

Xavier Zubiri

Filosofía de la religión (1947)

Alianza Editorial
Fundación Xavier Zubiri

Primera edición: septiembre de 2025

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaren, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la perceptiva autorización.



© Fundación Xavier Zubiri, 2025
www.zubiri.net

© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 2025
Calle Valentín Beato, 21; 28037 Madrid
www.alianzaeditorial.es

ISBN: 979-13-7009-050-0

Depósito legal: M-11907-2025

Impreso en España - Printed in Spain

PRESENTACIÓN

Entre 1946 y 1947, Zubiri impartió, en treinta y tres lecciones, su segundo «curso extrauniversitario» llamado «Tres concepciones clásicas del hombre». Así Zubiri lo denomina posteriormente en su artículo «El hombre, realidad personal» de 1963. El curso se programó inicialmente con el nombre de «En torno a cinco concepciones clásicas del hombre», cuyas partes serían las siguientes: I) *Homo sapiens*: el hombre, animal racional; II) *Homo politicus*: el hombre, animal moral y sociable; III) *Homo religiosus*: el hombre, animal religioso; IV). *Homo loquax*: el hombre, animal locuente; V) *Homo faber*: el hombre, animal industrial. Finalmente, Zubiri impartió solo las tres primeras partes, tal como consta en un índice y en las fichas del curso.

Según ese índice, la división del curso por lección es la siguiente: «El hombre, animal racional» (lecciones I a IX); «El hombre, animal político» (lecciones X a XXI); y «El hombre, animal religioso» (lecciones XXII a XXXIII). Las dos primeras partes y la primera lección de la tercera (lección XXII) no se han conservado. Al parecer, según consta en una carta, tales

lecciones no fueron taquigrafiadas por decisión de Zubiri¹. Lo que sí conservamos es la tercera parte a partir de la lección XXIII.

Se conserva, en primer lugar, una nueva versión mecanografiada muy ampliada de la lección XXIII, que había empezado a ser redactada por Zubiri como inicio de un libro, con el título general de «Filosofía de la religión». Zubiri logró terminar en esta nueva redacción solo esta primera lección.

Todo el resto conservado del curso corresponde a lecciones taquigrafiadas. Zubiri revisó, aunque no completamente, la lección XXIV, y levemente alguna otra. Esta tercera parte, tanto en lo mecanografiado por Zubiri como en sus lecciones, fue expuesta como un tema independiente de las otras dos partes del curso. Tal vez eso explique que sea la única parte que Zubiri finalmente quiso conservar.

De esta tercera parte nos quedan también varias «papeletas» manuscritas que contienen dos índices incompletos para el futuro libro (uno más apegado al curso y otro posterior). Además, las papeletas contienen abundantes anotaciones con las que Zubiri pensaba completar esta nueva redacción del curso. En estas papeletas se aprecia claramente el proyecto de usar estas lecciones de la tercera parte como base para un libro al que Zubiri, como se señaló, ya había puesto el título: *Filosofía de la religión*.

Por último, también conservamos las «fichas» que Zubiri llevaba como guía a cada lección. Tanto las fichas como las papeletas de Zubiri están manuscritas, y no son de lectura fácil.

¹ En una carta de Zubiri a Carmen Castro, fechada el 1 de noviembre, cuyo año no aparece, pero que, con toda probabilidad, es de 1946, dice: «No tengo taquígrafo; es muy caro el taquígrafo oficial. En el fondo no hace falta, pues no entra en mis planes publicar las [lecciones] de este año» (*Epistolario*, Madrid, 2024, p. 371).

A partir de todo ello, publicamos como *Filosofía de la religión* lo que Zubiri redactó y sus lecciones taquigrafiadas, complementándolas con las papeletas y fichas.

Veamos ahora la división del curso. El curso consta de una introducción y cuatro partes. Revisemos brevemente algunas de sus características.

