

## LAS "CONDICIONES" DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFIA

1. *El sentido de la historia y la filosofía.* La historia es, ante todo, una dimensión del hombre en su "estado" actual. Aunque lo que pudiéramos llamar, de un modo aproximado y relativo, la "naturaleza" del hombre, haya permanecido inalterable en lo fundamental, cuando nosotros nos referimos al "hombre" pensamos consciente o inconscientemente en el hombre que vive hoy, más aún, en el hombre que somos, nos sentimos y nos conocemos cada uno de nosotros. Y aunque hablamos del "hombre" de Pekín o de Java, o bien cometemos un error "antropológico" al asimilar a esos *hominidos* con el "estado" actual del hombre, o bien empleamos el término "hombre" en un vago sentido analógico.

Lo que caracteriza a este ser que reconocemos como "hombre" es precisamente su sentido histórico; y desde este punto de vista puede decirse que la conciencia de la existencia del hombre va unida al nacimiento y constitución progresiva de la conciencia de la historia. Esta conciencia no brotó de golpe, sino que se ha ido cobrando a través de un largo recorrido también histórico. Y una etapa precisamente esencial de la constitución de la conciencia histórica, está representada por el nacimiento de la vocación filosófica. Así pues, la filosofía *ha tenido* historia desde el momento mismo en que el hombre tuvo conciencia de la índole propia del saber filosófico, o sea, desde el círculo socrático. Esto no quiere decir que no hubiese "historia", ni "pensamiento sapiencial" antes de Sócrates, ni fuera del mundo clásico y occidental helenizado, o heredero de lo griego, sino tan sólo reconocer el hecho del descubrimiento de una forma *sui generis* del saber: la *filosofía*. Este hallazgo tiene una doble matización histórica; una extrínseca: el nacimiento previo de la "historia" como un tipo aparte del saber; otra intrínseca: la comezón histórica, por llamarla de algún modo, de Sócrates y su círculo. El arraigo de Sócrates a la ciudad de Atenas, las deformaciones históricas que Platón hace de los pre-socráticos y la pequeña "historia de la filosofía" que hace Aristóteles en el libro A de la *Metafísica* justifican sobradamente esta afirmación.

2. *Historicidad extrínseca e intrínseca de la filosofía.* Además, el último elemento recordado nos plantea una segunda manifestación de la historicidad de la filosofía: la filosofía ha tenido y tiene una manifestación literaria "escrita", si así se la quiere llamar, que ha ido constituyéndose desde esos jugosos capítulos del libro A de la *Metafísica* de Aristóteles a nuestros días, pasando por los doxógrafos, San Agustín, Condorcet, Hegel, Comte, Dilthey y Ortega, por citar algunos nombres. Pero esta manifestación "literaria" de la filosofía no es identificable en absoluto con la "historia de la filosofía" en cuanto tal, pues este segundo concepto es mucho más amplio

que el de "historia *escrita* de la filosofía". La historia de la filosofía, por tanto, tiene un sentido filosófico, independiente del contenido ideológico del pensamiento que describe. La filosofía, pues, tiene esencialmente una dimensión histórica: es *historia* en cierto sentido.

3. *La dimensión histórica de la filosofía.* La dimensión histórica de la filosofía es triple: de origen, de contenido y de fin; uso esta terminología, conscientemente inconcreta, para no utilizar otros términos que por su empleo tradicional se prestarían a confusiones o exigirían aclaraciones.

a) El primer apartado hace referencia a la marcha dialéctica del pensamiento filosófico. Todo el que ingresa en la filosofía, ha dicho Dilthey, está condicionado por lo que se ha pensado antes y por lo que se piensa ahora; yo agregaría, pues la idea es también diltheyana, y por lo que se pensará mañana; el futuro previsible es una dimensión de la historia de la filosofía tan real como el pasado filosófico.

