

# VIDA RELIGIOSA, VIDA IRRELIGIOSA Y FENOMENOLOGÍA

*Resumen: Este trabajo, de orientación fenomenológica, pretende, en un primer momento, establecer una distinción entre “vida religiosa” y “vida irreligiosa”. Los fenómenos que bajo tales epígrafes se consideran no se vinculan inmediatamente a las religiones históricas sino que son modos de estar y de encontrarse, es decir, originarias posibilidades de existencia. En un segundo momento se considera cómo el intento de dar cuenta fenomenológicamente de tales posibilidades puede quedar condicionado por nuestro concreto ser religioso o irreligioso.*

*Palabras clave: religión, fenomenología, ateísmo, fe, moral.*

## RELIGIOUS LIFE, IRRELIGIOUS LIFE AND FENOMENOLOGY

*Abstract: This work, of a phenomenological orientation, tries, first of all, to establish a distinction between “religious life” and “irreligious life”. The phenomena considered under such expressions are not linked with historical religions but are ways of being, that is, original existential possibilities. Secondly, this paper considers how our attempts to give a phenomenological account of such possibilities can be biased by our concrete being as religious or irreligious.*

*Key words: Religion, phenomenology, atheism, faith, moral.*

## 1. INTRODUCCIÓN

La fenomenología, entendida de manera amplia, no es un método que algún señalado pensador hubiera prescrito. El quehacer fenomenológico está animado, no por un procedimiento determinado, sino por un afán: la pretensión de dar

cuenta de lo concretamente patente, de los fenómenos, guardando la originaria legitimidad que a ellos y sólo a ellos pertenece. Asumido que por fenomenología no se entiende sino eso, puede decirse que en este trabajo se va a desplegar un ejercicio fenomenológico orientado a experiencias que, reconocemos, habitualmente vienen complicadas en lo que referimos cuando usamos expresiones del tipo “vida religiosa” y “vida irreligiosa” o, quizá, “vida en oración” y “vida mundana”. De lo que aquí se trata es, en efecto, de ciertos *modos de vida*, es decir, de ciertas formas de estar y de encontrarse. No, sin embargo, de realidades culturales o históricas particulares.

Se da por descontada la oscuridad de lo que de manera telegráfica se acaba de decir. No tendría mucho sentido, sin embargo, que en esta introducción nos afanásemos por dar cuenta con claridad de esos fenómenos de los que, decimos, nos vamos a ocupar, pues eso mismo es lo que constituye buena parte del cometido fenomenológico de este trabajo. Lo que, en todo caso, sí conviene hacer ya en esta introducción es delimitar nuestro cometido, en lo que tiene de fenomenológico, frente a propósitos que nos son ajenos.

Hemos hecho notar que las consideraciones de orden histórico-cultural son irrelevantes en relación al fenómeno que nos ocupa. No nos ocupamos tampoco, por tanto, de considerar las distintas maneras como puedan estar en uso expresiones del tipo “vida religiosa” o “vida irreligiosa”. Nada nos importa, por ejemplo, que la apelación a “lo religioso” sirva en una época y contexto cultural para referir una experiencia particular que, eventualmente, ese mismo término no recoja ya en otra época y contextos culturales distintos, es decir, nada nos importa la posible variación de los usos discursivos y la pluralidad de experiencias histórico-culturales que, relativamente a tales usos, pueda quedar referida. Lo único que nos ocupa aquí, insistimos, es dar cuenta de ciertos fenómenos particulares que tenemos a la vista. Si se ha señalado que esos fenómenos pueden caer dentro de lo que habitualmente referimos cuando hablamos de vida religiosa y vida irreligiosa o, quizá, de vida en oración y vida mundana, es porque, dentro de los usos discursivos en que este trabajo se mantiene, eso, simplemente, se reconoce, y porque se cree que hacerlo notar puede servir al lector como una primera y eficaz indicación de lo que *en concreto* se va a tratar.

En estrecha relación con lo que se acaba de decir se advierte, también, que aquí se desdeña, por convencional, cualquier especulación sobre la consistencia de, digamos, “lo propiamente” religioso o “lo propiamente” irreligioso. La posibilidad de constatar algo así como lo *esencialmente* inherente al hecho religioso, depende de la situación y usos discursivos en que mantengamos esa nuestra referencia al “hecho religioso”. Ciertamente, supuesta la instalación en una situación y horizonte discursivo particulares se puede realizar una constatación esencial relativa a *algo concretamente distinguido*. Ahora bien, es ingenuo

pensar que por hacer esa explicitación esencial nos estamos acercando a lo que propiamente o en verdad tenga que ser “algo”. Dicho con otras palabras: la expresión “lo religioso” puede usarse, y se usa en el discurso común, para referir una pluralidad de experiencias concretas; suponiendo que consiguiéramos dar a la expresión un uso unívoco y distinto cabría establecer, entonces, qué es lo que esencialmente conviene a eso que distinguimos; es cosa de mera convención, sin embargo, establecer qué es lo que vamos a distinguir cuando hablamos de “lo religioso”, por tanto, no tiene sentido que, partiendo de un uso discursivo equívoco alguien pretenda especular acerca de aquello en lo que consiste o no consiste “lo propiamente religioso”. Aquí no pretendemos que los fenómenos que se van a considerar sean los que *deban* ser referidos por las expresiones “vida religiosa” y “vida a-religiosa”. No guardamos el propósito de modificar los usos discursivos vigentes. Tales usos, insistimos de nuevo, no nos preocupan primariamente aquí. Con más precisión: esos usos sólo nos conciernen en la medida en que ineludiblemente tenemos que servirnos de ellos con vistas a lo único que nos importa, a saber, dar cuenta, de la manera más clara posible, de los particulares fenómenos que tenemos a la vista. Nuestro propósito es puramente fenomenológico: queremos dar cuenta de ciertos fenómenos y queremos hacerlo guardando la concreta e irreductible realidad que a ellos es propia.

Que nuestra pretensión sea fenomenológica conlleva, por último, lo siguiente. A los fenómenos que nos ocupan, esto es, a esos modos de vida religioso-irreligioso, no nos acercamos con la intención de ofrecer algo así como su “sentido” o “fundamento” ocultos. En la fenomenología no se trata nunca de dirigirse a lo concretamente patente para subsumirlo en una teoría, en una interpretación. El objetivo no es alcanzar una explicación enrevesada de lo que es el caso sino, al revés, dar cuenta de lo que es el caso salvaguardándolo en su concreta realidad. Ese propósito está expuesto, sin embargo, en relación a nuestro tema, a una difícil prueba. La exposición va a poner de relieve que la posibilidad de eso que aquí distinguimos como vida religiosa-irreligiosa se juega en una tensión en la que nos encontramos prácticamente involucrados. Pues bien: cuando lo que concierne fenomenológicamente como fenómeno es esa disposición en la que de manera señalada se está realizando aquello que concretamente se es, uno puede verse tentado, de distintas maneras, a que ese su propósito fenomenológico, orientándose por motivos de orden práctico, ceda a la mera interpretación. Dar cuenta de esa dificultad es, también, parte principal del cometido de este trabajo.

No conviene insistir más en precisiones generales que, sin el trabajo fenomenológico concreto, el lector sólo podrá recoger de manera abstracta, meramente discursiva. Pasemos, pues, a él.

En el próximo punto tenemos que entretenernos haciendo algunas distinciones que, más adelante, han de servirnos para introducir con claridad el fenómeno que tenemos entre manos. Aunque la fijación de tales distinciones pueda resultar algo premiosa, y aunque inmediatamente no se vea la relación que ellas puedan guardar con nuestro tema, su consideración detenida es necesaria para la cabal asimilación de lo que vendrá después.

## 2. PRELIMINAR FIJACIÓN DE CONCEPTOS: DISPOSICIÓN Y ARRAIGO

Podemos ponernos a levantar un brazo y podemos dejarlo caer. Podemos ponernos a fantasear un unicornio corriendo por un bosque o podemos dejar de hacerlo. A voluntad podemos ponernos a significar algo como “me gustan las peras más que las manzanas” o “este elefante es grande”. De manera voluntaria, también, puedo ponerme a considerar el pisapapeles que tengo delante, no como un utensilio que me sirve para proteger mis escritos del viento, sino como una eventual arma arrojadiza que pudiera utilizar contra un ladrón. En este momento, podría dejar de trabajar y resolverme a escribir una carta. En casos como los referidos, reconocemos sin dificultad algo así como un *activo* despliegue en el que “llevamos voluntariamente a cabo”. Utilizaremos el nombre de *toma de posición voluntaria* para referirnos al fenómeno que acabamos de introducir.

Lo que aquí se quiere distinguir con el término *disposición* no es ya el mero “llevar a cabo” sino, digamos, el “mantenerse llevando a cabo”. Es decir, no se trata ya de una toma de posición voluntaria que pudiéramos desplegar, pongamos por caso, cuando levantamos el brazo o nos ponemos a fantasear sino del *mantenerse* levantando el brazo o dejándolo en su sitio, del *mantenerse* fantaseando o dejando ser a un medio perceptivo. Para que lo que se está tratando de decir gane un poco más de claridad conviene darse cuenta ahora de que cualquier toma de posición voluntaria es mero momento abstracto de eso que llamamos disposición. A tal fin debe considerarse ahora un fenómeno que, cabe decir, es el reverso necesario de la posición voluntaria: la *afección*.

Cuando empujamos una pared hay una toma de posición voluntaria pero hay, también, oposición al voluntario despliegue de nuestra toma de posición. A la im-posición u o-posición que impele o constriñe una posición voluntaria la llamamos aquí *afección*. En relación a lo que acabamos de decir debe advertirse, antes de nada, que no es la pared, como tal pared, la que lleva a cabo la *afección*: la pared misma no se contra-pone a nuestra posición. La *afección*, en otras palabras, no es una segunda posición voluntaria opuesta a la primera. La toma de posición “opuesta” a la extensión de mi brazo al empujar podría ser, quizá, la que lleva a cabo la retracción del mismo; de la misma manera, la toma de posición

“opuesta” al ponerme a fantasear con atención podría ser, quizá, el ponerme voluntariamente a percibir o a recordar. La afección se o-pone a una toma posición en un sentido enteramente distinto pues no es una nueva posición voluntaria que entre en conflicto con otra ya dada. Voluntad y afección, esto es, posición y o-posición, no son momentos equivalentes. Esos momentos, sin embargo, están inseparablemente imbricados en su realización concreta. Aclaremos esto último. Supongamos que un ruido nos llama la atención de manera que, en un acto reflejo, dirigimos nuestra mirada en la dirección de que proviene. En este carácter “reflejo” reconocemos una afección enteramente dominante que “nos mueve” a modificar la disposición corporal en que nos encontramos. El ruido, solemos decir, “nos atrae” sin remedio. Pero detengámonos en esto. El ruido, ciertamente, no atrae posicionalmente. La afección no es algo que el ruido “lleve a cabo”. Lo que ciertamente es afeccional es la manera como se realiza nuestro “giro de cabeza”. Él, podríamos decir, acontece de manera in-voluntaria. Pero adviértase el sentido concreto que esto tiene. Un despliegue carente de voluntariedad, un acaecimiento no-voluntario, no es precisamente un acaecimiento afeccional. Espontáneamente, pero sin afección alguna, late el corazón o se quiebra una piedra tras un martillazo. Afeccional no es el acontecer que, meramente, no es posicional o voluntario, sino el acontecer como im-posición u o-posición. ¿Qué quiere decir esto? Que la afección, sin ser posicionalidad, tiene como necesario reverso a la posicionalidad, es decir, que allí donde no hay posicionalidad no puede haber tampoco afección: los latidos del corazón podrán parar o seguir su ritmo pero no pueden encontrarse sujetos a afección alguna porque no están sujetos a dominio posicional alguno. De la misma manera, si no pudiéramos orientar a voluntad nuestra mirada tampoco podría ella estar sujeta a la moción afeccional que acontece con el ruido imprevisto. Afección sólo puede haberla en imbricación concreta con un medio posicional. Sin ese medio lo que queda, no es la mera afección, sino, en todo caso, un mero acontecer fáctico.