La introducción, titulada «La religión y la mentalidad contemporánea», ha sido redactada y revisada por Zubiri. Corresponde a una nueva redacción, como se señaló, de la lección XXIII. Aquí destaca, por ejemplo, el importante análisis de Zubiri sobre el agnosticismo, cuestión que no abordará con esta amplitud en otros cursos.

La primera parte, titulada «El principio de la religión o la religión como forma del ser del hombre», abarca desde la lección XXIV hasta la XXVI. El inicio del capítulo I es todavía parte de la redacción mecanografiada por Zubiri. Tal redacción termina en el artículo 1, a cuyo final se le han agregado unas páginas, revisadas por Zubiri, que con toda probabilidad pertenecieron a la original lección XXIII, como se puede constatar por la revisión de su ficha. Se han insertado aquí porque parecen ser su lugar natural y porque estaban al inicio de la lección siguiente. Estas páginas y todo el resto hasta el final del curso pertenecen a la transcripción taquigráfica de las lecciones. Zubiri trata en esta primera parte el importante tema del principio de la religión como «fundamento», a diferencia de la religión entendida como «comienzo» y «elemento». Así, Zubiri estudia cuatro posibles principios fundamentales de la religión: como sabiduría o conocimiento, como deber, como sentimiento y como práctica. Zubiri estudia aquí a pensadores como Kant, Hegel, Schleiermacher, Durkheim, Bergson, etc.

La segunda parte, titulada «Los actos constitutivos de la religión: la religión y la vida humana», se expone entre las lec-

ciones XXVII y XXVIII. Aquí Zubiri trata el tema de la unidad del hombre y la religión.

La tercera parte, titulada «Religión y religiones: el problema filosófico de la historia de las religiones», abarca las lecciones XXIX y XXX. Estudia la historia de las religiones, especialmente el politeísmo y el monoteísmo de Israel. Como puede apreciarse por el título, esta parte es un anticipo de lo que Zubiri desarrollará muchos años después en su curso «El problema filosófico de la historia de las religiones», de 1965, ya publicado íntegramente en *Sobre la religión*, Madrid, 2017.

Finalmente, la cuarta parte, titulada «Religión y verdad: qué es una religión “verdadera”», va desde la lección XXXI hasta la XXXIII. Estudia el tema de la verdad en la religión, dentro del cual incluye el tema de la fe.

Veamos ahora algunos criterios de edición. Como se ha señalado, se ha transcrito la lección XXIII (redactada como libro) tal como Zubiri la dejó. Las lecciones siguientes están taquigrafiadas, y algunas muy levemente revisadas. La transcripción en algunos pasajes es imperfecta e incompleta. Nuestra labor fue aquí intentar completar, en la medida de lo posible, tales lagunas e imprecisiones con las fichas, papeletas o intervenciones del editor. En tales pasajes difíciles se ha preferido siempre la ficha frente al texto taquigrafiado. Ello hace algunas veces la redacción irregular, pero así queda recogido más fielmente el pensamiento de Zubiri. Hay que tener en cuenta que las fichas y papeletas tienen una segunda función importante: nos permiten conocer, en algunos casos, las fuentes bibliográficas de Zubiri. Por último, las fichas nos permiten complementar el texto, introduciendo títulos, ordenando párrafos, etc. Toda adición desde las fichas del curso la hacemos colocando las llaves { } y, desde las papeletas, en notas al pie. Las intervenciones del editor en el texto van entre corchetes < >. Todas

las notas a pie de página son del editor, salvo indicación contraria.

Respecto a las referencias de Zubiri a otros autores, hay que tener en cuenta que son aproximadas, ya sea porque Zubiri generalmente citaba de memoria durante las lecciones orales o traducía en forma improvisada, ya sea porque no se transcribió la cita en forma correcta o completa. Por ello, las citas en otras lenguas se han colocado a pie de página, especialmente cuando se han podido ubicar desde sus fichas. La traducción de Zubiri, en cambio, se ha mantenido, porque esto nos da una idea de su interpretación del texto. Cuando es posible, se ha completado tal traducción desde las fichas. Colocamos también en nota a pie de página las posibles referencias, cuando se han podido localizar.

