienación; 6) la contingencia del tiempo constituye a éste en lugar donde la realidad histórico-social se pierde o se encuentra a sí misma. El hecho de que la historicidad no se identifique con la sociedad: es decir: *la distinción real entre ambos factores es la raíz más profunda de la precariedad de lo humano*. La historia condena a la sociedad a un riesgo permanente, preñado de complicidades y complicaciones para el hombre; 7) los modos de la existencia histórica de lo humano se diversifican en torno a una polaridad dualista, que podemos englobar en las categorías presente-futuro. En ella encajan conceptos vulgarizados por la cultura contemporánea en los que ésta intenta verter su aún no sistematizada experiencia de lo humano. Son las explicitaciones de la "historicitas" como forma de la "humanitas"; 8) la historificación formal de la "humanitas" exige una reconversión ético-ideológica de la cultura, del mundo y de la religión. Estos son despojados de sus estructuras naturalistas para ser revestidos de un nuevo ropaje, creado por el dinamismo humano en su afán por

llegar a ser plenitud. La ética y la teoría se asientan más sobre la dinámica del existir histórico que en la estática del ser natural.

La caracterización precedente de la historicidad, en cuanto constitutivo formal de la colectividad humana, posee extraordinaria relevancia a la hora de plantear las preguntas sobre la religión y el cristianismo y los problemas de la personificación de lo divino y la historicación de Dios.

En efecto: la polaridad naturaleza-historia refleja dos versiones clásicas del existir vigentes en Occidente: la grecolatina y la judeocristiana. La primera hunde sus raíces en el ser inmutable que subyace a los procesos cósmicos de la "physis". El cosmos-naturaleza como totalidad engulle a las personas y a los acontecimientos. El hombre es ante todo naturaleza y la historicidad, tiempo cósmico. Ambos son absorbidos en el "arjé" de las cosas, que para la metafísica es el "ser". A partir de él se explicita el problema de la verdad y se establecen los fundamentos de la moralidad. El judeocristianismo, por el contrario, se interesa por el hombre en su condición histórica. Esta aparece constituida por la finitud, que toma las formas de contradicción, duda, precariedad, etc., y que la religiosidad traduce en categorías como las del pecado, perdición, condenación... Pero el judeocristianismo no es nihilista. No se resigna a abandonar a la sociedad, a la historia y a las personas en el descampado de la nada. Tras el pensar y obrar judeocristianos late la convicción de que es más razonable que la sociedad posea un ideal que el que carezca de él, que es más lógico que la historia posea un sentido que el que carezca de él, que es más verdadero que la persona posea un destino que el que carezca de él. Por eso prefiere verlos en un proceso consistente en superar formas de finitud. De ahí que a la condición histórica del hombre ofrezca la alternativa de salvación, acontecimiento que tiene lugar en el tiempo. La dialéctica de la temporalidad oscila entre los polos perdición-salvación. En ella, el tiempo, acontecer salvador, asume a la naturaleza y al hombre en una versión global de las cosas como historia. Es más: la historicidad posibilita —y quizá haya que ver en ello la quintaesencia de la aventura cristiana— la encarnación de Dios en el tiempo y desde El sitúa en la inmanencia de la temporalidad cualificada el sentido y significado definitivos del acontecer. Con ello habilita un nuevo sistema de referencias para el pensamiento y para la acción.

Tres grandes despistes, sin embargo, acechan a la historicidad: el del formalismo, cuando el recipiente del tiempo queda vacío de contenido; el del relativismo, cuando la mutabilidad implica la pérdida de toda trascendencia; el del irracionalismo, cuando el espíritu utópico prevalece sobre la razón.

La relevancia que aquí venimos dando a la historicidad podría inducir la sospecha de que se aspira a programar una modalidad más de "reduccionismo" formalizante. Nada más lejano, ya que aquélla afecta a la forma (dialéctica) y no al contenido (ético-humanista) de la trascendencia. La historicidad, en cuanto constitutivo formal del existir concreto de la comunidad humana, se vincula y subordina a la objetividad real que informa. El elemento meta-histórico "humanitas" sofoca cualquier intentona formalista. La colectividad humana, tarada de indeterminación y abstractismo cuando se desconecta de la temporalidad, se afirma, sin embargo, como sujeto y objeto de la historia. Su función de protagonista se centra en que ella es quien hace

la historia. El contenido de la alternativa ético-humanista coincide con la humanidad misma, no en cuanto idea o naturaleza sino en cuanto magnitud histórica y, por lo mismo, en estado de precariedad, preocupada por el propio destino, gestadora constante de proyectos, agente de opciones y decisiones concretas. Se consume así una concentración social de la vida al proclamar a la "humanitas" sujeto de la historia y una no menor contracción temporal de la humanidad, al hacer de la historicidad su estructura formal. Sobre este tema retornaremos más adelante.

Las resistencias de la historicidad a dejarse absorber en la metafísica y en la subjetividad la hicieron víctima de acusaciones: relativismo, evolucionismo... Las denuncias operaban desde un doble error: no reconocer la autonomía de lo histórico e ignorar la verdadera consistencia del mismo. Superados ambos, comienzan a percibirse determinadas estructuras permanentes de la temporalidad. Tales la condición conflictiva y alienada del hombre histórico, la situación permanentemente procesual de la vida, el esfuerzo constante por superar la finitud humana. Alienación, dialéctica y acción son los componentes de la realidad, tal como la fenomenología nos descubre lo concreto. De ahí que la realidad histórico-social connote trascendencia en una triple dirección. Trascendencia, por una parte, de la finitud constitutiva de lo temporal. La alienación ontológica es la compañera inevitable y permanente del "ahora humano". Esta precariedad de lo concreto empírico, que caracteriza al ser social en cuanto ser histórico, hace brotar el dinamismo dialéctico que recoge los movimientos pendulares finitud-infinitud, esclavitud-liberación, justicia-explotación... La trascendencia reaparece en forma de acontecer, en el que la humanidad progresa hacia un futuro ideal, desde el que, como hipótesis también de trascendencia, es posible un cuestionamiento constante del "ahora" y un proyectar con razón dialéctica el porvenir. La dialéctica y la acción liberan de nuevo a lo concreto del relativismo al mantenerse como elementos permanentes tras las situaciones cambiantes. Permanece el *estar llegando a ser plenitud* como estructura trascendente de la realidad histórico-social. A esa plenitud, que condiciona trascendentalmente el ser social y que Horkheimer llamaría lo *totalmente otro*, es lo que para la ontología recibe el nombre de ser, lo que confiere a la historia sentido, lo que en la religiosidad recibe los nombres de Absoluto o misterio, y lo que la filosofía teológica llama "Theos". La trascendencia liberadora de relativismos se consigue al superar la esterilidad de la naturaleza y del individualismo en el amor a la historicidad y a la comunidad humana futura. La fidelidad estéril al pasado y al "yo" es sustituida por la fidelidad creadora de futuro humano. Tras las situaciones cambiantes se encubre de nuevo verdad, logos, sentido y ser. La trascendencia se hace presente cada vez que el saber aspira a superar el nivel de la "exposición de lo dado" por el nivel de la verdad de lo dado; cada vez que se pasa de la narración de lo sido al sentido de lo acontecido; cada vez que el hombre no se resigna con la información de lo cotidiano y desea disponer de punto de vista para ejercer la crítica; cada vez que la sociedad se siente incómoda con los sistemas establecidos y se compromete activamente en la transformación de los mismos; cada vez que los hombres buscan logos y razón, empachados de emotividad y arracionalismo; cada vez que se entrega al eros de lo que vive y progresa, liberándose de lo que muere y tiene la mirada fija en el presente; cada vez que cree en

el ser y no se fía de la nada; cada vez que el hombre anticipa el porvenir y abandona la repetición del pasado; cada vez que los titubeos del "ahora" capitulan ante las esperanzas del futuro.