La mencionada “imbricación concreta” no se conjuga sólo en el sentido de que toda afección acontezca en un medio posicional sino, igualmente, en el sentido de que toda posicionalidad se mueve concretamente en un medio afeccional. Para poner esto en claro consideremos cómo se realiza, en concreto, el despliegue de una posición voluntaria dominante. Nos disponemos a recordar, fantasear o andar a voluntad. La oposición es mínima: lo hacemos a voluntad. Y, sin embargo, el despliegue voluntario de lo que hacemos no flota en vacío sino que, en cada caso, se realiza a manera de un mantenerse. Nos ponemos a fantasear o recordar, en el medio afeccional que impele a abandonarnos a un medio perceptivo. Nos ponemos a andar moviéndonos en el medio afeccional que impele a abandonar nuestra tensión corporal. A toda posición voluntaria es inherente realizarse en medio de una tensión afeccional. Sin esa afección, no quedaría lo que llamamos una posición voluntaria sino, más bien, un puro salto cualitativo

donde la posición se confundiría con el efectivo cumplimiento, es decir, no quedaría nuestro concreto llevar voluntariamente a cabo sino algo que nos es ajeno y que sólo cabe construir discursivamente. De la misma manera que una afección sin posición no es posible, tampoco lo es una posición sin afección. Pues bien: a ese concreto “encontrarse” desde el que distinguimos afección y posición como momentos complementarios lo denominamos aquí *disposición*.

Es importante darse cuenta de que lo que se ha distinguido como disposición no es algo *derivado de* las posiciones voluntarias y mociones afeccionales. Todo lo contrario. En la distinción de una cierta posición o una cierta afección queda ya supuesta la concreta tensión disposicional. En otras palabras: posición y afección son meros momentos abstractos de la disposición que en cada caso nos encontramos realizando: de nuestro concreto mantenernos, de nuestro concreto vernos arrastrados, de nuestro concreto resolvernos. Por tanto, cuando se hable aquí de posición o de afección ha de entenderse que no tomamos lo uno y lo otro como algo independiente sino que asumimos la radicación de “lo uno” y “lo otro” en la concreta disposición del caso. Por ejemplo, si digo que un escozor en el brazo “me mueve afeccionalmente” a rascarme, o que a esa moción afeccional “me resisto voluntariamente”, se da por sentado que “lo uno” y “lo otro” no son cosas independientes sino cosas que se realizan, en concreto, en la tensión disposicional en que me mantengo, es decir, que lo originario no es el momento de posición y afección sino el despliegue disposicional concreto.

Con buen sentido discursivo, al concreto despliegue disposicional le daremos también el nombre de *ejercicio de la libertad*. Entiéndase, desde luego, que esto es sólo una propuesta terminológica. El fenómeno introducido, y no un matiz significativo adherido al término “libertad” es, en todo caso, lo que aquí debe retenerse. Con la disposición o ejercicio de la libertad distinguimos algo bien concreto: las arbitrarias interpretaciones en que ese fenómeno pueda quedar subsumido (por ejemplo, la figura de un determinismo o indeterminismo metafísicos, de un sujeto autónomo, etc.) nos traen aquí sin cuidado.

Hay que reparar ahora en que toda disposición es, en concreto, una *situación correlativa*, es decir, un *encontrarse*. En aras a aclarar esto considérese lo siguiente. Nos mantenemos dispuestos a la percepción, a la rememoración o a la fantasía, y, en cada caso, nos encontramos percibiendo, rememorando, fantaseando. Nos mantenemos dispuestos a la escucha o entregados a nuestros propios pensamientos, y, en cada caso, nos encontramos escuchando o pensando. Nos mantenemos dispuestos a tomar lo que tenemos delante para y con vistas a clavar un clavo o, quizá, como un arma contundente que eventualmente podemos arrojar a la cabeza del vecino y, en cada caso, nos encontramos tomando lo que perceptivamente se está haciendo valer para y con vistas a esto o lo otro. Si decimos que una disposición es un encontrarse, lo que queremos dar a entender

es que, en concreto, la correlatividad es inherente a todo despliegue disposicional. En otras palabras: no es que haya ciertas disposiciones que, como cosa independiente de suyo, luego se pongan a funcionar como situación correlativa por relación a una cierta particular percepción, rememoración, fantasía... sino que lo que hay es la concreta correlación de nuestro *encontrarnos*... percibiendo, rememorando, fantaseando. Sólo desde esa concreta correlación cabe distinguir luego, de manera relativamente abstracta, una disposición y lo correlativo a esa disposición, una disposición a percibir y lo percibido, una disposición a recordar y lo recordado, etc.

Después de haber fijado a qué nos referimos cuando hablamos de disposición, se va a tratar de introducir ahora un nuevo fenómeno que aquí distinguiremos con el término de *arraigo*. Para ello recurrimos, en primer término, a algunos ejemplos. Quien toca una canción al piano dominando eso que hace, sin duda dispone de lo que va haciendo: dispone si toca tal o cual tema, más rápido o despacio. Sin embargo, lo que concretamente hace no sólo está en manos de ésa su libre disposición. Lo que nos interesa destacar con esto no es el hecho de que el pianista que repite hasta la saciedad un tema podría eventualmente llegar a tocarlo de manera predominantemente afeccional. Lo que aquí se trata de advertir es que la interpretación al piano del experto pianista trasluce un poder-tocar, es decir, que eso que disposicionalmente se hace es hacer que se tiene en un poder. En otras palabras: en el despliegue de lo que aquí se hace es patente una suerte de “sabérselas con” o “estar en posesión de” eso que se hace. Caigamos en la cuenta de la concreta realidad de lo que decimos. Entre lo que hace el perito pianista y lo que hace el aprendiz primerizo que se dispone a realizar su ejercicio hay, no sólo una eventual diferencia en los resultados sino, también, y con independencia de esa posible diferencia, una diferencia en el hacer que, según caso, *se tiene* de distinta manera. Esa suerte de “tenerse” o “carácter estante”, esa suerte de “espesor” que en nuestro ejemplo trasluce el hacer del pianista, es lo que distinguimos aquí con el término “arraigo”.

El arraigo no sólo acontece, por lo demás, como poder-hacer. Considérese un nuevo ejemplo. El dolor físico es, concretamente, dolor corporal, es decir, dolor del cuerpo. ¿Qué quiere decir esto? Que el dolor físico es inseparable de su corporalidad es decir “se tiene” en el cuerpo. El dolor físico, hay que decir, *está radicado* en el cuerpo pues a lo que concretamente es ese dolor es inherente un espesor y arraigo corporales. De la misma manera que el hacer de que dispone el pianista es, concretamente, hacer que se tiene en un poder, el dolor es, concretamente, dolor que se tiene corporalmente, dolor-corporal.

Lo que distinguimos como arraigo puede realizarse también de otras maneras. En el contexto de este trabajo importa ahora que se advierta un arraigo señalado que acontece con el dominio de una disposición perceptiva. Para aclarar, por lo

pronto, a qué nos referimos cuando hablamos de una disposición perceptiva, nos basta con llamar la atención sobre el conflicto disposicional en que se encuentra involucrado nuestro encontrarnos percibiendo. Por ejemplo: nos ponemos a fantasear o a recordar algo atentamente, es decir, nos transponemos a la fantasía o al recuerdo aunque, quizá, un momento después, nuestra disposición perceptiva vuelve a imponerse contra nuestra voluntad, es decir, afecionalmente. O tratamos de mantener nuestra disposición perceptiva a toda costa pero, quizá, el sueño nos va venciendo, es decir, nos gana afecionalmente. La disposición perceptiva es ese encontrarse, esa situación disposicional, en la que descansa, cabe decir, nuestro cotidiano habérmolas con “lo real-mundano”. Lo real-mundano correlativo a esa disposición no es, ciertamente, un mero medio sensible, sino, ante todo, medio horzónico de lo que cuenta. Por ejemplo, desde una disposición perceptiva, el suelo de mi habitación puede ser patente sensiblemente pero, sobre todo, es patente en su tenerse por firme, es decir, en tanto que cuento poder andar sobre él, y esto, ciertamente, no de manera distinta o temática, sino en la concreción perceptiva del caso. Correlativamente a nuestro encontrarnos perceptivamente dispuestos es patente, en cada caso, un medio horzónico en el que estamos anclados, en el que estamos arraigados: mundo. Ese mundo es, por tanto, medio correlativo de un tenerse, de un estar, de un arraigo.

De la misma manera que la disposición es, en concreto, correlativo encontrarse, el arraigo es, en concreto, correlativo estar, es decir, concreto *estar situados*. Lo que con esto se quiere decir puede aclararse con los ejemplos introducidos. El poder en que nos tenemos al hacer no es una capacidad que, por lo demás, se hubiera aplicado a un hacer particular, sino un momento que distinguimos desde el concreto hacer-pudiente del caso. En otras palabras: no hay poder y hacer separados a los que ocurriera mantener una cierta complicación sino que lo que en concreto hay es hacer que correlativamente se mueve en un poder. De la misma manera, el dolor corporal no es una mera realidad afectiva a la que, por lo demás, aconteciera venir a darse en un cuerpo, sino dolor radicado en una estancia corporal, es decir, concreto dolor-corporal. En otras palabras: la distinción del mero cuerpo que duele, de un lado, y el mero dolor, de otro, es, por relación al concreto dolor-corporal, una abstracción: hay, obviamente, dolor, como hay corporalidad del dolor pero una cosa y la otra sólo la hay en el concreto dolor-corporal, esto es, en el dolor al que en concreto es ya inherente el correlativo estar corporalmente situado. Por último: lo que mundanamente cuenta no es, digamos, un “sentido” dado de suyo e independiente al que casualmente aconteciera que “estamos sabiéndonos con ello” sino que es, en concreto, contar correlativo a un tenerse, es decir, mundo-estante. Hay obviamente “lo meramente mundano”, como hay, también, el “mero arraigo”, pero una cosa y la otra las hay sólo como concreto mundo-estante. El mundo sólo es, en concreto, en su arraigo estante, esto es, como correlativo a una situación estante.



