



Universidad Pontificia
de Salamanca

Discurso de gracias del Dr. Jesús Conill Sanchón
Doctor *honoris causa* en Filosofía

Religación liberadora. Una filosofía genealógica y noológica de la religión

Excelentísimo y Reverendísimo Gran Canciller, Rector Magnífico de la Universidad Pontificia de Salamanca, Rectora Magnífica de la Universidad de Valencia, autoridades académicas, civiles y militares, claustro de profesores, alumnos, señoras y señores, amigas y amigos todos.

Es inmenso mi agradecimiento a esta Universidad, a la que vine por primera vez hace ya muchos años, si no recuerdo mal, hacia el año 1980, acompañando a Adela Cortina con ocasión de la publicación de su tesis doctoral, para hablar con el profesor Antonio Pintor-Ramos, destacado especialista en filosofía moderna y contemporánea, que había informado muy positivamente la tesis y había recomendado su publicación.

Con el tiempo, esta Universidad se me hizo familiar por la participación en las Jornadas de Diálogo Filosófico y en Congresos del Instituto de Pensamiento Iberoamericano que aquí se han celebrado, gracias a la esforzada labor llevada a cabo por el profesor Ildfonso Murillo.

Una Universidad que cuenta con un claustro de excelentes profesores en las más diversas materias, entre los que se encuentra el profesor Olegario González de Cardedal, convertido ya en un clásico vivo de la teología contemporánea y, en el ámbito filosófico, Ana Andaluz, experta de primer orden en la filosofía kantiana, como demuestran su acreditada trayectoria investigadora desde su tesis doctoral hasta su magistral intervención en el último Congreso Internacional celebrado en Valencia, con ocasión del tricentenario de Kant.

Es una alegría recibir este doctorado y agradezco al Rector Santiago García-Jalón de la Lama por su iniciativa, a la decana de la Facultad de Filosofía, Ana Andaliuz, al Consejo de la Facultad y, de modo muy especial, al profesor José Luis Caballero Bono por sus más que generosas palabras en la *laudatio*, un amigo y compañero en la revista *Diálogo Filosófico*, de la que ha sido un diligente director durante muchos años y que es un destacado experto en la filosofía de Edith Stein y el pensamiento de Xavier Zubiri.

Muchas gracias por acompañarme en este acto, queridos colegas y amigos de muy diversas universidades de España y de Portugal, de la Universidad Pontificia de Salamanca, la de Valencia y católica de Valencia, la UJI de Castellón, las de Murcia y Cartagena, de la Complutense y Autónoma de Madrid, de la Universidad Comillas, de Évora y Lisboa y de la Universidad de Salamanca. Gracias al presidente de la fundación Étnor, Pedro Coca. Confío en que el tema de esta *lectio* nos sirva para continuar el vivo diálogo filosófico con quienes tengo la fortuna de compartir la vida intelectual.

“Religación liberadora. Una filosofía genealógica y noológica de la religión”.

Uno de mis propósitos en esta *lectio* es mostrar que la Filosofía de la religión es un componente intrínseco e ineludible de la filosofía de la razón, un asunto -el de la razón- que sigue siendo “el tema de nuestro tiempo”, como advirtió José Ortega y Gasset hace ya más de un siglo, y “el tema fundamental de la filosofía”, según Jürgen Habermas. No es un tema del siglo pasado, ni que haya caducado, sino de la más palpitante actualidad, porque necesitamos el uso de la razón para entendernos entre las personas en la turbulenta realidad en que nos encontramos sumidos. La religión como ingrediente de la razón puede contribuir a fomentar la comprensión mutua desde un trasfondo experiencial común, que tanta falta nos hace hoy en día, para no dejarnos arrastrar por los impulsos más inmediatos, que nos separan y confunden, por la pereza mental que nos instala en la cómoda superficialidad, en la irreflexión, fomentada y favorecida por algunas de las nuevas tecnologías sometidas al imperio de diversos poderes económicos y políticos.