b) El segundo aspecto se refiere a la temática, aporética y método de la filosofía; cualquier aprendiz de historiador de la filosofía sabe muy bien que los temas y problemas de la filosofía nacen y se desarrollan, se reproducen y mueren, sin que esto quiera decir que *todos* mueren por *resolución*, que sería su hipotética "muerte natural". Como ocurre con la vida humana, muy pocas veces se le puede poner como diagnóstico de su desaparición "muerte natural", sino otras múltiples causas reales o aparentes. En cambio, temo que la relatividad de los *métodos* —y aun de las *escuelas*— no sea tan fácilmente aceptada; quizá el grave problema de la oposición *escolástica-filosófica moderna* resida, sobre todo, en no haber llegado a una conciencia clara del sentido histórico del método.

c) El tercer aspecto se fundamenta en las razones últimas en que se apoya la preocupación filosófica. La idea de una estricta "filosofía pura" no pasa de ser eso: una idea, una abstracción; esto no quiere decir que la filosofía no tenga una dimensión como "ciencia rigurosa", sino que la "Philosophie als strenge Wissenschaft" es una dimensión que no excluye otras distintas u opuestas, pero complementarias de aquélla. La filosofía puede arrancar —y de hecho así ha sucedido muchas veces en la historia— de la religión, de la ética, de la preocupación social, de la ciencia, etc.; pero, por debajo, más aún en su raíz, la filosofía arranca del hombre, de la vida del hombre y aun del hombre concreto que cada filósofo es.

4. *Metodología de la historia de la filosofía.* La manifestación "literaria" de la historia de la filosofía, debe tener en cuenta ese triple aspecto de la dimensión histórica de la filosofía. De hecho lo ha tenido siempre, bien que de un modo parcial, inconsciente y poco equilibrado, según los casos. Si se desconoce el primer aspecto se cae en la historia doxográfica; si se le exagera, se incurre en las simplificaciones parciales, pese a su genialidad, de Comte y Hegel, por ejemplo. El segundo aspecto es, hoy por hoy, el mejor estudiado hasta ahora por las "historias de la filosofía". El tercer aspecto se cuida más en las monografías que en los grandes manuales, y aun en las monografías se trata demasiado incidentalmente. Por tanto, el *ideal* de la "manifestación literaria de la *Historia de la Filosofía*" tiene que tener en cuenta los siguientes requisitos: a) Conocimiento previo del ámbito

histórico filosófico para situar "provisionalmente" la filosofía en su marco histórico. b) Uso sistemático del método histórico-filológico. Ponderar su necesidad me parece trivial; la labor del historiador no se reduce al recto uso de este método, pero tiene que empezar por él. Todos los ataques que se le han hecho nacen de pura comodidad y estricta ignorancia; es muy cómodo fabricarse un Platón, un Aristóteles, un Santo Tomás o un Kant a nuestro gusto, "sin problemas", sin textos contradictorios; pero la realidad no es tan cómoda ni tan sencilla. c) Descripción del pensamiento, dentro del ámbito concreto de la filosofía, de su tiempo y de su autor, sin prescindir de ningún elemento esencial y sin proyectar las consecuencias de aquel pensamiento sobre sus principios. El filósofo historiador no puede permitirse el mal gusto de refutar desde el saber y la filosofía del siglo XX, por ejemplo, la filosofía de Platón o de Kant; esto es tan estúpido como hacer que Aristóteles y Santo Tomás "refuten" *a priori* a Descartes o a Heidegger. d) La búsqueda del sentido histórico filosófico del pensamiento expuesto y analizado; ésta es la última y esencial misión del filósofo historiador; labor que, sin embargo, es imposible sin las anteriores.