En el sentido que se deriva de nuestra exposición se puede hablar, por tanto, de una situación como estancia y una situación como disposición. Adviértase ahora que, en principio, lo correlativo a una situación estante no se deja con-mover por mi situación disposicional. Mi poder o no poder tocar el piano no es cosa que pueda disponer libremente. Puedo, ciertamente, resolverme a aprender a tocar el piano pero lo que no puedo es disponerme a poder tocar el piano. Igualmente: que el suelo de esta habitación cuente para mí como sostén y no, digamos, como un medio frágil e impracticable para andar, es cosa que no depende de mi libre disposición. Puedo imaginar que en otra situación las cosas podrían contar de otra manera pero, justamente, esa “otra situación” implica otro arraigo estante del que constituye mi situación. La imposibilidad de modificar disposicionalmente una situación estante atañe al entero horizonte del mundo: tal o cual persona me resulta odiosa, tal o cual decisión la tengo mundanamente por vergonzosa o por elevada... que eso cuente como lo hace depende de mi arraigo estante. Un tal arraigo podrá modificarse pero, en principio, no es una libre disposición la que lo puede.

Manteniendo lo anterior importa ahora matizarlo haciéndonos cargo de lo siguiente. No puedo disponer que mi interpretación al piano se mantenga en un particular poder-tocar, con todo, puedo dejar de tocar el piano y, por tanto, puedo erradicar mi hacer-pudiente. En otras palabras: del arraigo pudiente de mi hacer no puedo disponer libremente pero, en la medida en que la realización de un tal poder-hacer supone una cierta situación disposicional, es decir, en la medida en que se despliega disposicionalmente, ese poder-hacer y, por tanto, ese arraigo pudiente, puede libremente quedar sin efecto. Considérese, a este respecto, nuestro arraigo mundano. Antes se ha dicho que el horizonte mundano es correlativo a una disposición perceptiva. Pero una disposición perceptiva, también se ha hecho notar, puede entrar en conflicto con otras disposiciones. ¿Qué sucede cuando, por ejemplo, nos ponemos atentamente a fantasear o nos gana afeccionalmente el sueño? Entre otras cosas, sucede que nuestro arraigo mundano se va perdiendo. Es decir, al flaquear el dominio de nuestra disposición perceptiva, el correlativo horizonte del mundo va desapareciendo. La situación disposicional se ha modificado, de tal manera, que dejamos de *estar arraigados* en el mundo. El arraigo mundano, adviértase bien, puede venirse abajo disposicionalmente porque el mundo no es un horizonte radicado en una situación omnicompreensiva, sino uno que se encuentra sujeto a una situación disposicional. Esto que se acaba de decir, hay que subrayarlo bien, es una pura constatación fenomenológica<sup>1</sup>. Esa constatación, por lo demás, es perfectamente conciliable

1 Una pura constatación fenomenológica, se entiende, relativa a la manera en que aquí estamos usando los términos “mundo”, “estar” y “disposición”. Hablar de estar-en-el-mundo como si

con el hecho de que, cuando la disposición perceptiva vuelve a ejercer su dominio, ese nuestro concreto encontramos fantaseando o soñando venga a tenerse correlativamente en el horizonte del mundo, es decir, pase a contar entonces como un mero acontecimiento mundano.

Hacemos, para terminar ya este trabajo preliminar de distinciones, un par de precisiones terminológicas. La situación en concreto, es decir, no tal o cual disposición o arraigo particular que pudiéramos distinguir relativamente a una correlación particular sino el concreto despliegue estante de la libertad, lo llamaremos aquí, también, *realidad personal*. Esta fijación terminológica implica, por lo pronto, dos cosas. Primero: que nuestra realidad personal no es algo distinto, es decir, que esa nuestra realidad personal sólo es real en esa concreción desde la que cabe distinguir una u otra correlación particular. Por lo mismo, que el despliegue concreto de nuestra realidad personal es inseparable de lo en cada caso correlativo. Segundo: que la realidad personal no es algo correlativo a una situación y, por tanto, no cosa del mundo. Como esto último es particularmente relevante para nuestro tema conviene hacer, sobre ello, las siguientes precisiones. En el horizonte del mundo “nosotros mismos” contamos, desde luego, de distintas maneras. En ese horizonte puede contar, por ejemplo, que hace un momento “nos encontrábamos” fantaseando o que “somos capaces de tocar” bastante bien una canción al piano. O podemos percibir nuestro cuerpo y, en este sentido, cabe decir también, podemos “ser mundanamente presentes”. No es lo mismo, sin embargo, contar mundanamente con haberse encontrado fantaseando que el concreto encontrarse-fantaseando. No es lo mismo contar mundanamente con poder hacer que el poder estante de un hacer. No es lo mismo el cuerpo percibido que la disposición cinestésica y la estancia corporal en que toda presencia mundana se mantiene. En los casos primeros, adviértase, nos referimos siempre a algo mundano, es decir, a algo correlativo a una disposición perceptiva, en el segundo caso, a una disposición y estancia particulares, es decir, a una situación. Según nuestra anterior fijación terminológica, por tanto, la realidad personal de

---

de una estructura fenoménica fundamental se tratara, es decir, como un absoluto fenomenológico, parece, sin embargo, uno de los lugares comunes de la filosofía actual. La analítica existencial de Heidegger, que se mantiene referida a lo que de manera “más próxima” y “más habitual” acontece, es decir, a una disposición perceptiva, ha tenido, a este respecto, una influencia cegadora. Si uno quiere en verdad tomar el estar-en-el-mundo como una estructura fenomenológica fundamental que se hace valer, no sólo en nuestro habérselas mundano, sino también en el sueño, la rememoración, la fantasía, etc. debería aclarar el uso concreto que hace de los conceptos de “estar” y “mundo” a fin de poder dirimir si se esta distinguiendo una estructura fenoménica efectivamente fundamental o si, como suele ser el caso, se está cometiendo una subsunción global echando mano de distinciones relativas a una situación particular.

aquel que mundanamente cuenta “consigo” sería, no eso que cuenta, sino la disposición y arraigo estante en que ese su contar “consigo” se mantiene.

El hecho de que, según se dijo al principio, se vaya a tratar aquí de “ciertos modos de vida” y, en particular, de algo así como un modo de vida religioso-irreligioso, puede reformularse ahora como sigue: lo que nos va a ocupar son ciertas situaciones, es decir, ciertos modos en que podemos encontrarnos/estar, ciertas formas de realidad personal.

### 3. VIDA RELIGIOSA Y VIDA IRRELIGIOSA

Es capital para nuestros fines introducir un particular fenómeno disposicional que acontece, por ejemplo, en algunas de las experiencias que habitualmente quedan recogidas con el nombre de rezar. No es difícil caer en la cuenta de que, por relación a nuestro mundano hablar sobre esto o lo otro, ponerse a rezar no implica sólo un mero cambio de tema. La posibilidad de ciertas formas de rezo no se cifra en tratar de “ciertas cosas” y no de “otras” sino que conlleva, a todas luces, una particular disposición, es decir, un cambio de situación. Sin ese “ponerse a otra cosa”, sin esa disposición, podrá haber todavía el mero hablar de esto y lo de más allá, pero no hay rezo<sup>2</sup>.

A lo largo de tres puntos se va a tratar de fijar con claridad esa “disposición orante” que en el rezo, pero como se verá no sólo en el rezo, se encuentra complicada. Antes, sin embargo, conviene subrayar lo siguiente. No pretendemos que lo que aquí se va a distinguir con el nombre de disposición orante haya de ser inherente a todo aquello que, en un uso discursivo particular, pueda hacerse valer al hablar de “oración” o de “rezo”. Aquí, insistimos de nuevo, no nos interesan los usos discursivos por sí mismos y, por eso, no nos ocupamos tampoco de la cuestión, discursivamente relativa, de qué pueda ser o no ser lo propio del “rezo” o de “la oración”. Lo único que nos importa es dar cuenta de un fenómeno disposicional que tenemos a la vista. Si para introducir ese fenómeno recurrimos al título de disposición *orante* y si decimos que él está a menudo complicado (pero no siempre y no solo) en lo que habitualmente llamamos rezar, sólo lo hacemos porque, en el horizonte de usos discursivos en que nos movemos, nos parece

2 Tiene interés hacer notar aquí que en la costumbre judía ese —encontrarse en otra cosa— viene incluso terminológicamente marcado. Se estila, efectivamente, que fuera del rezo, así en las prédicas y en las horas de estudio, se cambie levemente el nombre utilizado en la referencia a Dios. En vez de *Adonai* (Señor nuestro) se dice *Adoshem*, y en vez de *Elohim* (Dios de dioses), *Elokim*. Se trata, así, de no mentar el nombre de Dios en vano, es decir, fuera de su uso propio en una disposición orante.

que eso que decimos orientará de manera eficaz al lector a ciertas experiencias concretas donde puede advertirse eso que aquí se trata de introducir y fijar<sup>3</sup>.

Hacemos notar, además, que la introducción discursiva del fenómeno de que nos ocupamos tendrá éxito sólo si se consigue que el lector llegue a advertirlo en concreto. No aspiramos, en todo caso, a dar una “descripción” que sustituya a aquello de que concretamente se trata, cosa imposible, sino a hacer uso de los recursos discursivos de que disponemos en aras a *llevar* al lector a aquello de que concretamente se trata. De la misma manera que sería imposible introducir discursivamente el fenómeno de los colores a un ciego de nacimiento o el fenómeno de la fantasía a alguien que no lo hubiera experimentado nunca, no esperamos que alguien pueda advertir lo que aquí quiere ser referido si nunca lo ha experimentado.

A) LA DISPOSICIÓN ORANTE COMO DISPOSICIÓN QUE ENTRA EN CONFLICTO CON LA DISPOSICIÓN PERCEPTIVA

El mundo, tal y como aquí se ha fijado, es horizonte correlativo a una disposición perceptiva y un arraigo estante. *Manteniéndonos* en una disposición perceptiva y, con ello, en una estancia mundana, podemos, por lo demás, disponernos de muy diferente manera. Sin abandonar una disposición perceptiva podemos disponernos, por ejemplo, a tocar el piano o a dejar de hacerlo. O podemos disponernos de tal manera que algo sea considerado en vistas a clavar un clavo o a servir de arma arrojada. Adviértase que, en casos como esos, nuestra disposición perceptiva no sólo no se conmueve sino que incluso queda supuesta en el despliegue de esas otras disposiciones. Es decir, sólo perceptivamente dispuestos podríamos disponernos a tocar el piano o a dejar de hacerlo o disponernos a tomar algo que tenemos delante para y con vistas a esto o lo otro. El despliegue de tales disposiciones se realiza en la situación de una disposición perceptiva y, por tanto, también, en un cierto arraigo estante mundano. Lo que en ellas correlativamente se realiza es, en esa medida, un quehacer mundano particular.

3 La disposición que nos ocupa se realiza, me parece, en lo que más habitualmente se tiene por oración tanto en las religiones históricas de orientación mística, propias del Extremo Oriente, como en las de orientación profética, surgidas en Oriente Medio. Esta convergencia terminológica, en todo caso, sólo es relevante aquí por motivos de eficacia a la hora de introducir mejor el fenómeno particular que nos ocupa. Sobre las dos formas de oración que acabamos de señalar Cf. Juan Martín Velasco, *Introducción a la Fenomenología de la Religión*, Trotta, Madrid, 2006, 226-239.

