

RELIGION E ILUSTRACION

El proceso de transición de la teología a la filosofía de la religión durante la era del Iluminismo

I.—PLANTEAMIENTOS Y CONTEXTO

1. *El problema.*

El fenómeno cultural, que tratamos de presentar, es el proceso acontecido durante la segunda mitad del siglo XVII y gran parte del XVIII, en el que la religión de la revelación se transforma en religión de la razón, la religión de la historia se comprende como religión de la naturaleza, la religión de la creencia se adapta a la religión de la ciencia y la religión de la metafísica deriva hacia religión de la ética o de la estética. Es uno de los aspectos más apasionantes de una encrucijada ideológica en la que se encuentran *in nuce* buena parte de los problemas con que el pensamiento religioso actual se debate.

El tema «religión» se presenta en una secuencia de variaciones que quizá no haya tenido en época alguna de su historia. *De entre ellas centrará nuestra atención la crisis de la teología creyente de la religión, la progresiva sustitución de ésta por la llamada teología natural y la reconversión ulterior de la misma en filosofía de la religión.* Esta, culminación del proceso, acabará consolidándose como posibilidad de comprensión del hecho religioso, contrapuesta a la dogmática clásica y a la teodicea construida sobre base metafísica. En este sentido se distancia de las interpretaciones creyentes y metafísicas de la religión y de Dios. Pero desde otro punto de vista, desde la alternativa epistemológica positivismo-apriorismo, la filosofía de la religión pone distancias entre sí y los meros tratamientos empíricos de los hechos religiosos, tal como durante el último siglo y medio se vienen practicando, y que han dado origen a las llamadas ciencias de la religión: historia de las religiones, psicología de la religión, fenomenología de la religión, sociología religiosa, geografía de la religión, pedagogía de la religión, lingüística, etc.

El tratamiento filosófico de la religión, en cuanto disciplina especial, es una actividad reciente. No se remonta más atrás del siglo XVII y el nombre de «filosofía de la Religión» comienza a generalizarse a finales del XVIII. Su origen y desarrollo aparece vinculado a diversos factores culturales: la emancipación de las ciencias respecto a la teología, la crisis de los credos confesionales, la quiebra de la metafísica, la nueva metodología practicada por las ciencias de la naturaleza, la experien-

cia mística del cristianismo promovida por el pietismo, la recesión del poder ideológico de las iglesias... La aparición de la Filosofía de la Religión es dato a integrar en un contexto muy amplio que pudiéramos llamar «espíritu de la modernidad». Y además de estos condicionamientos culturales su nacimiento replantea numerosas cuestiones fronterizas o fundamentales como son el estatuto científico de los saberes sobre la religión, las relaciones entre factores autoritativos como la revelación, el dogma o la tradición y factores antropológicos como la razón y la libertad. El pronunciarse sobre qué sea religión se vincula estrechamente con la idea que se tenga de Dios, del mundo o del hombre y acotar el campo específico de la religión obliga a buscar precisiones con otras áreas afines como son la filosofía, la ética o la estética. Esta maraña de implicaciones ha llevado a los filósofos de la religión a definirla de modos muy diversos: «conocimiento de nuestros deberes como mandamientos divinos» (Kant), «conocimiento de la propia esencia como espíritu absoluto por parte del espíritu finito» (Hegel), «intuición del infinito, sentimiento del universo» (Schleiermacher), «metafísica popular» (Schopenhauer), «culto y veneración al hombre» (Comte), «ilusión creada por el deseo de felicidad» (Feuerbach), «opio del pueblo» (Marx), «sublimación del impulso sexual» (Freud), «sentimiento de lo santo, numinoso y fascinante» (Otto), «modalidad de la conciencia colectiva» (Jung), «concreción cualificada de la utopía» (Bloch)...

Pero aquí no se trata de añadir una definición más sobre lo que pueda ser la religión sino de narrar el proceso ideológico que conduce al nacimiento de un nuevo tipo de ciencia sobre la misma: la *Filosofía de la Religión*. Es un proceso que forma parte de las metamorfosis de la idea de religión en el mundo moderno. Se diría, que a partir de la Ilustración, la religión realiza una especie de éxodo ininterrumpido en busca de la seguridad perdida en sí misma al desvincularse de la fe. El tema de Dios primeramente, a continuación el de la religión y posteriormente el del cristianismo, se alejan de la teología revelada para ir aposentándose sucesivamente en aquel valor central que cada época exalta a valor absoluto. En una danza trágica la religión y Dios buscan cobijo en la metafísica, en la ética, en la estética, en la psicología, en la historia... Ello los convierte en huéspedes, a veces gratos, a veces molestos, de los «absolutos» de turno.

2. El contexto cultural y social.

La reconversión de la idea de religión por el pensamiento ilustrado se conecta con el *principio de la subjetividad*, que, desde la Reforma actuaba, en frase de Heidegger, «de pastor del redil donde habita el ser». La Ilustración rehabilita los postulados fundamentales con que el Renacimiento superó a la Edad Media, incoando un proceso que la Contrarreforma del Barroco había involucionado. Sin minusvalorar el influjo profundo que en la cultura del XVIII ejerce el desarrollo de las ciencias de la naturaleza, la corriente más profunda de la época hay que identificarla con la idea del hombre que triunfa. Paralelamente al logro de la imagen científica del cosmos, adquiere formas cada vez más acusadas el «ideal de humanidad» que caracteriza a la Edad Moderna y que es lo que en el fondo toma cuerpo en los tres grandes valores que la Ilustración nos trae: la razón, la ciencia y la libertad. Es la presión de fondo a la

que se someten los hombres más representativos del XVIII al buscar la conciliación de la religión con el espíritu de época.

De actitudes humanistas en último término surgen los nuevos factores sociológicos que hacen crecer la afluencia de una religión común a todos los hombres, religión de la responsabilidad moral en la ética y de la convicción individual en las creencias. Durante la segunda mitad del siglo XVII los intercambios, viajes y emigraciones forzadas por las guerras de religión, habían permitido descubrir una actitud moral y religiosa comúnmente compartida por los diversos pueblos europeos y consistente menos en doctrinas que en sentimiento religioso y responsabilidad práctica. Se podía continuar siendo cristiano sin necesidad de compartir los mismos dogmas o practicar el fanatismo confesional. Este deseo de una religión universal, tolerante y humanitaria, se vio fortalecido por el peso de hastío y escepticismo causado por las guerras de religión y sus devastaciones. Es más: el ensanchamiento del espectro religioso que aportó el conocimiento de otros pueblos y culturas reforzó la búsqueda de aquella religión universal. A las tres religiones clásicas de Occidente: Judaísmo, Cristianismo, Islamismo, se añadieron las religiones de los pueblos conocidos por descubridores y comerciantes. Con ello la conciencia del hombre que conoce otros mundos (Montesquieu, Voltaire) se libera de estrecheces confesionales, abogando por una religiosidad liberada de particularismos locales. Esa búsqueda de religión universal se ve apoyada por el pluralismo religioso creciente y por los movimientos de renovación interior. La unidad religiosa de Inglaterra, alcanzada en base a la hegemonía del anglicanismo, es progresivamente minada por metodistas y librepensadores. En Alemania se impone por la fuerza de los hechos la coexistencia entre las diversas versiones del cristianismo y en Francia se abre camino la idea de la tolerancia (P. Bayle, Voltaire). A ello se suma la proliferación de movimientos espiritualistas como el pietismo o metodismo, quienes, con su menosprecio hacia dogmas y cánones, impulsaron una nivelación de lo religioso en la experiencia mística. Semejante pluralismo generó una actitud escéptica ante la religión o una actitud irenista: buscar aquello que unía mejor que aquello que separaba.

La revisión ilustrada de la idea de la religión encaja, además, en la progresiva laización de la sociedad que entonces acontece y que es protagonizada por una clase social que se afirma: la burguesía. Las iglesias pierden progresivamente la dirección espiritual de la cultura europea, y aquella va a parar a filósofos y científicos. Diversos sectores de la vida pública, desde las tareas asistenciales al quehacer universitario, se emancipan de instancias religiosas para ser quehacer de laicos. Es evolución compartida por la política y la economía —pensamos en el fenómeno del iusnaturalismo— que tienden a substraerse también, en la dirección de la vida práctica y en la creación de prosperidad y bienestar, a condicionamientos ideológicos religiosos. A todo ello responde la nueva *forma mentis* ilustrada, que, al margen de creencias y tradiciones, va explicitando las propias convicciones ideológicas y morales. La novedad que la historia trae no es captada por los teólogos cuya deformación profesional les mantiene hipotecados a planteamientos del pasado, sino por una minoría de intelectuales y escritores, por altos funcionarios de la administración del Estado y por algún que otro aristócrata ilustrado. A ellos, vinculados en mayor o menor medida a la burguesía, se debe la reconversión de la idea de religión. Transformación, por otra parte, que no presenta las características de fenómeno revolucionario sino más bien de esfuerzo reformista que intenta adaptar la religión, y el cristianismo, a instancias como la razón y la libertad y que exige, de rechazo, una reforma del concepto de Estado y de Iglesia.

Al fenómeno global de la secularización se adscriben también las nuevas concepciones del saber, de la ética y del derecho. La emancipación de las diver-

sas ciencias: historia, derecho, moral..., de la tutela de la teología, no fue sino el primer paso de una autonomía científica generalizada —practicada también en los saberes sobre la religión— en la que éstos aspiran a fundamentarse metodológicamente en sí mismos y tantean nuevos caminos a la hora de asignarse los contenidos. Todo ello se lleva a cabo bajo la égida de la razón, que ejerce en el racionalismo una especie más de los absolutismos de la época: el absolutismo de la ciencia. Coherente con él, la filosofía practica un método estrictamente racional de cuya estructura epistemológica se descartan opciones como la creencia o el asentimiento motivado en autoridad. Es actitud paralela a la que sigue la razón físicomatemática en su tarea de crear una imagen científica del mundo, diversa de la heredada de la cosmología teológica. Y es el convencimiento que impulsa a prescindir de la ética teológica en ventaja de una ética laica, en la que las normas de conducta no son los cánones eclesiásticos sino las convicciones subjetivas. Aceptado, por tanto, que la razón es proclamada fundamento, medida y meta de todo conocimiento, también se alargan sus competencias sobre una religión concebida como conjunto de doctrinas que se conocen y enseñan. Este racionalismo científico venía siendo preparado por la secularización del pensamiento ético-político, que contemplaba al hombre y a la sociedad a partir de fines intramundanos y sugería las consiguientes reformas de convivencia religiosa y civil. La emancipación del Derecho y de la cosmología fueron los primeros pasos en el desarrollo de la nueva idea del saber y no es por ello de extrañarse que fueran en ambas zonas donde se librarán las primeras escaramuzas entre dos cosmovisiones discrepantes.

El pensamiento de los siglos XVII-XVIII podrá ser etiquetado de racionalista o de crítico, pero no de irreligioso. Sus hombres mantuvieron un interés muy alto por la religión y sus problemas. Es verdad que se somete a revisión a la revelación, al dogma y a la tradición en nombre de la razón, de la libertad y del progreso. Pero no es menos verdad que los grandes pilares de la interpretación religiosa de la vida: Dios, eticidad, creencia en el más allá..., permanecen vigentes. Habría, incluso, que atribuir a la filosofía religiosa el haber mantenido viva y operante la herencia cristiana en una sociedad en proceso de secularización. En el fondo se criticaba más la superstición que la creencia, al clericalismo que a la religión. Se buscaba una religiosidad afirmadora de los nuevos valores que la evolución de la cultura hacía pasar a primer plano. Detrás del liberalismo de los deístas o del racionalismo de los filósofos no es difícil descubrir con frecuencia una decidida intencionalidad apologética, que intenta poner diques a los avances del ateísmo y del materialismo. Para ello se ven forzados a replantear las relaciones entre la conciencia religiosa y la cultura, con el fin de dotar a la religión de un rostro atractivo para el ilustrado y para el burgués. Es ésta adaptación de la religión a la *forma mentis* ilustrada y no la indiferencia, la incredulidad o la apostasía, quien impuso la reinterpretación de creencias y dogmas, y la nueva idea de la religión y de las religiones. El no haber captado tales matices del cambio que se operaba fue error funesto de amplios sectores clericales, que acabaron enajenándose la confianza de la intelectualidad laica.

II.—CUESTIONAMIENTO DE LA TEOLOGIA DE LA RELIGION

Las evidencias sobre las que se construía la conciencia religiosa tradicional: revelación, tradición, dogma, magisterio, derecho... sufren una erosión constante y progresiva por obra de los nuevos datos sociológicos y culturales que entran en escena a lo largo de los siglos XVII y XVIII. Ello modifica profundamente los presupuestos sobre los que se asentaba el estatuto científico de las ciencias

religiosas, al verse afectadas las instancias normativas de éste por el sentimiento de autonomía y responsabilidad individual que anima al hombre moderno. Ya la Reforma había incoado el viraje al oponer a los factores católicos tradición-magisterio, en cuanto principios reguladores de la conciencia creyente, el binomio *verbum-fides*, de carácter personalista, como estructura básica del conocimiento religioso. Ambos desplazaron, en nombre de la suficiencia de la palabra divina y de la eficacia de su gracia, a cualquier mediador humano que aspirara a actuar de principio regulador de la verdad revelada. El proceso se acentúa durante la Ilustración y el resultado a que conduce puede ser resumido en la fórmula siguiente: *crisis de la teología de la religión*, es decir, crisis de las instancias autoritativas «tradición», «dogma», «revelación» y «magisterio», desde las que la religiosidad cristiana se comprendía a sí misma. En este sector la Ilustración consume *tres rupturas* significativas: 1ª) Ruptura con el dogma confesional a partir de la idea de la tolerancia. Quienes la realizan son los ilustrados, Locke y Bayle, entre otros; 2ª) Ruptura de la conciencia creyente individual con la ortodoxia profesada por la institución eclesiástica. Sus autores fueron los movimientos espiritualistas a caballo entre el XVII y XVIII: pietistas centroeuropeos y metodistas sajones. 3ª) Ruptura de la razón, en sus modalidades físico-matemática y filosófica, con la revelación. Fue la obra de los diversos racionalismos que a lo largo de dos centurias se suceden.