5. *El filósofo como historiador de la filosofía.* Todo esto nos plantearía ahora la peculiaridad de las realizaciones e interpretaciones concretas de la historia de la filosofía, pero este aspecto esencial del problema rebasaría los límites de esta elemental indagación. Pero la *manifestación literaria* de la historia de la filosofía no agota el sentido total de ésta, sino que es una condición previa para comprender la múltiple dimensión histórica de la filosofía. En este sentido rechazo en absoluto la distinción entre "filósofo" e "historiador de la filosofía"; es imposible un auténtico historiador de la filosofía que no sea filósofo, pero es absurdo un filósofo que no haga, de algún modo, historia de la filosofía. Las "historias de la filosofía", realizadas por no filósofos, pongamos, por filólogos, por ejemplo, no pasarán nunca de ser estupendas doxografías precisas y exactas, preciosas como labor previa para el filósofo historiador. El "filósofo" que cree poder prescindir de la labor histórica, o bien realiza esta labor sin reconocerla, o se limita a repetir tópicos y refritos de escuela. La auténtica "historia de la filosofía" la hace el "filósofo historiador"; la tiene que hacer todo auténtico pensador; no como un camino de *ascenso* para asimilar la "historia de la filosofía" —la única auténtica *filosofía*, como erróneamente han creído algunos— sino como una vía de *regreso* hacia la actitud primaria *thaumathica* característica de la verdadera filosofía.

6. *El condicionamiento "físico" del pensamiento filosófico.* Lo que, en primer lugar, muestra la filosofía considerada de acuerdo con los principios antes enunciados, es su doble interrelación con la condición social del ser humano y con el condicionamiento *físico* o *material* de las sociedades o grupos humanos. Sin duda alguna se han cometido estupendos disparates históricos al querer explicar todos y cada uno de los aspectos del pensamiento humano por los condicionamientos materiales; las simplificaciones al uso son muy cómodas, pero no resisten la crítica. Pero no menos cierto es que el pensamiento filosófico no flota en un vacío ideal, pendiente sólo del hipotético hilo del "espíritu" del pensador. Al contrario, lo que se aprende como razón común del pensamiento humano, tras de dedicar casi media vida a su

estudio, es precisamente lo contrario. Salvando, pues, esa tentación casi infantil de explicarlo todo con un solo modelo de condicionamiento, la explicación última de la filosofía depende del condicionamiento *físico* o *material* del mundo social de su tiempo. He de insistir, pues, en el principio antes enunciado de que la idea de una "filosofía pura" se limita a lo que es la idea: una abstracción. La dialéctica filosófica no es, en modo alguno, una realidad independiente de la dialéctica física o material del hombre, de la humanidad; ambas están interrelacionadas. Y si estos condicionamientos hacen tanto al hombre como éste es causa de aquéllos, del mismo modo se relacionan la humanidad y su pensamiento filosófico.

La dilucidación de esta interrelación constituye el único posible mérito —si es que alguno resultase— del trabajo que hemos realizado<sup>1</sup>; es la única novedad *quod ad me*, que creo deba subrayarse. Empero, aquí mismo, hay que hacer ya una restricción; y es que la interrelación humanidad-pensamiento es mucho más amplia que la que se establece entre aquélla y la filosofía, incluso tomado este término en su sentido lato. Antes de la filosofía y junto a la filosofía, no sólo ha habido otras modalidades de la acción operativa humana, tanto en su manifestación como trabajo, como en su aspecto lúdico, sino que han existido otros tipos de pensamiento. Desde Platón a nuestros días, los filósofos han tenido conciencia de dicha situación. A partir de Condorcet, Hegel y Comte esta conciencia ha adquirido perfiles casi normativos, que Feuerbach en el aspecto del entronque religión-filosofía y Marx y Engels por su aguda formulación dialéctica y la eficacia social de su doctrina, han llevado a un nivel de vigencia social. Conviene, sin embargo, recordar que un pensador como Ortega, tan poco próximo cultural y sentimentalmente de las tesis que pasan por marxistas —en este caso no lo son, pues incluso son anteriores a Hegel—, ha insistido con énfasis no exento de dramatismo, que sin un cierto "escepticismo religioso" —llamémosle así por simplificar—, no puede surgir la filosofía.