Nos acercamos finalmente al tercer despiste arriba recordado: el irracionalismo del espíritu utópico, que ha de ser corregido con la razón histórico-social. La cuestión nos lleva a desarrollar un par de ideas sobre el futuro y el cambio *posibles*. En ellas la razón de lo posible atempera a la razón de lo mejor. Partimos de la convicción de que todo acontecimiento es un riesgo, en el que dos posibilidades se retan. El sentido del acontecer se vincula al porvenir. La capacidad de trascender la finitud del "ahora" radica en la carga de futuro ideal que anticipa. La trascendencia es un cruce de miradas, en el que el "ahora" entrevee al futuro como lo "otro mejor" y este curioseas al presente como posibilidad transformable. En el cotilleo interviene astuatamente la razón de lo posible, razón política en el más alto significado, y lo que propendía a degenerar en profetismo utópico cobra visos de lógica social. En efecto: las categorías posibilidad-imposibilidad, en cuanto condiciones para la puesta en práctica de proyectos históricos y acciones sociales, redimen, con su carga de realismo, a los acontecimientos de emotividad utópica. La posibilidad acota el área de los proyectos realizables, liberándolos del fracaso por utópicos y de la violencia por anárquicos. Cualquier proyecto de convivencia no agota las posibilidades del humanismo ideal por cuanto que, comparta de la condición histórica de lo humano, arrastra la precariedad que impide la plenitud para los "ahoras". Pero tampoco se identifica con la aceptación resignada de las situaciones dadas. No desdeña la compañía permanente de la finitud ni tolera la altanería de la nada. En la conciencia de sus virtualidades realizables y de sus límites ineludibles radica la crítica racional de cualquier utopía romántica, ya sea esta adoradora del pasado y, por lo mismo, fanática de las restauraciones, ya sea soñadora del futuro y, por lo mismo, devota de las revoluciones. Con ello, la razón de lo posible aspira a lograr una organización de la convivencia humana en la que la suerte de las personas y de las comunidades no se vincule a la emotividad incontrolable, a la opresión arbitraria o a la mística profética sino a un proyecto, basado en razón, de aquello que la humanidad puede ser en la historia. Quedan así descartadas modalidades históricas de irracionalidad, tales las que hipostatan lo absoluto en sistemas sociales, en grupos económicos, en caudillos políticos, o en nihilismos desesperanzados como el anarquismo o el terrorismo.

\* \* \*

Si la alternativa naturaleza-historia nos situaba ante el problema de la estructura formal de lo humano, la alternativa individuo-sociedad nos enfrenta con el no menos agudo del sujeto de la historicidad. También aquí se advierte un cambio profundo en el que nuestra época se pliega ante un hecho irreversible: la agonía de la individualidad. Con su muerte se avcina la desaparición de las formas de hacer cultura, ética o religión ancladas en la subjetividad. El fenómeno es de alcance profundo si recordamos lo que el "sujeto individual" ha significado para la llamada Edad Moderna. Se hace almoneda de los mecanismos sobre los que funcionaron cuatro siglos. La

subasta viene impuesta por una ley consistente en descubrir la realidad no como "ser metafísico" o "a priori" individual sino como relación interhumana. De ahí la progresiva instauración de esquemas de pensamiento, sistemas de lenguaje y proyectos de convivencia, en los que privan ideas y valores, que reproducen la experiencia interhumana de la vida.

La agonía de la individualidad viene anunciada por una serie de síntomas, que descubren una escisión profunda entre los intereses del "yo" y los de la realidad histórico-social. La propensión a transformar la autoconciencia en área de formalización del pensamiento, de la acción o de la religiosidad genera un conflicto permanente entre la objetividad social y el pretendido primado del "yo". Aquella no acepta la privatización de la ética, el confinamiento en la interioridad de la religión o el absolutismo de las creencias, impuestos por la opción antropológico-existencial. Percibe, incluso, en ello la muerte de la misma persona al comprobar que la decadencia del sujeto no es decadencia del sujeto sino de una modalidad del mismo: la que hace consistir la subjetividad en individualismo. De ahí que nuestra época esté descubriendo que el individuo cristaliza en persona no por el poder del "yo" sino por la potencia del "nosotros". El ser de la persona se realiza o se pierde vinculándose al ser de la comunidad. El hombre encuentra la identidad propia en la coexistencia y en la convivencia. En cuanto ser histórico es inseparable de los otros en la acción y en la reflexión. La prioridad de lo colectivo impide o posibilita su individualidad. Las colectividades libres y racionales engendran personas racionales y libres. El primado de la individualidad, que caracterizó una época ha sido sustituido por la convicción de que la plenitud de la persona es la resultante de la plenitud de la colectividad. Por eso adquiere rasgos sentimentales y anacrónicos de parodia el continuar exaltando a la subjetividad individual como "a priori" donde acontece trascendencia.

Durante el pasado y en la actualidad se han presentado tres candidatos a sujetos de la historia: el ser metafísico, la subjetividad individual y la comunidad humana. El primero encarna el paradigma físico-metafísico de la trascendencia. La historicidad carece en él de autonomía formal y es modalidad accidental del cosmos. El tiempo es "kronos", que se diluye en la entidad de la naturaleza, la cual, a su vez, busca apuntalar la propia contingencia en la metafísica. La historicidad acoplada a la "physis" se olvida de sí a medida que se reconoce en aquélla. Pierde la conciencia de precariedad, el acontecer dialéctico, la preocupación por la transformación de la humanidad, el compromiso con la praxis. Acaba prefiriendo la gnosis a la soteriología, el ser al acontecer. El segundo encarna el paradigma antropológico-existencial de la trascendencia. En él los tiempos pasados y futuros se reducen al presente de la subjetividad individual. También en él la historicidad carece de autonomía formal y sufre las mismas violaciones, si bien a manos del individuo. El tiempo es existencializado al pasar por el tamiz de la subjetividad donde acontecen riesgos y decisiones. El primado del tiempo del sujeto individual encauza una experiencia psicologicista de la historia, impregnada de irracionalidad, que toma cuerpo en pietismos y fideísmos proféticos. La dialéctica, en lugar de cobijar una dinámica objetivo-social, encubre la paradoja. Con ello la historia corre riesgos constantes de degenerar en anarquía, en el caos de los intereses y opciones personales, cuando no en las dictaduras que

aniquilan a la individualidad misma. El tercero encarna el paradigma histórico-social de la trascendencia. La historicidad posee en él la autonomía y el poder de lo que es capaz de liberar a la colectividad humana de la indeterminación, de la abstracción y del inmovilismo. El tiempo, otrora esclavizado a la "physis" o a la individualidad, se emancipa en historia social. Por eso se reconoce a sí mismo en el acontecer dialéctico, donde se desarrollan los gérmenes de plenitud que la humanidad cobija. Este proceso, no consistente en otra cosa que en la historia en cuanto espacio de construcción de plenitud humana, proporciona un horizonte de interpretación de lo humano a partir del tiempo del mundo en cuanto lugar de realización de lo humano. El cosmos y el individuo son recuperados, no ya en su inmovilidad o aislamiento, sino en un proyecto de convivencia confeccionado a la luz de la razón, de la verdad y de la dialéctica sociales.