1. *Cuestionamiento del dogma por la libertad: La idea de la tolerancia.*

El puesto de la religión dentro de la sociedad pasa por varias situaciones durante los siglos XVII-XVIII: a) unidad confesional en base a la confesionalidad del Estado; b) pluralismo confesional sobre el presupuesto de tolerancia recíproca; c) neutralismo confesional bajo el régimen de una religiosidad común: la religión natural; d) neutralismo religioso en base a un estado laico. Todas ellas, a excepción de la primera, que es la que progresivamente va siendo superada, fueron determinadas por una realidad de hecho: el pluralismo religioso, que acabó conquistando el derecho subjetivo del creyente para optar por esta o aquella versión del cristianismo y de rechazo provocó una devaluación del dogmatismo confesional. Se trataba por una parte —en un proceso paralelo al advenimiento de la democracia en la vida política—, a) de proporcionar carta de legitimidad al pluralismo de creencias existente, b) de dotar a las mismas de una base ideológica y jurídica suficiente para organizar la coexistencia religiosa. Ello supuso la aceptación paulatina de un modelo personalista para articular las relaciones hombre-Dios, según el cual las creencias fueron remitidas al ámbito de la responsabilidad individual, mientras perdían vigencia instancias mediadoras como la Iglesia, la autoridad o el magisterio eclesiástico. La idea de una religión, dominante por sus especiales vinculaciones a la sociedad o al Estado, pierde terreno. Decrecen el celo de las ortodoxias y las aspiraciones de poder de una confesión que se imponga por la fuerza. Disminuye también la intolerancia y el espíritu inquisitorial. Va poco a poco ganando terreno la convicción de que la fe y el dogma no se imponen con la violencia sino que son resultado de una libre opción de las conciencias.

Los progresos de la idea de la tolerancia fueron posibilitados por los nuevos factores socio-culturales que hacen aparición durante la era del absolutismo y que convergirán en la revolución francesa. En primer lugar el proceso de interiorización de la religión, que subyace al espiritualismo pietista y al subjetivismo racionalizante. La conciencia individual, creyente o laica, erosiona las estructuras de la religiosidad objetivada en dogmas, cánones o instituciones. Es la herencia del humanismo renacentista (Erasmus) y de la mística protestante (J. Boehme). En segundo lugar, las guerras de religión habían puesto de manifiesto el gran fracaso histórico del confesionalismo. Las porfias de las reli-

giones históricas por asumir la función de religión absoluta y reclamar a continuación sometimiento a las conciencias, no habían provocado sino catástrofes y miseria. A ello es muy sensible Alemania, víctima principal de las devastaciones y crueldades de la guerra de los treinta años. Al final de la misma se expande la convicción de que carecía de sentido morir o dejarse matar por discrepancias religiosas, y de que era imprescindible crear un *modus vivendi* interconfesional. En tercer lugar, acontecen cambios profundos en las relaciones económicas entre los pueblos y en la estructura política de los Estados, los cuales inciden fuertemente en el cambio de mentalidad. El desarrollo del comercio y la afirmación del poder exigen pasar por alto las diferencias de creencia para que los intereses económicos y políticos no sufran detrimento. La economía y la política se desconfesionalizan. La razón confesional cede terreno a la razón económica y a la razón de Estado. Con otras palabras: el bienestar, la prosperidad y la paz se adquieren a base de tolerancia. Es la lección aprendida por la burguesía comercial de Holanda e Inglaterra que, muy a pesar del anglicanismo y calvinismo respectivos, simpatiza más con las relaciones comerciales que con las reyertas dogmáticas. Es en este contexto precisamente donde Locke y Bayle propagarán la idea de la tolerancia. Contexto que, por otra parte, contrasta con la España de la Contrarreforma y de la decadencia y también, con la Francia de los Borbones en donde el catolicismo monopoliza la religión del Estado (derogación del Edicto de Nantes, 1685) en connivencia con el absolutismo de los Borbones.

El contexto histórico no agotaba los problemas implicados en la idea de la tolerancia. Tanto los católicos como los protestantes eran conscientes de que estaba en juego una cuestión dogmática de fondo: la del sujeto portador e intérprete de una verdad absoluta que, por serlo, reivindica determinados derechos. Se trataba de optar o por una Iglesia institucionalizada en una jerarquía o por un creyente portador de una experiencia de la gracia o por un laico administrador de la propia libertad. La intolerancia de una congregación romana o el biblismo del pastor evangélico operaban aquí al mismo nivel. Ambos reflejaban, en forma diversa, una vieja pretensión del cristianismo en cuanto revelación divina: el ser sujeto de la *verdad absoluta*. Si para el apologeta antiguo el cristianismo monopolizó la verdadera religión frente a las religiones del Imperio, para el católico era la Iglesia la depositaria de aquella y para el protestante la propia fiducia. De ahí los rechazos recíprocos en nombre de opciones diversas. Opciones, por otra parte, discutidas por una burguesía laica cada día más activa, y cuyos comportamientos daban a entender que tras la alternativa tolerancia-intolerancia se ocultaban intereses mundanos y ambiciones de poder. Los funcionarios cortesanos y la burguesía urbana entreveían en la controversia confesional, una pugna entre diversos grupos de presión social. Tras las proclamas de ortodoxia se trataba de mantener las bases teóricas de poderes institucionalizados a los que la conciencia burguesa, sin dejar de ser religiosa, deseaba cuestionar. La lucha por el monopolio de la verdad religiosa deviene lucha por el monopolio del poder político. La tolerancia es exigida por una clase social en ascenso y las clases dominantes, aristocracia y alto clero, ponen en escena los resortes del poder que detentan. Desviaciones de la ortodoxia y amenazas para el sistema político-social vigente aparecían como magnitudes intercambiables.

Numerosos escritores de los siglos XVII y XVIII debaten el problema en sus ensayos. J. Locke en *Carta sobre la Tolerancia* (1689) se hace eco de las nuevas ideas que brotan en la Europa del Absolutismo. El Estado debe procurar la coexistencia de las confesiones. El evangelio predica amor y no violencia. Religión y Estado persiguen metas diversas. Este no ha de coaccionar a sus ciudadanos en materia de creencias. El poder civil no tiene por misión imponer dogmas. La tolerancia es el distintivo de la verdadera religión. Solamente

aquellos que violentan las creencias ajenas, ateos y católicos, han de carecer de aquella tolerancia que no practican con los demás. Estas mismas ideas se encuentran en el *Commentaire philosophique sur les paroles de Jesus Christ: Contrains les d'entrer* (1886) de P. Bayle, hugonete francés perseguido y exilado en Holanda, quien plantea el problema de la tolerancia en términos de libertad de conciencia. La opción religiosa es asunto que concierne a la propia conciencia. Pero ésta no puede legitimarse racionalmente de forma evidente. La razón no es juez definitivo en asuntos de creencia. De ahí que ninguna conciencia pueda ejercer dictadura sobre otra. Tanto la conciencia errónea como la verdadera están a nivel de igualdad, puesto que ambas se hallan sujetas a errores. Es por ello por lo que el hecho religioso debe ser inscrito no en un dogma ortodoxo sino en una responsabilidad moral. Una religión del amor que nivela con el mismo rasero a todas las confesiones, posibilitando su coexistencia pacífica. Desde tales presupuestos Bayle critica la intolerancia tanto de católicos como de sus correligionarios calvinistas y es por ello, por lo que tanto unos como otros le acusan de indiferentismo. Estas ideas, sin embargo, encuentran eco en la Francia del Rey Sol que practicaba, por una parte, la censura y la persecución contra sectarios y hugonotes y, por otra, era altamente permeable al deísmo sajón, al radicalismo antireligioso y a las críticas a una Iglesia al servicio del Absolutismo de los monarcas. El ensayo de Voltaire: *Traité sur la tolérance a l'occasion de la mort de J. Calas* (1763) recoge los tópicos de los ilustrados galos contra el fanatismo religioso, identificando la tolerancia con la sana razón y la correcta filosofía.

La idea de la tolerancia encuentra su fundamentación legal en los teóricos del llamado Derecho Natural. Lo que en este sector se sometió a debate fue la teología de la sociedad y de la política, donde tuvieron legitimación la persecución de los herejes y las guerras de religión. H. Grotius y más tarde Pufendorf y Thomasius desarrollaron una fundamentación puramente racional de los conceptos jurídico-políticos, posibilitando el desarrollo de una ciencia jurídica racional y de un funcionamiento laico de las tareas de gobierno. Con ellos la concepción de la Sociedad y del Estado se emancipan de la tutela de la teología y buscan su origen y fundamento en la naturaleza y en la razón. Tal derecho, basado en la naturaleza racional y social del hombre, es intercambiable, eterno y necesario como la misma naturaleza humana. Son ideas que rezuma el *De iure belli ac pacis* (1625) de Grocio y que completará Pufendorf. La ciencia del derecho salda toda hipoteca teológica heredada de la tradición. Sus tesis podrían conciliarse en buena parte con el derecho elaborado por la Neoescolástica del Barroco. Pero donde la ruptura aparecía más evidente era en el procedimiento metodológico. El derecho es asunto de ciencia y no tiene por qué sentirse vinculado a la creencia. Como de Pufendorf se dijo: «conquistó el derecho de pensar libremente sobre el derecho». Un derecho así concebido substruía las bases ideológicas a las guerras de religión y habilitaba espacio legal para la tolerancia. Es más importante lo que une a los hombres por su naturaleza (derecho natural) que lo que les separa por sus creencias (derecho positivo). No es la divergencia confesional la que exige persecución sino la violación de los derechos naturales la que pide castigo. Y a la hora de decidir entre la paz o la contienda, la naturaleza y la razón, no el dogma o los intereses confesionales son quienes tienen la última palabra. Todo un nuevo sistema secular se vislumbra ya aquí de concebir las relaciones entre sociedad y religión. En él ni las guerras de religión ni la intolerancia tenían cabida.

2. Cuestionamiento de la institución por la mística: el Pietismo.

Contemporáneamente a burgueses laicos y a aristócratas ilustrados se desarrolla la religiosidad místico-profética del Pietismo centroeuropeo y del Me-

todismo sajón. En el Pietismo convergen elementos de la tradición evangélica protestante y del espíritu de la modernidad. El Pietismo es, por ello, *hybris*. Su aparición responde a una necesidad sociológica: la del pueblo profundamente religioso, menos interesado por los problemas teóricos y jurídicos implicados en sus creencias, que por practicar el sentimiento religioso. Las metamorfosis de pueblo y clero protestantes del XVII-XVIII encajan en buena parte en la opción pietista. El Párroco deja de ser el maestro de doctrina con cuya predicación se está de acuerdo para convertirse en el Pastor, más o menos culto, a quien se venera como educador y moralizador de costumbres. De él se exigirá, algo no muy costoso para el talante pietista: la renuncia al fanatismo de la ortodoxia y al reconocimiento de la sana razón y de la libertad de las conciencias. Buena carga de la tradición protestante prevía, sin embargo, en la religiosidad pietista. Esta se alimentaba de experiencia mística en forma de *fidutia*, revelación interior y rigorismo ético. Era retornar al *sola gratia* de la mejor tradición reformada, gracia descubierta no en la objetividad de una historia acontecida sino en la subjetividad de una vivencia interior. De ahí la beligerancia pietista, como en el protestantismo naciente, por salvaguardar los derechos de Dios, revelados ahora en la intimidad de la conciencia, contra las adherencias y malformaciones humanas de la religiosidad: contra los cánones, los dogmas o las prácticas exteriores. En todo ello no se veía sino mediaciones humanas que atentaban contra la suficiencia y soberanía de la *sola gratia* y de la *sola fides*, vividas en la propia interioridad.

Pero era esa misma interioridad quien mayor carga de *hybris* aportaba al pietismo. Tras la subjetividad fiducial del pietista pervivía la *sola gratia* pero también se colaba de rondón el espíritu individualista de la época. La interiorización de la religión y la acentuación de la responsabilidad ética convierten al pietismo en claro precursor de la religión ilustrada. En este sentido el pietismo es tan hijo del espíritu de la modernidad como los librepensadores sajones. La crítica a dos dimensiones de la religiosidad vigente: a) a la ortodoxia escolástico-racional en nombre de la experiencia mística, y b) a la estructura jurídico-institucional de la Iglesia en nombre de la intimidad creyente, no tarda en llegar a ser crítica abierta a todo dogmatismo. El pietismo radical se convierte, paradójicamente, en hogar de librepensadores. Era lógico, una vez anclada la verdad en la subjetividad individual y aguada la carga mística. El librepensador no es otra cosa que el pietista en quien la revelación de Dios en la propia creencia ha sido substituida por la revelación de sí mismo en la propia razón. El Pietismo es, en este sentido, un factor disolvente de la religión tradicional y un claro precursor de la filosofía de la religión contemporánea. El espíritu de la modernidad toma en aquél la forma de subjetividad sacralizada por la gracia, subjetividad que, de rebote, cuestiona a la teología de la religión vigente en el confesionalismo del Barroco. Marca con ello una inflexión profunda en la comprensión del hecho religioso, inflexión que le aproxima al talante ilustrado, no en lo que éste tiene de razón filosófica o científica sino en lo que tiene de subjetivización de la verdad y de moralización de la vida.

A la religión del dogma y a la religión de la razón el Pietismo opuso su propia alternativa: la religión de la inspiración interior del Espíritu. Son la experiencia personal de la gracia, la transformación interior, la responsabilidad ética, la emotividad mística subyacente a los fenómenos religiosos, los ingredientes del verdadero cristianismo. Es esta religiosidad no de la ciencia y de la razón sino de la creencia y emotividad, la que rezuman los cantatas y pasiones de la música religiosa del Barroco, que J. S. Bach eleva a niveles de genialidad. El cristianismo acontece no como dogma, institución y poder sino como renacer del hombre nuevo en la gracia del espíritu. De ahí el rechazo de la autoridad religiosa codificada en dogma u ortodoxias, la indiferencia

ante los cánones y las jerarquías, el escepticismo ante las controversias eruditas, los recelos ante las estructuras externas de las iglesias. El pietista prefiere seguir la voz interior de una subjetividad sacralizada a las orientaciones doctrinales o morales de la jerarquía. Y de la misma manera que rechaza la objetividad jurídica en nombre de la subjetividad mística se muestra displicente ante la razón en nombre de la emotividad. De ahí su desinterés hacia la metafísica racionalista en una época de absolutismo de la razón, su denuncia de la teología y religión naturales como ateísmo larvado y su indiferentismo ante las teorías de la ortodoxia tradicional. La fe del pietista se construye no sobre discurso de la razón o de la ciencia sino sobre la iluminación interior del espíritu y sobre renacer interior del hombre nuevo.