En resumen: esto que llamamos pensamiento filosófico no ha partido de la nada, ni pende sólo de un hipotético "espíritu" desligado de toda condición física y social; está enraizado y condicionado por aquéllas y es la evolución última —hasta ahora, claro está— de la típica modalidad de la condición humana.

7. *El saber como resultado de la condición humana.* Ni por su origen ni por su posterior desarrollo, el hombre se diferencia radicalmente —o sea, en su raíz—, del común de los vivientes. Un determinado grupo de primates, tras una "relativamente" rápida evolución —en comparación con la de otros seres vivos—, pudieron prescindir de su primitivo *habitat* sobre los árboles de la selva, para acabar por adueñarse de toda la superficie de la tierra. Para ello fue preciso que en este grupo de seres coincidieran cuatro "planos" biológicos, individualmente no exclusivos de ellos, pero sí en su conjunción: a) El amplio juego de la articulación del hombro: que facilita un rico repertorio de movimientos. b) El tamaño, posición y articulación del dedo pulgar de la mano. c) La tendencia del cráneo hacia el esferoide, con

<sup>1</sup> El presente artículo constituye la introducción a un libro de larga, pero aún incompleta, elaboración, en el que recojo mi labor de investigación y de docencia en la historia del pensamiento filosófico.

la desaparición de la visera frontal y el toro occipital, permitiendo una mayor capacidad de la caja craneal. d) La frontalidad de la visión con los dos ojos en un mismo plano. Estas cuatro dimensiones, posibles por la tendencia a la posición erecta, culminan cuando esta última fue adquirida definitivamente.

7.1. Las condiciones típicas y peculiares de la conducta humana, apoyadas en los anteriores "planos" biológicos nacen del desarrollo de la corteza cerebral y del absoluto predominio del neo-encéfalo sobre el resto del sistema y tienen como "condiciones" dos específicos fenómenos socio-biológicos: a) La relativa *inmadurez* fisiológica del recién nacido humano, si lo comparamos con los de otros mamíferos, y b) El largo período de adquisición de la madurez. Estas circunstancias dan una peculiar significación al equilibrio biológico entre la radical base genética, o *codificación* y la cantidad de *adiestramiento* recibido, al que acostumbro a llamar *impregnación*.

7.2. Como en todo ser vivo, en el hombre la *codificación* genética, transmitida por el D.N.A. de sus 46 cromosomas, es tan solo una redícula elástica autodesarrollable capaz de recibir la *impregnación*. Salvo los casos de error genético grave, como en las cromosopatías, la base genética es más que suficiente para la vida, desarrollo, impregnación, saturación y continuidad biológica (reproducción). Sin embargo, en la práctica, la impregnación es muy diferente entre unos hombres y otros debido a su complejidad, ya que empieza con la "aceptación" por la madre y la alimentación intrauterina, prosigue con las circunstancias del alumbramiento, alimentación y aceptación en el primer círculo social: la familia, y culmina con el complejo fenómeno que solemos designar con el equívoco término de *educación*, pues el hombre nace con cerebro, pero sin *mente*: esta última *se hace*. Por tanto, y salvo los casos excepcionales de infradotación y superdotación, las diferencias de *rendimientos intelectuales* que aparecen en los seres humanos deben atribuirse a la cantidad, calidad y modalidad de la *impregnación* recibida.

7.3. En el hombre "historiable" la *impregnación* tiene lugar por un mecanismo biológico elemental, bien que extraordinariamente complicado: la recepción de la múltiple y permanente *suscitación* del medio. La *estructura* humana, que como todas las vivas, es extraordinariamente elástica, responde con un modo típico peculiar o *habitud*. En el caso del hombre esta *habitud* es un modo unitario, global y totalizador, al que llamamos *inteligencia* y en el que se incluye tanto la reacción frente al estímulo y el sentir, como los mal llamados "procesos superiores" del entender y querer.