Entre los tres posibles sujetos de la historia, la Edad contemporánea parece haber optado por el último. La sociabilidad se perfila como substrato en donde se instala la historicidad, forma del existir humano. La realidad se desglosa en una estructura formal: la historicidad y en una estructura de contenido objetivo: la sociedad. Es lo que hemos llamado trascendencia ético-humanista o histórico-social. En ella la vida como proceso de coexistencia y convivencia constituye la dimensión fundamental del estar en el mundo del hombre. El acontecer histórico se descubre y comprende como expresión de un proceso social de carácter totalizante. En él tienen su ámbito de acción y su horizonte de comprensión la cultura y la política, el arte y la técnica, la moral y la teoría. También lo religioso y divino se retrotrae al horizonte global donde la humanidad se realiza a sí misma: en su condición histórico-social. Esta, que constituye la experiencia profunda donde toda otra experiencia radica, es el espacio donde se fundamentan también los valores y los símbolos religiosos.

Merece la pena explicitar las ideas precedentes: la comunidad humana, a pesar de las adherencias que la recubren, aparece primariamente como material amorfo, indeterminado, abierto a una posible configuración. Es material bruto que espera la acción del artífice. La humanidad se encuentra en ese sentido referida trascendentalmente a la historia, en cuanto que su "poder ser algo" implica una concreción primera, que es lo que la historicidad la otorga. A partir de entonces, la realidad histórico-social deviene soporte de sustentación de ulteriores proyectos de convivencia, que la modifican y cualifican. La entidad fundamental primaria, adquirida mediante el advenimiento del ser historia, capacita para la recepción de modalidades de historicidad consistentes en existir históricamente de forma más plena. Son los acontecimientos ideológicos, éticos, artísticos o religiosos, que se insertan en la realidad histórico-social y de ella fluyen. Porque ésta, desde el momento que el tiempo la sitúa en el mundo, posee eficacia generadora de nuevos modos de historicidad. Lo que carecía de operatividad al faltarle concreción histórica puede entregarse, una vez poseída ésta, al quehacer de autoconfigurarse. Tal quehacer viene estimulado por el deseo de sí misma, de lograrse en plenitud, de la intención hacia una coexistencia humana ideal. La realidad histórico-social deviene agente y fin de sí misma. Y serán los acontecimientos los que proporcionen elementos de juicio para afirmar lo que la realidad histórico-social es. En la medida en que éstos son y se hacen historia hacen per-

ceptible lo que una sociedad es, ya que la historicidad es el elemento cognoscible de lo social. De lo cual se deduce que el saber sobre la realidad histórico-social se distancia por igual de idealismos utópicos que de empirismos asépticos, puesto que emerge dialécticamente de la convergencia de la "sociabilidad" como ideal trascendente y de la "historicidad" como factor de concreción y especificación.

El alcance del concepto "sociedad como historia" se percibe con claridad meridiana, si lo confrontamos con su alternativa "sociedad como naturaleza". Históricamente ésta prevaleció en épocas de dominio de la metafísica, tales el Medioevo o la Ilustración. Pilastras de la misma son las magnitudes que encierran las fórmulas "societas naturalis" y "ius naturae". Tras ellas, aún en la diversidad de significados que pueden tener, se encubre el paradigma metafísico de la trascendencia. Los proyectos de convivencia humana se montan sobre el ser, a partir del cual se verifica su verdad y se legitima su valor. La metodología que trata a la "sociedad como naturaleza" puede ser o analéctica o empírico-positiva. Depende del concepto de "physis" con que se opere. El "logos" que impera es el de la razón del ser objetivo. Su dinámica tiende a la autoconservación a través de estructuras de dominio o de procesos de restauración. En ella encuentra atmósfera apropiada un tipo de religiosidad: la "religión natural". La "sociedad como historia", por el contrario, construye los proyectos de convivencia sobre la historicidad. Su ser consiste más en un acontecer que en un permanecer. De ahí que nazca vigorosamente en época de crisis creadoras. La metodología que la trata es dialéctica y en ella la praxis engendra a la ideología. Su dinámica es transformadora y soteriológica. Constata la precariedad de la existencia histórica y, preocupada por la permanente alienación humana, instaura un estilo de vida polarizado en la liberación.

Cuando la "sociedad como naturaleza" y la "sociedad como historia" se enfrentan, muestran enemistad a través de denuncias recíprocas. La "sociedad como naturaleza" acusa a su antagonista de menospreciar el saber, la lógica, el ser y la ley de lo que permanece inmutable en el sagrario de la metafísica. La acusa de olvidar la naturaleza de lo personal: sus riesgos y arriesgos, sus paradojas y sus creencias, su intimidad y sus deseos. La "sociedad como historia", convencida de haber inscrito a la humanidad en el nivel de lo cualitativo, denuncia en aquélla una escisión permanente, una contradicción inevitable, causada por la actitud de quien al optar por sí, despreciando un futuro mejor, se decide contra sí misma. Ve en ella al Buda que se deleita contemplando en el propio ombligo lo que fue y lo que es. Contra tal ensimismamiento protesta el hombre al intentar situar lo humano en el acontecer. El tiempo aparece como el ámbito donde se gesta una sociedad cualificada. La historia, en calidad de proceso transformador, ofrece a la humanidad una salida para su condición de ruptura y escisión, de precariedad y contradicción. Lo cual no implica un sacrificio del "logos", de la razón y de la verdad, sino una nueva comprensión de los mismos. La "sociedad como historia" es, en primer lugar, ética consciente, o si se prefiere, praxis transformadora de la condición presente del hombre, cuya tarea primordial es crear pensamiento liberador de esquemas ideológicos carentes de plenitud. Esta teoría, que fundamenta, expone y explicita los contenidos ideológicos de la trascendencia histórico-social, se identifica con la reflexión



científica sobre la situación de la colectividad humana en un momento concreto, con la crítica de los proyectos de coexistencia puestos a prueba en la historia y con el acontecer cultural humano en cuanto factor transformador de la precariedad de la sociedad. En tal ontología de lo humano, Dios y la religión, como expondremos a continuación asumen sus funciones clásicas al ofrecer a la sociedad y a la historia un futuro y un ideal, proyectando así luz sobre lo que es desde lo que debe ser.

### III

Las reflexiones que preceden nos permiten ya acotar el lugar donde nuestra época ubica la pregunta por lo religioso y divino. Esta tiende a ser substraída de las áreas del cosmos o de la subjetividad individual para ser vinculada a la realidad histórico-social. Relacionando el planteamiento con lo que hasta ahora llevamos dicho, la pregunta por lo religioso y divino se sitúa no en los paradigmas metafísico o antropológico de la trascendencia sino en el ético-humanista. Trascendencia es trascendencia histórico-social en la que la sociedad humana se determina no como naturaleza o subjetividad sino como historia.

La pluralidad de modelos interpretativos y de métodos científicos obliga a retrotraer el problema a zonas preliminares del filosofar como son la hermenéutica o la metodología. No ha sido otro el proceder del pensamiento clásico al abordar el tema religioso, cuando el problema fue cuestionado con radicalidad. La hermenéutica aporta la clave para interpretar, entender y comprender. La metodología, por otra parte, de lo histórico-social condicionará la posibilidad o imposibilidad de la pregunta por lo religioso y divino. Pero sobre este aspecto de la cuestión, aspecto de suma gravedad, volveremos un poco más adelante.