Nueva tarea de la filosofía de la religión: la incorporación del método genealógico

Ha sido habitual considerar que las tareas de la filosofía se expresan mediante las famosas preguntas kantianas sobre “qué puedo saber”, “qué debo hacer”, “qué me es permitido esperar” y “qué es el hombre”. Pero esta ineludible tarea del pensamiento crítico contemporáneo tiene que ampliarse mediante el método genealógico, incorporado como un enfoque transformador de la filosofía, que también ha de aplicarse en el ámbito de la filosofía de la religión, prosiguiendo la tarea pionera de Kant en su obra *La religión dentro de los límites de la mera razón*.

Genealogía nietzscheana de la transvaloración

Un lugar ya clásico en la aplicación del método genealógico a la religión, y más en concreto al cristianismo, ha sido el pensamiento de Nietzsche. En él se encuentra un ejemplo de filosofía genealógica de la religión como filosofía de la razón histórica y cultural. Esta genealogía descubre la “*transvaloración de todos los valores*”, producida por las religiones y en particular por el cristianismo; el método genealógico aplicado a la religión y al cristianismo constituye una crítica esclarecedora de los dinamismos más profundos de la razón, que consisten en la transvaloración, a partir de la cual se determina lo que la religión significa en la vida humana

La filosofía crítico-genealógica nietzscheana de la religión culmina en *El Anticristo*. Considera que “todo *phainómenon* es un *genómenon*”, todo fenómeno es algo devenido y lo devenido proviene de los valores que están en juego. Esta radicalización del criticismo kantiano a través de la genealogía, aplicada a los dinamismos culturales como la religión, se convierte en hermenéutica, en una interpretación valoradora del significado de la vida. Pues vivir es valorar y transvalorar. Por eso es decisivo investigar el valor de los valores, la procedencia de los valores, porque es lo que condiciona el futuro de la humanidad

A Nietzsche le impresionó la “fuerza atractiva” del “símbolo de la «santa cruz»”, la “paradoja de un «Dios en la cruz»”, un “misterio paradójico”, el símbolo de la transvaloración de todos los valores, que a partir de Israel y del cristianismo “ha venido triunfando” sobre todos los

demás ideales. Nunca había existido una “audacia” igual en “dar la vuelta a las cosas”, nunca se había dado algo tan “interrogativo y problemático”.

Emerge aquí la posibilidad de un cristianismo trágico en Nietzsche y también en Miguel de Unamuno. Una experiencia trágica desde una revolución interior. Jesús exclamó desde la cruz: “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?”. El misterio de la cruz se convierte para Nietzsche en el símbolo paradójico de la transvaloración de todos los valores.

Nietzsche entiende el ser cristiano como un “asunto del corazón”: “el reino de los cielos es un estado del corazón”, ya está entre vosotros, en el sentido de “dentro de vosotros”, según la traducción de Lutero.

La interpretación nietzscheana del cristianismo originario, basada en sus estudios de historia comparada de las religiones (unos estudios que comenzaban en su época) y por influencia de Tolstoi y Dostoievski, remite a Jesús de Nazaret, a una forma de vida como la que vivió el que murió en la cruz. En palabras de Nietzsche: “Todavía hoy *esa* vida es posible [...] el cristianismo auténtico, el originario, será posible en todos los tiempos”. El cristianismo no está agotado. Cabe una vivencia trágica del cristianismo, un modo de vivir y de morir, una transvaloración innovadora y selectiva, que configura un nuevo sentido de la vida. Una “práctica” inspirada en las Bienaventuranzas (el Sermón del Monte), donde están ausentes la venganza y el resentimiento, que “será posible en todos los tiempos”. Esa es la “*buena nueva*”: la transvaloración radical movida por el amor, sin rencor ni resentimiento. Una vida semejante “todavía hoy” es posible.

Genealogía habermasiana de la racionalización de la religión

También Habermas ha propuesto una genealogía, pero en ella la religión es un componente de los procesos de aprendizaje de la razón, en el contexto de la interpretación de la historia ofrecida por Karl Jaspers. Una genealogía de la razón desde la religión, donde se muestra el vínculo intrínseco entre el devenir de la razón y la experiencia de lo sagrado.