7.4. El modo totalizador de la operatividad humana, hace que el medio biológico aparezca como un *mundo*, o sea, un ámbito de realidad con estructura propia. El marco, las cosas y aun los sucesos se nos presentan como realidades articuladas, que se vinculan a nuestro acontecer personal y que, en cierto modo, nos "obligan" a operar de una determinada manera, que nos va haciendo ser como somos. *El hombre que es cada uno* es el resultado de la vida que nos ha ido haciendo. El uso de nuestra inteligencia, vertida radicalmente hacia la "realidad", ha permitido que el hombre se haya implantado en las cosas de un modo típico, alcanzando una liberación peculiar del

estímulo, hasta conseguir un ámbito específico: lo que con término inevitablemente ambiguo llamamos *intimidad*. En este sentido el hombre es el ser implantado en la realidad mediante la ejecución de actos personales. Y esta situación constituye la peculiar sustantividad humana que conduce a una cierta independencia de las cosas, en tanto nuestra actividad está a la vez condicionada por estas cosas y por nuestra *posición* respecto de aquéllas. En este sentido el hombre puede realizar acciones singulares que llamamos *actos libres*. Claro está, se trata, nada más y nada menos, de una libertad dentro de la posibilidad, no de ningún tipo de utópica libertad absoluta, del tipo de la autarquía divina de los teólogos, o del cuño nihilista de los que confunden libertad y liberación. Por tanto, en expresión de Zubiri, “la libertad es la determinación de un acto por razón de la realidad querida”.

7.5. Es, pues, la realidad lo que configura al hombre; es, por ello mismo, nuestro único apoyo. Y por nuestra “independiente” múltiple dependencia de ella, somos como cada uno es, apoyados en tres modos fundamentales: a) La realidad como ultimidad a la que estamos remitidos consciente o inconscientemente. b) La realidad como posibilidad y c) La realidad como impelente de nuestra realización personal. La inevitable “versión” del hombre a la realidad como ultimidad posibilitante de nuestro modo de ser e impelente de nuestra realización personal es lo que ha sido llamado por Zubiri *religación*. El hombre, por el solo hecho de serlo, está religado con la realidad; y cuando considera este vínculo, no en la realidad de cada actuación, sino en la posibilidad total subyacente, la ve de un modo absoluto: *la realidad como poder de lo real*. Este nuevo y radical modo ha sido designado por el hombre con denominaciones que vamos a reducir al término *deidad*. En él la realidad se presenta más allá de la esfera de la estricta causación, como un poder fundamentante último, posibilitante e impositivo, o sea, definitivamente radical, constituyendo así el sustrato *físico* de todas las formas religiosas históricamente cognoscibles.

8. *La cultura como prolongación de la constitución humana*. El carácter total de la habitud humana, o sea, nuestra condición de seres inteligentes, ha conducido a nuestra especie a operar una serie de procesos de totalización, que van desde el límite absoluto: *el poder de lo real* o deidad, hasta las unidades de realidad o conceptos.

8.1. La realización de nuestro propio ser —en las anteriores circunstancias de impregnación y totalización— va a quedar vinculada de raíz y originariamente a la *invención*, uso y *transmisión de instrumentos*, nacidos y desarrollados en razón de nuestra peculiar modalidad biológica. Y si bien la *invención* de instrumentos no es exclusiva del hombre —recuérdense, desde las ya viejas experiencias de Köhler y Jerkes con los monos, hasta las más recientes de R. Delgado—, en cambio el uso total especializado, permanente y transmisible parece específico de la condición de nuestra especie.

8.2. De otra parte, la “inmadurez” fisiológica del recién nacido humano y su prolongado período de desarrollo, han conducido a una originaria situación social *familiar*, no exclusiva del hombre (los monos antropoides viven ya vida *familiar* del tipo de la *familia de grupo*), cuya evolución y desarrollo han conducido a las múltiples modalidades sociales de todos conocidas y que aquí no son del caso.