Interesa hacer notar que comienza a perfilarse una pista para responder a un conjunto de cuestiones que han aparecido o que nos saldrán inmediatamente al encuentro. Enumero algunas: ¿Continúa manteniéndose un ámbito para la trascendencia? ¿Disponemos de lugar para preguntar y responder sobre la verdad o el valor? ¿Existe un criterio de verificación o falsificación de ideas, acciones y acontecimientos? ¿Poseemos instrumentos y contenido para construir un tipo de saber y de conocer? ¿Podemos releer el pasado y el presente desde una nueva pauta de interpretación de la historia? ¿Disponemos de un sentido para orientar la historia y de una razón para ejercer la afirmación de alguien o la crítica de algo?

\* \* \*

La Edad Moderna ha sido caracterizada como la época en la que la subjetividad del individuo se identifica con el fundamento de la realidad. Esta es recreada mediante un proceso consistente en la progresiva objetivación de la subjetividad en el ámbito de la cultura, de la sociedad y de la religión. De tal actitud básica proceden las tres grandes revoluciones de la Edad Moderna: la revolución *religiosa*, llevada a cabo por la Reforma y consisten-

te en la configuración de la religiosidad como objetivación de la subjetividad creyente; la revolución *científica*, programada por la físico-matemática, como intento de explicar y transformar la realidad según la subjetividad hecha consistir en razón geométrica y la revolución *política*, en la que las burguesías ilustrada y romántica intentan objetivar la subjetividad, entendida como razón y libertad, en el Estado y en la sociedad. La Edad Contemporánea, por el contrario, podrá ser un día caracterizada como la época en la que lo que se objetiva es un *futuro social*, que se encuentra en devenir y que se anticipa a través de la praxis. De ahí la relevancia que adquieren categorías como evolución, progreso, dialéctica, revolución, liberación, etc. Incluso se perfila una modalidad mundial de revolución social, de alcance mucho más amplio y profundo, que la que hasta ahora se identifica con la llegada al poder de las clases obreras acontecido en ámbitos nacionales. Es la del advenimiento a mayoría de edad de los países del tercer mundo. Consumada la revolución *religiosa* con la protesta de la creencia personal contra las ataduras objetivo-metafísicas de la religiosidad medieval; logrados los objetivos de la *burguesa* con el reconocimiento de la libertad individual frente a las diversas formas de absolutismos dieciochescos y aún en marcha la *social* con la emancipación de las masas de las esclavitudes económico-culturales del individualismo burgués, se incoa en el presente un cambio, menos local y clasista, pero mucho más universal, en el que extensas zonas subdesarrolladas de nuestro mundo aspiran a conquistar aquello que, en algunos países, han logrado ya o están a punto de lograr, los grupos sociales más deprimidos.

Los datos de nuestra circunstancia histórica: el fenómeno universal de la socialización, la dimensión mundial de los problemas políticos, el advenimiento de la conciencia colectiva, la relevancia de las categorías socio-económicas en la gestación de una nueva "forma mentis et scientiae"... están incidiendo potentemente en el problema de la "religión" y de "Dios". Nos atreveríamos a afirmar, que bajo su presión se encuentra en camino una *hermenéutica histórico-social de lo religioso, divino y cristiano*. Proliferan acá y allá intentos en este sentido desde las teologías de inspiración socio-política (teologías política, de la esperanza, liberación, progreso, revolución, etcétera) hasta las sociologías de estructura teológica como la de Horkheimer y sus colaboradores de Frankfurt. La hermenéutica histórico-social de la religión replantea las preguntas de fondo con que se enfrentaron en otros tiempos la metafísica y la dogmática, cada vez que un modelo de trascendencia penetró en el escenario de la historia. ¿Nos hallamos ante una nueva reducción de la conciencia religiosa a una forma de cultura o ante una nueva modalidad del reto perenne entre historia y religiosidad? ¿Se tratará quizá de liquidar las "formas mentales" metafísicas y antropológico-existenciales, de que se vienen sirviendo el cristianismo latino y el cristianismo centroeuropa para expresar los contenidos de su religiosidad? ¿No estaremos corriendo el riesgo de diluir la religión en socio-política, de convertir a ésta en religión sucedáneo, de practicar una soteriología secular sustitutivo? ¿Padecemos tal vez la coquetería agresiva de una ciencia adolescente: la sociología, llegada tardíamente al escenario de la historia, pero que aspira a sustituir en el puesto de "prima sapientia" a matronas tan honorables como la metafísica o la dogmática? ¿Si el maridaje religión-sociedad fuera viable, con qué tipo de sociología nos las habemos? ¿Con el que opera con una me-

todología empírico-positiva o con el que trabaja con otra ético-dialéctica? ¿Qué decir entonces de la funcionalización sociológica de lo religioso y divino, de la reivindicada absolutividad de ambos, del puesto ocupado por ambos en una ética de valores y fines? ¿Y qué decir de la peculiaridad del cristianismo, de la absolutividad que reivindica en el consorcio de las religiones históricas, del monopolio soteriológico que detenta, de la autonomía total que exige? Finalmente, recordando una afortunada caracterización de E. Topitsch, ¿no será que nuestra época se está volviendo romántica, no de derechas porque no quiere vincular su vida al pasado sino de izquierdas porque la prefiere esperar en el futuro?

Los interrogantes son excesivos en número y peso para que este sea el lugar de responder a todos y cada uno. Contentémonos con aceptar un dato y entrever pistas de aterrizaje. El dato es el primado de lo ético y de lo histórico en la cultura contemporánea. Traigo a cuento dos pensadores: Kant y Hegel y un profeta: K. Marx. El pensamiento actual busca la vigencia práctica de las ideas que desarrolla y divulga. De ahí su interés por las diversas parcelas de la ética. En ella se da cita buena parte de la humanidad para dialogar sobre el sentido o sinsentido de la existencia. El saber, el acontecer y la acción se hacen consistir en relaciones y correlaciones. El hombre se encuentra con el hombre en la casa donde ambos habitan: la comunidad humana. Pero el lugar del encuentro y la sala de su estar en compañía es la historia. En ella el existir del hombre es coexistir. La coexistencia se constituye en ámbito fundamental de la hermenéutica de lo humano. Esto es localizable y apresable en el sujeto histórico, que es la comunidad humana. De ello toma conciencia un tipo de saber: la *ética social*, en la que un hombre nuevo, el de la era industrial y técnica, da cuenta de su emancipación y de su soberanía. La sociología, usemos ya el nombre, cuando es filosófica mantiene las preguntas y ofrece posibilidades de respuesta a las cuestiones sobre el sentido de la historia, la legitimación de la praxis o la verificación de las ideas. Aquí parece estarse habilitando mansión para la religión y para "theos" en cuanto factores contribuyentes a una ontología de la relación social y del acontecer histórico. Lo que significó la metafísica para la teodicea en la época feudal y lo que la antropología fue para la filosofía de la religión durante la era burguesa, eso mismo está comenzando a significar la sociología para la religión y lo divino hoy.