Ésta es la perspectiva que se ha revalorizado en los últimos tiempos, remitiendo al estudio de Karl Jaspers sobre el tiempo-eje para explicar el nacimiento de una nueva época, en la que surgieron concepciones innovadoras en muy diversos lugares del mundo, que se caracterizan por tener unos rasgos comunes, configuradores del imaginario colectivo de la humanidad hasta el momento actual.

La novedad de esta época, a la que Jaspers denomina “era axial”, estribaría en que en los distintos mundos en los que se produjo (China, India, Persia, Palestina, Grecia) surgió la conciencia de la totalidad del ser, de sí mismo y de sus límites, así como la aspiración a la liberación y la salvación. En esa época se constituyeron las categorías fundamentales con las que todavía seguimos pensando actualmente, con aspiración a la universalidad, sea a través de las grandes religiones, o bien del pensamiento filosófico.

Entre los autores contemporáneos que remiten a Jaspers se encuentra Jürgen Habermas en su peculiar genealogía de la razón y de la religión. Habermas sitúa el origen de la filosofía entre las cosmovisiones metafísicas y religiosas de la era axial y su exposición de la historia del pensamiento se presenta como una genealogía, en la que el discurso sobre la relación entre fe y saber ha adquirido un papel constitutivo del propio pensamiento hasta el día de hoy, adoptándolo incluso como “hilo conductor” de su genealogía. Pues este pensamiento ha de mostrar “cómo la filosofía [...] se ha apropiado contenidos esenciales de las tradiciones religiosas y los ha transformado en un saber susceptible de ser fundamentado”. Habermas, en tanto que filósofo, expresa su voluntad de comprender lo que la filosofía ha aprendido de este discurso sobre fe y saber.

La filosofía “debe estar dispuesta a aprender, sin recortar por eso el uso autónomo de la razón”; lo que ha de hacer es adoptar una “actitud dialógica”. Ése es el camino para superar la endurecida mentalidad secularista, que bloquea la actitud dialógica. “Precisamente a esta ósmosis semántica debe el pensamiento secular, en conexión con Kant y Hegel, el tema de la libertad racional y los conceptos fundamentales de la filosofía práctica hasta hoy determinantes”. De hecho, “algunos contenidos de origen bíblico han sido transferidos a los conceptos fundamentales del pensamiento filosófico”.

Con esta genealogía del pensamiento filosófico Habermas trata de desarrollar una idea que dice haber empezado a exponer hace muchos años (¡“un cuarto de siglo”!) en el debate con el teólogo Johann B. Metz. Un asunto que sigue teniendo una gran actualidad, porque, a pesar del carácter secular de la filosofía contemporánea, “de qué puede la filosofía ser capaz de hacer y qué debe hacer todavía, se decide hoy [...] en aquella herencia transformada de origen religioso”. Esa herencia ha pasado sólo a una de las figuras que hoy compiten en la constelación del pensamiento, la que representan Kant, Hegel y los llamados “jóvenes hegelianos”, frente a la línea “empirista” y “naturalista; una forma de pensamiento que se ha desarrollado a través de los correspondientes “procesos de aprendizaje” y que ha favorecido un “concepto comprensivo de la razón”.

Estas dos tradiciones filosóficas (la empirista-naturalista y la trascendental-hermenéutica) se diferencian por su “actitud hacia la religión y la teología”; las dos principales actitudes con respecto a las tradiciones religiosas se distinguen por adoptar o bien una posición objetivadora y un punto de vista funcional de los fenómenos religiosos, o bien por poner en marcha una “reconstrucción del contenido racional de la doctrina bíblica”. Con lo cual se desarrollarán dos tipos de filosofía de la religión: la empirista-naturalista y la que cabría caracterizar como hermenéutica. Sus representantes serían en el primer caso Hobbes y Hume, y en el segundo Spinoza y Kant.