8.3. El desarrollo humano, dentro de las coordenadas antes enunciadas, es la raíz del complejo fenómeno que designamos como *cultura*, cuya evolución y modalidades son lo suficientemente conocidas como para prescindir ahora de ellas. A nivel del hombre historiable, la estructura socio-cultural se caracteriza por cuatro sistemas transformables y autorregulables: a) La vinculación esencial de la ciclo-cultura con "su mundo". b) La independencia *material* —aunque no formal— de las *formas y métodos* que pueden transmitirse de una ciclo-cultura a otra, como el cultivo de los cereales, la lanza de hierro, la rueda o los sistemas de expresión gráfica. c) La rapidez de comunicación de los nuevos inventos y usos, que parecen transmitirse a la velocidad mínima de la jornada media del peatón, y d) La imposición social de las *formas y métodos* de las ciclo-culturas de los pueblos o grupos vencedores en los vencidos.

8.4. Queda fuera del ámbito de observación científica lo que los homínidos y otros ancestros del hombre "histórico" pudiesen haber formalizado sobre el cosmos y sobre sí mismos; el *inobservable* no puede nunca ser objeto de la ciencia. Si sabemos que una serie de gestos y operaciones útiles: observar un guijarro, utilizarlo para golpear, producir una fractura para utilizar el filo resultante, pudieron ser guardados y transmitidos, convirtiendo la mera *acción* en *experiencia* y naciendo así la *industria* humana. Posiblemente el mejor camino para distinguir entre un homínido y un hombre, por primitivo que sea, es partir de la observación de esta *industria*. Y en un momento relativamente temprano, y ya muy claramente en el paleolítico superior, esta *industria* aparece acompañando a los restos humanos *conscientemente enterrados*. A partir de este momento, sabemos que la energía psíquica liberada de la simple acción pragmática, no sólo se ocupa del hacer (experiencia) sino que intenta una sistematización de esta experiencia (técnica) y una explicación de su sentido que le obliga a volverse al cosmos y a sí mismo, en el sentido total antes indicado, mostrándosele así esa fuerza última que emana del poder de la realidad: *la deidad*.

8.5. El dominio de las técnicas agrarias primarias produce el asentamiento permanente de los grupos sociales primitivos, concretándose el *habitat* humano en establecimientos fijos que conducirán a lo que hoy designamos con el término *ciudad*. A partir de este momento las ciclo-culturas revisten la forma con que han llegado a nosotros: la civilización urbana.

9. *Carácter "urbano" de la cultura*. Las ciclo-culturas siguen un progresivo camino de culturalización urbana. Las ciclo-culturas nómadas o son absorbidas por las agrarias sedentarias, o tienen que usar las *formas y métodos* de éstas. A su vez, las ciclo-culturas agrarias acaban por ser incluidas en las ciclo-culturas urbanas, o se limitan a adaptar a sus condiciones las *formas y métodos* de aquéllas.

9.1. Las ciclo-culturas nómadas, o perviven inmobilizadas en su relativo aislamiento, recibiendo mínimos aportes de las más desarrolladas ciclo-culturas vecinas, como sucede con los árabes hasta que el Islam les lanza a la conquista y acaba por asentarlos en grandes ciudades, donde pierden sus virtudes; como ya expuso Ibn Haldūn; o por el contrario son absorbi-

dos por las grandes socio-culturas agrarias, como en el caso de China, India, Irán, Mesopotamia, Egipto, México y Perú.