En nuestra búsqueda de verdad, caminamos con un compañero intrigante: la razón. Durante el trayecto se dedica a incordiar y para hacerlo con mayor eficacia, como en la tragedia clásica, utiliza máscaras del tiempo. Tras ellas cela su astucia, su seducción y sus cautelas. A través del cartón practica una estrategia fundamental orientada a quebrar las conjuras de la historia y las perplejidades del presente. Se dedica sistemáticamente a dismantelar la fosilización del tiempo, el absolutismo de la nada, las dictaduras de los ídolos. Su caminar describe las peripecias del logos. Pero a veces envejece y se irrita cuando se la pregunta por la edad. Es lo que en nuestros días está aconteciendo con la razón burguesa. Los siglos XVIII y XIX operaron con un tipo de logos religioso, que se fundamentaba a sí mismo en el ámbito de la subjetividad individual, hecha consistir en razón teórica, en libertad o en emotividad. Las creaciones de la cultura burguesa, divergentes y contrapuestas en múltiples aspectos, coincidían en una actitud básica: en

la repulsa de cualquier función condicionante o normativa, localizada en la extrasubjetividad. Sus críticas destructivas y sus afanes constructivos no consistieron en rechazar toda razón, sino en desenmascarar y poner fuera de juego aquellas modalidades fundamentadas en la autoridad de lo extrasubjetivo. La dialéctica de la razón religiosa burguesa acabó cimentándose no en la objetividad de lo sobrenatural, de lo histórico o de lo colectivo, sino en la espontaneidad del individuo, concebida como mística, libertad o teoría.

Con lozanía de adolescente la *razón social* suplanta a la razón burguesa. Su concepto se deduce del uso y alcance que en la misma poseen los pares de factores "ser-devenir", "naturaleza-historia", "teoría-praxis", "individuo-sociedad". La religiosidad tradicional venía operando desde un esquema cuyas categorías centrales habían sido elaboradas a partir de los conceptos de ser y naturaleza. Estos a su vez proceden originariamente no del judeocristianismo sino del filosofar platónico-aristotélico. La razón religiosa asentada sobre un tal esquema se estructura y desarrolla en una analéctica estática y dogmática. En ella encuentran cabida con dificultad categorías tan centrales de la interpretación moderna del tiempo y de la existencia como las de progreso, evolución, autonomía, historicidad... La razón religiosa se ve sumergida en lo divino en cuanto ser o naturaleza inmutables y que, en cuanto tales, actúan de substrato de las transmutaciones de lo que en el espacio y tiempo ocurre. El mundo de los aconteceres históricos en los que logra concreción la plenitud del existir humano es absorbido en la totalidad de lo divino inmutable, único factor que es aceptado y reconocido como verdaderamente real. En él se fundamentan el ser y el conocer, la naturaleza y la historia, el hombre y el mundo. Solo él era para los griegos objeto de saber auténtico y capaz de "aletheia". Tal convicción la recogió ingenuamente el cristianismo antiguo, sirviéndose masivamente de ella para la codificación de sus dogmas.

La razón contemporánea prefiere deambular en un esquema articulado con las categorías "acontecer", "colectividad" y "praxis". Se ocupa del entorno temporal, que condiciona la existencia humana y quiere ser una conversión radical al "hic et nunc", en cuanto situación transformable en función del futuro absoluto por el que el hombre trabaja y en el que el hombre espera. Acepta con seriedad total la temporalidad del existir humano y es por ello por lo que acoge a la historia, como horizonte en el que acontece divinidad, ser, hombre y mundo. La razón religiosa integrada en un tal esquema se articula y desarrolla en una dialéctica fundamentalmente crítica. Su quehacer se centra en aquello que para la gnosis heleno-escolástica apenas poseía interés: el acontecer presente que antes no existía y que dejará continuamente de existir, al sacrificarse a sí mismo en aras del futuro que está viniendo. La razón religiosa construye, pues, verdad y vida, cada vez que diagnostica y transforma las situaciones concretas en las que el hombre se realiza en cada momento histórico. Este es el horizonte en el que el hombre, la teoría y la acción poseen sentido. La religiosidad tiene, por tanto, como misión el interpretar y transformar el presente histórico en cuanto situación llamada a cambiar y a ser desarrollada en orden al futuro desconocido en el que la humanidad espera.

La razón social descubre la pregunta sobre lo religioso y divino al proyectar una interpretación totalizante de la humanidad en la historia. El pro-

blema emerge del análisis de los condicionantes absolutos de la coexistencia humana. Esta, caracterizada por la fenomenología de la finitud, como hecho y por el deseo de infinitud como posibilidad, comporta una relación del hombre con una trascendencia ideal, como condición de un existir en plenitud del ser humano, cuando éste aspira a obrar con finalidad, pensar con verdad y vivir con sentido. Tal trascendencia ideal puede carecer de explicitación y, por tanto, degenerar en arracionalismo y emotividad o hallarse en proceso de explicitación, y por lo mismo en busca de logos y razón. En este proceso hace aparición lo *religioso y teológico*, como explicitación posible de la trascendencia. La realidad histórico-social, contenido central de la preocupación humana, se desdobra en una gama de interrogantes y respuestas entre las que emerge la religiosa. Su “ser cuestión” se decide en una doble perspectiva: en cuanto aspecto de la cuestión global del ser humano y en cuanto vinculada a la historicidad como estructura formal de aquél. Todo posee la calidad de problema, si se adscribe a la realidad histórico-social o dice a ella referencia. Las preguntas de la razón se inscriben en el “círculo social”, tema central de la reflexión humana. Pero el que ese cuestionar se halle formalizado por la historicidad, impone el que las preguntas sean acontecimientos prácticos o ideológicos, en los que la colectividad humana supera finitud y adquiere plenitud. Toda pregunta es materialmente pregunta en cuanto que comporta un problema social y es cualitativamente social en cuanto planteada y escuchada en la historia, lugar de existencia de lo humano.

La religión se configura como un proceso social conducente a la plenitud, plenitud que no se alcanza en la historia, pero por el que la humanidad se compromete en la historia. En él los humanos aspiran a realizarse en cuanto “seres referidos a” y “vinculados con”. Su futuro y su presente se ventilan en el futuro y presente de los hombres con quienes coexisten. En ese acontecer continúan teniendo sentido y lugar lo religioso y divino en cuanto explicitaciones arquetípicas de la realidad histórico-social. Es más: en cuanto que lo son, justifican su primado de absolutividad entre las diversas alternativas ético-humanistas. Las ideas y las acciones religiosas encarnan anhelos de trascendencia al enmarcar deseos de infinitud, plenitud de proyectos de coexistencia, nostalgias de lo absolutamente otro, conciencia de precariedad histórica, etc. Es lo que se encubre tras los proyectos y empresas humanas. En el horizonte de ese idealismo ético-humanista, y no en el de cualquier positivización política, religiosa o ideológica de la convivencia humana, podemos plantear y solucionar el problema de la coincidencia y divergencia de las religiones, de la unidad y pluralismo de las colectividades y de la continuidad y discontinuidad de los acontecimientos. La trascendencia que ofrece la palabra “Theos” y que articula la “religiosidad” deviene, en cuanto ideal del ser social, la fuerza motriz de la praxis y teoría humanas, y ambos, vinculados a la trascendencia, se convierten en mediación de lo divino y en modalidad más auténtica de existencia religiosa.