El resultado de todo esto forma la base de un proyectado «libro» de Zubiri, que tiene una clara unidad, a pesar de pertenecer a la tercera parte de un curso, como ya se ha señalado. Incluso Zubiri, en algunas ocasiones, durante el curso, se refiere a esta tercera parte como «filosofía de la religión», como si ya cuando exponía este tema lo considerara como una sección independiente. El texto que se publica sin duda esperaba una última revisión de Zubiri. No es un texto definitivo. Pero lo conservado nos da una idea muy cercana a lo que Zubiri pensaba sobre la religión a la altura de 1947.

Para la división del curso hemos ocupado tanto la división general que se menciona en el texto mecanografiado de Zubiri como la de los dos índices manuscritos que Zubiri dejó en sus papeletas. Para el resto se han ocupado los títulos que aparecen en las fichas. Para mantener cierta coherencia en la división del curso, se ha usado la misma nomenclatura de la división general que Zubiri había puesto tanto en su texto mecanografiado como en uno de sus índices (parte, capítulo, artículo, etc.).

Por último, quisiera agradecer a la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso y a la Fundación Xavier Zubiri, y, en especial, a su director, Diego Gracia, por todo su apoyo. Finalmente, a Antonio González, por la revisión minuciosa del libro, la localización de algunas citas y la lectura de la difícil letra manuscrita de Zubiri.

Esteban Vargas Abarzúa
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

INTRODUCCIÓN¹

LA RELIGIÓN Y LA MENTALIDAD CONTEMPORÁNEA

Estas lecciones están dedicadas a una filosofía de la religión, mejor aún, a una filosofía del hombre en cuanto ser religioso.

Ni que decir tiene que no se trata aquí de tomar partido por ninguna de las religiones positivas, asunto totalmente ajeno a nuestro tema, sino que se trata de una reflexión filosófica sobre lo que hay de religión en todas las religiones, sobre la esencia y la existencia de la religión en cuanto tal, independientemente de toda confesión religiosa. San Pablo, en perfecta coincidencia con el libro de la Sabiduría², estimaba que el mundo clásico, el paganismo, había andado a tientas en su búsqueda de Dios

¹ Aquí comienza el texto mecanografiado por Zubiri, que es una redacción ulterior de la lección XXIII, impartida el 17 de abril de 1947. Tal lección en su transcripción original no se ha conservado (salvo, al parecer, una leve sección que Zubiri incluirá más adelante), pero sí sus fichas desde las que incorporamos algunos subtítulos, que colocamos siempre entre llaves { }.

² Cfr. Sab 13.

(Hch 17, 27, ψηλαφάω, andar a tientas, buscar en la oscuridad). Para san Pablo, pues, la historia de la religión representa el esfuerzo penoso, pero honrado y leal, con que la humanidad intenta encontrar la divinidad. Con el mismo respeto y con idéntica serenidad vamos a aproximarnos a esa búsqueda dramática de la divinidad, por parte del hombre, a lo largo de la historia.