La perspectiva hermenéutica o hermeneutizable a partir de Kant “adopta una actitud dialógica hacia la religión”, que no se reduce a la “actitud objetivadora” del observador, sino que en virtud del “carácter performativo de una subjetividad activa”, se apropia de la tradición religiosa. El enfoque hermenéutico permite acceder al ámbito de los fenómenos históricos, sociales y culturales, el de las “ciencias del espíritu”, cuyo objeto de estudio está constituido simbólicamente y no es un mundo de meros “hechos”, sino que en ellos van incrustados “valores”. Este nuevo ámbito de las ciencias de la cultura y de las formas simbólicas es el que en Kant se vislumbra desde la *Crítica del Juicio* hasta algunos de sus tratados posteriores, como *La religión dentro de los límites de la mera razón* y la *Antropología en sentido pragmático*. El acceso a estos fenómenos del “espíritu objetivo” (en la terminología hegeliana y dittheyana), como en el caso de la religión, no es de trayectoria lógica, sino hermenéutica; son objetos

hermenéuticamente comprensibles por estar estructurados simbólicamente y para los que se requiere un cierto desciframiento, una interpretación en la interacción comunicativa entre los participantes en las comunidades religiosas (la perspectiva de los implicados).

Como Charles Taylor, también Habermas muestra la “dependencia genealógica” de la autocomprensión normativa de la modernidad respecto de algunas tradiciones religiosas; no hay una “ruptura” total, sino una continuidad o conexión genealógica, que más bien hay que interpretar como una “dialéctica de experiencias”, una “fusión de horizontes”, o bien una “transformación” del pensamiento. El enfoque genealógico contribuye a superar la tendencia a dogmatizar la modernidad y aporta un estudio hermenéutico-crítico del fenómeno vital e histórico de la religión, mediante la incorporación en el ejercicio de la razón de la perspectiva de los implicados y participantes en la experiencia religiosa y en los procesos de aprendizaje, en una razón que se ha ido configurando [también] *desde* la religión.

Crítica genealógica de la racionalización secularista

Una de las consecuencias más importantes del nuevo enfoque genealógico ha sido la revisión de las teorías de la secularización en buena parte de la sociología contemporánea.

El estudio sociológico de la religión se ha centrado de modo especial en el fenómeno de la secularización, hasta convertir la teoría de la secularización en un dogma establecido de modo generalizado, que ha desembocado fácilmente en secularismo. También desde la perspectiva filosófica ha ocupado la secularización un lugar muy significativo, por ejemplo, en el pensamiento hermenéutico de Gianni Vattimo, integrando diversas tradiciones filosóficas. De todos modos, la perspectiva preponderante para abordar la secularización ha sido hasta ahora la sociología de los procesos modernizadores, en especial la diferenciación funcional de la sociedad y la racionalización del mundo de la vida, así como la narrativa del presunto “desencantamiento” o “desmagificación” (*Entzauberung*) en los términos de la interpretación weberiana.

No obstante, en los últimos tiempos la tesis clásica de la secularización ha suscitado una significativa controversia, porque la filosofía “no tiene ninguna razón para renunciar a una actitud dialógica dispuesta a aprender de las tradiciones religiosas”. Es más, en la misma sociología contemporánea, la tesis de la secularización se ha convertido en objeto de debate, al considerar dicha tesis como un producto eurocéntrico, de tal manera que Joas ha hablado incluso del “final de la teoría de la secularización” y ha elaborado una interpretación alternativa a la tesis weberiana del “desencantamiento”.

Al margen de la disputa de la tesis sociológica de la secularización, lo decisivo consiste en la reflexión sobre el posible significado de la religión en las sociedades en que se vive la creciente “tendencia” a la secularización; es decir, si la modernización social tiene como consecuencia irremediable la “*pérdida de significación*” de la religión. La respuesta de Habermas, remitiendo a José Casanova, es que la religión no ha perdido su significación, ni en la esfera pública, ni en la cultura de la sociedad, ni en el modo de vida personal. La religión mantiene su lugar en la modernidad en tanto que es un actor de la sociedad civil y puede seguir siendo un “aguijón en la conciencia de una sociedad secular”.