Las precedentes actitudes del pietismo erosionan eficazmente la religión confesional al rechazar factores básicos del estatuto teológico de la religión tales el dogma, el magisterio o la normativa jurídica. El pietismo contribuye, a su modo, a *debilitar la conciencia confesional*. Su indiferencia hacia la ortodoxia le permite flexibilidad en el diálogo interconfesional —del Pietismo salieron los pioneros del ecumenismo— a la vez que testimonia una religiosidad común construida no sobre la religión natural sino sobre la vivencia mística. Para ésta no existen las fronteras dogmáticas o jurídicas que trazaron las iglesias. La conciencia confesional es resultado de adherencias históricos que han de ser valoradas como tales. Desde esa mística interior es posible practicar el irenismo y la tolerancia. Desde ella, también, se debilitaba sensiblemente la conciencia confesional y perdían relevancia las diferencias que separaron a las variantes, católica, protestante y anglicana, del cristianismo. Estas se construyeron sobre cánones y ortodoxias. No sobre inspiración interior del espíritu o sobre experiencia personal de la gracia. La tolerancia pietista se presentó como exigencia de una libertad personal —de nuevo hace acto de presencia el espíritu de la modernidad— que aspiraba a ver reconocida la propia responsabilidad en asuntos de creencia y de moralidad, frente a instancias paternalistas como las mantenidas por la ortodoxia. Tolerancia para el pietista se identifica con habilitar a los individuos un ámbito suficiente de libertad en el que, independientemente de instancias clericales o políticas, la propia responsabilidad pueda configurar su eticidad y su creencia. Para lograrlo, sin que su cristianismo peligre, se cuida bien de acentuar diferencias entre la esencia del cristianismo y las formas históricas que éste ha ido desarrollando. Y la distinción entre Iglesia y cristianismo le permite continuar afirmándose cristiano sin necesidad de adscribirse a confesión particular alguna.

3. *Cuestionamientos recíprocos entre revelación y razón.*

Las tres religiones clásicas de occidente, Judaísmo, Cristianismo y Mahometismo, se entienden a sí mismas como religiones reveladas por Dios. En cuanto tales no buscan la legitimación de la propia credibilidad fuera de sí mismas sino en la interioridad de la propia revelación, cuyo testimonio, por divino, ofrece la máxima garantía de verdad. Frente a las apologeticas racionalizantes de la Escolástica, la Reforma había acentuado la suficiencia y autonomía de la revelación cristiana, rechazando cualquier instancia normativa de la revelación y de la fe, entre ellas a las católicas «tradición» y «magisterio». Estaba en juego el reconocimiento de la soberanía de la palabra de Dios y para el Protestantismo los «derechos de Dios» no fueron nunca negociables. Tal convicción quedó plasmada en una fórmula clásica de la Reforma: «scriptura sui ipsius interpres». La revelación se testimonia suficientemente a sí misma, ya que es portadora de la evidencia intrínseca que genera el convencimiento inmovible del creyente que la acepta en su fe. Tal convicción, compartida con mayor o menor radicalidad por las tres religiones, fundamentaba la auto-

suficiencia que cualquiera de las mismas que aspirara a religión absoluta, deberá poseer.

El principio de la «suficiencia y autonomía de la revelación» se torno cuestionable a medida que prospera un concepto de saber en el que la última palabra se reserva a la razón. El problema se complicó con un malentendido en que cayeron las ortodoxias del Barroco, tanto la católica como la protestante: el entender la revelación como mera comunicación de conocimientos, como transmisión, no de vivencias, sino de un conjunto de enunciados teóricos ensamblados en un sistema científico. Ello condujo a un peligroso reduccionismo: el de pronunciarse sobre la validez de una religión histórica en términos de teoría de la ciencia y del conocimiento, terreno en donde, dado el espíritu cienticista y racionalista de la época, la revelación no pudo por menos de salir malparada. Pierde paulatinamente su carácter de verdad absoluta e incuestionable, al buscar la legitimación de las propias convicciones no en sí misma sino en la «razón». Esta se convierte en árbitro y criterio de las religiones históricas. Con ello fueron cuestionados dos pilares básicos de la *teología de la religión*: la revelación y la fe como instancias de conocimiento. El espíritu ilustrado, poco inclinado a emotividades místicas y muy pagado de ciencia y autonomía, no pudo por menos de cuestionar a la emotividad creyente en nombre de la razón, de la misma manera que sometió a crítica a la tradición en nombre del progreso científico y rechazo al magisterio eclesiástico en nombre de la libertad.

El problema de las relaciones razón-revelación se convierte en nudo gordiano de la reflexión religiosa ilustrada. Fue la modalidad epistemológica de replantear un viejo y polémico tema: el de las relaciones entre gracia y naturaleza, tema que la ilustración a veces fórmula, pensando en las religiones positivas o histórico-reveladas —caso de Lessing— con la alternativa historia-razón. La cuestión evoluciona en el marco del fenómeno más amplio que caracteriza la fisonomía de los siglos XVII y XVIII y que pudiéramos calificar de advenimiento del *absolutismo de la razón*. Cuando Kant en su célebre *Qué es Ilustración* se vio obligado a pronunciarse sobre un fenómeno del que tan cercano se sentía, lo definido con el «sapere aude», con el «tener valor para utilizar la propia razón», con «ser capaz de liberarse de la tutela de lo otro» mediante el uso de la inteligencia. Pero la emancipación de la razón respecto a las heteronomías de la revelación o de la tradición no fue sino condición previa para instaurar posteriormente la soberanía y dominio absoluto de aquélla. El racionalismo, fenómeno que caracteriza toda una época, se hace presente en el Derecho (Grocio, Pufendorf), en la Moral (Locke, Kant), en la Estética (Lessing) y, por supuesto, en la religión. La razón se despliega en modalidades diversas: razón apriorística (Leibniz-Wolff), razón empírica (Hume), razón matemática (Newton) o razón histórica (Lessing, Semler). En el ámbito de la religión, la razón es proclamada árbitro supremo de la interpretación de las relaciones entre el hombre y lo divino. La aceptación de la revelación y de sus contenidos se hace consistir en asentimiento motivado por la racionalidad de lo que se cree (caso del Deísmo). Un tipo de racionalidad, el de la razón, condiciona la revelación divina y selecciona los contenidos de la misma. Con ello se elimina, por un lado, la absolutividad y autonomía de la revelación y, por otro, se la priva de sus contenidos más peculiares: los misterios. Los saberes sobre Dios y la religión se integran en el proceso de racionalización de la ciencia. Perdido el lugar privilegiado que había ocupado hasta el Barroco, la teología deja de establecer las pautas a las que la verdad y la ley se adecuan y se somete progresivamente a determinadas normas básicas que se fundamentan sobre base secular y que la razón formula.

La confrontación razón-revelación tuvo su historia, larga y accidentada,

sus hombres y sus diversas alternativas. Los ilustrados sajones no adoptan postura unitaria. La posición de la razón ante la revelación adopta una actitud de moderación en J. Locke, de crítica abierta en los Deístas y de clara contraposición en Hume. El primero ve en los factores razón-revelación dos elementos complementarios, si bien el principio de la racionalidad se aplica con decisión en asuntos de creencia. Toda revelación ha de ser sometida por el hombre a examen crítico y será digna de aceptación en la medida que sea probada su proveniencia divina por parte de la razón. El racionalismo queda mitigado, no obstante, al aceptar que la revelación pueda contener elementos si no «contra la razón» sí «sobre la razón». En los Deístas la relación razón-revelación es más compleja. La revelación aparece como instancia normativa del conocimiento, como autoridad, que choca con la libertad científica que practica el librepensador. De ahí el rechazo de actitudes derivadas del concepto de autoridad, tales el dogmatismo o la ortodoxia de la jerarquía eclesiástica. El deísta construye su ideario religioso, desvinculándose de cualquier religión histórico-revelada y de cualquier versión confesional de la misma. Y a partir de la autonomía del saber respecto a criterios normativos como la revelación o el magisterio eclesiástico, lleva a cabo una revisión crítica de los contenidos del cristianismo que desemboca en la negación del testimonio profético (Collins), del valor probativo del milagro (Woolston) y del misterio (Toland). La actitud de Hume traduce la convicción básica del positivismo científico respecto a la religión. Las creencias marchan por caminos divergentes que la ciencia. Aquéllas se ubican en el ámbito de las emotividades; ésta en la de los datos verificables. Aquéllas caminan de la mano de dogmas revelados y metafísicos; ésta se construye sobre la libertad y experiencia. De ahí que el patriarca del positivismo no ahorre críticas a los «aprioris» de toda laya a ventaja de su concepción empírico-sensualista del conocimiento.

El racionalismo alemán, a través de sus protagonistas Leibniz y Wolff, se muestra más moderado que los librepensadores sajones o que los ilustrados franceses al enjuiciar las relaciones razón-revelación. Ambos reflejan el talante conservador de la Alemania de la época, evitando poner obstáculos a la fe y mostrando que la razón en lugar de cuestionarla, la allana el camino. No insisten en el conflicto entre ciencia y creencias como P. Bayle o practican la ironía sobre dogmas y creencias como Voltaire. La idea por la que apuestan es por la de *armonía*. En Wolff la filosofía no crea problemas a la teología ni la razón a la revelación. Más bien se los soluciona. La revelación es dominio que se sitúa más allá del conocimiento natural. Existen dos tipos de saber: el revelado y el racional. El primero aporta contenidos a los que la razón no tiene acceso: los misterios. Sobre ellos, no con poderes de juez de última instancia sino de colaborador sensato, la razón aporta análisis y criterios que proporcionan una plausible racionalidad a lo que se cree. Es en el fondo la tesis concordista de Leibniz, expresión en éste de un talante conciliante y mediador entre modelos de pensamiento tan dispares como el de la ciencia y la creencia, el de la tradición escolástica y el del racionalismo cartesiano, el de la cosmología teleológica y el de la física científico-mecanicista. Y sin embargo, tanto en Leibniz como en Wolff, se colaba en el tratamiento de la religión y de sus contenidos un racionalismo profundo, revestido pacíficamente de armonía. Las coincidencias de contenido de su filosofía religiosa —de hecho reflexión racional sobre unos contenidos proporcionados por la religiosidad aún imperante en Occidente: la cristiana —con la tradición protestante no suprimían una gran diferencia formal: la integración de aquéllos en un sistema metafísico de procedencia racional, en el que unas creencias, inseguras de sí mismas, buscaban cobijo.

4. Recelos y anatemas por parte del confesionalismo ortodoxo.

Los teólogos de profesión y los hombres de Iglesia encajaron de mala gana la reforma de la conciencia religiosa en curso. La ortodoxia tradicional, celosa del rol cultural y político que la sociedad la venía asignando, defendió palmo a palmo los poderes acumulados a lo largo de siglos. El proceso de emancipación del pensamiento religioso continuó, no obstante, su curso, y las reyertas entre teólogos y filósofos, hombres de Iglesia y burgueses cultos se avinagran a base de críticas, censuras y anatemas. Quienes detentan el poder se agarran a él recurriendo a medidas de poder; quienes aspiran a poseerlo, utilizan como instrumentos la crítica o la indiferencia. En este contexto posee valor más que anecdótico la polémica que a partir de 1872 mantiene Pufendorf con la ortodoxia luterana sobre la fundamentación del derecho y del Estado. Estaba en juego la legitimidad o ilegitimidad de una versión laica, pensar sobre la sociedad y el mundo libremente, desde la sociedad y el mundo, de la moral y de la política, emancipada de la revelación cristiana y construida sobre la razón. Es fenómeno paralelo al aluvión de literatura ocasionado en Inglaterra por el movimiento deísta. También aquí la anécdota remitía a cuestionamientos de fondo: la inversión que se introduce en las competencias tradicionalmente atribuidas a la razón y a la revelación, así como la aplicación de la razón crítica, al margen de toda autoridad, al análisis de la revelación cristiana. Las conductas se repitieron. Menudearon por parte del clero anglicano los anatemas y las denuncias judiciales. Ni siquiera faltaron las presiones sobre el parlamento para que se encauzaran medidas represivas sobre los librepensadores. Y, sin embargo, tras la maraña de lo anecdótico, lo verdaderamente apasionante eran las opciones metodológicas de fondo y los diversos talentos culturales de donde brotaban.

A decir verdad no carecía de razones la conducta de los defensores de la ortodoxia. Fueron conscientes de que estaban en juego los presupuestos metodológicos de la interpretación teológica de la religión hasta entonces vigente. La razón enjuiciaba las creencias, la crítica histórica revisaba unas tradiciones aceptadas y la libertad de pensamiento cuestionaba la revelación, el dogma y el magisterio. Eran todos ellos factores imprescindibles del concepto confesional del cristianismo. La nivelación, por otra parte, de las diversas modalidades de cristianismo en lo «común cristiano» postulada por los propagandistas de la tolerancia, implicaba una devaluación de las peculiaridades con que aquéllas se habían ido diferenciando a lo largo de su historia. De ello se hacían eco las acusaciones de *indiferentismo* lanzadas contra ilustrados y deístas por teólogos y clero. Estos, además, polemizaban no sólo contra la conciencia religiosa fundamentada sobre la razón y la libertad. En cuanto miembros de un cristianismo institucionalizado en iglesia tuvieron que habérselas con la reducción del cristianismo a vivencia mística y a religión invisible realizada por los pietistas. En este frente había que defender la estructura jurídico-institucional de las iglesias y el valor objetivo de sus dogmas.