Pero todo hecho histórico, máxime un hecho de tal magnitud como el hecho religioso, es menester tomarlo dentro de la atmósfera en que se desarrolla. Dicho en otros términos, es esencial contar con la «mentalidad» que circunda al hecho en cuestión. Tanto más cuanto que la *mentalidad* y el *pensamiento de los individuos* son dos fenómenos radicalmente distintos. No hay duda, por ejemplo, de que el mundo medieval era cristiano; ello no obsta para que millones de europeos no lo fueran. Por esto, los que no eran cristianos, eran los «heterodoxos», los que tenían opinión contraria a la mentalidad y al mundo medieval; lo eran, a pesar del cristianismo. Hoy, en cambio, la mentalidad de nuestro mundo no es católica; la mayoría de los católicos lo son casi a pesar de la mentalidad de nuestro siglo. Y es que la mentalidad es siempre *impersonal*. Como tal no es forzosamente imputable al modo de pensar del individuo. Por eso, al descubrir en un escrito la mentalidad de su época, lo único que podremos afirmar es que en el escrito en cuestión se refleja esta mentalidad, pero en modo alguno que esté compartida por su autor. La mentalidad representa uno de los órganos mentales con que el individuo expresa su pensamiento, sea de acuerdo, sea de discrepancia con el contenido de dicha mentalidad. Así, hace un siglo, la metafísica se expresaba las más de las veces en términos «cientistas», hasta en aquellos mismos que profesaban una negación rotunda del positivismo.

Pues bien, en varios aspectos, la ciencia de las religiones se ha constituido, en el siglo XIX, en una época en que, frente al hecho religioso, existía una mentalidad perfectamente determinada. Forzosamente había de reflejarse esta en la ciencia de las religiones. De aquí un posible riesgo: el de identificar ambas cosas, y creer, por tanto, que la ciencia de las religiones es cosa idéntica a esa mentalidad. Es esencial, pues, decir algunas palabras sobre esta mentalidad, a título de introducción a nuestro problema.

Desde hace un siglo la mentalidad de la época, frente al hecho religioso, es diametralmente opuesta a la que dominó, por ejemplo, en los dos primeros siglos de nuestra era. Durante los siglos I y II, una de las cosas que se pedían a la religión, frente a las demás formas de saber, era una súper comprensión de la realidad visible, desde un punto de vista transcendente, teológico. Es lo que se llamó la «gnosis». No me refiero tan solo al gnosticismo; en san Pablo está el vocablo para designar la noticia de las ultимidades de la creación por la revelación. El gnosticismo representa tan solo una forma de gnosis, distinta y opuesta a la gnosis cristiana. Desde hace un siglo, en cambio, la comprensión intelectual de la realidad viene caracterizada por todo lo contrario de una gnosis: por un no saber, más aún, por un no poder saber nada del más allá. Es la «agnosis», el agnosticismo. Como mentalidad, la mentalidad de hace un siglo es fundamentalmente agnóstica. Por afirmaciones o por negaciones, la ciencia de las religiones se mueve en una atmósfera agnóstica.

¿Qué significado y alcance tiene el hecho religioso dentro del agnosticismo? Es esencial comenzar por aclarar la respuesta a esta pregunta.

Como «hecho positivo», la religión implica una serie de elementos, algunos de los cuales son fáciles de discernir.

1.º) {*Poderes superiores.*} Todas las religiones se nutren de la creencia en que existen «poderes superiores» a las realidades visibles: son los «dioses». Poco importa la índole de estos poderes: pueden tener carácter de agentes naturales o de personas más o menos semejantes a la humana. Lo esencial es que estos poderes son trascendentes. Son el «otro mundo», frente a «este mundo».

2.º) {*Dependencia humana.*} Si estos dioses nada tuvieran que ver con la realidad visible, especialmente con el hombre, no habría probablemente religión. Hay, en muchas religiones, *dii otiosi*, pero en todas hay dioses con los cuales el universo y, en especial, el hombre, se halla en «estado de dependencia». Está en este mundo, pero depende del otro.

3.º) {*Ideas religiosas.*} Respecto de estos dioses y de la relación del universo con ellos, los hombres tienen un conjunto de ideas más o menos sistemáticas. Unas, afectan al origen del mundo y de los hombres: «ideas cosmogónicas». Otras, tocantes al fin de todo: «ideas escatológicas» concernientes al más allá después de la existencia. Finalmente, unas ideas acerca de la intervención de los dioses en los eventos más importantes, en los eventos del mundo, de la sociedad y de la vida individual: «ideas acerca del destino», del nacimiento, de la muerte, del influjo del cielo sobre la naturaleza, etc.