No toda disposición supone, sin embargo, un arraigo mundano. Ya se ha visto que hay disposiciones a las que es inherente entrar en conflicto con nuestra disposición perceptiva. Por ejemplo, la disposición a la fantasía, la disposición al recuerdo, la disposición a conciliar el sueño, etc. Esas disposiciones son, por relación a nuestra disposición perceptiva, un tras-ponerse, es decir, no un encontrarse desplegando algo en el arraigo estante del mundo, sino abandono de la situación disposicional supuesta en ese arraigo. Ese conflicto disposicional no excluye, en todo caso, que la disposición perceptiva pueda no desaparecer del todo y siga manteniéndose, quizá en un segundo plano, como parte integrante de nuestra situación.

El fenómeno disposicional que aquí nos ocupa, esto es, la disposición orante, pertenece a esa clase de disposiciones que entran en conflicto con la disposición perceptiva. Esto podemos advertirlo echando mano de ciertas formas de rezo. La posibilidad de muchas de las experiencias que solemos catalogar como rezo, complica una cierta cesura de nuestra disposición perceptiva. Para atestiguar esto no es necesario echar mano de los relatos que nos dan cuenta de las experiencias místicas en las que el arraigo mundano desaparece por completo. El más humilde rezo suele traslucir un cierto relajamiento o disolución de ese arraigo. Rezar no es, adviértase bien, un quehacer del tipo que pueda ser tocar al piano, ir a la compra o charlar con alguien. Disponerse a esos quehaceres supone que nos encontramos arraigados en un horizonte mundano; son quehaceres intrínsecamente mundanos. El rezo, por el contrario, puede convivir con un cierto arraigo mundano pero es un quehacer que se realiza, no desde el fondo de una disposición perceptiva, sino en conflicto con ella. Rezar es, en este sentido, un tras-ponerse, es decir, entrada en una situación que hace fuerza a la disposición de la que depende nuestro arraigo mundano.

La particular disposición en la que se encuentra el rezo no sólo entra en conflicto con la disposición perceptiva sino también con todas aquellas disposiciones que se encuentran en conflicto con ella. Entre la disposición a la fantasía, al recuerdo, a la percepción, a dormir... hay conflicto. Pero hay conflicto, también, entre cada una de ellas y esa disposición a la que nos estamos refiriendo. Ellas integran, podríamos decir, una clase de disposiciones en la que se da una relación de mutua exclusión. Desde luego, todas esas disposiciones pueden darse a menudo de consuno en una cierta dispersión. Ahora bien, en la medida en que, de una manera afectiva o voluntaria, una de las disposiciones de esa clase cobra predominio, las otras necesariamente retroceden. En la medida en que uno se encuentra recordando o fantaseando con atención no se encuentra perceptivamente dispuesto. En la medida en que uno se encuentra vivamente sumido en el recuerdo, la fantasía, o la percepción no puede encontrarse rezando. Advertir esta relación de conflicto puede ayudar a darse cuenta de que esa disposición

orante que aquí estamos tratando de introducir no puede asimilarse a ninguna de las otras disposiciones de su clase. Hacer pasar, pongamos por caso, la oración por una forma de la fantasía (en el sentido en que hablamos de la fantasía de un unicornio volando) involucra un contrasentido del mismo orden que querer asimilar percepción y fantasía o fantasía y recuerdo. La concreta situación en que se da una disposición orante podrá comprender una variable disposición a la fantasía, al recuerdo o perceptiva. La particular disposición que reconocemos en ciertas formas de rezo es, en todo caso, *tan irreductible y originaria como el resto*.

Sobre lo que acontece en nuestro encontramos percibiendo, rememorando, fantaseando... nada hace falta matizar aquí. Interesa, sin embargo, darse cuenta de lo que correlativamente se realiza en esa disposición, por lo pronto sólo apuntada, que aquí nos esforzamos por fijar.

#### B) LA DISPOSICIÓN ORANTE COMO SITUACIÓN DE UN NUEVO ARRAIGO ESTANTE

Ya se ha dicho que no se puede disponer libremente de aquello que correlativamente se mantiene en un arraigo estante, es decir, que disposición y estancia son situaciones irreductibles. Sin embargo, sí que puede suceder que nuestro arraigo estante suponga una disposición de manera que la modificación de ésta conlleve la desaparición de aquel. Así sucede, desde luego, con nuestro arraigo mundano. Soy incapaz, por ejemplo, de disponer que este pisapapeles, que en mi horizonte tengo, digamos, por pesado y rígido, pase a contar como algo volátil y blando. No puedo disponer libremente que lo que tengo por indigno o despreciable me parezca estimable. El horizonte mundano en el que estoy arraigado podría, ciertamente, ser diferente para otra persona pero, dada mi situación estante, es decir, siendo quién soy, no puedo conformarlo a voluntad, no puedo disponer libremente de él sino que, en todo caso, puedo disponerme mundanamente *estando* en él. Ahora bien, lo que mi arraigo mundano sí supone es mi disposición perceptiva. Si ésta deja de dominar la situación, esto es, el modo como me encuentro, mi horizonte y arraigo mundanos se vienen abajo. Pues bien, con la disposición orante pasa esto mismo, es decir, es una situación disposicional de la que depende el arraigo estante en un horizonte del que, una vez se hace efectivo, no podemos ya disponer libremente.

Para que el lector se haga cargo de lo que tratamos de referir no hace falta recurrir a esos relatos de conversiones personales en los que se da cuenta de un súbito cambio de disposición que renueva de manera radical el horizonte y arraigo en que uno pasa a tenerse en su vida. Correlativo a ciertas formas sencillas de rezo es hacer pie en un horizonte por relación al cual lo mundano pasa a tenerse por algo penúltimo. Nuestro horizonte mundano no tiene por qué

venirse enteramente abajo entonces, desde luego, pero, desde nuestra nueva disposición, nuestra realidad mundana se sitúa a otra luz: pasa a tenerse, quizá, como relativamente vana y dispersa, quizá como falta de dignidad, en todo caso, como penúltima y dependiente. Con la disposición orante se gana arraigo en un horizonte nuevo que cuenta como último, esto es, se entra en una nueva situación estante que se hace valer como anclaje en lo últimamente real y, en este sentido, como arraigo personalmente salvífico.

La entrada en juego de un horizonte que *cuenta* como último conlleva la exigencia de mantenerse en su arraigo y, por tanto, de perseverar en la disposición orante que lo sostiene. Para aclarar en qué sentido amplio debe entenderse esto último hay que poner de relieve una última peculiaridad del fenómeno que nos ocupa.

### C) LA DISPOSICIÓN ORANTE NO ES UNA DISPOSICIÓN SIGNIFICATIVA

A lo que solemos llamar significar es inherente realizarse en una cierta disposición: libremente significamos “esto” o “lo otro”. Adviértase que esa particular disposición significativa no pertenece a esa clase de disposiciones que, hemos dicho, guarda una relación de conflicto con la disposición perceptiva. Por ejemplo, nada impide que mientras nos encontramos percibiendo, en un arraigo mundano, nos pongamos a distinguir significativamente, de una manera expresa o inexpressa, *esto* de aquí y *aquello* de allá. El fenómeno disposicional que nosotros denominamos *orante* nada tiene que ver, por tanto, con la disposición a significar “algo”<sup>4</sup>. De la misma manera que perceptivamente dispuestos es posible, pero sólo posible, encontrarse significando “esto” o “lo otro”, en una disposición orante es posible, pero sólo posible, que nos encontremos significando “algo” y, en tal caso, habrá eso que solemos referir como *rezo*. El rezo sería, según esto, un modo particular de *encontrarse* en oración, a saber, uno que viene conjugado, en concreto, con un despliegue significativo<sup>5</sup>. Una disposición orante no necesita, ni mucho menos, de un tal despliegue; ella puede mantenerse aun si no nos encontramos rezando. Puede, por ejemplo, seguir latiendo al hilo de nuestro común trato con las cosas, de tal manera, que ese trato no se mantenga ya en

4 Nada tiene que ver tampoco, por tanto, con la sugestión, entendida ésta como afán de mantener “algo” significativamente desplegado a manera de aquello que cuenta y vale.

5 Ese despliegue significativo podrá tener, por lo demás, distinto carácter, a saber, ser invocación, alabanza, petición, confesión de fe, pregunta, queja, ejercicio de meditación... Una antología que cubre distintos tipos de lo que solemos entender como rezo puede verse en Meslin, M. (dir.) *Quand les hommes parlent aux Dieux. Histoire de la prière dans les civilisations*, Bayard, Paris, 2003.

un arraigo exclusivamente mundano<sup>6</sup>. No es comprometido afirmar que lo que se está diciendo no constituye una posibilidad meramente especulativa. Dejando de lado que la disposición orante que aquí hemos introducido parece vivificar no sólo el rezo sino una gran variedad de actos mundanos, señalados como actos de culto, no cabe duda de que hay personas en las que esa disposición se hace valer habitualmente en su situación concreta al margen de tales actos marcados. Efectivamente, aquel que consintiendo a un arraigo orante rehúsa que el horizonte del mundo clausure el lugar en que se tiene, estará en el mundo, sí, pero estará en una disposición que le hace mantenerse en un arraigo que no se reduce al medio de lo mundano. Esto es, no sólo algo posible, sino algo común.

Una vez que se ha conseguido advertir el fenómeno disposicional que se buscaba introducir en los tres puntos anteriores se puede fijar, con claridad, lo que aquí distinguimos como vida religiosa y vida irreligiosa.

Haciéndonos cargo de la concreta tensión que hay entre la disposición perceptiva y la disposición orante diremos que una vida es religiosa cuando, frente a esa tensión, viene a disponerse de tal manera que rehúsa a quedarse en un medio exclusivamente mundano para descansar últimamente en el arraigo de una disposición orante. Una vida es irreligiosa cuando sucede lo contrario de manera que viene a acogerse a un arraigo estante exclusivamente mundano.

Se harán a continuación algunas observaciones sobre lo que se acaba de decir.

La distinción realizada remite, exclusivamente, a ciertas situaciones, a saber, a un eventual predominio disposicional que tiene como consecuencia un distinto arraigo estante. La distinción entre vida religiosa-irreligiosa atañe, en el sentido antes apuntado, a nuestra realidad personal, esto es, a aquello que concretamente somos.

6 Lo que Kant denomina *espíritu de la oración* [Geist des Gebets] guarda alguna cercanía con lo que aquí estamos apuntando. Para Kant el espíritu de la oración, esto es, el “deseo cordial de satisfacer a Dios en todos nuestros quehaceres, de que todos los pensamientos que acompañan a nuestras acciones sucedan como si fueran al servicio de Dios”, puede ir acompañado, pero no necesita en absoluto ir acompañado, de una articulación significativa de manera que “puede y debe darse en nosotros sin cesar”. Apuntemos, en todo caso, que ese “debe” depende del horizonte ético en que Kant se movía y que, en un plano puramente fenomenológico, no podríamos hacerlo nuestro. Cf. Kant, I., *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, B303-308. En línea con lo mismo escribe Unamuno en su diario íntimo: “¡Felices aquellos cuyos días son todos iguales!... Han vencido al tiempo; viven sobre él y no sujetos a él... Su oración no es algo que se destaca y separa de sus demás actos, ni necesitan recogerse para hacerla, porque su vida toda es oración. Oran viviendo.” M. Unamuno, *Diario Íntimo*, Alianza, Madrid, 2006, p. 106.