Genealogía “afirmativa” como “hermenéutica histórica” de la religión

Dentro de la controversia actual en la sociología y la filosofía de la religión, destaca la genealogía de Hans Joas, quien considera que la propuesta de Habermas sigue excesivamente sometida al canon weberiano de la racionalización y la secularización. Joas presenta una crítica de la dependencia de Habermas con respecto a Weber, una crítica específica de algunos aspectos de la teoría de la acción comunicativa como instancia secularizadora de la religión y hasta pretende ofrecer una alternativa a la influyente narrativa weberiana del “desencantamiento” (*Entzauberung*) del mundo.

Con su nueva genealogía “afirmativa” en términos de “hermenéutica histórica” de la religión, Joas intenta superar la genealogía de Nietzsche por considerarla destructiva, estableciendo una fecunda relación entre las ciencias empíricas y la pretensión de validez del discurso religioso, a la que “no se puede renunciar”. Propone un “giro hacia la

experiencia”, que conducirá asimismo en el ámbito que nos ocupa al “giro hacia el rito”, abonado por la psicología de William James, la sociología de Émile Durkheim, la semiótica de Charles Sanders Peirce y la hermenéutica de Josiah Royce.

Joas propone una alternativa al relato del desencantamiento, porque en él se sustenta el entramado conceptual -tan generalmente asumido en las ciencias sociales- de modernización, diferenciación funcional, racionalización y secularización, con el que se han pretendido explicar los procesos históricos de las sociedades occidentales modernas. La propuesta de Joas se enfrenta a la influyente “narrativa” sociológica de la religión que elaboró Max Weber, por considerarla “profundamente problemática”.

El “paso decisivo” de la propuesta de Joas para comprender la religión consiste en desplazar la atención desde las “creencias” a las “prácticas rituales”, siguiendo los trabajos de Fustel de Coulanges y Émile Durkheim, que se centran en el estudio de lo “sagrado”. En esta línea de investigación, el rito se convierte en “la fuente de lo sagrado”, teniendo en cuenta que lo sagrado “sólo puede formarse en las prácticas colectivas”. En la experiencia ritual, los “participantes” introducen una perspectiva diferente a la de la objetivación, que es la propia de una visión naturalista de la religión, como también destaca el estudio habermasiano.

Pero en su genealogía Joas remite también a Durkheim para destacar otro aspecto: que la función principal de la religión radica en su “fuerza [*vertu*] dinamogénica”, que consiste en dar al individuo “las fuerzas que le permiten rebasarse, elevarse por encima de su naturaleza y dominarla” (Durkheim, 1969: 706). Es de interés recordar que William James utiliza este término de “vivencia dinamogénica” en su análisis de la experiencia religiosa, porque con él se destaca la dimensión dinámica de lo religioso, de lo sagrado y de la formación de ideales. Este dinamismo de la experiencia en la acción de las prácticas rituales nos sitúa más allá de la Ilustración racionalista en favor de una hermenéutica de la acción, de la que fue pionero Fustel de Coulanges y por la que se orientó la sociología de Durkheim prestando especial atención a la experiencia vivida en los ritos, de cuya interpretación se han encargado los mitos, como bien expuso Ernst Cassirer.

Desde esta perspectiva, Joas presenta una crítica de la versión habermasiana del modelo de la acción comunicativa, porque la comunicación humana no se reduce a lo que permite expresarse a través del discurso racional-argumentativo. No hay una sustitución del rito y de la experiencia de la sacralidad por el debate racional, como si lo sagrado y el rito fueran algo “arcaico”, una “experiencia arcaica” propia de un estadio superado en la evolución hacia el discurso racional. Porque, además de que cabe pensar que el rito haya tenido un papel impulsor en la aparición del lenguaje, de hecho, existen otras formas de acción y comunicación humanas, como el rito y el juego, en las que se vive la creatividad, la sacralidad y en las que tiene su raíz la formación de ideales.

El propio Habermas ha reiterado que no existe un equivalente de la “fuerza vinculante” (*Bindungskraft*) de lo sagrado y de lo religioso, sin embargo, destaca la existencia de una “dependencia empoderadora *a tergo*” en la vida humana.