La respuesta de librepensadores e ilustrados a tales críticas reflejaba con frecuencia no tanto una conciencia creyente cuanto una conciencia de clase. Por eso presentaba a menudo la forma de denuncia ideológica. Las ideas liberales y democratizadoras de la Era Georgiana encontraron su correlato religioso en los librepensadores. Estos programan una religiosidad y un cristianismo liberado de los tratos doctrinales y jurídicos del Anglicanismo. A este propósito es de tener en cuenta que las nuevas ideas sobre religión y cristianismo tenían por autores no a teólogos de profesión sino a eruditos o ensayistas procedentes de la aristocracia ilustrada o de la burguesía laica. La conciencia de clase implicaba una correspondiente conciencia política y religiosa. La actitud inicial de los deístas nos lo confirma. Estos nunca se presen-

taron como enemigos de la religión y del cristianismo sino más bien como apologetas de ambos. Sus críticas se dirigían más bien contra el anglicanismo oficial. De ahí que su estrategia de lucha se oriente no contra el cristianismo sino contra la modalidad jerárquico-clerical del mismo. Por eso se cuidan muy bien de diferenciar aquello que sus adversarios identificaban a toda costa: cristianismo y anglicanismo oficial. Se tiene la impresión a veces que lo que está en juego es una lucha por el poder cultural entre una élite que mantiene privilegios: el alto clero y una nueva clase que reivindica derechos: la burguesía intelectual. De ahí que el debate teológico adquiera a veces el tono de denuncia ideológica: el uso que la jerarquía anglicana hacía de la ortodoxia como instrumento de legitimación de un poder poseído. La obra de Tindal, *Cristianity as old as the Creation*, rezuma esa convicción. El alto clero utiliza los dogmas como modo de dominio, en nombre de la palabra de Dios, de las ciencias. Y esa misma es la atmósfera que se respira en el *Discourse of freethinking* de A. Collins. Crítica contra una clase de persona religiosa: el *Churchman*, que utiliza el magisterio eclesiástico como medio para mantener estructuras de poder. Es lo que la ortodoxia se negaba a admitir en su convencimiento de representar al verdadero cristianismo. Los ataques a la autoridad doctrinal los entendía como ataques a la auténtica iglesia y al verdadero cristianismo.

III.—LA RELIGION DE LA NATURALEZA Y EL DIOS DE LA RAZON

1. *La idea de la religión natural.*

Datos sociológicos como el pluralismo confesional o culturales como el absolutismo de la razón determinan durante la época de la Ilustración la búsqueda de una modalidad universal de religión, capaz de superar los particularismos de Iglesias, confesiones y sectas. Es así como surge la idea de la *religión natural*, que unifica a todos los hombres religiosos más allá de las ambiciones de poder de los hombres de Iglesia o del celo de los ortodoxos. La denominación «religión natural» remite a la alternativa teológica naturaleza-gracia y a la epistemológica apriorismo-positivismo. La religión natural sería una modalidad de religión, fundamentada en la naturaleza y en la razón y, por lo mismo, contrapuesta a la religión «histórica» o «positiva» basada sobre un hecho histórico: la revelación sobrenatural. La religión natural se fundamenta sobre principios filosóficos y no sobre enunciados revelados. Se rodea a sí misma de una aureola de originalidad, de evidencia y de validez universal, proponiéndose como alternativa y substitutivo de las religiones confesionales. Se corresponde con el substrato religioso que existe anónimamente en todos los hombres, aunque no llegue a manifestarse en forma concreta. Las religiones históricas o reveladas no serían sino variaciones, más o menos afortunadas, con peculiaridades impuestas por el talante psicológico o sociológico de los pueblos o de las épocas en que nacen, de aquél substrato religioso común y universal. Los contenidos básicos de éste son la existencia de Dios, la omnipotencia y providencia divinas, Dios como juez y legislador supremo, la inmortalidad del hombre. Una especie de artículos fundamentales sobre los que el pluralismo religioso existente lograría fácilmente consenso. De hecho, la religión natural se convirtió a lo largo de la Ilustración en denomi-

nador común del hombre religioso, mientras la religiosidad positiva quedó confinada al ámbito de la subjetividad creyente individual o a las peculiaridades históricas de los pueblos.

La Ilustración desarrolló el concepto de religión natural en dos vertientes: sobre la razón teórica y sobre la razón práctica. La primera variante se vincula a la tradición metafísica centroeuropea y encuentra su formulación más completa en Wolff y su escuela. La segunda se corresponde con el talante cultural sajón y por ella se inclinan los filósofos moralistas ingleses del XVII y XVIII. La religión natural de Wolff tiene como base la teología natural y ésta a su vez se integra en la metafísica. Religión es «culto a la divinidad fundamentado sobre principios de razón». Una especie de «*pietas*» filosófica que readapta al espíritu racionalista la «*pietas*» fiducial del pietismo luterano. En cuanto conjunto de doctrinas y comportamientos, la religión natural se origina en un «*apriori*» racional: la razón natural aplicada al conocimiento de Dios y las consecuencias prácticas que de ello se derivan (v. gr. el culto). Tal religiosidad se sitúa en condiciones de igualdad con la religión revelada, ofrece una alternativa no necesariamente confesional de religión sin que ello implique oposición a la revelación. Reivindica, eso sí, autonomía e incluso es propensa a erigirse en juez de la verdad revelada. Menos teóricos que Wolff, los moralistas ingleses profesan que la religión, antes que enunciado teórico, es un valor ético. A su esencia íntima no se tiene acceso por la razón metafísica o empírica sino por la sensibilidad estética o la responsabilidad moral. Es la religiosidad cortada a la medida de la buena sociedad inglesa, mitad aristócrata ilustrado y mitad burgués liberal, a la que van dirigidos los escritos de A. von Shaftesbury (1671-1713), plenos de fina ironía y de elegancia. Por eso es moral fundamentalmente laica, poco vinculada a ortodoxias o estilos clericales y con carga, por el contrario, psicológica y utilitarista. Dentro de tal concepción estético-ética de lo religioso, es posible encauzar una reconversión del cristianismo, adaptándolo a los gustos de un contexto sociocultural. Es convicción que encontramos en el deísta A. Collins para quien los contenidos del cristianismo se reducen a verdades ético-religiosas vertidas en lenguaje alegórico y profético.

El concepto de religión natural planteó el problema de las relaciones entre religión de la naturaleza y religión de la historia o, con otros términos, religión de la razón (naturaleza) y religión positiva (revelación). Dada la posición del cristianismo en la religiosidad occidental, el problema se centra en las relaciones entre religión natural y cristianismo. A este respecto, la Ilustración está convencida de que la religiosidad natural es una dimensión básica de la esencia del hombre y que de ese substrato originario y común a todas las personas, brotan las diferentes religiones «positivas» que se suceden a lo largo de la historia. Estas son concrecciones de la religión natural, que se manifiesta a través de revelaciones o se singulariza a través de la psicología de los pueblos o la cultura de las épocas. Ninguna religión histórica, por tanto, posee privilegios frente a las demás. La mayor perfección de una religión se mide según su mayor o menor fidelidad y aproximación a la religión natural. Su verdad y valor se fundamenta menos en lo que tienen de particularidad que en lo que participan del «universal religioso». Esta

nivelación de las religiones positivas en la religión natural comporta una consecuencia a la que aludimos más arriba: la religión revelada y confesional pierde relevancia y la religiosidad natural se presenta como religión en la que son superadas las diferencias dogmáticas y las controversias interconfesionales. Era lo que las ortodoxias tildaban de indiferentismo y los ilustrados de tolerancia.

En el presente esquema religión natural-religión positiva encajan las relaciones religión-cristianismo. En principio no se trata de marginar a éste en una sociedad mayoritariamente cristiana sino de resituarle en el «nuevo modelo» de comprender las cosas que la Ilustración programa. De encuadrarlo en las nuevas versiones del saber, de la sociedad, del hombre o de la religión que la Edad Moderna paso a paso iba perguenando. Las alternativas que aquí se barajaron coincidían con las de otro problema paralelo, el de las relaciones razón-revelación, y van desde las tesis concordistas de Locke o Leibniz, a las moderadamente racionalizantes de los neólogos, y a las más radicalmente racionalistas de algunos librepensadores sajones (Toland) e ilustrados franceses (Voltaire). Paradójicamente la revisión del concepto de religión estuvo mucho más condicionada por el mismo cristianismo de cuanto sus críticos hubieran querido, ya que éste, de hecho, determinó en gran parte la temática y planteamientos del pensamiento religioso ilustrado. Ello no obstante, se tiende a diluir al cristianismo en la categoría más genérica e indiferenciada de religión natural. La verdad de aquél no es otra que el poso que resta de religiosidad natural cuando las diversas modalidades de cristianismo son despojadas de aquellos revestimientos que llamamos dogmas, cánones o prácticas de culto que la historia fue acumulando. Tal despojo implica la pérdida de las peculiaridades sociológicas, ideológicas, psicológicas e históricas del cristianismo. Es decir, buena parte de lo que en él se decantó de institución eclesiástica, de dogma, de creencia o de tradición. Se continuaba siendo cristiano cuanto más religión natural se practicaba y cristiano de mejor calidad cuanto más distanciado de la modalidad positiva de cristianismo, desarrollada por la ortodoxia y el clero. Goethe lo formuló genialmente: «¿en qué religión creo?, en ninguna de las que me nombras. ¿Y por qué en ninguna? Por causa de la religión».

La Ilustración no anduvo sobrante de sensibilidad para la historia (tradición, revelación), cuando la historia implicaba un distanciamiento de la naturaleza (razón empírica y crítica). El acontecimiento no podía privar sobre el sistema. Ello se traduce, si no en un rechazo, sí en un menosprecio de las religiones histórico-reveladas que, como el cristianismo, ahondaban sus raíces en un acontecimiento histórico como el narrado en los Evangelios. A medida que las diversas modalidades de racionalismo progresan, se generaliza la idea de que el «elemento positivo», es decir, las peculiaridades sociológicas, teológicas, históricas y éticas que en el cristianismo se extralimitaban del «genus religión natural», debían ser remitidas al ámbito de los prejuicios y de los productos de la fantasía. Es actitud que aparece en personalidades como Lessing y Goethe y que comparten numerosos propagandistas de la religión natural. El metro que utilizan para enjuiciar a la religiosidad histórico-positiva es la misma religión natural, ya que aquéllos son

manifestaciones más o menos logradas de ésta. De ahí que sean aceptados aquellos elementos que se adecuan a la naturaleza y a la razón y rechazados los que no encajan en tales moldes. La religión histórica es resultado de un proceso de positivización del substrato religioso, en el que se han ido acumulando adherencias superfluas e irracionales a la esencia de la religiosidad. Esta ha sido degradada y corrompida y se impone un retorno a la religiosidad esencial mediante la purificación de los elementos advenedizos. Porque éstos, a menudo, no hacen sino recoger intereses de individuos o grupos. Es idea que no está ausente en el Deísmo pero que airearon los «Fragmentos» de Reimarus publicados por Lessing. El motivo por el que emergen las religiones históricas es la legitimación de un ascenso al poder o de una permanencia en él. Se trata de manipulaciones del substrato religioso motivadas por los intereses egoístas de los grandes fundadores (Reimarus). Tal afirmación introduce en la crítica religiosa una idea fundamental de la moderna sociología de la ciencia: la crítica ideológica que subraya la vinculación que existe entre interés y conocimiento.

2. *El Deísmo y la religión natural.*

El fenómeno religioso acontecido en la Inglaterra georgiana y conocido con el nombre de *Deísmo*, refleja qué nuevos factores, derivados de la crisis del confesionalismo y del progreso de la fisicomatemática, presionaban sobre la conciencia religiosa. Los propagandistas de aquél: J. Toland, M. Tindal, A. Collins..., aplican al análisis de la religión la forma mental liberal-burguesa incipiente, cuyo advenimiento se afirma ya en el XVII y que acabará triunfando en la democracia inglesa. Ellos encauzan unos planteamientos y un estilo de soluciones para los problemas religiosos que privarían durante dos centurias entre científicos y filósofos. Muchas cosas podrían decirse del grupo pero no que carecieran de interés hacia la religión. Se diría, por contrario, que tras sus ensayos late una intencionalidad apologética: adecuar el cristianismo al espíritu del tiempo, para no verse forzados, en nombre de éste, a romper con una religiosidad inadaptada a las nuevas necesidades sociales y culturales. La palabra preferida para designar al grupo debiera ser la de *librepensadores* y no la de deístas, que connota solamente la revisión a que someten a la idea de Dios. Librepensadores, por el contrario, recoge con mayor fidelidad el presupuesto metodológico fundamental que animó su reflexión religiosa: someter a revisión la religión prescindiendo de instancias autoritativo-normativas como el dogma, la tradición o las orientaciones del alto clero del Anglicanismo. Con la razón como única compañía, vinieron a parar en una versión *moralizante* de la religión, que de hecho no fue sino un cristianismo purificado de aquellos elementos, tales misterios o milagros, que a su racionalismo parecieron irracionales.

Una veta racionalizante de procedencia renacentista se había mantenido con mayor vigencia en la cultura sajona que en el resto de Europa. En las zonas copadas por la Reforma, aquélla se vio contrarrestada por el fideísmo biblista protestante y en los países latinos permaneció hipotecada por la restauración de la escolástica. La secularización del saber

sobre la religión que el humanismo renacentista ya insinuó, reaparece con virulencia en la Ilustración inglesa y acaba en un sometimiento del pensamiento religioso a las normas de la razón. El proceso consta de dos fases. En el Deísmo de primera hora (H. von Cherbury), la razón es dimensión esencial de la naturaleza humana universal y a ella corresponde una religiosidad común libre de particularismos históricos o locales. A su medida se recortan las religiones históricas y confesionales, eliminando peculiaridades y particularismos o descartando elementos tenidos por irracionales y supersticiosos. Una segunda fase (el deísmo de comienzos del XVIII) acusa el impacto del nuevo ideal de conocimiento que triunfa con las ciencias exactas de la naturaleza. Los libre-pensadores sacan las consecuencias para las ciencias religiosas de dos nuevas modalidades de razón: de la razón físico-matemática creadora de la imagen científica del cosmos, y de la razón histórica, que, a través de la crítica bíblica, somete a revisión la tradición cristiana. Al influjo creciente de la metodología usada en la física y a su aplicación al análisis de la conciencia religiosa se debe la revisión a que el deísmo tardío somete a la imagen de Dios. La razón empírica crea dificultades a las modalidades de razón «a priori» con que operaban tanto la teología natural como la teología revelada. Ello conduce a una salida por la tangente: desvincular a la religión y a Dios de la metafísica y del dogma y buscar cobijo para ambos en un factor altamente apreciado por la Ilustración: la moral.