En la configuración de los hechos religiosos adquieren relevancia especial las categorías del “tiempo presente y tiempo futuro”. La comprensión de la sociedad humana en su historicidad determina una polarización de los problemas religiosos en torno al binomio “presente-futuro”. Este aspira a substituir a esquemas anteriormente vigentes, tales el de naturaleza-sobrenatura-

leza, usado en la dogmática metafísica o el del sujeto-objeto manejado por la ontología antropológico-existencial. Usando otra formulación, diríamos que se trata de trasladar el problema religioso de una clave *arqueológica* a un horizonte *escatológico* en el que el presente se plantea, se debate y se soluciona no tanto desde un pasado a reprimonar cuanto desde un futuro a crear. La religiosidad arqueológica, basada sobre la absolutización de lo metafísico, subyacente a los procesos históricos y de lo metasubjetivo dominante los proyectos humanos, fue instrumentalizada como puntal legitimador de presentes fosilizados. Devino así sostén de los "presentes" fundamentados sobre el pasado y aval de la autoridad practicada desde el poder heredado. Su razón radicaba en el pasado y en el poder. De ahí su carácter tradicionalista y conservador. Cuando estas formas religiosas quisieron dar cuenta de sí, prisioneras de los paradigmas de trascendencia desde los que se explicitaban, se presentaron como ideologías dogmáticas o como simbologías de "a priori" de la subjetividad. Relegaron por el contrario al olvido las esperanzas, que albergaba una humanidad peregrina en el tiempo. El olvido se debió a la penuria de conciencia histórica y de vinculación social. Es lo que la hermenéutica histórico-social de la religión quiere evitar al buscar la razón del presente en el porvenir. Con tal opción se convierte, en cuanto acción y en cuanto reflexión, en un acontecimiento determinante de progreso y desarrollo.

De la irrelevancia social en los casos mejores y de la relevancia antisocial en los peores, había brotado buena parte de la crítica religiosa contemporánea, sobre todo la marxista. La religiosidad tradicional se confina a sí misma en los sagrarios del pensar dogmático o del creer individual, desvinculándose del acontecer histórico-social. Pierde con ello una dimensión fundamental de los hechos religiosos. La vida religiosa se desarrolla desconexa del común quehacer humano. Es el concepto de religiosidad vigente en los proyectos burgueses de convivencia. Se olvida que la religiosidad es factor, integrante e integrado, en un acontecer colectivo en el que la humanidad se libera de finitud y adquiere plenitud. De ahí que desaparezca la función histórico-social de la religión, al ser ésta relegada a la contemplación y a la interioridad. Tal tipo de religiosidad, calificada con el slogan de "opio del pueblo", tiende a ser substituido por otro en el que las ideas y acciones religiosas se insertan en un modelo histórico-social de trascendencia. Así se mitiga el desasosiego causado por la irrelevancia social de las categorías vigentes en la religiosidad tradicional. El futuro divino aparece como fuerza impulsora de los compromisos ético-humanistas. En éstos se materializa la religión del hombre a Dios. Con ello, la actitud religiosa y el viejo "Theos" tornan a ser atractivos para los hombres. Atractivos no sólo por su actitud crítica y transformista del "ahora social", sino también por su desvinculación de versiones del presente cargadas de inmovilismo.

También la pregunta sobre Dios se inscribe en la realidad histórico-social. Pregunta sobre Dios y pregunta sobre la sociedad en la historia convergen en un decir, donde hablar de la comunidad humana se identifica con hablar de Dios. En una circunstancia histórica en la que las relaciones interhumanas se vacían de carga religiosa para llenarse de secularidad, persiste una pregunta inquietante: ¿qué puede ofrecer de plenitud la humanidad sin Dios? A buscar trascendencia divina se ordena la peripezia de la humanidad

en la historia y "Theos" aparece implicado en el preguntar por el sentido y destino de la humanidad en el tiempo. La precariedad que mina los proyectos históricos de coexistencia humana arroja sobre la conciencia la hipótesis de Dios, como posibilidad deseada de plenitud. Es decir: el análisis histórico-social proporciona una plataforma racional para replantear la cuestión de Dios en el horizonte de la posibilidad de trascendencia del existir humano. Tal inserción de la divinidad en la estructura de la realidad histórico-social, da cabida al "Theos" en la ontología de aquélla. Los oscurecimientos o descubrimientos de Dios acontecen en la "sociedad en el tiempo". Como en el Sinaí legendario, quien carece de nombre planta su tienda, donde la humanidad posee ser y morada. Y de modo paralelo a como en la hermenéutica metafísica el "Ser necesario" aparecía como posibilidad sustentadora de la contingencia de la "physis" y a como en la hermenéutica antropológico-existencial la subjetividad divina ofrecía cobijo a la interioridad desamparada, la hermenéutica histórico-social proporciona sentido a los presentes a partir de un futuro trascendente.

La doble coordenada de la condición histórica de lo humano: precariedad y alienación permanente por una parte, preocupación y praxis salvadora por otra, son reasumidos en el concepto de *nostalgia histórica*, inspirado en Horkheimer y versión histórico-social del venerable *desiderium naturale* de la tradición. Aquélla, a partir de una vivencia radical de la finitud, encauza un dinamismo social hacia un ámbito deseado de convivencia mejor. La existencia de éste no aparece demostrada pero sí posibilitada al reconocer los límites implicados en la finitud. De tal posibilidad emerge un deseo de lo que es posible, más esperado que conocido, que se presenta como alternativa a la situación alienada del hombre en la historia. Los presentes desean plenitud en el porvenir. Nada hay demostrado. Lo único constatable es la condición histórica de la humanidad, su deseo de existencia mejor y sus trabajos por lograrlo. La afirmación de Dios tiende a desvestirse del carácter de demostración para revestirse con el ropaje de postulado histórico-social. Es decir: que a pesar de la inviabilidad de afirmar positivamente a Dios desde la praxis social, si es posible y necesario operar con el factor "Theos" como hipótesis implicada en la eticidad ideal. El análisis de la realidad histórico-social aporta, si no una demostración de Dios, sí un descubrimiento de la apertura de la humanidad a la meta-historia, hacia la coexistencia ideal y hacia la plenitud del existir humano. Con otras palabras: una religación a la trascendencia en la que aparece implicada o incluso, en proceso de explicitación, la idea de Dios. Posible sería también, a partir de la experiencia de la finitud, la opción resignada a favor de la nada. Nos enfrentamos con alternativas fundamentales en los que se crea razón y libertad. Y más razón y libertad nos parecen darse allí donde la historia tiene un sentido, el pensar una verdad y el obrar una esperanza que donde dominan el absurdo, la nada o el desaliento.

De los grandes clásicos del pensamiento religioso: Tomás de Aquino, Lutero, Kant, Schleiermacher y Hegel recogemos en este momento un problema: el de la posibilidad de la teodicea, del decir filosófico sobre Dios. Apuntamos solamente una pista de respuesta: hablar sobre Dios es posible en forma anónima al hablar de la finitud que encubre la realidad histórico-social; hablar de Dios es posible en forma esperanzada cuando se describen

los deseos de plenitud de los hombres; hablar de Dios, finalmente, es posible en forma de acción cuando el futuro absoluto de lo humano se anticipa en proyectos de convivencia en los que ha crecido la libertad, la razón y la justicia. Teodicea se autoentiende como apelo a la libertad y como servicio a la verdad del existir humano. Este planteamiento ético-humanista permite una recuperación del viejo tema de la teología natural, al posibilitar la releitura de sus viejas fórmulas en el lenguaje de nuestro tiempo. Las pilastras del edificio lingüístico son la eticidad social y la condición histórica. Los caminos hacia la divinidad no van a ser rastreados en la religación metafísica del ser contingente al ser necesario, del participado al participante, del ordenado al ordenador... sino en las anticipaciones de sentido absoluto y de eticidad ideal acontecidas en los procesos históricos y en los proyectos de convivencia. En ellos se sedimenta trascendencia y alienta absolutividad. Y tras las aparentes rupturas de la historia pervive la nostalgia de lo divino en forma de acción, sentido e idea. Nace de la atracción ejercida por el poder seductor de la plenitud. De aquélla proceden episodios con gérmenes de divinidad en los que de nuevo se escuchan los ecos de la vieja teodicea.