Nuestra distinción es, por tanto, ajena a cualquier consideración histórico-cultural y, en general, mundana. Asumimos, desde luego, que el conflicto disposicional de una vida religiosa-irreligiosa se realizará, en todo caso, en un cierto arraigo mundano particular y, por tanto, que lo que podrá acontecer es una vida religiosa-irreligiosa *en un horizonte histórico-cultural particular*. Así, una vida religiosa podrá conjugarse, quizá, con el culto a una pluralidad de dioses, como en Grecia y Roma; o, quizá, con la invocación monoteísta a un Dios personal, como en la tradición judeocristiana; o, quizá, con la apelación monista a una realidad omniabarcante, como en el hinduismo; o, quizá, con la apelación a un camino de ejercicio salvífico como en el budismo<sup>7</sup>. Una vida religiosa será realizada al hilo de una particular elaboración discursiva y de ciertas formas de culto. Ahora bien, cualesquiera hechos y costumbres empíricos que, tomando por base un criterio de demarcación particular, un estudio antropológico-cultural pudiera catalogar de “religiosos”, son irrelevantes en relación al fenómeno disposicional que aquí se ha distinguido. Subsumir una tensión disposicional echando mano de consideraciones mundanas sería fenomenológicamente tan absurdo como juzgar que la disposición perceptiva, es decir, el encontrarse en situación correlativo al mundo es, en último término, un producto mundano. La tensión disposicional sobre la que descansa nuestra distinción entre vida religiosa-irreligiosa no es relativa al mundo y, por tanto, no es relativa a las formas históricas de lo religioso. Por lo mismo, cualquier disquisición acerca de la génesis mundana de esa tensión o de las condiciones mundanas que la hacen posible no sería aquí ni legítima ni pertinente.

Que nuestra distinción entre vida religiosa e irreligiosa descansa en una tensión disposicional quiere decir, además, que lo que en esa distinción viene recogido no son dos modos de vida discretos “A” y “B”, sino un conflicto que se realiza en un variable predominio y que es prácticamente decidido. En otras palabras: lo que aquí se ha distinguido no son dos estados definidos sino una tensión polar que atañe, en cada caso concreto, al ejercicio de nuestra libertad.

Las disposiciones involucradas en la tensión polar de una vida religiosa-irreligiosa pueden, por supuesto, distinguirse en términos de voluntad y afección o, si se quiere, en términos de posición y o-posición. Esto lo hacemos ya en el discurso común, de manera alusiva, con expresiones del tipo: “mi fe me ha sido regalada” (imposición afeccional de la disposición orante); “tengo una fe vacilante pero he de esforzarme más por conservarla” (salvuarda voluntaria de la disposición

7 Sobre la presumible realización de una disposición orante en estas religiones históricas puede leerse con provecho Juan Martín Velasco, *Introducción a la Fenomenología de la Religión*, Trotta, Madrid, 2006, pp. 248-348.

orante<sup>8</sup>); “no quiero dejarme arrastrar por la fe” (salvaguarda voluntaria de un arraigo mundano sobre una eventual disposición orante); “deseo tener fe pero no lo consigo” (imposición afeccional de un arraigo mundano sobre una disposición orante), etc. No hay que perder de vista, en todo caso, que las distinciones que de esta manera pueden realizarse son *relativas* a la concreta tensión disposicional del caso. Sería por tanto ilegítimo que, tomando esas distinciones como punto de partida, nuestro concreto ser religioso-irreligioso fuera interpretado como un *producto* de fuerzas voluntarias y afeccionales. Un ejemplo aclarará lo que queremos decir. Supongamos que siendo ya de noche lucháramos denodadamente por mantenernos despiertos. En una tal situación podría distinguirse, sin mayor problema, la voluntad de mantenerse en vigilia y la imposición afeccional del sueño. Ahora bien, esa nuestra situación, esa nuestra concreta tensión disposicional, quedaría falseada de raíz si la pensáramos como el producto *derivado* de ciertas “fuerzas” afeccionales y voluntarias. No es que originariamente haya “fuerzas” cuya tensión dé como resultado un cierto suceso disposicional sino que lo que hay, en concreto y originariamente, es práctico conflicto disposicional, es decir, la concreta tensión del ejercicio de nuestra libertad. Desde esa concreción, pero sólo desde ella, distinguimos, de manera relativamente abstracta, los momentos del voluntario permanecer despierto y de la imposición afeccional del sueño. Servirnos, sin embargo, de meras distinciones para recomponer la concreción que esas mismas distinciones suponen es un proceder, no ya cuestionable, sino literalmente a-fenomenológico<sup>9</sup>. En este mismo sentido, subrayamos: lo que aquí hemos dado el nombre de vida religiosa-irreligiosa no es un producto *derivado* de una tensión entre distintos momentos de fuerza sino una situación que, en concreto, se encuentra prácticamente en juego.

Hay que advertir, además, que por relación a la tensión disposicional aquí distinguida, eso que solemos llamar *agnosticismo* no es una alternativa. Va fenomenológicamente de suyo que ninguna determinación de «lo absoluto» puede pretender la más mínima legitimidad fenoménica, esto es, racional. En este sentido, el agnosticismo no es una posibilidad práctica sino un hecho vinculante. Nuestro ser religioso-irreligioso nada tiene que ver, sin embargo, con ese hecho. En el sentido por nosotros fijado, uno es irreligioso, no porque pueda hacer razonable

8 En sus diarios Kierkegaard recoge una sentencia que da vívida expresión a esa situación: “La oración es hija de la fe: pero la hija tiene que alimentar a la madre”. Kierkegaard, S. *Diarios XIII A531*.

9 No debe confundirse, tampoco, nuestra concreta tensión disposicional con las eventuales interpretaciones interesadas que de ella pudiéramos hacer. De uno y el mismo fenómeno disposicional podría uno desear dar cuenta en términos de un: “he hecho todo lo que estaba en mi mano pero el sueño me ha arrastrado”, o bien, “no he puesto suficiente voluntad y he dejado que el sueño me venciera”.

el mundo como absoluto, sino porque en su disposición y estancia es el mundo aquello en lo que últimamente se tiene y aquello que últimamente cuenta para él. Uno es religioso, no porque pueda hacer razonable un absoluto transmundano, sino porque en su disposición y estancia orantes se mantiene en el arraigo de un horizonte orante. En nuestra vida religiosa-irreligiosa no se trata, digámoslo así, de abonarse o no abonarse a una interpretación religiosa o irreligiosa de la realidad. No se trata de la legitimidad de una doctrina sino de un conflicto disposicional en el que nuestra realidad personal se encuentra concretamente en juego. Es cierto que a veces suele darse el nombre de agnosticismo, no ya al reconocimiento de la imposibilidad de determinar legítimamente algo sobre un absoluto, sino al modo de vida que, subsiguientemente a tal reconocimiento, trata de ceñirse al horizonte de lo mundanamente constatable. Por relación a nuestra distinción, ese modo de vida sería, obviamente, no una nueva posibilidad, sino concreta vida irreligiosa.

En un último intento de llevar a concreción el conflicto disposicional que aquí se ha tratado de introducir hacemos notar que él sólo puede venir realizado en nuestra vida. A fin de advertir la cosa misma en su realidad palpitante el lector haría bien, por tanto, en dejar de lado, por un momento, toda la cáscara discursiva de este ensayo y hacerse cargo de que el fenómeno es su concreto ser religioso-irreligioso, no otra cosa<sup>10</sup>.

#### 4. TEO-LOGÍA, ATEO-LOGÍA, IDEOLOGÍA

Fijado ya el conflicto disposicional al que nos referimos aquí cuando hablamos de vida religiosa-irreligiosa, nos ocupamos ahora de algo sólo mediatamente relacionado con ese conflicto, a saber, de ciertas formas de discurso que pueden acompañarlo.

10 La complicación entre “lo religioso” y “la oración” ha sido en la teología frecuentemente mantenida. He aquí algunos ejemplos: “El impulso religioso es esencialmente impulso de oración. Es ciertamente en la oración donde descansa el proceso vital religioso del individuo” Rothe, Richard, *Theologische Ethik*, Wittenberg, 1867, p. 187; “Religión la hay siempre allí donde la oración está viva en el hombre” Deißmann, Adolf, *Evangelium und Urchristentum, Beiträge zur Weiterentwicklung der christliche Religion*, 1905, p. 95; “Donde la oración ha enmudecido por completo, lo mismo le acontece a la religión” Tiele, Cornelius Petrus, *Einleitung in die Religionswissenschaft II*, 1901, p.110; “La oración es la sangre y la circulación sanguínea en la vida religiosa” Stolz, Alban, *Wilder Honig, Gesammelte Werke 6*, p. 125. La identidad terminológica que hay entre estas sentencias y lo que nosotros decimos no tiene por qué extenderse, sin embargo, a lo referido en un caso y en otro. Nuestras distinciones recogen sólo una precisa tensión disposicional.

Correlativamente a nuestro ser religioso o irreligioso nos tenemos en el arraigo de un horizonte que últimamente cuenta para nosotros. Se comprende de suyo que nuestro obrar pueda dejar traslucir ese horizonte en que nos tenemos. También de una manera expresa, en el medio del discurso, hacemos referencia, de la manera más habitual, a aquello que últimamente está contando para nosotros. Lo que entonces queda referido lleva complicado, se entiende bien, nuestra correlativa disposición y arraigo estante. De esta manera, una referencia a lo que cuenta para nosotros es expresión, también, de nuestro concreto ser religioso-irreligioso, es decir, de lo que personalmente somos en relación a un conflicto que se encuentra prácticamente en juego. Al despliegue discursivo que da cuenta de aquello en que nos tenemos en tanto que somos religiosos-irreligiosos vamos a referirnos aquí con los nombres de teo-logía y ateo-logía<sup>11</sup>. Sobre esto conviene hacer algunas matizaciones.