Es precisamente un valor moral: la «ética de la verdad y del saber» lo que subyace a tales planteamientos. El pensar libremente es práctica de responsabilidad moral ante la verdad al tomarse en serio la revisión crítica de las propias creencias. De ahí el rechazo, por irresponsable, de una credulidad recelosa de someter a juicio aquello de lo que se siente segura. Pensar libremente sobre el cristianismo fue para el deísmo menos una actitud *negativa* que una opción *afirmativa* frente a él: estar tan seguros de su valor como para no temer a una revisión del mismo, carente de todo prejuicio. Es aquella ética de la verdad la que obliga a plantear el problema del conocimiento religioso: qué factores, y cuáles no, forman parte del estatuto epistemológico de la ciencia. Entre los que descartan están las formas de autoridad que mantienen los dogmatismos. La autoridad pervierte la naturaleza del saber, al prescribir métodos, contenidos e incluso, resultados a la investigación. El saber necesita, por el contrario, libertad y autocritica para cancelar los propios errores. De ahí que el adversario más sutil del saber no sea la ignorancia o la duda sino el dogmatismo. Es por ello por lo que las instancias normativas del conocimiento son progresivamente descartadas en pro de la autonomía y libertad crítica del mismo. Es el programa que desarrolla A. Collins (1676-1729) en su manifiesto *Discourse of freethinking* (1713), en donde se compendian los tópicos en contra de la credulidad, basada en autoridad, y a favor de la investigación libre, basada en razón. Este es el carácter que ha de presidir el examen crítico de los textos y creencias religiosas. La razón subsanará sus propios desvíos. No la autoridad que conduce a la multiplicación de sectas tras las que se encubren intereses de personas o de grupos.

No es nuestra intención presentar el ideario de todos y cada uno de

los librepensadores y menos aún recoger el aluvión de escritos contra ellos, redactados por entonces. Si queremos, por el contrario, recordar algunos nombres y resumir sus ideas sobre la religión y sobre Dios. Para ello habría que comenzar con el aristócrata H. von Cherbury (1583-1648), en quien la teoría ilustrada de la religión natural tiene su iniciador. Cherbury padece el cansancio y el dolor de las controversias teológicas, a la vez que intenta poner freno a los progresos del escepticismo religioso (cf. *De tribus impostoribus*). Se entrega, por ello, a la búsqueda de una religión común que trascienda el partidismo confesional y que, fundada sobre base antropológica, sea concebida como una función de la subjetividad humana. El resultado a que llega es a una filosofía de la religión, de inspiración estoica, en la que la religiosidad natural se presenta como alternativa a la religión teológica originada en una revelación y codificada en dogmas o cánones. El punto de partida es un instinto natural, común a todos los hombres y de procedencia divina, que nos proporciona los primeros principios generales (ideas innatas), entre los que se encuentran las verdades que sirven de base a la religión natural. El presupuesto teórico de una religiosidad universal está asentado y con él abierta la posibilidad de una ciencia comparada de las religiones. La religión natural tiene su origen, por tanto, en la subjetividad, llámese ésta conciencia o razón, y no en la historia, llámese ésta revelación o tradición. Los contenidos de aquella religiosidad son más bien pocos: Dios, providencia, eticidad, que se despliegan en actitudes como la virtud, la veneración, el arrepentimiento y que encuentran su premio o castigo en un Dios justiciero. En el marco de aquella religión natural encajan las religiones histórico-positivas, concreciones de aquel substrato común y producidas por la fantasía poética o el engaño interesado. La historia de la religión, tal como se presenta en las religiones positivas, consiste en el proceso de una doble degradación. La historia de las religiones es la historia de la degeneración de la religión universal, de modo paralelo a como la historia de las confesiones cristianas es la historia de la deformación del primitivo cristianismo.

La inflexión racional-naturalista del pensamiento religioso deísta se consume en los escritos de J. Toland (1671-1722) y de M. Tindal (1653-1733). La tesis central del primero en su «cristianismo libre de misterios» expresa certeramente la aspiración de los «librepensadores»: nivelarlos presupuestos epistemológicos y contenidos de la religión natural y de la religión revelada, al eliminar en ésta el objeto más peculiar de la creencia: el misterio. El contenido de las creencias no puede ser sustraído a la racionalidad, que es el principio epistemológico de las ciencias. A ello llega aplicando a la religión la teoría del conocimiento de su maestro Locke. Sólo es racional lo comprobable. El misterio que escapa al conocimiento, se descarta del saber y por lo mismo de un cristianismo transparente a la razón. Los misterios son elementos añadidos a la religiosidad natural por la religiosidad histórica, tienen su origen en contextos sociológicos e históricos peculiares y su aparición responde a intereses de poder por parte de grupos o individuos. Escapan al poder cognoscitivo de la razón y por ello deben ser rechazados. Y si la razón es juez supremo, también han de ser rechazadas aquellas for-

mas de religiosidad, dogma o revelación, que se substraen al poder de la misma. La nivelación de religión natural y cristianismo se ha logrado. El escrito de 1730 publicado por Tindal no aporta, por ello, muchas novedades a no ser la de una sistematización feliz del ideario deísta, por lo que se hizo acreedor de la etiqueta de «biblia del Deísmo». Existe, para Tindal, una ley de la naturaleza y de la razón, asequible a todo mortal, que impera reverenciar a Dios y respetar la dignidad humana. Este contenido ético es el criterio que legitima la religiosidad y sirve de medida para valorar a las religiones históricas. De éstas no nos interesan los milagros o las profecías sino las normas de carácter ético que contienen. El cristianismo es verdadero en cuanto que cumple las condiciones de la religiosidad natural. No debería, por tanto, existir oposición entre ley natural y ley cristiana ya que ésta no hace sino explicitar lo preceptuado en aquélla.

3. Remodelación de la imagen de Dios.

La crisis de la teología confesional a manos del racionalismo filosófico y de las ciencias exactas de la naturaleza, afecta profundamente a uno de los contenidos básicos de la religión: a la idea de Dios. La reforma se lleva a cabo en dos frentes y por imperativos distintos. En la tradición metafísica centroeuropea en donde, en frase pascaliana, el Dios de la fe es substituido por el Dios de los filósofos y en la tradición empirista sajona donde, también el Dios de la fe, es remodelado en el Dios de los científicos.

Ya desde los comienzos de la Edad Moderna se encontraba en marcha un proceso de transformación profunda de la idea de Dios, llevado a cabo por un saber racional sobre la divinidad, emancipado de la teología revelada. El proceso es claramente perceptible, incluso, en algunos pensadores de la baja Edad Media, tales el catalán Raimundo de Sabunde o Nicolás de Cusa. Se trataba de habilitar un espacio de honor para el tema central de la reflexión escolástica dentro de una concepción laica del saber y ello por motivos apologéticos: situar la idea de Dios en el ámbito de una racionalidad aceptada por todos los hombres para salvar la divinidad de un doble peligro ya amenazante: las divergencias dogmáticas entre las confesiones y religiones por un lado y el incipiente ateísmo por otro. Cuaja así a lo largo de dos centurias el programa de una *theologia naturalis*, que servirá de base durante la era del racionalismo a la *religión natural*. Es un planteamiento practicado por Descartes en su meditación tercera, desarrollado en las teodiceas de Leibniz y Wolff, y ampliamente compartido por la escolástica intelectualista del Barroco. La *theologia naturalis* intenta reconstruir una imagen de Dios, basándose en un presupuesto: la coincidencia entre la naturaleza de la divinidad y la naturaleza de la razón humana, especialmente en su modalidad matemática (Leibniz). El resultado es el «Dios de los filósofos» en el que se recortan las peculiaridades que sobre la idea de Dios habían añadido las diversas religiones históricas y los particularismos confesionales.

El contenido del «Dios de la razón» coincide en gran parte con el contenido del «Dios de la teología medieval». Dios aparece descrito como

un Ser personal y espiritual, omnipotente y omnisciente, perfectísimo, trascendente al mundo, eterno, infinito y único, creador de las cosas y gestor providente de la marcha del universo. Imagen apenas diferente de la tabla de atributos de la teodicea tomista si exceptuamos algunos corrimientos en la organización de tales atributos hacia posiciones más voluntaristas (Descartes). Se mantiene la aceptación de las tres grandes pruebas de la existencia de Dios: cosmológica, ontológica y teleológica, con adaptaciones surgidas de contextos individuales o circunstanciales. La *theologia naturalis* tiene, no obstante, sus preferencias: profesa un optimismo universal a partir de la convicción de que el mundo presente es el mejor de los mundos posibles y en el contexto de ese optimismo universal muestra preferencias hacia la prueba físico-teológica. Tras el mejor de los mundos posibles no es difícil descubrir al artista genial que lo ha creado. Dificultades propone sobre todo el problema del mal, que se convierte en tema querido de las teodiceas ilustradas (Leibniz). Se responde al problema apelando a la limitación inherente al mundo de lo creado. La limitación de la esencia de la creatura (mal metafísico) posibilita el mal moral y éste el mal físico. Estos corrimientos de interés y las coincidencias arriba subrayadas no ocultan, sin embargo, una profunda ruptura epistemológica subyacente a la imagen moderna de Dios, respecto a la heredada del Medio Evo. La idea de Dios no es el resultado de creencias o textos confesionales sino de la razón metafísica o matemática, que auscultan los procesos lógicos del pensamiento o las leyes necesarias de la naturaleza. Planteada así la cuestión no resultan inexplicables olvidos significativos: los aspectos de la divinidad explicitados en el dogma trinitario. Es aquello que diferenciaba el Dios de la fe del Dios de los filósofos.

Las Teodiceas de Leibniz y Wolff agotan las posibilidades de los nuevos planteamientos, sirviendo de mediadoras entre la tradición protestante y el espíritu del racionalismo. La intención de Leibniz (1646-1717) es evitar la ruptura entre el mundo de las ciencias y el mundo de las creencias, conciliando la causalidad mecánica que impera en el reino de la naturaleza con la teleología que domina el mundo del espíritu. Es por ello por lo que al ocuparse de temas religiosos, su talante conciliador acentúa más lo que une que lo que divide a las confesiones cristianas. Sus *Essais de théodicée* (1710) polemizan contra la separación conflictiva de fe y ciencia profesada por P. Bayle, y contra el rechazo por ésta de los argumentos probatorios de la existencia de Dios. La razón, por el contrario, aporta una fundamentación rigurosa a las verdades de la fe (*Demonstrationes catholicae*), y la metodología matemática que priva en las ciencias de la naturaleza proporciona a la metafísica y a la teología natural un fundamento irrefutable basado en la certeza matemática. Dios aparece descrito como la Monada primordial de la que todas las demás irradian, integrando un universo que es expresión de la razón y voluntad divinas. Todo está simultáneamente vinculado a la divinidad y dominado por la racionalidad. La confianza en la infinita bondad de Dios lleva a concluir que este mundo es el mejor de los mundos posibles (optimismo). Sobre él reina la concordia derivada de la armonía preestablecida entre las mónadas por Dios en su creación. Dios ha hecho las cosas de tal modo que cada una, al seguir las leyes

que ordenan los propios procesos inmanentes. se encuentra en pleno acuerdo con las leyes que regulan a las demás y a la totalidad. Pero en este mundo pleno de razón y de armonía no todo es bueno. La finitud de las creaturas implica un elemento de carencia en el que encajan y se justifican las diversas modalidades del *factum* del mal. Las ideas de Leibniz son adaptadas eclécticamente por Wolff (1679-1754) a las necesidades universitarias. En su catalogación de las disciplinas filosóficas posee un lugar relevante la *teología natural* donde el tema de Dios es ampliamente desarrollado. Sobre ella se sustenta la religión natural. La razón aparece como fuente y soporte de la religión. La existencia de Dios está avalada por las tres clásicas pruebas: ontológica, cosmológica y teleológica. Entre ellas sobresale el argumento «ex contingentia mundi» por el que, mediante recurso al principio de razón suficiente, la razón es capaz de llegar hasta la afirmación del ser necesario. Para describir a éste se utiliza un nuevo concepto: el de Absoluto. Dios es el Absoluto, incondicionado en sí y condicionante de todo lo que no es El, necesario, infinito, distintivo del mundo, fundamento de todo lo contingente que existe, omnipotente, omnisciente, omniperfecto, creador y providente. Una gama de atributos que repiten la imagen escolástico-racionalista de la divinidad. Sobre ellos no era difícil construir una religión natural dominada para unos por el consenso alcanzado entre razón y religión y, para otros, como los pietistas, degenerada por el sutil racionalismo que se ocultaba tras las apariencias de concordia.

* * *

La cosmología mítica semita, con su ingenua división del universo en compartimentos: cielo, tierra, inframundo, hipotecó hasta bien entrada la Edad Moderna el sistema de relaciones entre Dios y el mundo. Categorías espacio-temporales derivadas de aquélla, condicionaron la imagen popular de la divinidad y dieron ocasión a la fantasía de artistas para describir abigarradamente las creencias. El universo se pobló de ángeles y demonios, de profecías y visiones, que desde el cielo o el infierno se interferían en la vida de los mortales para bien o para mal. Basta recordar las narraciones de la Divina Comedia o contemplar los juicios universales de los frescos catedralicios de la baja Edad Media (v. gr. Catedral de Albi). A través de ello perduró en la cosmología religiosa un naturalismo larvado apenas corregido con el dualismo naturaleza-sobrenaturaleza, tan socorrido en teología. La transformación de la cosmología mítica en cosmología teológica con ayuda de la metafísica aristotélica no ocasionó excesivos conflictos, una vez asimiladas las categorías de creación y providencia. La metafísica escolástica actualizó, a su modo, la cosmología veterotestamentaria revistiéndola de bagaje conceptual aristotélico. Es mucho de lo que pervivía en la imagen aristotélico-tolemáica del cosmos, aceptada por el pensamiento católico medieval y por la ortodoxia protestante del Barroco como marco adecuado para encuadrar los sucesos sobrenaturales narrados en la Biblia o legados por la tradición.