La genealogía ha puesto de relieve que existe una fuerza vinculante en la vida humana de la que tenemos experiencia performativa en la interacción como participantes en los ritos religiosos y que constituye una experiencia epistémicamente irrebasable. Pero la filosofía genealógica de la religión descubre también de dónde procede la autoridad de una razón que se ha ido forjando en el devenir de la historia. La fuerza normativamente vinculante proviene de las tradiciones religiosas y no existe un equivalente secular para la fuerza normativamente vinculante de lo divino y de lo sagrado.

Noología de la religación liberadora

De un modo complementario y enriquecedor de la perspectiva hermenéutica sociohistórica, el dinamismo de la experiencia religiosa ha sido analizado también en la noología zubiriana, donde se pone de especial relieve su carácter noérgico, es decir, el poder de lo real que se actualiza en la intelección sentiente de la “religación”; en la que va incorporada, además de las vertientes cognitiva y afectiva, la dimensión volitiva, es decir, la *enérgeia* de la libertad. El análisis del hecho experiencial de la religación forma parte de la noología de la noergia intelectual.

El hombre es persona por poseer inteligencia sentiente, cuyo acto formal es impresión de realidad. Y la impresión de realidad suscita la experiencia del poder de lo real. El fundamento de la persona se caracteriza por ser último [irrebasable], posibilitante e impelente. Ese fundamento no es una “causa” sino “poder”, el poder de lo real, un apoderamiento, que nos liga y vincula. Lo que ocurre es que ese poder de lo real tiene un carácter enigmático; estamos fundados en un enigma y por eso nos inquieta.

Estamos atados a la vida, aunque somos capaces de suicidarnos. Pues el hombre está en la existencia haciéndose a sí mismo, es un *faciendum*, su vida es “quehacer”. En su raíz, este dinamismo no es una *obligación* (un vínculo constrictivo), sino *religación*, un vínculo último [irrebasable], posibilitante e impelente, que da fuerza por estar vinculado al poder de lo real.

El vínculo de la religación es raíz y apoyo de la existencia. No es primordialmente algo conceptual, ni es una “causa”, sino que lo que religa ilumina y ofrece una perspectiva vital. Tampoco es una cuestión específicamente religiosa, sino primordialmente un dinamismo religante, constitutivo de la realidad personal en su intimidad. Pues puede servir de base y sustento para plasmarse en una religión positiva, o no. Podría hablarse de una religación social, como la “dependencia empoderadora *a tergo*”, que encontramos en la genealogía habermasiana de la razón.

La religación al poder de lo real es además liberadora, nos hace vivir haciéndonos personas en una existencia religada, pero sin estar sometidas por una “causa” determinante, sino abiertas a un horizonte de posibilidades, por tanto, a la reflexión, la deliberación y la opción personal.

Si esclarecemos los diversos sentidos de la libertad (la capacidad de ejecutar acciones, la libertad “de” [liberarse de] y la libertad “para”), nos percataremos de que la dimensión más radical es esta última y que es la religación la que confiere libertad: el hombre es libre por la religación. “No hay «libertad» sin «fundamento»”, dado que se necesita una potencia (poder) para ser persona, para hacer cada cual “su” propia vida, para llegar a ser libre. El hombre puede modificar su vida: puede arrepentirse, perdonar y amar, pero también

volverse contra sí mismo y hasta olvidar la religación y perderse en la complejidad de la vida. A pesar de las dificultades, el hombre es libre para hacerse persona, vivir religado desde su intimidad, incluso cuando siente lo trágico de la existencia humana.

La religación liberadora, sea en versión religiosa o en una ética cívica universalizable, puede servir de fuerza motriz para liberarse de los poderes fácticos contextuales de cada momento histórico, en favor de un ecumenismo cosmopolita como ingrediente esencial de la cultura europea que engloba las Américas, tal como han defendido Kant, Nietzsche y Habermas, y entre nosotros Adela Cortina y Ana Andaluz, y que tanta falta nos hace en este momento de la historia que estamos viviendo, para resolver juntos (unidos en y por lo esencial) los problemas más acuciantes a que nos enfrentamos como humanos.

Salamanca, 14 de marzo de 2025