La teodicea posibilita que la humanidad y el tiempo se cobijen en la casa del sentido. "Theos" asume la función de futuro regulador del dinamismo histórico-social. Todo acontecer y todo convivir se ponen a resguardo de la intemperie del absurdo en el tiempo absoluto que los aguarda. Desde éste se auscultan y diagnostican los acontecimientos históricos y los sistemas sociales. Las incógnitas de los mismos, sus finitudes y sus plenitudes, se despejan a partir de la hipótesis "Dios" en cuanto arquetipo de lo que la realidad histórico-social puede ser. La funcionalidad ontológica asignada por la metafísica al "primum ens", al proclamarlo causa y principio de lo existente; la funcionalidad gnoseológica atribuida por el Idealismo al ideal de la razón pura al establecerlo como concepto regulador de un sistema coherente de pensamiento; la funcionalidad antropológica que utiliza la divinidad como refugio del existir humano en su huida de la nada... son las tareas que asume respecto a la realidad histórico-social el futuro divino. "Theos" es el símbolo para figurar el misterio que nos espera al final de la historia. Es la palabra con la que se nombra a lo que en forma absoluta compromete al hombre con el hombre, con el mundo y con la historia. Es el nombre con el que designamos al "otro absoluto" en el que las subjetividades individuales y las colectividades históricas encuentran trascendencia. La fidelidad estéril al pasado se trastueca en solidaridad creadora con el futuro. Cambia de signo la funcionalidad histórico-social asignada a la religión y a Dios, al hacer de ambos principios legitimadores de tradición y autoridad en sistemas de coexistencia inmovilistas. Los proyectos socio-políticos pierden su legitimación religiosa en cuanto sistemas tendentes a estabilizarse y a absolutizarse para encontrarla en cuanto proyectos tendentes a transformarse y desarrollarse. "Theos" aparece más como impulso transformador de los "ahoras humanos", que como fuerza estabilizadora de pretéritos caducos.

Puestas así las cosas, desaparece la base sobre la que la religiosidad polarizaba en torno a la alternativa *teísmo-atéismo*. Esta fue la resultante de la aplicación al problema religioso de los paradigmas metafísico y antropológico de la trascendencia. La muerte de Dios mostrada y demostrada metafísicamente o proclamada y experimentada subjetivamente, deja intacta la



pregunta por la trascendencia divina que encubrían aquellas versiones circunstanciales de lo religioso. De nuevo la astucia de la razón hace acto de presencia en la historia, y pone en práctica la estrategia exigida por la experiencia contemporánea de la finitud. Descarta los paradigmas de trascendencia donde la alternativa *teísmo-atéismo* tuvo lugar y sitúa la pregunta por la religión y por Dios en un horizonte histórico-social. Con ello se abre camino a otro tipo de hermenéutica, posibilitada por el trasplante del problema a un nuevo modelo de interpretación. Desde él son muy otros los ateísmos a eliminar. Son aquellos ateísmos nacidos no del resentimiento contra Dios sino de la protesta contra sistemas políticos, dogmatismos ideológicos o sistemas de convivencia en los que Dios fue utilizado como aval y principio de legitimación de formas despóticas de poder o de explotación. Son aquellas formas de irreligiosidad en las que el rechazo de Dios viene impuesto por la necesidad de eliminar aquello con lo que se absolutizan acontecimientos históricos y sistemas sociales, inconciliables con la libertad y la justicia. Desde tal posición es incluso urgente invitar a los ateísmos a que se replanteen la pregunta por la propia identidad, no ya desde los modelos metafísico y antropológico en los que habían desarrollado su autocomprensión, sino desde la realidad histórico-social en donde persiste la pregunta ¿Qué puede ofrecer la historia sin Dios a la humanidad?

\* \* \*

Nos acercamos al final y, sin embargo, estamos emplazados con la "quaestio methodologica", subyacente a una posible hermenéutica histórico-social de lo religioso. La cuestión se agudiza cuando se comprueba que el saber sobre la realidad histórico-social es un interlocutor pretencioso, molesto y punzante. La religiosidad ha encajado buena parte de la crítica contemporánea desde el campo de la sociología. Desde este se han lanzado los ataques más eficaces contra situaciones e instituciones, que buscaban su legitimación en la autoridad de Dios y en la praxis religiosa. Urge en los comienzos un desmantelamiento de los recelos emocionales, que dominan a las partes dialogantes. Acabado el desbroce emotivo, a la hora de hacer las presentaciones, la religiosidad se encuentra ante una situación embarazosa: la delegación de la ciencia sobre la realidad histórico-social tiene graves problemas internos ya que existen dos pretendientes a la presidencia: el saber social empírico-positivo y el saber social ético-humanista. ¿Con quien ha de habérselas? Se trata de ponerse de acuerdo sobre algo previo y fundamental, que por el momento recluye entre paréntesis ideas y valores y que desea ponerse en claro sobre el estatuto epistemológico del saber sobre lo humano en la historia. En este momento la religiosidad parece hallarse sin alternativa: o se acepta la opción ético-humanista o se renuncia a poder hablar de la religión y de Dios. La opción parece cargada de utopía, de idealismo e incluso de ingenuidad. Pero hay que optar o por hacer posible un decir sobre la totalidad, lo absoluto y el sentido o por un navegar libremente y sin ataduras por el mar ancho de la positividad histórica o sociológica.

La metodología ético-humanista parte de la convicción de que la realidad histórico-social se encuentra vinculada a factores como el sentido, el valor y la idea. Aspira, en definitiva, a construir una ontología del existir social

del hombre y de su acontecer en el tiempo. Por eso, quiere conseguir, más allá de los resultados a que llegan los métodos analíticos y fenomenológicos, un tipo de comprensión, éticamente normativa e ideológicamente vinculativa, de los acontecimientos históricos y de los comportamientos humanos. Plantea en sentido radical las bases sobre las que se asientan los proyectos de coexistencia humana. La preocupación por lo que debe ser priva sobre el interés por lo que es. Insatisfecha con el neutro constatar situaciones, acontecimientos y comportamientos, los valora desde una versión totalizante de la humanidad en el tiempo. Los "a prioris" y los datos son asumidos en la unidad superior de un saber sintético tendente a poner orden en la anarquía y sentido en el acontecer. Los primados de la idea sobre el dato, del sentido sobre el suceso y del valor sobre la acción imponen el rechazo de una historia legitimada desde los hechos y de una ética legalizada desde las situaciones. Se trata de un tipo de saber, que seduce por el atractivo ético-idealista de sus planteamientos y soluciones. Pero la consistencia del mismo no se pone en primer lugar en ser ideología, ni siquiera praxis, sino un acontecer social en el que la humanidad en el tiempo se libera de finitud y adquiere plenitud.