4.º) {*Reglas de conducta.*} Los hombres tienen comunicación o acceso a los dioses, precisamente en y por su dependencia de ellos. De ahí una serie de «prácticas» y actos religiosos en que el hombre trata con la divinidad.

Frente a la religión así tomada como hecho positivo, el agnosticismo actual constituye una *estimación de la legitimidad* y carácter de estas pretensiones de las religiones ante el tribunal de la filosofía. El agnosticismo es una «filosofía de la

religión», una crítica de estos supuestos primarios de toda religión, que podemos resumir en tres puntos:

1) ¿Puede el hombre «conocer» el otro mundo? Es una *crítica del conocimiento suprasensible*.

2) ¿Cuál es el origen de las religiones primitivas? Es una *crítica de la raíz* y del contenido de la religión.

3) ¿Cuál es la función de la religión en la vida humana? Es una *crítica del valor* de la religión.

I) EL CONOCIMIENTO DEL MUNDO SUPRASENSIBLE

Veamos primeramente la posición del agnosticismo frente al mundo suprasensible. La idea de un mundo sensible ha tenido muchas vicisitudes dentro de la filosofía europea, vicisitudes que afectan al concepto mismo de un mundo semejante, o bien dificultades que afectan a nuestro modo de relación con él. Por ejemplo, ¿es idéntico el concepto de un mundo suprasensible con el concepto general de un mundo inteligible? Evidentemente, no. En cuanto inteligible, ¿constituye lo inteligible un segundo mundo yuxtapuesto y superpuesto al sensible? No es necesario admitirlo. Lo sensible y lo inteligible son dos aspectos de un solo mundo, de una sola realidad. De suerte que, entonces, el mundo suprasensible sería un mundo transcendente, pero no el mundo inteligible. En tales condiciones, se comprende que las posibilidades de conocer algo de ese mundo suprasensible constituyan un grave problema.

{1) *La idea de razón.*} Una cosa es clara: como ese mundo es suprasensible, a menos de tener una facultad especial para conocerlo (no es el caso del hombre), no podrá intentarse su conocimiento sino por la única facultad cognoscitiva que no es

sensitiva: la «razón». Si el hombre pretende tener, como acontece en las religiones positivas, alguna idea o conocimiento de los poderes suprasensibles, de los dioses, tendrá que ser por medio de la razón. De ahí que la crítica del agnosticismo, en punto a los conocimientos o ideas religiosas, sea esencialmente una crítica de la razón.

Para entender el problema, conviene recordar que la palabra «razón» puede tener varios sentidos; de entre ellos, nos importa destacar, en este momento, dos. Por un lado, puede significar pura y simplemente «inteligencia», es decir, la capacidad que el hombre tiene (dicho *grosso modo*) de formarse ideas de las cosas, además de recibir impresiones sensibles de ellas. Pero, por otro lado, razón puede significar más que una facultad, el uso de la facultad llamada «inteligencia», un uso en virtud del cual se usan las ideas para conocer más y mejor las cosas, aun en aquellas dimensiones o aspectos que no entran por los sentidos. Ordinariamente suele llamarse a este uso «razonamiento», y a la inteligencia en tanto que facultad de razonar es a lo que más propiamente se llama «razón». Dejemos consignado desde este momento que caben muchos tipos de uso de inteligencia y, por tanto, muchos *tipos de razón*: el uso puramente lógico, el que se denomina más especialmente razonamiento lógico, no es sino un tipo de razón. Esta observación es esencial no tanto para entender el agnosticismo (que desconoce este aspecto del problema) cuanto para tomar una posición filosóficamente exacta frente a él.