9.2. A su vez las grandes socio-culturas agrarias son sustituidas por las estructuras sociales de los pueblos que logran alcanzar el control del más "viejo" de los *servicios* del sector terciario: el *comercio*. El control de este último proporciona a la vez el poder económico y el cultural, como sucedió con las talasocracias mediterráneas: Fenicia, Cartago, la Hélade. Cuando las talasocracias del Mediterráneo oriental consiguieron el control del comercio del Oriente Próximo y del Mediterráneo, el poderío adquirido y la riqueza económica, entonces no aplicable al consumismo de objetos individuales o familiares, produce un aumento del *ocio necesario*. De todos es conocido el ejemplo griego; el poder y la riqueza se manifestará en las *Polis* en un triple y *lujoso* consumo: a) El lujo del culto polimorfista de las divinidades de la *vía de la diversificación*. b) La estructuración de la vida de la ciudad en la "lujosa" democracia del *polités* y c) La invención, uso y transmisión de delicadas *formas y métodos*, en los que incluyo el *naturalismo* plástico, los órdenes arquitectónicos e incluso el peculiar saber griego: *la búsqueda de la sabiduría* (filosofía).

9.3. Las ciclo-culturas nómadas producen un primer tipo de saber: *la Primera sabiduría* o religión práxica; ejemplo, el *Chamanismo*. Las socio-culturas agrarias dan origen a la *Segunda sabiduría* o Religión cosmovisiva (Teogonías, cosmogonías mesopotámicas, etc.). Las socio-culturas urbanas producen la *Tercera sabiduría* o saber sapiencial (Tao-Te-King, Confucio, Budismo, Presocratismo). Pero en el caso del pueblo helénico, la riqueza, inimaginable para entonces, producida por el comercio y traducida en el *ocio necesario* del común de los *polités*, a partir del triunfo sobre los persas en las *Guerras Médicas*, hace que rápidamente la *Tercera sabiduría* —a la que los griegos llamaron *Sophia*— tome *cuenta y razón* no sólo del Cosmos y del lugar que en él ocupa el hombre, sino también de sí misma, dando origen a la *Cuarta sabiduría*: la búsqueda permanente del saber, o *Filosofía*.

9.4. Si bien la reducción de la cultura a la peculiar socio-cultura occidental es un craso error, sin embargo, en cuanto la *Quinta sabiduría*: la *Ciencia*, y la *Sexta sabiduría*: la *Técnica*, se originan en ella, adquiere una importancia que no es menester ponderar y que, inciden de un modo fundamental sobre la filosofía.

10. *El origen de las seis "explicaciones" totalizantes*. El *misterio de la deidad*, "observable" religioso indiscutible, está presente en la prepotencia de lo real de un modo común, radical y originario, aunque de hecho se haya convertido en "formas" muy variadas, históricamente verificables. El carácter *físico* de esta *religio* es lo que le confiere su capacidad de afectación al hombre y al mundo, "*Las*" *religiones* son, por tanto, la objetivación de la *religio* como religación, tanto en su forma personal (como un hombre "vive" lo religioso), como en su forma objetiva: el *cuerpo de religión*. Y esta objetivación es lo que origina la triple construcción teo-cosmológica, ecle-siológica y soteriológica que aparece en todas las "religiones", aunque en las más primitivas sea harto rudimentaria y poco menos que inextricables en las más desarrolladas.



10.i. El carácter *físico* de esta religación religiosa —perdónese el posible, aunque parcial, pleonasma— explica, además, que la *deidad* haya tenido una presentación histórica con pluralidad de cauces, y que revista un carácter de intrínseca historicidad. La multiplicidad de cauces no es, por tanto, un simple hecho *escandaloso* es una realidad histórica. Y por cualquiera de las tres posibles vías de acceso a la divinidad: diversificación (politeísmo), inmanencia (panteísmo) y trascendencia (monoteísmo), se alcanza de hecho el poder de la deidad, porque están *físicamente* basadas en auténticas dimensiones de la realidad. La vivencia de la "complejidad" del poder de lo real se refleja en el complejo círculo de deidades del politeísmo. La experiencia de la "relación" entre aquel poder y el cosmos, se aprecia en el panteísmo. La "convicción" de que aquel poder envía más allá de la estricta realidad experimental, se evidencia en el carácter trascendente de la vía monoteísta.