La metodología empírico-positiva centra el interés en cómo las cosas son y no cómo deben de ser. Su razón preferida es la razón técnico-instrumental, que practica el cálculo, la encuesta y la estadística. Esta, al programar la transformación social, prefiere la eficacia de los medios a la eticidad de los fines. Sus análisis empíricos informan y describen. En este sentido su utilidad es valiosísima. La especialización, sin embargo, impuesta por el análisis del ahora social y por el primado del dato y del cálculo, la hace perder sensibilidad para la totalidad de la historia y de la sociedad. Las diversas modalidades de razón positivista: matemática, histórica, fenomenológica... prefieren la erudición a la interpretación. Crea saber de aconteceres y no de sentido, ciencia cuantitativa y no cualitativa. La información substrahe el entusiasmo por algo y posibilita la crítica ante todo. Frente a la credulidad romántica de las utopías el positivismo científico cultiva el virtuosismo de la erudición. La lógica y la técnica ejercen dominio sobre la ontología y la ética. Su desinterés por el carácter global de la realidad histórico-social, la condena a un riesgo constante: la exaltación a saber absoluto de cualquier éxito alcanzado en sectores regionales como los del lenguaje, técnica, política... El saber positivista refleja en el fondo la tragedia de la antropología contemporánea: la soledad del individuo que, a fuer de no resignarse a su soledad, proclama a esta forma suprema de convivencia. Es saber dominado por el eros de la técnica y no de la sabiduría. Por eso engendra civilización pero no cultura. Bajo su erudición se encubre el espíritu del individualismo burgués aplicado a la concepción y a la metodología del saber.

La metodología ético-humanista se corresponde con un saber de tipo autárquico y dialéctico. En él domina el concepto de totalidad, referido tanto a la forma como al contenido del saber. Las preguntas teóricas y las actitudes prácticas se encuadran en un sistema dominado por la realidad histórico-social. Este es quien "primo et per se" interpreta y es interpretada. El resto entra a formar parte del ámbito sociológico en cuanto que hace referencia a él como donante de sentido. En la idea de totalidad, por su capacidad englobante de lo fragmentario, resuenan ecos de categorías pa-

rarreligiosas como absoluto, ser y sentido. En su nombre se tiende a evitar la verdad a medias de los saberes positivos, asumiéndolos en sabidurías creadas por y a servicio de un ideal humanista. Los derechos de la totalidad imponen rechazos como el de las dictaduras de la parte, la irracionalidad de lo instrumental carente de fines, la mística del profeta de conventículo o la emotividad del reformador solitario. Es a la realidad histórico-social, como fin y no como medio, a quien compete el primado de dotar de verdad a las ideas, de sentido a los acontecimientos y de meta a las acciones. La esfera de la trascendencia ético-humanista habilita espacio para la búsqueda y encuentro con la verdad, desarrolla un método trascendental para la acción y para el pensamiento, dispone un criterio de verificación para los fenómenos y los acontecimientos. La verdad y la falsedad, la teoría y la praxis se dejan calibrar desde una plenitud futura de la sociedad como historia. Con ello se dispone de unos fundamentos ontológicos a partir de los cuales se dilucidan los interrogantes sobre el existir, la verdad y la eticidad. Se tienen a mano, incluso unos "preambula" desde los que proponer y solucionar de forma racional la creencia en lo religioso y divino.

A cualquiera se le ocurre una etiqueta para calificar a la metodología ético-humanista: "utopía social". Podría, incluso, hablarse de antirracionalismo. La objeción merece ser tenida en cuenta. Cualquier opción de carácter totalizante opera desde postulados, cuya razón ha de ser buscada en la interioridad de la opción misma. No seamos ingenuos. La razón, vinculante en ética y normativa en ontología, es autócrata, si quiere ser totalizante. La razón teológica lo es desde el "Theos", la social desde la sociedad y la existencial desde la subjetividad. La legitimación de sí ni la posee ni la busca fuera de sí. Sus pretensiones de totalidad, implican la autonomía y, en la medida que es autónoma, puede proclamarse soberana. La autarquía racional es condición de la razón totalizante. En este sentido podría hablarse de fe en la razón social. O de antirracionalismo cuando razón se identifica con formas de racionalidad fragmentaria, como la físico-matemática, técnico-instrumental o antropológico-existencial. Aquí se es consciente de que toda inserción implica una deserción. Y que la inserción del sentido de los acontecimientos, de la verdad de las ideas y del valor de las acciones en la *razón social*, como razón absoluta, implica la deserción primero de toda forma de nihilismo y segundo de las razones centradas en el absurdo, la naturaleza o el individuo en cuanto aspirantes a razones absolutas. Se reconoce sencillamente que cuando el hombre pregunta o responde sobre algo opera con un sistema de referencias edificado sobre pre-juicios y pre-opciones. El criterio de la racionalidad ético-humanista aparece localizado no en el esquema cosmológico de la meta-física ni en el antropológico sujeto-objeto sino en el de la *sociedad como historia*. Su presupuesto es el de que cualquier lectura del pasado y del presente, cualquier análisis del sujeto y del objeto, cualquier valoración de los fenómenos y de los acontecimientos son lecturas, análisis y valoraciones *de, desde y para* la comunidad humana.

La pregunta por lo religioso y divino encaja no en aquellas formas de tratar la realidad histórico-social que proporcionan erudición y datos sino en aquellas que prescriben valores e ideas a la totalidad social. El método practicado ha de ser no aquél que persigue un saber de tipo empírico-inductivo sino de tipo teorético-interpretativo en el que el neutralismo de la esta-

dística sea superable en una ética de valores y en una temporalidad con sentido. Las cuestiones que una tal metodología plantea, sin que en ello se implique acuerdo en las soluciones, coinciden ampliamente con los interrogantes que preocupan a la filosofía de lo religioso y divino. En ambos casos la hermenéutica histórico-social de lo trascendente —y de Dios— viene dada no como posibilidad óptima de información sino como posibilidad máxima de comprensión. Enunciados socio-históricos y enunciados religiosos coinciden entre sí en el ámbito en que unos y otros rozan las dimensiones fundamentales del paradigma de trascendencia ético-humanista. La primera de tales dimensiones es la solidaridad de la religión y de la sociedad en la finitud trascendente, que connota la ausencia de ser, sentido y divinidad en la realidad histórico-social y la presencia en la misma de la nada, del absurdo y de la alienación. La conciencia de la finitud social se convierte en este caso en teodicea negativa o indirecta al constatar la ausencia de Dios. La segunda dimensión es el compartir la nostalgia histórica de plenitud. Un *mínimum* de metahistoria implicado en la precariedad social y que se manifiesta en forma de deseo de un porvenir mejor. Frente a la condición alienada de la existencia temporal, aun en sus formas más radicales, pervive la nostalgia de un futuro de plenitud, alimentada por la esperanza de la divinidad. En aquélla Dios viene implicado como posible contenido de un futuro pleno y absoluto. Finalmente, la tercera dimensión coincide con la praxis trascendental, urgida e impulsada por la necesidad de superar la condición histórica alienada. Trascendencia acontece en toda acción, toda idea o todo suceso en los que son superadas las condiciones de finitud de los “ahoras sociales”. El devenir de los humanos a plenitud es el horizonte donde la actitud religiosa y Dios se hacen presentes o ausentes. Como Herder nos diría, Dios se anticipa en el tiempo, en forma de poder oculto que arrastra el presente hacia un futuro de plenitud.

J. M. G. GÓMEZ-HERAS