El cristianismo, si bien aportó correcciones y explicitaciones relevantes a la cosmología teológico-metafísica, mantuvo su esquema funda-

mental: un mundo creado por Dios, un tiempo regido por la razón providente divina, un fin último de las cosas y de la historia consistente en el Dios bueno y justiciero. El acontecer del cosmos reflejaba la estructura teleológica que le proporcionaba un nous —recuerdo de Anaxágoras— creador inteligente y una entelequia —recuerdo de Aristóteles— que aportaban razón y sentido a los procesos cósmicos. En tal contemplación teleológica del universo, Dios, como razón inteligente creadora y como entelequia a cuya perfección todo tiende, intervenía en la marcha de las cosas, gobernando con su omnipotencia y corrigiendo con sus milagros. El cristianismo positivizó la cosmología metafísico-teológica, poniendo en su centro al hombre y a la historia. Esa positivización se explicitó en ideas como las del Logos creador, la del hombre caído en pecado, la de la redención por parte del Dios encarnado y la de una predestinación a cuya racionalidad se ajusta toda la trama conflictiva encerrada en el binomio gracia divina - libertad humana. A las correcciones cristianas a la imagen del mundo subyacía una nueva comprensión de lo real, que antes que naturaleza es historia, con el drama humano como centro, drama narrado en tres secuencias: protología o historia de la degradación ética del hombre; soteriología o historia de la salvación del hombre; escatología o historia de la consumación final del hombre. Esta especie de epopeya religiosa que nos narra las peripecias de la salvación del hombre, tenía a Dios-Redentor y al hombre como personajes centrales y se ajustaba sin dificultades a la imagen aristotélico-teológica del cosmos, presidida por la idea de la *finalidad*.

Desde los tiempos del Renacimiento y por obra de la razón matemática se venía consumando un *rapto del cosmos* por las ciencias exactas de la naturaleza. Es el proceso donde encaja la anécdota de Galileo. La razón matemática sustituye a la razón metafísica y a la intuición creyente, como intérprete del mundo. No son los lenguajes abstractos de la primera o los simbólicos de la segunda quienes nos dicen lo que en el cosmos pasa, sino los guarismos exactos de unas fórmulas que recogen las leyes del acontecer. La interpretación mecanicista de la naturaleza (Newton), propia de las ciencias, coexiste con la versión ético-teleológica de la religión. Aquella subtrae progresivamente parcelas del cosmos a ésta al elaborar hipótesis científicas sobre el origen del cosmos (v. gr. Laplace) o sobre otros fenómenos naturales. La consideración ético-teleológica de la naturaleza heredada del aristotelismo cristiano se bate en retirada ante un retorno triunfante del viejo atomismo. La metafísica es sustituida por la físico-matemática, la cuantificación exacta desplaza a la cualificación ética y la explicación causal-mecanicista prevalece sobre la interpretación teleológica. Ideas como las de la creación, providencia, predestinación, van siendo relegadas a un segundo plano mientras otras como las de la técnica —creación secularizada— o la de la razón inmanente al mundo mismo, ocupan los puestos vacíos. Con ello se erosionan los presupuestos de la versión cristiana de la historia y las positivizaciones por ella introducidas al modelo metafísico. El fenómeno de la ciencia se proyectaba sobre el fenómeno de la religiosidad y los éxitos de la física moderna se dejan sentir negativamente sobre el cristianismo supernaturalizado legado por la tradición.

La nueva imagen del cosmos elaborada por la fisicomatemática im-

puso una revisión de los contenidos de las creencias cristianas y una reinterpretación ético-moral de algunos de sus dogmas. Mientras la religiosidad popular mantenía viva su fe en ángeles, demonios y milagros y a veces degeneraba en un mundo de superstición, científicos y libre-pensadores encauzaron un proceso de desmitologización de la cosmología bíblica, que de rebote sustrajo la base local y temporal a múltiples narraciones veterotestamentarias: Josué parando el sol, cielo e infierno, bienaventurados y condenados... tenían su lugar y su tiempo en la distribución de espacios y tiempos de la cosmología arcaica. Las dudas que la ciencia arrojó sobre estos datos erosionó la creencia en la veracidad de la Biblia. No obstante, el respeto hacia la misma, balbucea ya en la época de la Ilustración una salida de largo alcance para la exégesis moderna: la Biblia no propone *ciencia* sino *salvación*. No hay lugar para oposición entre áreas heterogéneas (Kepler). Los relatos extraordinarios que abundan en ambos testamentos son fruto de la fantasía religiosa y tras ellos lo único que se trasluce es un mensaje salvador de carácter ético-antropológico. Las creencias se salvan desvinculándose de las ciencias naturales y buscando refugio en las convicciones y responsabilidades morales. En este primer intento de desmitificación del cosmos encaja la lucha de los Ilustrados contra la superstición. A los ojos de los deístas ingleses o de los ilustrados galos el enemigo mayor de la fe no es la incredulidad, sino la superstición. Si aquélla la niega, ésta la deforma. Y si aquélla puede ser error, ésta es sin duda, engaño. De ahí la lucha ilustrada a favor de un mundo desencantado, libre de visionarios y brujerías.

Son las presiones de la imagen científica del mundo las que motivan también las correcciones a la idea de Dios que lleva a cabo el *Deísmo*. Ni a los librepensadores ni a los científicos, a excepción de los materialistas franceses del XVIII, les entró en la cabeza el ateísmo. Más bien se creyeron en posesión de la fórmula adecuada para responder correctamente al problema de Dios, sometido a revisión por la física. Las correcciones más significativas se llevan a cabo, precisamente, en las zonas donde el determinismo mecanicista parecía entrar en conflicto con el finalismo teológico: en las ideas de providencia, gobierno y conservación del mundo. Dios, descrito como el ingeniero genial de un mecanismo que funciona a la perfección, es relegado a una inoperante lejanía desde donde contempla el funcionamiento intachable de su obra. Es el Dios, omnipotente y sabio creador del orden cósmico que la razón descubre (Newton). Su manifestación acontece a través de las leyes de la naturaleza, objeto de la físico-matemática, leyes que son más de fiar que los acontecimientos sobrenaturales que nos narra la historia. El determinismo mecanicista debilita la fe en la providencia y en las llamadas correcciones divinas a la naturaleza y a la historia: los *milagros*. Todo acontece con una legalidad inamovible y perfecta en la que cualquier avería y cualquier corrección sobrenatural argüirían en contra de la suprema técnica y sabiduría de su Hacedor. Es por ello por lo que el milagro, como hecho sobrenatural y como signo de revelación auténtica, será una de las primeras víctimas del espíritu científico (Morgan, Chubb). Es tema que perdurará a lo largo del debate abierto por el *Deísmo*.

La imagen copernicana del universo y los conocimientos de la naturaleza adquiridos por la fisicomatemática plantearon a la cosmología teológica preguntas más de fondo que las planteadas por la cosmología mítica subyacente a ciertos relatos bíblicos. Se enfrentaban dos alternativas, aún vigentes, de comprender los fenómenos de la naturaleza, los acontecimientos de la historia y las acciones de los hombres: *la comprensión mecanicista y la comprensión teleológica*. Esta, proyectando antropomórficamente el modelo de comportamiento humano sobre la naturaleza y la historia, contempla al ser y a cualquier concreción del mismo en la naturaleza o en la historia, como realidad orientada hacia un fin (telos). La estructura y desarrollo de lo real es explicado no causalmente sino finalísticamente. El mecanicismo, por el contrario, abandona esquemas metafísicos o teológicos para explorar las conexiones causales objetivas que provocan los procesos y recoger en fórmulas matemáticas las leyes por las que los mismos están determinados. El mundo es una máquina y de él interesan las causas físicas que determinan sus procesos así como las leyes de la mecánica (presión, gravitación...) que regulan sus cambios. Reaparecía en el binomio materialismo - teleología un conflicto que estuvo muy presente durante la antigüedad clásica en la oposición entre atomismo y determinismo estoico, contra metafísica aristotélica y providencialismo cristiano. Las diversas variantes históricas de la cosmología teleológica, sea la de Anaxágoras afirmando un *nous* que pone orden y finalidad global al cosmos, sea la de un Aristóteles contemplando al ser en tendencia hacia la propia entelequia o sea la del judeocristianismo creyendo en un Dios omnipotente y providente que dirige al mundo y al hombre hacia un fin que es la misma divinidad, coincidían en un presupuesto básico: la finalidad era capaz de sustentar y legitimar la actitud religiosa. Esta, por el contrario, se veía sometida a la crítica si no substituida por la ciencia, cuando lo que prevalecía era la consideración mecanicista del mundo. Los «ilustrados» antiguos, Demócrito o Lucrecio, lo atestiguaban. Lo atestiguaban también los desarrollos de la mecánica en la Italia del Renacimiento (Leonardo da Vinci y Galileo) y la física clásica del XVII-XVIII (Newton, D'Alembert...), que rehabilitó brillantemente al atomismo antiguo. En ella, a pesar de los intentos conciliadores del conciliante Leibniz, la teleología salió malparada. Y con ella la religión. Un mundo creado por Dios, planificado por su razón providente y regido por su gobierno fue progresivamente substituido por un mundo transformado por la técnica, y formulado por la razón matemática. El cuadro legado por la tradición teológico-metafísica: el Ser supremo presidiendo como causa creadora y fin último la armonía de un universo en la que encaja cualquier progreso en el conocimiento o desarrollo de aquél, peligraba. La imagen copernicana del universo y las ciencias exactas introducían elementos que desequilibraban la teleología y la racionalidad teológica sobre ella sustentada.

IV.—LA FILOSOFIA DE LA RELIGION Y SUS FORMAS

1. *La ruptura metodológica: el positivismo.*

Un dicho popular inglés: «los hechos son cosas muy tercas» expresa la convicción sobre la que se basa el *positivismo* científico. Con él, aplicado brillantemente a crear una imagen científica del cosmos, triunfa el nuevo modelo de racionalidad, en el que los hombres del XVII y XVIII cifrarán el ideal del conocimiento. Es la racionalidad que portan en sí mismos los hechos de la naturaleza y los acontecimientos de la historia, racionalidad que genera un tipo de verdad, la empírica, y un tipo de saber: la ciencia positiva. Aquí la ciencia se construye sobre experimentos y la historia sobre documentos. Los «aprioris» de la subjetividad, sean ideas del entendimiento o sean valores de la voluntad, pasan a la categoría sospechosa de agentes deformadores de la realidad objetiva. En lugar de atender a los intereses o los condicionantes del conocimiento, se prefiere una consideración mecanicista de las cosas en donde el modelo teleológico es desbancado por la relación causa-efecto. Tales planteamientos epistemológicos socaban las estructuras apriorísticas sobre las que se basaba la teología de la religión, tanto en su versión revelada como en su versión natural. Las creencias, las tradiciones, los dogmas o la racionalidad metafísica eran «aprioris» que apenas tenían cabida en la racionalidad científica. El nuevo modelo científico fascinó en mayor o menor medida a los pensadores de la época, seducidos por la exactitud de un saber basado en la observación, atento a la conexión causa-efecto y codificado en fórmulas matemáticas. Gana con ello terreno una suerte de *monismo epistemológico* que aplica a los comportamientos humanos —por consiguiente a la religión, a la historia y a la sociedad— los mismos procedimientos y normas que se usan en las ciencias de la naturaleza. A la base de una tal dictadura de la razón físico-matemática sobre la cultura opera una convicción ampliamente compartida durante el XVIII y XIX: el hombre es una parcela más de la naturaleza y ha de ser tratado, por ende, con el método que tan óptimos resultados viene dando en la investigación de aquélla. El existir humano y su esfera de creatividad son confinados en el marco naturalista con menoscabo de aquellas perspectivas ético-humanistas que el hombre pone en sus acciones.

El positivismo científico se convierte a partir de la Ilustración en el más profundo factor de ruptura con el pensamiento metafísico y con dos derivados del mismo: la teología natural y la religión natural. El método baconiano marca la censura que intenta arrojar la teología racional al trastero de la historia y crea, de rechazo, el vacío y la necesidad de donde va a surgir un nuevo tratamiento de los hechos religiosos: la filosofía de la religión. En este proceso la teología natural había sido la solución racionalista a la crisis del supernaturalismo. Con el tratamiento racional del tema «Dios» en ella practicado, se ponía a resguardo la religión de las críticas de ateos e increyentes, y se disponía de una base teórica suficiente sobre la que construir una religión natural. Es el papel histórico cumplido por Wolff y los Deístas. En ambos se mantenían los contenidos de la teología natural: en el primero de modo más pleno,

debido a su vinculación a la metafísica leibniziana. En los segundos, con los recortes exigidos por la imagen científica del cosmos. Pero tanto en uno como en otros se disponía de aquella base teórica imprescindible para la religión natural. Pero erosionada por el empirismo la metafísica y con ella la teología natural, las críticas no tardan en llegar también a la religión natural: No existen enunciados racionales sobre las que ésta se sustente. Las llamadas verdades de la religión natural: existencia de Dios, inmortalidad del alma... son enunciados carentes de toda legitimación científica. Ciencias y creencias marchan por caminos diversos. Aquéllas son fruto de la imaginación poética o implicaciones de la razón práctica. Pero nunca deducciones verificables por la razón científica. La filosofía religiosa de Kant e incluso la de Feuerbach, estaban ya aquí *in nuce*.

En el solar dejado por el derribo de la metafísica y para cubrir la necesidad de una religiosidad aún ampliamente aceptada y practicada, se desarrolla un nuevo saber sobre la religión: la filosofía de la religión. De modo paralelo a como la crisis de los presupuestos dogmáticos de la religión confesional a manos de librepensadores y racionalistas forzó el trasvase de los temas Dios y religión del ámbito de la dogmática al área de la metafísica bajo las modalidades de teología y religión naturales, la crisis de éstas bajo presión del positivismo obligó a buscar para la religión nuevos puntos de anclaje. Es lo que pretenderá ofrecer la filosofía de la religión en las diversas modalidades que toma. En ella se desarrolla una teoría sobre la religión, con un método desvinculado tanto de la dogmática como de la metafísica. Se tematizan nuevos contenidos, v. gr., origen de la religión, esencia de la religión, la verdad religiosa, las relaciones de la religión con la filosofía, el arte o la ética, las pretensiones de absolutividad de algunas religiones, v. gr. el cristianismo, la estructura psicológica del acto religioso, etc. Otros temas heredados de la teología o de la teodicea, v. gr., existencia y descripción de Dios, son reabsorbidos en los nuevos planteamientos y respondidos de acuerdo con ellos. Desde un punto de vista metodológico la filosofía de la religión se presentó como «ciencia teórica» de la religiosidad en oposición a los tratamientos «positivos» de la misma, desarrollados por las ciencias de la religión (historia de las religiones, psicología, sociología, fenomenología...) que tan amplio desarrollo lograrán durante los siglos XIX y XX. Es más: al nivelar los hechos religiosos ante el factor «esencia de la religión», soslaya el confesionalismo a la vez que posibilita el estudio comparado de las religiones. La historia de éstas, así como sus dogmas y sus prácticas, se organizan y valoran en relación al factor en lo que se hizo consistir «la esencia de la religión». Y respecto a las religiones histórico-positivas, en especial el cristianismo, la filosofía de la religión afirma la propia autonomía epistemológica a la vez que revisa críticamente, mediante recurso a la razón teórica, histórica o social, los contenidos de aquélla, reinterpretándolos, confirmando o desmitificándolos.