El discurso teo-lógico y ateo-lógico deja constancia de aquello que, sobre el fondo de una tensión práctica, cuenta últimamente para nosotros. Ése discurso no se lleva a cabo, en principio, con la intención de argumentar “algo” por relación a “otra cosa”, es decir, no sirve a una pretensión de legitimidad racional. Se trata, sencillamente, de un expreso hacer valer aquello en lo que últimamente nos tenemos y, por tanto, quienes somos: los padres dan cuenta a su hijo de aquello que tienen por últimamente estimable, no porque quieran demostrarle nada, sino porque, con toda espontaneidad, hacen valer aquello que ellos mismos son; en la amistad tendemos a expresar lo que últimamente cuenta para nosotros, no porque busquemos argumentar la legitimidad de una posición, sino porque ponemos en común aquello en lo que nuestra realidad personal está concreta y prácticamente complicada. Así, de una manera enteramente natural, se va desprendiendo discursivamente aquello que somos y, en particular, nuestro ser religioso-irreligioso. Por ejemplo, nos referimos a la muerte contando con ella a manera de un acontecimiento mundanamente clausurado o a manera de un acontecimiento relativo a un nuevo horizonte no ya meramente mundano. En cada caso, dejamos constancia del lugar en que nos tenemos y, por tanto, de nuestra disposición y arraigo estante. Nos referimos a la fraternidad de los hombres como horizonte de deber estrictamente mundano o al amor al prójimo como gracia sostenida en una disposición orante<sup>12</sup>: en un caso y en otro dejamos traslucir

11 Sería más coherente con la terminología usada hasta aquí que hubiéramos introducido las expresiones de “religioso-logía” y “irreligioso-logía”. Por resultar estas expresiones algo duras hemos preferido usar las que damos. Debería ser claro, sin embargo, que teo-logía y ateo-logía son términos técnicos que no están vinculados al teísmo y al ateísmo sino a la expresión personal de eso que aquí se ha llamado una vida religiosa e irreligiosa.

12 El amor que se expresa en las conocidas palabras de San Pablo: “el amor [caridad, agapé] viene de Dios y todo el que ama ha nacido de Dios y conoce a Dios” (I Juan, IV, 7) es realidad estante

una muy diferente instalación en relación a aquello que cuenta para nosotros. Teo-logía y ateo-logía es, en fin, el discurso que espontáneamente desgrana y deja traslucir el horizonte en que últimamente estamos y, así, nuestro concreto ser religioso-irreligioso. Tales formas de discurso, por lo demás, no tienen por qué realizarse de una manera temática y distinta sino que, más habitualmente, se despliegan de una manera alusiva: como mera denotación de algo asumido, de algo con lo que, de una manera obvia, se está contando.

Teo-logía y ateo-logía son, por tanto, trasunto discursivo, mera prolongación expresiva de lo que somos en tanto que religiosos-irreligiosos. Esas formas de discurso que dan expresión a lo que prácticamente se es deben ser distinguidas, de la manera más tajante, de lo que aquí denominamos *ideología*. En general, llamamos ideología al discurso que, arrogándose una supuesta legitimidad racional, pretende establecer la originaria verdad de aquello que es concretamente el caso. La ideología es, formalmente, lo opuesto a la fenomenología: mientras ésta se afana por dar cuenta de lo que es concretamente el caso guardando la originaria primacía que a ello corresponde, aquella se afana por hacer valer discursivamente un cierto orden como lo originariamente determinante por relación a lo que concretamente es el caso. Cuando la ideología recae sobre ese concreto encontrarse en juego que aquí hemos distinguido como vida religiosa-irreligiosa tenemos entonces ese pseudo-razonar que se afana por persuadir de la superior legitimidad que asiste a uno de los lados de esa tensión práctica: promoción ideológica de una vida religiosa o irreligiosa.

Lo que se acaba de decir acerca de la ideología puede ilustrarse con algunos ejemplos. Antes de darlos, hay que reparar en lo siguiente. Dispuestos de manera perceptiva u orante podemos dar cuenta significativamente de algo que no es susceptible de comparecencia concreta, esto es, podemos referirnos remisivamente a «una alteridad»<sup>13</sup>. Podemos referirnos, por ejemplo, a la «cosa en sí» allende los fenómenos o al «absoluto» que todo lo comprende. Podemos referirnos, también, al «mundo» como realidad absoluta y subsistente y, en el seno de una disposición orante, podemos invocar a un «Dios personal». Referencias significativas de este tipo son ciertamente posibles. En todo caso, decimos que en ellas se realiza una remisión a alteridad, no porque a su través haya acceso fenoménico a «algo otro» sino, justo al revés, porque lo en ellas referido carece de toda posible acreditación fenoménica, esto es, porque en una tal forma de discurso proyectamos «algo»

---

que viene sostenida en una disposición orante. El amor, en ese sentido específicamente cristiano, sólo puede realizarse en concreto en un modo de vida religioso.

13 En nuestro texto utilizamos antilambdas («...») a fin de subrayar que una referencia significativa tiene ese carácter de remisión a una alteridad.

allende toda posible legitimidad racional<sup>14</sup>. Cuando esas referencias se realizan en la teo-logía y la ateo-logía no sirven a una pretensión de legitimidad, sino a la expresión alusiva de aquello que personalmente está contando. Esas mismas referencias, sin embargo, pueden funcionar también en el seno de ese pseudo-razonar que, haciendo pie en “principios” particulares trata de “demostrar” «esto» o lo «otro». El contrasentido de esas formas de argumentación, de esas formas de ideología, que ejemplifican algunos manuales de historia de la filosofía, es tan obvio que, aparte de apuntarlas, no parece conveniente detenerse mucho en ellas.

Una forma de ideología más sutil se da en el discurso, pretendidamente ateni-do a los fenómenos, que se ocupa de nuestro ser religioso-irreligioso de tal mane-ra que, en vez de dejar ser al práctico conflicto disposicional que ahí se encuentra, es decir, en vez de guardar al fenómeno en su realidad *concreta*, ofrece algo así como la originaria clave interpretativa del mismo: un tipo de discurso que apela a supuestos motivos fenoménicos para establecer un cierto orden o primacía de “lo uno” sobre “lo otro”. A continuación referiremos algunos ejemplos de este tipo de ideología. Atenderemos, en primer lugar, a cómo puede realizarse, en esta forma, la promoción ideológica de un modo de vida religioso.

De experiencias en las que, de manera señalada, puede distinguirse una disposición orante (rezo, adoración de iconos, acciones de culto, etcétera), se da cuenta a veces como si lo característico de ellas fuera el que a su través se estuviera realizando un cierto comercio o diálogo con «un absoluto», por ejem-plo, con Dios. Esto es, desde luego, fenoménicamente gratuito. Al hilo de tales experiencia podrá haber, ciertamente, una invocación significativa «a Dios», pero pretender que lo que concretamente se realiza en ellas es un trato *con* el abso-luto, pretender que una “investigación fenomenológica de la oración y el recogimiento puede poner de relieve... que la oración es una relación real del hombre con Dios”<sup>15</sup> es tan arbitrario como pretender que en una vivencia irreligiosa de mundo lo que concretamente acontece es una relación con la realidad absoluta del «mundo». Que en nuestro ser religioso-irreligioso podamos llevar a cabo una

14 Quien advierte que de la «cosa en sí» no se puede distinguir nada, no realiza ni siquiera un conocimiento negativo de la cosa en sí, sino que realiza una delimitación negativa de lo referido en la remisión significativa a «la cosa en sí».

15 Heiler, Friedrich, *Das Gebet, Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*, Ernst Reinhardt Verlag, München/Basel, 1969, p. 494. En esta misma línea inter-pretativa puede leerse: “Los hombres religiosos y los investigadores religiosos testimonian de manera concordante que la oración [Gebet] es el punto central de la religión, el alma de toda devoción. La clave de este testimonio lo da la determinación esencial de la oración: la oración es una relación viva del hombre con Dios. La oración lleva al hombre a un contacto inmediato con Dios, a una relación personal con él. A través de la oración la religión se convierte en una vida en Dios, una comunidad con lo eterno” Ib. p. 495.

referencia remisiva a «algo» no nos da legitimidad para afirmar que lo que acontece en nuestro ser religioso-irreligioso sea una relación real con «algo». Por eso, decimos: el discurso pretendidamente atenido a nuestro concreto ser religioso que, en aras a promover la legitimidad racional de esa práctica posibilidad, hace valer «un absoluto» como término real de lo vivido, es ideología.

La promoción ideológica de una vida religiosa se realiza, también, de manera característica, cuando en el análisis, supuestamente fenomenológico, de una cierta experiencia religiosa, se lleva a cabo una tergiversación capciosa del momento aficcional de la disposición orante. La clave estriba aquí, no sólo en enfatizar la im-posición aficcional de la disposición orante, cosa que puede ser legítima, sino en presentarla en términos de *posición*: la experiencia religiosa se expone entonces como “regalo”, “llamada”, “don”. Adviértase que, con esta categorización, el momento *aficcional* inherente a una disposición orante sufre un giro, es decir, se presenta como *obra posicional*. La concreta imbricación de posición y aficción queda así transmutada, de manera gratuita, en el juego de una doble posicionalidad: llamada y respuesta, donador y receptor. Consiguientemente, puede suscitarse la idea de que la im-posición de una disposición orante es la obra activa de un término polar, a saber, del «absoluto». Los términos de llamada, regalo, don... no sirven así para referir de una manera más eficaz una experiencia religiosa sino, tan sólo, para fomentar la apariencia de que un tal fenómeno revela la relación con un segundo término personal. Si la mera im-posición aficcional de una vida religiosa quiere calificarse fenomenológicamente de llamada o don, entonces, congruentemente, de llamada o don debe calificarse también la im-posición aficcional de una vida irreligiosa. El discurso que, pretendiéndose fenomenológico, hace un uso selectivo de los términos en aras a fomentar esquemas adecuados a una particular disposición práctica, es ideología.

Una vida religiosa se promueve ideológicamente, también, cuando se pretende establecer, como cosa racionalmente evidente, que el arraigo en que nos mantenemos en una disposición orante es superior en términos axiológicos. Aclaremos en qué sentido decimos esto. Nuestro arraigo y horizonte moral, por lo que hace a nuestro ser religioso-irreligioso, es correlativo a un conflicto disposicional. Ahora bien, allí donde lo que en concreto hay es el encontrarse prácticamente en juego del horizonte moral en que últimamente nos tenemos, es absurdo pretender que un trabajo fenomenológico pueda dirimir el valor relativo de nuestra disposición. Si el fenómeno mismo es el concreto encontrarse en juego de nuestro ser religioso-irreligioso, la tarea de la fenomenología ha de orientarse a salvaguardar esa irreductible tensión práctica y no, por el contrario, a sofocarla reconduciéndola estimativamente a un cierto marco u horizonte que se quiere establecer como válido de suyo. El fenómeno es el libre rehusar o asumir el horizonte en que moralmente nos tenemos: es nuestra concreta realidad personal

en juego. Cuando, alegando supuestos motivos fenoménicos, alguien pretende poder afirmar que la experiencia religiosa es el lugar privilegiado de «lo ético», o que en ella se realiza un acceso señalado al «bien», se puede estar seguro de que trata de hacer valer aquello que personalmente cuenta para él como un absoluto. Desde luego, nada objetamos a la expresión del horizonte en que personalmente nos tenemos y, por tanto, a la teo-logía. Pero quien, ateniéndose a un horizonte religioso, hace abstracción de la situación disposicional en que ese horizonte se mueve en aras a presentarlo como prácticamente vinculante, ejerce la ideología, es decir, se arroga una legitimidad aparente para subvertir la concreta responsabilidad personal de nuestro ser religioso-irreligioso. La obra de Levinas ejemplifica, en cierta medida, esta confusión de motivos racionales y prácticos a los que aquí hacemos referencia. No cabe poner en duda, ciertamente, la legitimidad fenomenológica que asiste a Levinas cuando defiende la originariedad de la concreta experiencia del otro frente a toda reelaboración, subsunción e interpretación mediatas de esa experiencia. Ahora bien, la experiencia del otro sólo transluce esa infinitud elusiva que Levinas le atribuye cuando no es meramente mundana sino que se encuentra atravesada por una disposición orante. En otras palabras: como el amor [ágape, caridad] en sentido cristiano, la posibilidad de una experiencia transmundana del otro supone nuestro ser religioso. Cuando Levinas dice que la experiencia del otro deja translucir “la anterioridad original de Dios por relación al mundo”<sup>16</sup> nos da cuenta, seguramente, de algo que personalmente cuenta para él, es decir, nos habla teo-lógicamente. Ahora bien, si esa experiencia de la que nos da cuenta Levinas supone una disposición orante, a saber, una disposición que se encuentra ya *prácticamente en juego*, no tiene legitimidad considerar esa experiencia como el lugar originario de lo ético. Cuando esto, sin embargo, se quiere hacer valer como algo inherente a dicha experiencia, es decir, cuando se pretende poder afirmar que “la moralidad es la hechura del enigma”<sup>17</sup>, se está entrando en el juego de la ideología, es decir, se está poniendo en práctica un discurso que, arrogándose una legitimidad sólo aparente, trata de orientar, en una determinada dirección, la tensión práctica en que concretamente nos encontramos.