Los dos aspectos de la «razón», inteligencia y razonamiento, son muy distintos. Y, con uno u otro vocabulario, esta distinción es la que más exactamente formula la posición del agnosticismo frente al conocimiento del mundo transcendente, suprasensible. Anticipando la conclusión, podemos formular la posición agnóstica en los siguientes términos:

1.º) La inteligencia es cosa distinta de los sentidos; gracias a ellas tenemos «ideas» y, por tanto, «conceptos» de las cosas.

2.º) El razonamiento es un uso de la inteligencia en virtud del cual la conexión necesaria de dos ideas permite ampliar y profundizar el ámbito de nuestro conocimiento de las cosas. En este sentido, la «razón» no solo es legítima sino necesaria; de ella procede lo que llamamos «ciencia».

3.º) El razonamiento, la razón, se mueve solamente entre ideas, por tanto, sus conclusiones solo tienen valor apoyadas en las cosas de que son idea. La razón no tiene validez más que como modo de adquirir inteligencia, esto es, supuesto que haya delante cosas. Por tanto, en rigor, sus conclusiones solo son hipotéticas, provisionales, a reserva de que las cosas mismas rectifiquen o ratifiquen las conclusiones. Tal es el caso de los razonamientos científicos.

4.º) Un razonamiento que partiera de ideas de las cosas para llegar a cosas transcendentales, es decir, a cosas que jamás tendremos ni pueden ser tenidas delante, es esencialmente inconcluyente como modo de conocimiento de «la realidad». Es un razonamiento con ideas, pero sin cosas; una «razón» sin inteligencia. Por tanto, la razón que es válida como inteligencia, esto es, dentro del mundo de las cosas directamente accesibles al hombre, es totalmente nula como órgano de conocimiento de una realidad transcendente. No hay ideas de las cosas transcendentales; la expresión envuelve así un contrasentido; idea es siempre «visión» intelectual de cosas.

Hagamos algún comentario sobre estas cuatro tesis para aclarar algo su sentido.

¿Qué es lo transcendente, lo suprasensible captado por la razón en las religiones? Indiscutiblemente significa algo que es último en su línea. Dejemos de lado el problema de si esta realidad última en su línea es desde luego concebida como idéntica

a la forma suprema del ser. Es decir, de hecho, en la filosofía griega, la ecuación «Dios = Ser supremo» no existió hasta Aristóteles. Es cierto que el mundo griego veía por todas partes «lo divino» (τὸ θεῖον), pero en muy pocas a Dios o a los dioses (ὁ θεός). Platón mismo, que llamaba «divinas» a las ideas, nunca dijo de ellas que fueran dioses; para Platón, las ideas, formas supremas del ser, estaban por encima de los dioses. Solamente en Aristóteles se identifica el ser puro y simple con Dios: por vez primera la metafísica coincide y converge con la religión.

A partir de Aristóteles, esta ecuación fue decisiva tanto para la suerte de la metafísica como de la religión misma. La *metafísica* se identifica con la *transfísica*, el ser con el ente supremo. Pero, repito, no es menester entrar en esta cuestión. Aun sin hacerse cuestión expresa y metafísica de los dioses, todas las religiones se los representan como poderes suprasensibles, últimos e inapelables; representan algo que es independiente de las cosas por ellos regidas; mientras las cosas están ligadas a los dioses, los dioses no necesitan de ellas. Este estar suelto, este ser independiente de las cosas, se llama, por esto, *ab-solutum*, «absoluto». Los poderes divinos, el otro mundo, el mundo transcendente, representan, en este sentido, el mundo de lo absoluto. Por tanto, el problema con que el agnosticismo tiene que enfrentarse es con el problema de una razón como órgano de aprehender lo absoluto. ¿Es esto posible? Esta es la cuestión.