Vivencia, experiencia y convicción de un ser como el hombre que se constituye históricamente y cuya dimensión social le es intrínseca, por razones bio-psicológicas harto conocidas, conducen a la base de una serie de fenómenos que conocemos como religiosos, y que constituyen la primera totalización *observable* de la inteligencia humana.

10.2. La explicación de los fenómenos religiosos como mera mitificación de la experiencia pragmática por vía analítica o estructural, no se corresponde en absoluto, en todos los casos, con los datos científicamente observables. Parte —como en el caso contrario de la hipótesis de una revelación primitiva común después desvirtuada, que es preciso corregir por la revelación profética—, de presupuestos doctrinales axiomáticos e indemostrables. El observable histórico lo que enseña es que la *explicación* religiosa es el primer resultado "conocido" de la aplicación de la energía psíquica liberada a la reflexión sobre la razón del cosmos y de sí mismo; y que precede a las *explicaciones* que llamamos *sabiduría*, *filosofía* y *ciencia*. Pero en ella hay que distinguir dos *explicaciones* religiosas totalmente diferenciadas: una más primitiva y originaria, en la que predomina la *praxis*: otra más próxima y derivada, en la que aparece teoretizada. En esta *segunda sabiduría* es en la que opera fundamentalmente la estructura de la mitificación, tan larga y fructuosamente estudiada desde hace milenios —pensemos en Anaxágoras, por ejemplo— y ahora tan de moda. El *cómo* de la mitificación está ya al alcance de cualquiera; pero la pregunta radical, el *porqué*, conduce inexorablemente a la fase anterior. La mitificación de la religión praxica tiene mucho que ver con la evolución física y social de los grupos humanos. Y no sería descabellado pensar, que lo mismo que la vida nómada conduce a la concreción de la vía de la *diversificación* religiosa en divinidades astrales y la de los agricultores en divinidades de fuentes, árboles y lugares, la concreción *frente a "otros"* es la que conduce a mitificar de este u otro modo. Cualquiera que haya hecho una simple excursión inteligente por la historia de las religiones sabe suficientemente de esto. El mismo Dios de Abraham —incluso tras la revelación que le hace identificar su *Baal* tribal con *Elohim*, el Señor Universal, no se hubiera convertido teoréticamente en lo que hoy entendemos como tal, sino hubiese sido diferenciado especulativamente frente a los *Baales* de otras comunidades, primero, y frente a los *dioses* vecinos, después.

10.3. Es, pues, la teoretización de la experiencia religiosa práctica, *del primer saber* lo que abre el camino a la *Sabiduría religiosa*, segundo saber. Con ella el hombre tiene una explicación suficiente del cosmos y de sí mismo, *hic et nunc*, que por su propia naturaleza tiende a estabilizarse y, por ende, a servir de apoyo al *status* social vigente. En una palabra, bien que ambigua y peligrosa: la *sabiduría religiosa* se hace “conservadora” cuando las condiciones físicas evolucionan y ponen en peligro el *status* vigente. Cuando cambia aquél, se impone, o la evolución de aquella *sabiduría religiosa* o la *conversión* a otra nueva. Cuando el cambio es más radical, entonces se produce el nacimiento de un tercer saber: lo que yo llamo el *pensamiento sapiencial* y que los griegos llaman a secas *sabiduría* (σοφία). Fue esta la madre del *cuarto saber*: la *filosofía* que intentaría sintetizar primero todos los saberes en torno al último y fundamental, y de la cual surgiría después, como *quinto saber*, la *ciencia*, y como de ésta y ya en nuestro tiempo, la *sexta sabiduría*: la *técnica*. Sin una cierta dosis, pues, de escepticismo sobre la *sabiduría religiosa*, no habría surgido el saber que quiere ser estrictamente humano; pero sin un cambio en las estructuras *físicas* condicionantes, tampoco hubiera adquirido vigencia social suficiente.

MIGUEL CRUZ HERNÁNDEZ