Pasemos ahora a considerar ejemplos de ideología que son exacta imagen especular invertida de las que se acaban de apuntar, es decir, ideología irreligiosa<sup>18</sup>.

16 Levinas, E, *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, Síntesis, Madrid, 2005, pp. 307.

17 Levinas, E, *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, Síntesis, Madrid, 2005, pp. 305.

18 La ideología misma no es, desde luego, ni religiosa ni irreligiosa. Lo que puede haber es promoción ideológica de un modo de vida religioso o irreligioso. Sólo por su sencillez se utilizan aquí, de vez en cuando, las expresiones “ideología religiosa” e “ideología irreligiosa”.



Desde luego, la forma típica de ideología irreligiosa es dar por sentado, como cosa de suyo evidente, que el mundo, a saber, el horizonte correlativo a una disposición perceptiva, es aquello que en absoluto vale como «la realidad». Por tanto, que el arraigo mundano es arraigo en lo originariamente real. La gratuidad fenoménica de esta posición ya se ha puesto suficientemente de relieve en nuestra exposición y no parece necesario insistir más en ella.

La promoción ideológica de una vida irreligiosa se realiza, también, en el discurso que lleva a cabo una tergiversación capciosa del momento posicional de la disposición orante. De manera característica, el momento volitivo de la disposición orante no sólo se enfatiza, cosa que puede ser legítima, sino que es recogido en términos de “mera proyección”, esto es, de tal manera que la disposición orante se presenta como ilusión: la experiencia religiosa es elaboración subjetiva, alienación del mundo efectivamente real. No es difícil advertir la interesada tergiversación fenoménica que aquí se lleva a cabo. En primer lugar, la disposición orante es tan originaria e irreductible como la propia disposición perceptiva de manera que tiene tan poca legitimidad decir que la vida religiosa es alienación del mundo como decir que la vida irreligiosa es evasión de un arraigo religioso. En segundo lugar, la disposición orante nada tiene que ver con una disposición a la fantasía, más aún, se encuentra en conflicto con ella en el mismo grado que la disposición perceptiva. En tercer lugar, resulta absurdo pretender que la vida religiosa sea un producto «subjetivo» cuando lo que se encuentra prácticamente en juego en nuestro ser religioso-irreligioso es, justamente, aquello que concretamente somos. La apelación a lo ilusorio-subjetivo que aquí se realiza es, en verdad, virtual: como la ideología religiosa da cuenta de la afección orante en términos de *donación* de «un absoluto», la ideología irreligiosa da cuenta de la posición orante en términos de *producción* de «un sujeto». En ambos casos se trata de lo mismo: encubrimiento de la práctica responsable de nuestro ser religioso-irreligioso, es decir, falaz subversión de un concreto conflicto disposicional por medio de la sugestión que ejerce un discurso que se disfraza de razón<sup>19</sup>.

19 No resulta difícil encontrar ejemplos de estas formas de ideología: “En vez de una posición [Position] ilusoria, fantástica, celestial del hombre... propugno yo la posición sensible, real y, por tanto, necesariamente también política y social del hombre”. Feuerbach, L., *Sämtliche Werke II*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1959, p. 410. “El fundamento de la crítica irreligiosa es: el hombre hace la religión; la religión no hace al hombre. En otras palabras, la religión es la conciencia de sí mismo y el sentimiento de sí mismo del hombre que aún no se ha encontrado o que ya ha vuelto a perderse”. Marx, K., *Contribución a la Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, en H. Assmann y R. Mate [eds.], *Sobre la religión*, p. 93. “El desdoblamiento del mundo en un mundo religioso, imaginario, y otro real... sólo puede explicarse por el propio desgarramiento y la contradicción de esta base terrenal consigo misma”. Marx, K., *Die Frühschriften*, Ed. von Landshut, Siegfried, Stuttgart, 1971, 340.

Una vida irreligiosa se promueve ideológicamente, también, cuando se pretende, como cosa de suyo evidente, que el horizonte de quien se mantiene en un arraigo exclusivamente mundano es, en términos axiológicos, superior al de quién últimamente descansa en una disposición orante. La vida religiosa se presenta entonces, por ejemplo, como tentación escapista, como el recurso de los débiles que, siendo incapaces de asumir y hacerse cargo de su destino, se engañan con un consuelo ilusorio. Análogamente, quien no se aferra a una vida pía es el fuerte, el que mira de cara, sin auto-engaños, sin estratagemas de desdoblamiento: aquél que es capaz de mantenerse en pie ante el latido íntimo de lo real, aquél que supera sus miedos y es fiel a la realidad. Salta a la vista que, en discursos de este tipo, la tensión práctica de nuestra vida religiosa-irreligiosa se resuelve estimativamente asumiendo, como patrón de medida absoluto, el horizonte correlativo a una vida típicamente irreligiosa. Cuando alegando supuestas razones, alguien trata de poner de relieve la inferioridad axiológica de un arraigo religioso, se puede estar seguro de que, bajo el disfraz de una legitimidad sólo aparente, trata de imponer, como un absoluto, aquello que cuenta para él. Nada objetamos, desde luego, a la expresión del horizonte en cuyo arraigo personalmente nos tenemos y, por tanto, a la ateología. Pero quienes, haciendo abstracción de la particular situación disposicional en que su arraigo irreligioso se mantiene, pretenden que éste valga como vinculante, ejercen la ideología, es decir, despliegan un discurso falaz que busca subvertir la concreta responsabilidad personal de nuestro ser religioso-irreligioso.

En aras a ilustrar esta forma de ideología cabe apuntar la particular manera como ella se realiza en el pensamiento de Nietzsche. Nietzsche ha desenmascarado el despliegue lógico-teórico que, frente a la inmediatez de la vida, se orienta a desentrañar una suerte de «verdad» originaria y oculta. Metafísica vale para Nietzsche, justamente, como ese proceder que, en la consideración de lo que concretamente es el caso, lo pone como siendo “en verdad” otra cosa de lo que inmediatamente es; ese proceder discursivo que, proyectando un «bien en sí», trata de imponer una ontología moral, esto es, un criterio absoluto desde el que medir, desde fuera, el valor de la vida. Si nos ceñimos meramente a lo que se acaba de decir, la crítica de Nietzsche a la metafísica presenta un cariz cabalmente fenomenológico, es decir, aparece como salvaguarda de la primigenia legitimidad de aquello que es concretamente el caso, de la vida, frente a la ideología que se arroga legitimidad para establecer «lo originariamente verdadero» y «lo originariamente válido». Ahora bien, resulta que lo que Nietzsche llama *la vida* no es, sin más, una apelación fenomenológica a lo que concretamente es el caso sino, más bien, una particular manera de contar con lo que concretamente es el caso. Los motivos fenomenológicos que asisten a Nietzsche en su crítica a la metafísica se mezclan así con la promoción ideológica de su horizonte personal. En relación a esto, aquí sólo puede apuntarse, brevemente, lo siguiente. La apelación de

Nietzsche a *la tierra* como seno íntimo de lo real, como estancia a la que el hombre fuerte, con el gran “sí” en los labios, se mantiene fiel, no apunta, sin más, a la inmediatez y concreción de la vida, sino a un arraigo estante que es ya deudor *de un modo de vida particular*. Esa tierra, en tanto que asiento del hombre superior, lo contrapone Nietzsche expresamente al arraigo característico de una vida religiosa<sup>20</sup>. El horizonte correlativo a una vida religiosa no es, sin embargo, un producto metafísico, es decir, no es proyección significativa de un «en sí» trascendente, sino el medio de un arraigo tan concreto como pueda serlo el de una vida irreligiosa. Lo que concretamente es el caso es el encontrarse prácticamente en juego de nuestro ser religioso-irreligioso. Predicar que el modo de vida religioso es infidelidad a la tierra, obra del espíritu de venganza, una estratagema del débil y resentido en su huída de lo real, carece de cualquier legitimidad fenoménica. Una actitud de resentimiento puede ensañarse, ciertamente, sobre lo real. Pero a la realidad pertenece la tensión práctica de nuestro ser religioso-irreligioso. En lo que hace al resentimiento, por tanto, la ideología que descalifica el horizonte de una vida religiosa no es menos sintomática que la ideología que descalifica el horizonte de una vida irreligiosa. Aquí, como allí, se trata del mismo afán de tergiversar la concreta tensión práctica que nos constituye, de cercenar la realidad, según el horizonte en que nos tenemos para, desde allí, erigirnos, de manera aparente, en jueces absolutos de lo real.