{2) *Crítica de esta idea de razón: el relativismo.*} Así planteada, la respuesta del agnosticismo es clara y terminante. Si se entiende que ese conjunto de realidades últimas, ese mundo transcendente es absoluto, y, por tanto, que cuanto hay por bajo de él es justamente relativo a eso que es absoluto, el agnosticismo afirma que la razón no es ni puede ser «órgano de lo absoluto» sino «órgano de lo relativo». Al concepto de la ra-

zón absoluta, el agnosticismo contrapone un concepto de la razón estrictamente limitado y relativo: es el «relativismo». El relativismo no es, en este sentido, un subjetivismo. Relatividad significa el carácter ontológico de las cosas sensibles que no tienen ser sino en función de lo absoluto, y que, por tanto, son, en este sentido, algo relativo a él. Relativismo significa, pues, simplemente limitación a las cosas de la experiencia. La razón es simplemente el órgano capaz de organizar la experiencia. Lo que el agnosticismo rechaza es el absolutismo de la razón, pero no una razón que conozca lo relativo en sí mismo, y en cuanto relativo.

¿Cuál es la interna estructura del relativismo así entendido?

{A) *Razón individual.*} Tomemos, por lo pronto, la cuestión por el lado del pensamiento individual. Como nadie ha visto a los dioses, lo único que la razón podría hacer es mostrar la necesidad inexorable de que efectivamente tengan que existir esos dioses, para que puedan tener existencia (o, por lo menos, ejercitar su actividad) las cosas sensibles con que el hombre tropieza en este mundo. Ahora bien, para que un conocimiento fundado en la razón sea concluyente en el orden de la realidad, y no solamente en el orden de las simples ideas, para que un razonamiento tenga un alcance no solamente lógico sino ontológico, es menester que el punto de partida del razonamiento sea un conocimiento de cosas reales y efectivas; esto es, una idea que la inteligencia se forma de las cosas que tiene ante sí. Todo lo que tiene de legítimo partir de las cosas para formarse ideas, tiene de huero e ilegítimo fundarse en una pura idea para llegar a las cosas; fundada en una pura idea, jamás llegaría la razón a captar una realidad, por modesta que esta fuera. Por consiguiente, si la razón ha de llegar a conocer lo absoluto, tendría que ser partiendo de algo que inexorablemente está incluido en el punto de partida que le sirve de apo-

yo, en la realidad. Y aquí es donde entra la crítica agnóstica. ¿Cuál es, en efecto, la única posibilidad que tiene la razón para dar este gigantesco salto, que es la aprehensión de lo absoluto partiendo de lo relativo? No podría ser sino uno: la apelación a la causalidad, a la razón de ser. Por tanto, la cuestión precisa que se nos plantea es esta: ¿hasta qué punto el principio de causalidad permite un uso de la inteligencia que trascienda los límites del saber de las cosas de la experiencia, de las cosas relativas? El agnosticismo, más que una filosofía de líneas definidas, es un estado de espíritu, una actitud intelectual, que consiste en responder negativamente a la pregunta que acabamos de formular. Esta respuesta negativa ha revestido formas distintas, pero todas convergentes en esa negación.

a) *{El positivismo.}* El *positivismo* ha dirigido su crítica agnóstica desde el punto de vista del conocimiento positivo. El hombre tiene muchos conocimientos que aún no revisten carácter positivo, y que, por tanto, no forman una ciencia, pero ha logrado algunos que tienen este carácter, y en ellos está el tipo ejemplar de saber a que la humanidad aspira y ha aspirado a lo largo de la historia. Cuanto ha precedido a la ciencia positiva, la religión, primero, y la metafísica, después, no han sido ni son sino las etapas por las que el espíritu humano pasa inexorablemente para abocar al saber positivo. Para saber una cosa es menester tenerla delante en su realidad; por esto, se llama a este saber «positivo». Si la verdad consiste en una ecuación entre el pensamiento y las cosas reales, el tipo perfecto de verdad se encuentra en el conocimiento positivo. Es cierto que la ciencia necesita a cada paso emplear un principio de causalidad. Pero ¿qué entiende la ciencia por principio de causalidad? Pura y simplemente un principio de determinismo, de uniformidad, un uso de la inteligencia en virtud del cual, dada una cosa, esta jamás existe aislada, sino que nos remite a otras co-