La inflexión metodológica impuesta por la hegemonía de la razón en los saberes sobre Dios y la religión no tarda en hacerse extensiva también al cristianismo. También la imagen de éste se transforma al coexistir dos versiones del mismo: el cristianismo de la creencia y el

cristianismo de la razón. Es proceso paralelo al acontecido con la idea de Dios y que Pascal supo tan certeramente formular en la contraposición Dios de la fe - Dios de los filósofos. Erosionadas por la crítica histórica racionalista las seguridades con que operaba la teología tradicional, el cristianismo busca cobijo en un factor altamente apreciado por la Ilustración: la *ética*. Bajo presión de la filosofía se tiende no sólo a invertir las relaciones tradicionales entre moral y cristianismo sino a reinterpretar éticamente los dogmas de éste. Ser cristiano consiste en ejercer responsablemente los imperativos éticos de la religión natural. El proceso es claramente perceptible en Wolff y más aún en los deístas sajones, sobre quien ya nos detuvimos. Para Wolff el cristianismo es un reforzamiento de los modos de vida éticos (virtud y piedad) en que consiste la religión natural. La armonía que preside las relaciones teología natural - teología revelada, se hace extensible a las relaciones religión natural - cristianismo. Este, aún manteniendo una esfera de su absoluta competencia, confirma la ley natural y el conocimiento filosófico. La ética y la verdad cristianas explicitan, sin contradecirlas, a la ética y verdad naturales. Mantienen, no obstante, un ámbito autónomo, no antirracional, de eticidad: los preceptos divinos positivos, y otro de verdad: los misterios revelados. En el fondo, tanto en Wolff como en los deístas se trata de una adaptación del cristianismo a las preferencias filosóficas y científicas de la época. La progresiva absorción a que éstas someterán a la religión y a las religiones no tardará en provocar la reacción de quienes en ello ven amenazada la autonomía y peculiaridad tanto de la experiencia religiosa como de la creencia cristiana. Es lo que harán el pietista Hamman, el antirracionalista Herder o el romántico Schleiermacher.

El surgimiento de la filosofía de la religión y del cristianismo había sido posibilitado por una serie muy concreta de factores y estaba teniendo una génesis histórica de fases bien diferenciadas. Entre los primeros podemos recordar muchos de los que integran el fenómeno «Ilustración»: la ampliación del espectro de religiones históricas debido a conocimientos adquiridos en viajes y descubrimientos, el progresivo debilitamiento de los vínculos confesionales, la secularización del pensamiento político, los progresos de la libertad de conciencia y pensamiento, la construcción de una moral laica independiente de dogmas y creencias (P. Bayle), la revisión por parte de la crítica histórica de los documentos consignatarios de las religiones histórico-reveladas, los cuestionamientos de la revelación y de sus contenidos por parte de la razón, la erosión de la metafísica como base de la teología natural por parte del positivismo... Todos estos factores y algunos otros se hacen presentes en las diversas fases del fenómeno de transición de las teologías —revelada y natural— a la filosofía de la religión. La reconversión acontece en dos procesos paralelos. El primero corresponde al desfondamiento progresivo y paralelo de la teología y de la teodicea: a) substracción de las bases epistemológicas de ambas por el racionalismo filosófico y por el positivismo científico respectivamente; b) desteñimiento de aquellos atributos de la divinidad v. gr. providencia, praedestinatio o gubernatio mundi, vinculados a una visión teleológica de la naturaleza y debido al determinismo de la física-matemática; c) despersonalización de la idea

de Dios por obra de panteístas (Spinoza) y poetas, que prefieren una divinidad impersonal intuita en un universo sacralizado. El segundo proceso se corresponde con las diversas construcciones que se intentan levantar sobre el solar dejado por la teología: a) librepensadores e ilustrados tantean el trasvase de la religión a una filosofía moral construida sobre bases meramente racionales; b) místicos y pietistas (Lavater, Schleiermacher) rechazan el intelectualismo y el moralismo y prefieren centrar la esencia de la religión en factores psíquicos y en experiencias subjetivas; c) a medida que el romanticismo se acerca los poetas y artistas (Hölderlin, Goethe) acogen a la religión en el único factor al que confieren valor absoluto: la experiencia estética.

2. *Bajo el régimen de la razón empírica y de la razón histórica.*

Dos modalidades de positivismo científico van a incidir especialmente en los planteamientos religiosos: la primera, practicada por el empirismo sajón, pone en dificultades a la metafísica y consiguientemente a dos derivados de la misma: la teología natural y la religión natural. La segunda, desarrollada por la crítica histórica racionalista, quiebra la interpretación creyente de los textos bíblicos, poniendo en aprietos a la dogmática y con ello a la religiosidad positivo-revelada. Una y otra, respectivamente, se encarnan de modo eminente en dos nombres: D. Hume (1711-1776) y G. E. Lessing (1729-1781).

* * *

Desde presupuestos epistemológicos rigurosamente empiristas Hume la emprende con la religión racional programada por Deístas e Ilustrados. Estos han establecido como principio la existencia de una «naturaleza humana» universal sobre la que se asienta la religión natural. Pero puesta una tal naturaleza ante el juez de la «verificación empírica», la sentencia pronunciada es que aquélla no existe y que no pasa de ser mera ficción de la fantasía, como su derivada la religión natural. El rechazo de la metafísica, por otra parte, deja en el aire las pruebas clásicas de la existencia de Dios, tan queridas por la teodicea y la religión natural. Los razonamientos apriorísticos con que tales pruebas proceden no poseen validez para un modelo empírico-positivista del conocimiento. Carecemos de datos empíricos a partir de los cuales se deduzca la existencia de una causa personal metaempírica a la que llamamos Dios. La argumentación no cumple las condiciones del conocimiento científico. Es fruto más bien de la fantasía que de la razón. La consecuencia es clara: el teísmo, sobre el que se basa la religión natural, carece de legitimación científica. Quienes lo profesan cometen una grave extrapolación: se acepta la naturaleza humana como presupuesto de validez indiscutible y sobre ella se construye un sistema de enunciados religiosos: Dios creador, omnipotente, providente y garante del orden que rige al mundo. Con semejante procedimiento, una hipótesis carente de científicidad, alimenta un tinglado de fantasías.

Las argumentaciones de Hume destruyen el intento ilustrado de conciliar razón y religión mediante el recurso a la teología y religión

naturales. Leibniz y Wolff, deístas y neólogos, son reducidos a noble esfuerzo fracasado. Razón y religión marchan por caminos divergentes. No podemos, por tanto, presentar la religión como doctrina científica. A lo más podemos aceptarla como comportamiento razonable del hombre práctico. La religión no tiene su origen en la razón sino en estratos preparacionales del hombre, estados anímicos que se decantan en formas culturales y que son objeto de estudio por parte de la psicología y de la historia. Es por ello por lo que el tratamiento del hecho religioso es competencia de dos ciencias especiales: la psicología de la religión y la historia de las religiones. Esta doble inflexión hacia la psicología y hacia la historia propuesta por Hume le convierten en encrucijada determinante del pensamiento religioso contemporáneo.

Cuando la dogmática y la metafísica parecían haber agotado sus posibilidades de fundamentación de la religión, los planteamientos de Hume abrían perspectivas inéditas. La religión, en última instancia, no se construye sobre el confesionalismo de las iglesias, tampoco sobre los apriorismos de la metafísica, y ni siquiera sobre las responsabilidades de la moral. Sus orígenes hay que buscarlos en los estados emocionales que llamamos temor o esperanza, alegría y dolor, deseo de felicidad. La psiche humana es un conjunto de impulsos dominado por instintos y pasiones. Son de éstos de donde brotan las ideas religiosas y las creencias. Las experiencias psíquicas de dolor, angustia e inseguridad hacen surgir la pregunta por lo desconocido. Y es a partir de ellas cómo la fantasía se forja un mundo de seres sobrenaturales a los que acaba mitificando. La religión nace del dinamismo de los impulsos y pasiones y son ellos mismos los que provocan las variaciones que la religiosidad adopta a lo largo de la historia en las llamadas religiones positivas. El poder creador de la fantasía genera variadas formas de ritos y creencias en donde se refleja la psicología de los pueblos y de las épocas. Se pasa así de estadios primitivos de religiosidad como el politeísmo a estadios más desarrollados como el monoteísmo. Aquí el ser supremo aparece revestido de caracteres personalistas y se le adscriben funciones como la de creador o rector del universo. Todas las religiones, por consiguiente, son cualitativamente iguales, puesto que, limadas sus peculiaridades históricas, son reducibles a producto de estados psicológicos. Estos procesos, generados por el impulso del temor o de la esperanza, son precisamente lo que narra la *Historia natural de la religión*, que Hume escribe.

* * *

La relación entre religión e historia es abordada en la segunda mitad del siglo XVIII por el pensamiento religioso protestante centroeuropeo con mayor radicalidad de cuanto había sido hecho por los ingleses. La convicción generalizada de que el Siglo de las Luces careció de sensibilidad para la historia precisa de matización. Lo que en él se tiende a rechazar son modelos dogmáticos o metafísicos de comprensión de la historia no a la historia misma. Lo que se rechaza es una historia que no sea racional y ello bajo presión del monismo metodológico de que hablamos más arriba. El ideal del saber puesto en práctica por el positivismo, sus reglas y métodos, del mismo modo que han mostrado su eficacia al constatar fenómenos naturales y fijar la conexión entre

los mismos, han de tener validez en el estudio de los acontecimientos humanos. Razón e historia son magnitudes que marchan de la mano. Es en la razón donde la historia se contempla y es en la historia donde la razón se despliega. Razón y acontecer aparecen así como factores complementarios y la verdad de la razón se siente explicitada en la verdad de la religión. Con ello se dispone de un encuadre epistemológico para comprender la verdad de las religiones positivas. Estas reflejan las estructuras inmutables de la razón y están reguladas, como cualquier otro acontecimiento histórico, por las leyes de la racionalidad.

Dilucidar el problema de las relaciones entre razón e historia, en el sector particular de la religión cristiana, es la tarea con la que se quiso enfrentar la exégesis bíblica racionalista. Se trata de pronunciarse sobre la verdad de la Biblia y de cada una de sus narraciones. Ante la cuestión se enfrentan dos alternativas: la de la crítica histórica, recurriendo a la verificación racional de datos y la de la hermenéutica dogmática, basada en presupuestos de autoridad y tradición. Se es consciente de que lo que está sometido a debate es nada menos que el carácter absoluto de la verdad de las Sagradas Escrituras, que se habían formulado en conceptos como el de la inspiración divina de las mismas. Y es en este sector donde la Ilustración va a introducir otra ruptura fundamental en el tratamiento del cristianismo: rompe con la hermenéutica practicada por los católicos que se apoya en magisterio y tradición y rompe igualmente con la hermenéutica protestante basada en la autonomía-suficiencia de la Sagrada Escritura y en la aceptación fiducial del creyente. La crítica histórica se emancipa del tratamiento dogmático de los textos originarios del cristianismo y lo sustituye por un estudio positivo-documental de los mismos. El enjuiciamiento racional penetra en el entramado teológico erosionando la doctrina de la inspiración y arrojando dudas sobre evidencias aceptadas. Tal cambio metodológico desplaza la atención de los exégetas hacia nuevos temas, que ilustran la ladera humana de los textos sagrados: origen, evolución, datación y autores auténticos de los libros bíblicos, peculiaridades estilísticas y problemas filológicos, restablecimiento del texto a base de ediciones críticas, enumeración de las circunstancias que rodean su aparición v. gr. destinatarios, influencias, fuentes..., cronología de su composición, compilación canónica de los mismos. En una palabra: Contemplar los libros de la Escritura como vicisitudes históricas de las personas y colectividades que los produjeron. Es el camino fecundo iniciado en la Ilustración, frecuentemente corregido en sus resultados, pero nunca abandonado por la gran exégesis.

Unos cuantos audaces prepararon el camino. El oratoriano católico R. Simón, Spinoza en su *Tratado teológico-político*, el jurista Grocio y algunos escarceos entre los librepensadores ingleses (v. gr. A. Collins). En todos ellos es menos importante los resultados a los que llegan que el nuevo método que practican. Mayor amplitud tiene la crítica histórica en los llamados «Neólogos» y sobre todo en H. S. Reimarus (1694-1768), J. A. Ernesti (1707-1781), J. D. Michaelis (1717-1791) y J. S. Sempler (1725-1791). Se consolidaba progresivamente la convicción deísta de que los textos bíblicos han de ser analizados sin prejuicio alguno y tratados como cualquier otro texto de literatura clásica. Es lo que intenta en

Leipzig Ernesti al poner en práctica la crítica histórico-gramatical como método para descubrir el sentido de los textos. Michaelis ensancha por su parte el horizonte de cuestiones, al interpretar los relatos bíblicos a la luz de otros textos históricos de las culturales del cercano Oriente y de la interdependencia existente entre los evangelios sinópticos. Semler consolida la nueva metodología en su *Ensayo de investigación libre del Canon* (1771-75), que le hace acreedor del título de padre de la moderna ciencia bíblica. En aquél pasan a primer plano el origen humano y los condicionamientos culturales de los textos, la transformación de los dogmas, los condicionamientos humanos en la confección del canon e incluso, se pergeña ya una historia literaria del Nuevo Testamento. Temas todos que llegarán a ser clásicos en la crítica liberal de finales del XIX y principios del XX.