En relación a Nietzsche, lo que se acaba de decir debe conjugarse, en todo caso, con su apelación a la voluntad de poder. Sobre el sentido de esa apelación aquí sólo cabe apuntar lo siguiente. Ya se hizo notar lo absurdo que sería que la distinción de momentos afeccionales y posicionales sirviera como punto de partida para elaborar una reinterpretación de la concreta tensión disposicional que en tales distinciones queda supuesta. No es que de suyo haya centros de fuerza en tensión que den lugar, luego, al despliegue de nuestra situación disposicional, sino que lo que en concreto hay es ese despliegue disposicional, ese encontrarse prácticamente en juego, desde el que cabe *luego* distinguir, de manera relativamente abstracta, ciertos momentos volitivos y afeccionales, esto es, algo así como “centros de fuerza”. Pues bien, la voluntad de poder, entendida como sobre-potenciamiento de un plexo de fuerzas en tensión, no es sino el esquema en que esas distinciones abstractas se conjugan para subsumir el concreto

20 “¡Yo os conjuro, hermanos míos, permaneced fieles a la Tierra y no creáis a quienes os hablan de esperanzas sobre terrenales! Son envenenadores, lo sepan o no. Son despreciadores de la vida, son moribundos y están, ellos también, envenenados, la Tierra está cansada de ellos ¡ojalá desaparezcan! En otro tiempo el delito contra Dios era el máximo delito, pero Dios ha muerto y con Él han muerto también esos delincuentes. ¡Ahora lo más horrible es delinquir contra la Tierra y apreciar las entrañas de lo inescrutables más que el sentido de ella!”. Nietzsche, F, *Así Habló Zaratustra*, Prólogo de Zaratustra, 3, Alianza, 2007, pp. 36-37.

encontrarse en situación; es la figura lógico-metafísica, imposible de evidenciar en concreto, en la que ciertos momentos abstractamente distinguidos son recogidos a fin de reinterpretar la concreción que tales momentos suponen. Cuando esa gratuita subsunción interpretativa se consume, ella impone ideológicamente lo siguiente: toda situación, toda realidad personal, toda forma de vida, es tensión de un poder expansivo: voluntad de poder. Esta particular reasunción de lo concreto-inmediato es, en Nietzsche, mera extensión indiscriminada del horizonte de mundo que, desde el principio de su obra, cuenta para él: mundo como “prodigio de fuerza, sin principio, sin fin... un mar de fuerzas que se agitan en sí mismas, que se transforman eternamente, que discurren eternamente”<sup>21</sup>; mundo como cadencia dionisiaca de un fluir que se justifica en la perpetua recreación de nuevas formas. Desde ese horizonte mundano el ejercicio disposicional de la libertad cuenta, por un lado, como despliegue pulsional, instintivo; por otro lado, viene axiológicamente ordenado a la perspectiva de un aumento/disminución de la tensión productivo-creativa, es decir, del poder. El tipo de hombre superior es entonces el artista que, siendo fiel a la tierra, se recrea en el juego de la creación y la destrucción: actividad inocente que se goza en su “querer más” y “venir a ser” más. Todo esto constituye, desde luego, una manera personal de ver las cosas, a saber, un particular horizonte mundano en cuyo arraigo uno puede mantenerse. En ese mantenerse late ya, sin embargo, una disposición particular, es decir, una resolución práctica que conlleva un cierto modo de vida. En tanto que en su obra Nietzsche ha dado expresión al horizonte en que personalmente se tiene y reconoce, ha hecho ateo-logía. En la medida en que, además, se ha afanado en dar razones para persuadir de que en su manera de ver las cosas se expresaba el latido íntimo de la vida y un orden de valor inmanente a la vida, Nietzsche ha ejercido la ideología, a saber, la promoción falaz de su horizonte

21 “¿Y sabéis, en definitiva, qué es para mí el mundo?... Este mundo es prodigio de fuerza, sin principio, sin fin; una dimensión fija y fuerte como el bronce, que no se hace más grande ni más pequeña, que no se consume, sino que se transforma como un todo invariablemente grande; es una cosa sin gastos ni pérdidas, pero también sin incremento, encerrada dentro de la nada como en su límite... un mar de fuerzas normales que se agitan en sí mismas, que se transforman eternamente, que discurren eternamente; un mundo que cuenta con innumerables años de retorno, un flujo perpetuo de sus formas, que se desarrollan desde la más simple a la más complicada... Este mundo mío dionisiaco que se crea siempre a sí mismo, que se destruye eternamente a sí mismo; este enigmático mundo de la doble voluptuosidad; este mi “más allá del bien y del mal”, sin fin, a menos que no se descubra un fin en la felicidad del círculo; sin voluntad, a menos que un anillo no pruebe su buena voluntad, ¿queréis un nombre para ese mundo?... ¡Este nombre es el de “voluntad de poder”, y nada más!...” Nietzsche, F, *La Voluntad de Poderio*, Edef, 1980, §1060.

personal en detrimento de la concreta tensión práctica a la que ese horizonte se encuentra sujeto<sup>22</sup>.

Antes de terminar este punto, hay que subrayar la distinción central que en él se ha querido trazar. Se ha llamado teo-logía y ateo-logía a la expresión del horizonte en que nos tenemos en tanto que somos religiosos-irreligiosos y, por tanto, a la expresión de algo correlativo a una situación disposicional que se encuentra prácticamente en juego. Teo-logía y ateo-logía son formas de expresión personal: mera extensión de aquello en lo que nos tenemos y que somos. La ideología religiosa e irreligiosa es algo enteramente distinto. En contraposición al discurso que hace valer aquello que personalmente se es desde una disposición prácticamente asumida, esas formas de ideología constituyen un intento de subvertir en general nuestra concreta responsabilidad práctica: despliegue de motivos falaces que buscan promocionar “algo” por encima de ese nuestro concreto encontrarnos prácticamente concernidos.

## 5. VIDA RELIGIOSA, VIDA IRRELIGIOSA Y FENOMENOLOGÍA.

No por guardar una pretensión fenomenológica uno deja de encontrarse prácticamente involucrado en su ser religioso-irreligioso. El fenomenólogo es religioso-irreligioso con independencia del celo que ponga o deje de poner en dar cuenta de los fenómenos. Ahora bien, podría pensarse que, en tanto que religioso-irreligioso, ese su quehacer fenomenológico habrá de acabar trasluciendo el arraigo en que se encuentra. A fin de cuentas, se dirá, si en la fenomenología se trata de dar cuenta de aquello que es concretamente el caso sometiéndose enteramente a ello, ¿no tendrá el fenomenólogo que acabar por hacer valer aquello que concretamente cuenta para él? ¿No tendrá la fenomenología que realizarse, según el caso, en la forma de una teo-logía o una ateo-logía? Importa aclarar por qué no sucede así.

22 Sin duda, el hecho de que Nietzsche desacreditara de manera indiscriminada toda pretensión racional ha de movernos a pensar que en su obra, más que el afán ideológico de argumentar y justificar hay un afán de hacer valer aquello que cuenta para él. Por eso, cabe pensar, su exhibición personal es tan recurrente. Algo muy parecido sucede, a este respecto, con Kierkegaard, quién no se reconoce en sus tratados teóricos, quien no los toma del todo en serio y que, asumiendo la irreductible disposición práctica que involucra una vida religiosa, sólo firma con su nombre los discursos edificantes. El pensamiento de Nietzsche, como el de Kierkegaard, carece de última claridad fenomenológica, pero carece, también, de grandes pretensiones fenomenológicas pues se orienta, de manera decidida, a una forma de acción práctica personal y, así, a la teo-logía/ateo-logía.

En la medida en que damos cuenta de algo con lo que contamos y, en particular, del horizonte en que nos tenemos en tanto que religiosos-irreligiosos, referimos, sin duda, algo que es real, pero algo que es real en tanto que correlativo a una situación, es decir, en tanto que radicado en nuestra realidad personal. En la fenomenología, sin embargo, no se trata de dar expresión a aquello que personalmente cuenta para nosotros sino de salvaguardar la concreción de aquello que es el caso en el discurso que guarda una pretensión de legitimidad. Cuando nuestro personal horizonte religioso-irreligioso viene a consideración fenomenológica no podemos mantenerlo como algo de suyo válido, como algo que legítimamente pudiéramos establecer en el discurso como “lo” válido. El fenómeno concreto no es, efectivamente, lo que correlativamente cuenta sino lo que cuenta en tanto que correlativo a nuestra situación concreta, es decir, a nuestra realidad personal en juego. Desde luego, el discurso que da expresión de aquello que personalmente cuenta será siempre insustituible. Ese discurso es verdadero trasunto de aquello que nos importa, de aquello en que nos encontramos involucrados. Él es, en fin, originaria expresión personal. Pero no es fenomenología. En el discurso fenomenológico no se trata nunca de hacer valer algo que sea deudor de una disposición o arraigo personales sino, en todo caso, de salvaguardarlo en la concreta imbricación con una situación.

Malinterpretando lo que se acaba de decir alguien podría creer que, por relación a nuestro ser religioso-irreligioso, ese supuesto discurso fenomenológico defendería algo así como la práctica indiferencia de lo uno y de lo otro. La verdad es todo lo contrario. Lo que hace el discurso fenomenológico es salvaguardar la irreductible concreción de nuestro ser religioso-irreligioso, es decir, de nuestro encontrarnos práctica y personalmente concernidos. Como concreta tensión disposicional nuestro ser religioso-irreligioso es un abrazar y un rehuir, un esforzarse y un dejar de lado, en el que se amalgama el arraigo que nos constituye, en el que se decide aquello que somos, en el que se decide nuestro quedar perdidos, desencaminados, reconciliados. Esto es, justamente, lo opuesto al dar igual de “lo uno” y “lo otro”. Quien se sugestionada de que, en el fondo, “lo uno” y “lo otro” es cosa de “mera preferencia personal” (como si lo personal mismo no fuera lo que se encontrara entonces en juego, como si la cosa misma no fuera el encontrarse personalmente involucrado), lo hace para rehuir su práctica responsabilidad, es decir, aquello que es concretamente el caso. Lo que ciertamente no tendría ningún sentido es que un discurso pretendidamente fenomenológico se pusiera a fijar algo así como un orden jerárquico del “valor” de lo uno y lo otro. La fenomenología sirve para dar cuenta de aquello que es concretamente el caso, para restituir discursivamente, por tanto, frente a toda ideología, la inmediata e irreductible realidad de nuestro encontrarnos prácticamente concernidos, pero no para establecer, al hilo de no se sabe qué consideraciones mediatas, las “tablas de la ley”. El encontrarnos prácticamente concernidos y requeridos es algo bien real

pero lo es, no por gracia de ninguna consideración fenomenológica, sino en esa concreción que el discurso fenomenológico ha de esforzarse en hacer valer como originaria en el orden de la legitimidad racional.

Hay que hacer todavía una última consideración sobre el quehacer fenomenológico por relación a nuestro ser religioso-irreligioso. Teo-logía y ateo-logía son expresión de aquello que para nosotros cuenta y prácticamente más nos concierne. Salta a la vista todo el sentido personal y práctico que esas formas de expresión tienen. La teo-logía y la ateo-logía son personalmente insustituibles. ¿Para qué, sin embargo, la fenomenología? ¿Para qué un discurso que acaba remitiendo sus distinciones a la concreción de nuestra realidad personal en juego si, justamente, lo que concretamente nos concierne es ese encontrarse prácticamente involucrados? Ciertamente, el ejercicio fenomenológico no podrá nunca resolernos lo que prácticamente nos concierne, sin embargo, él realiza una tarea insustituible en el juego discursivo racional. La fenomenología contribuye a que, aunque toda ideología, teo-logía y ateo-logía puedan desplegarse prácticamente como formas de expresión personal. Y eso lo puede, claro está, porque la legitimidad del quehacer fenomenológico no descansa en una situación y estimación personales, sino en los fenómenos. A la salvaguarda discursiva del fenómeno que nos ha ocupado, no a otra cosa, se trataba de contribuir aquí<sup>23</sup>.

JOSÉ RUIZ FERNÁNDEZ

23 En *Sobre el Sentido de la Fenomenología*, Ed. Síntesis, Madrid, 2008 el autor ha ensayado una dilucidación de cómo puede realizarse un ejercicio discursivo originariamente fenomenológico. Remitimos allí al lector para aclararse más a fondo sobre bastantes cosas que aquí sólo se han podido introducir de manera abrupta.