sas concomitantes, antecedentes o consiguientes, uniforme y unívocamente determinadas. Causalidad es para la ciencia sinónimo de ley; una relación entre dos objetos dados o dables en la experiencia. Lo único que el principio de causalidad autorizaría en la concepción positivista es la organización de las cosas de experiencia bajo forma de leyes, es decir, un conocimiento de la estructura formal de este mundo; nada más. Entre este mundo y el otro no hay ninguna ley que los vincule.

b) *{El pragmatismo.}* Puede tenerse del positivismo una visión más compleja estimando que la realidad primaria y radical no son precisamente los datos intuitivos de la experiencia, sino ese hecho único y singular de «mi» experiencia, que es la vida; es el «pragmatismo», una especie de concepción positivista de la vida. Para el pragmatismo, la ciencia positiva nace de las necesidades de la vida. El principio de causalidad, como principio de legalidad natural, representa un esquema vital para orientarnos cognoscitivamente en la realidad. La vida sería imposible, quedaría perdida ante la multitud enorme de hechos y de cosas, si no hubiese un procedimiento para simplificar esa variedad fundándose precisamente en las recurrencias que la experiencia muestra. A base de ellas pueden obtenerse fórmulas sintéticas para prevenir el curso de los fenómenos. Esta necesidad de simplificación es lo que intelectualmente expresa el principio de causalidad, el concepto de ley. Nada que, en última instancia, nos autorice a rebasar el mundo de la estricta experiencia. Los conceptos son esquemas de acción, y, desde el punto de vista de las cosas, representan tan solo símbolos de su relativa homogeneidad; las leyes representan tan solo la organización de los hechos a través de fórmulas conceptuales más simples. Pero la experiencia y solo la experiencia es lo que hay de conocimiento de la realidad. La verdad real, más que un hecho, es una aproximación

progresiva a la realidad, es algo que se va haciendo. Lo absoluto no forma parte del conocimiento.

c) {*El idealismo.*} Puede tenerse una visión más honda y satisfactoria del problema de la causalidad, por ejemplo, la representada por el *idealismo kantiano*. Para Kant, la causalidad no es una relación empírica; procede pura y simplemente del entendimiento. Pero es tan solo una de las categorías con que el espíritu humano ha de conformar los datos empíricos para convertirlos en fenómenos, es decir, en algo cognoscible bajo una forma universal y necesaria. En estas condiciones, los fenómenos representan los objetos reales o posibles de una experiencia, en manera alguna las cosas en sí mismas, absolutas, sueltas e independientes de toda relación con el hombre. La única relación real que las cosas tienen con el hombre, para los efectos del conocimiento, es la experiencia. Por tanto, es absolutamente imposible conocer las cosas sin experiencia y en tanto que no son objeto de experiencia. La causalidad no permite conocerlas sino como objeto de una experiencia posible.

Estas tres filosofías son profundamente diversas. Pero no hay ninguna duda de que poseen una unidad radical y subyacente: la idea de que la razón es tan solo una facultad de organizar la experiencia.

{B) *Razón universal: el panteísmo.*} Algunas filosofías nos invitan a pasar del pensamiento individual a una razón universal, respecto de la cual las razones individuales no serían sino aspectos o momentos suyos. Pero, en tal caso, lo único que significa la razón y, por tanto, el principio de causalidad, es la afirmación de que la «razón» es en sí misma lo único absoluto; nada, por tanto, que autorice o implique el paso a una realidad transcendente. Es el panteísmo.

Por amor a la precisión, es menester afirmar que esta concepción idealista y antimetafísica del agnosticismo no es la úni-