Es en esta encrucijada de personas e ideas donde se alza señora la figura de G. E. Lessing. Con olfato de perdiguero, el genial dramaturgo, descubre las ideas que flotan en el ambiente, llevándolas a sus dramas y ensayos. Cuando en 1778 publica los fragmentos de Reimarus (*Wolfenbütler Fragmente*) los clanes pietistas y ortodoxos se sintieron sacudidos por un terremoto. El innominado autor de los fragmentos iba demasiado lejos. Reimarus, sin embargo, no hacía sino radicalizar algunos puntos de vista de los librepensadores ingleses: rechazo de la creencia en revelación y milagros, postura neutral respecto a las religiones positivas en nombre de la religión natural, aplicación sin prejuicios de la crítica histórica a los textos bíblicos... Pero lo que mayor escándalo produjo fue la distinción introducida entre los fines perseguidos por Jesús de Nazareth y las intenciones de sus discípulos. Estos habrían manipulado los hechos narrados, movidos por apetencias de poder. La resurrección de Cristo era calificada de patraña, montada deliberadamente por los apóstoles con fines egoístas, después de haber abstraído el cuerpo del Crucificado. Tales ideas, que no habían obstaculizado en Reimarus la profesión de un cristianismo racional y creerse apologeta de la idea de Dios contra ateos y materialistas, provocaron un aluvión de protestas y réplicas. Lessing no las hizo propias pero las utilizó para dejar malparados a ortodoxos y neólogos, refregándoles si no con las respuestas sí con el problema metodológico planteado por el anónimo autor de los fragmentos.

Lessing va a sacar las últimas consecuencias de la degradación de la Biblia a mero documento literario por parte de la crítica histórica. El nivel a que ésta aborda los hechos religiosos no es la absolutividad de la revelación divina sino la relatividad y contingencia de la historia humana. Pero la religión no puede quedar abandonada al ámbito de la contingencia sino ser rehabilitada en el ámbito de lo necesario. Para ello Lessing readapta la distinción establecida por Leibniz entre verdades eternas necesarias y verdades temporales contingentes y escribe lapidariamente: «verdades históricas contingentes no pueden llegar a ser prueba de verdades de razón necesarias». En las primeras quedan englobadas todos aquellos relatos de las Sagradas Escrituras que para unos son objeto de revelación y para otros crítica histórica. Los milagros y profecías carecen de fuerza probatoria en la religión. El milagro auténtico no está en lo excepcional sino en lo necesario. Es en los mi-

lagros de la razón donde lo divino se manifiesta. Y si ninguna verdad «de hecho» por muy fundamentada que parezca, puede servir de base a una verdad necesaria de razón, tampoco las religiones históricas pueden ser la base de la religiosidad universalmente válida. Las cosas funcionan más bien a la inversa. La religión particular e histórica no ha de ser rechazada. Pero dada la contingencia histórica de la misma, no podrá ser salvada si no es integrada y avalada en la verdad de la religión racional.

El forcejeo mantenido por Lessing a lo largo de decenios para lograr situar a la religión en el nivel de la necesidad encuentra la solución en la filosofía religiosa desarrollada en los breves párrafos de la obrita *La educación del género humano* (1777-1780). En ella se concilian la razón y la historia en la síntesis del ideal humanista. Dos ideas, «ideal de humanidad» y «proceso educativo», forman la osamenta del programa que la obra desarrolla. En ellas se encuadra el fenómeno de las religiones. La historia del género humano es concebida como un proceso educativo tendente al logro del «humanum» pleno al final de los tiempos. Ese proceso explicita las virtualidades inherentes a la naturaleza del hombre. Todo el material que integra la historia, incluso el religioso, es manifestación del «humanum» y por eso nada de ello debe ser rechazado sino recuperado en el horizonte que el ideal humanista proporciona. Lo histórico, por tanto, no es lo contrario de lo racional sino el cumplimiento y explicitación de ello. Lessing se siente subyugado por la *totalidad* histórica, entrevista con rasgos panteizantes y en donde la divinidad más que identificarse con el Todo-naturaleza se identifica con el Todo-histórico de una humanidad en marcha hacia la plenitud. No olvidemos que Lessing ha coqueteado con Spinoza y que confiesa en diálogo con Jacobi que la imagen ortodoxa de Dios nada le dice, mientras le fascina el Todo-uno spinoziano. Es en esa totalidad divinizada donde tiene su sitio la religión y las religiones. La religión es concebida como un proceso humanizador en el que Dios va educando al género humano a través de sucesivas revelaciones. De ahí que la verdadera religión abarque todas las formas históricas que la religiosidad adopta. La religión revelada se integra en el proceso histórico como un factor más de la educación del género humano en el logro del ideal de humanidad. La conciencia ético-religiosa es deudora al Judaísmo de haber aportado la idea monoteísta y al cristianismo de haber subrayado la de la inmortalidad sobre la que se construyen los valores humanistas del amor, de la justicia y de la recompensa. Verdad religiosa histórica y verdad religiosa racional aparecen conciliadas así en el ideal de humanidad. La religión histórica es la realización de la religión racional. Sólo que aquí la razón no es la razón estática de la metafísica ni la empírica de las ciencias o de la crítica histórica, sino la *razón dinámica* que rige e impulsa la totalidad del acontecimiento humano hacia su plenitud.

3. *La filosofía de la religión ante cuatro alternativas.*

Emancipada la idea de religión de los encuadres confesionales por obra de librepensadores y deístas; desvinculada de la metafísica y de

la teología natural para liberarla de la erosión que éstas padecían por parte del positivismo, la religión busca a finales del siglo XVIII un anclaje seguro en otras dimensiones del espíritu humano. A caballo entre las dos centurias se perfilan ya con nitidez las cuatro alternativas fundamentales que se convertirán en clásicas a lo largo del XIX: a) la religión como moral; b) la religión como estética; c) la religión como sentimiento; y d) la religión como reflexión o autoconciencia. Es así cómo los filósofos de profesión y de ocasión, cuando los tratamientos tradicionales de la religión parecían haber agotado sus posibilidades, descubren caminos inéditos que enriquecerán la gran tradición literaria sobre el tema.

De entre las opciones, arriba reseñadas, prevalece durante la Ilustración aquélla que trasvasa la religiosidad a la *ética*. El hombre de los siglos XVII-XVIII, tras el cambio profundo que protagoniza a través de la ciencia y la revolución política, mantiene el sentido ético-religioso de la vida. En él se cobija la religión una vez perdida la seguridad que anteriormente la ofrecieron la dogmática y la metafísica. El hecho religioso se asienta sobre el deber y sobre el cumplimiento responsable del mismo. Dios deja de ser descrito con categorías metafísicas para ser presentado como el juez bondadoso que se congratula por el ejercicio de la virtud y posteriormente la premia. Son actitudes claramente perceptibles en los librepensadores sajones, de Shaftesbury a Hume, e, incluso, en el rigorismo puritano del pietismo centroeuropeo o del metodismo inglés. Están también presentes, como ya vimos, en Wolff o en Baumgarten. Es la tesis de fondo que subyace a la famosa parábola de los tres anillos del *Nathán el Sabio* de Lessing. El ejercicio de la responsabilidad ética es el criterio de toda auténtica religiosidad. La parábola nos narra que el Dios bondadoso ha dado a los judíos, a los cristianos y a los musulmanes un anillo que es copia exacta del único anillo auténtico existente. Las tres religiones históricas no difieren en la «esencia de la religión». La diferencia y prueba de la autenticidad de las mismas la proporciona la responsabilidad moral con que los creyentes de cada una de ellas testimonian su amor a los hombres. La ética es el principio legitimador de la religión. Son en el fondo, viejas herencias de la moral calvinista, debidamente tamizadas por el pietismo. Con ellas la religión se reviste secularmente de tolerancia y de filantropía, relegando a la trastienda del tiempo las controversias y fanatismos confesionales. Son ideas que preludian los postulados de la *Crítica de la Razón práctica*. Kant, a partir de su concepción peculiar de la moral, establece los postulados de Dios, de la libertad y de la inmortalidad. Religión es reconocimiento de nuestros deberes como mandamientos divinos. Bajo el primado de la moral, cada uno de los dogmas cristianos es reinterpretado éticamente («Religión dentro de los límites de la mera razón»). Con ello la *peculiaridad* y autonomía de la religión desaparece ante una moralidad que todo lo engulle. No todo quizá, porque tras la «mera razón» se percibe aún excesiva carga luterana y pietista en planteamientos y contenidos. Y al fin y al cabo, el mismo rechazo de la metafísica y de la teología natural como bases de la religión, no hacía sino repetir las viejas críticas de Lutero en la Disputa de Heidelberg contra

los «teologastros» que pretendían demostrar con la razón la existencia de Dios.

El horror a la teoría, llámese dogma o metafísica, y la relativización de la moral, llámese deber o norma canónica, caracteriza la versión de la religión de quienes, además de religiosos son, sobre todo, artistas. Es la comprensión de la *religión como estética*, que recoge Goethe en una de sus frases sibilinas: «quien posee ciencia y arte, tiene también religión». Es la religión de quienes prefieren la intuición inmediata al discurso teórico, el calor emocional a la norma fría, la fantasía creadora a la razón lógica, la añoranza del no sé qué a la seguridad de lo evidente. La religión tiene que habérselas con lo primordial, incognoscible e inexpresable, totalidad captada en inmediatez a la que sin reservas se entrega el yo más íntimo. Es entonces cuando la experiencia subjetiva de lo bello se manifiesta en forma de religión. Durante la segunda mitad del siglo XVIII cuaja esta religión del artista y poeta donde se aúna la herencia panteizante de los místicos con la emotividad romántica que se avecina. Su rechazo del racionalismo y su admiración hacia la naturaleza misteriosa, encauzaron un progresivo desteñimiento de los rasgos personalistas de la divinidad. El sentimiento religioso tiende a identificarse con un universo divinizado en el que el panteísmo de Spinoza no tardó en ser rehabilitado. Es el sentimiento de quienes no conocen a Dios pero tienen añoranza de lo divino. La *religiosidad como estética* había tenido un precursor cualificado en *Shaftesbury*. Su filosofía no está construida sobre el dogma o la metafísica sino sobre el gusto estético. Toda verdad y todo valor son adquiridos a través de la sensibilidad que capta el equilibrio de la forma, acto de contemplación intuitiva carente aún de egoísmo e interés. En ello consiste el acto estético, donde se concentran los esfuerzos de la subjetividad humana en busca del absoluto. Y es esta vivencia estética el espacio donde tiene su puesto la experiencia religiosa. Planteamientos por tanto, que a primera vista no parecían afectar a Dios y a la religión, encauzan una transformación profunda del problema religioso. Los encontramos aplicados en un famoso texto preromántico, el llamado «más antiguo programa de sistema del idealismo alemán», que recoge ideas de Goethe y que bajo la inspiración de Hölderlin transcribe Hegel en el convictorio teológico (Tübinger Stift) de Tübinga. La idea de belleza aparece como la condición de posibilidad de la misma filosofía. La belleza no es condicionada por magnitud alguna sino que es, más bien, el factor totalizador que acoge a todo en seno. «La idea que lo une todo es la idea de la belleza... el más alto acto de la razón... es un acto estético. La verdad y el bien sólo en la belleza están hermanados... no se puede razonar sin sentido estético». Pero el acto de captación de la belleza no es propiamente un acto filosófico sino un acto poético. La poesía es por ello más digna que la filosofía. La poesía vuelve a ser como en sus orígenes: «maestra de la humanidad, pues sólo la poesía sobrevivirá a las demás ciencias y artes».

El advenimiento del romanticismo se deja también sentir en otra de las variantes de la idea de religión: la *religión como sentimiento*. Sus partidarios no se resignan a que la religiosidad pierda la vivencia místico-emotiva, el misterio, la experiencia del pecado o la necesidad de

salvación. Por eso rechazan la aridez de la especulación metafísica, la rigidez dogmática o la normativa jurídica. Prefieren el acceso inmediato a lo divino, al margen de mediaciones eclesiales o de orientaciones doctrinales. La religión interiormente vivida no necesita recurrir a la ética o a la metafísica para hacer valer la propia absolutividad. Por eso hay que protestar contra los intentos reduccionistas de la experiencia religiosa. Esta es autónoma e irreductible a teoría o a praxis... De los precedentes elementos se constituyó una veta importante de la religiosidad del Barroco: puritanismo sajón, jansenismo católico o pietismo centroeuropeo. Una corriente que no lograron secar las razones de la Ilustración. Cuando el Romanticismo se aproxima rebrota en forma de protesta contra el racionalismo del Siglo de las Luces o en forma de una nueva experiencia de la realidad que comienza. El pietista Hamann exige un retorno a la palabra revelada en nombre de la fiducia que genera la vivencia interior de la gracia; el preromántico Herder, impulsado por motivaciones estéticas, rechaza la aridez de la razón ilustrada y propone su sustitución por la vitalidad del sentimiento. Es el sentimiento quien podrá hacer que retorne el fervor religioso. Son convicciones que a su modo comparte también Jacobi en sus críticas a la moralización de la religión. La religión de la razón práctica pierde lo más específico de la religiosidad: la inmediatez de la experiencia mística donde la razón, teórica o práctica, es elemento secundario y advenedizo que intenta dar cuenta de una vivencia más originaria y radical. La vía de la emotividad es la que tematizará genialmente Schleiermacher en sus *Discursos sobre la Religión* (1799). Religión no es dogma como quieren los ortodoxos, tampoco es razón teórica como dijeron los ilustrados y menos aún moral como postularon Kant o Fichte. Religión es gusto para lo infinito, intuición del universo, sentimiento de dependencia absoluta. Religión es el estado emotivo de quien, sin mediadores inoportunos, se siente anegado por la experiencia del Todo. Son ideas románticas de donde la experiencia personal destierra al concepto claro o a la palabra que comunica. Pero son ideas que reaparecen insistentemente hasta épocas más cercanas a nosotros como es la fenomenología religiosa de R. Otto, admirador y editor de las *Reden*.

Para otros, finalmente, la religión es una *modalidad de la reflexión* o de la autoconciencia. Un nombre acude inevitablemente a la memoria: Hegel. La religión pasa a ser «autoconciencia del espíritu absoluto por mediación del espíritu finito». El objeto sobre el que versa la religión coincide con el objeto sobre el que reflexiona la filosofía: «Dios y nada sino Dios... lo que Dios es y lo que dimana de su naturaleza». La modalidad, sin embargo, como el Absoluto toma conciencia de sí en la religión es la forma de la *representación* (Vorstellung). Ello la diferencia de la filosofía en donde la toma de conciencia se lleva a cabo mediante el concepto. En este sentido, la religión aparece como estadio intermedio, entre el arte y la filosofía, en el proceso dialéctico mediante el cual el Espíritu adviene al saber absoluto sobre sí.

JOSE M.ª GOMEZ-HERAS