

## EL LENGUAJE RELIGIOSO ENTRE LA SIGNIFICACIÓN EFECTIVA Y LA TENTACIÓN EMPIRISTA

DR. ANDRÉS TORRES QUEIRUGA  
Universidad de Santiago  
Santiago de Compostela

La crítica de Heidegger a la 'ontoteología' ha logrado sacudir la inercia de la reflexión religiosa sobre los graves problemas del lenguaje, pero se movía en los difíciles y profundos niveles de la 'metafísica' y su historia. No estará de más acercarse a esos problemas de un modo algo más modesto: en el fondo, se trata de la misma cuestión, sólo que desde un ángulo más accesible y concreto. Partiendo del lenguaje y analizando algunas propuestas muy específicas, tal vez resulte más fácil captar la importancia y aun la vitalidad real de lo que está en juego en cuestiones que a primera vista pueden resultar muy sutiles y abstractas. En todo caso, el problema aquí abordado tiene también peso por sí mismo y puede arrojar luz sobre aspectos decisivos.

Ofrecerlo en un tomo de homenaje a Juan Luis Ruiz de la Peña tiene su significado: su continuo diálogo con el pensamiento moderno —sobre todo desde el ángulo de las ciencias humanas— tuvo también mucho de una empresa lingüística, no sólo por su estilo siempre elegante —y un punto retórico por veces—, sino también por su búsqueda de nuevas expresiones y nuevos caminos. Él sabía muy bien que ellos representan un apoyo indispensable en la tarea inacabable de ir tendiendo los puentes de un nuevo entendimiento\*.

---

\* Ofrezco aquí, mejorado y ampliado, un trabajo ya publicado bajo el título "De Flew a Kant: empirismo e obxetivación na linguaaxe relixiosa"; en la revista *Grial*.

## I. EL GIRO LINGÜÍSTICO Y EL LENGUAJE RELIGIOSO

Lo que Richard Rorty bautizó en 1967 como 'giro lingüístico'<sup>1</sup> fue un fenómeno cultural de hondas repercusiones. También en el campo religioso. La serpiente de la sospecha penetró en el paraíso inocente del uso espontáneo de la lengua: las afirmaciones éticas, estéticas y sobre todo religiosas empezaron a ser examinadas con atención implacable, en busca de posibles trampas, e incluso a ser cuestionadas en su posibilidad. Fue en muchos aspectos una auténtica cura de caballo.

El mundo religioso es un mundo esencialmente entregado a la palabra, y a una palabra muy especialmente difícil y amenazada, puesto que referida a aquel ámbito que por definición se sitúa más allá de las realidades ordinarias. Una palabra que se ve obligada a utilizar constantemente recursos peculiares, pero que también en demasiadas ocasiones rozan lo retórico y arbitrario, cuando no caen simplemente en lo ininteligible. No puede extrañar que la lucha en torno a este tipo de lenguaje resultase particularmente encarnizada.

De esa lucha voy a tomar como punto de partida un episodio concreto —el de la parábola de Anthony Flew—, no sólo por la enorme resonancia que ha alcanzado, sino porque por su mismo esquematismo permite captar muy bien la importancia, complejidad y dificultad de lo que aquí está en juego. Pero, por eso mismo, más que reducirse exclusivamente a él, lo tomaré como caso típico, que permite iluminar estructuras más generales. En concreto, me remontaré hasta Kant, intentando demostrar que, por debajo de las diferencias obvias, aparece un mismo y persistente problema de fondo: el uso propio del lenguaje religioso provoca una crítica que pone al descubierto sus defectos; pero, a su vez, la crítica confrontada con lo religioso auténtico queda patente en su unilateralidad. Se trata, pues, de una relación dialéctica, que abre la posibilidad de un diálogo, en corrección mutua y avance común. Tal es, por lo menos, la intención de estas reflexiones, las cuales de todos modos no quieren ocultar su interés prioritario por buscar el esclarecimiento de la legitimidad del lenguaje religioso, siempre que esté abierto a la crítica y se esfuerce en preservar con sumo cuidado su estatuto específico.

---

<sup>1</sup> R. Rorty (ed.), *The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method* (Chicago / London 1967).

## II. EL DESAFÍO DE FLEW

1. *La parábola del jardinero invisible*

La parábola propuesta por Anthony Flew es bien conocida, pero vale la pena recordarla una vez más para examinarla con precisión, exponiéndose a su duro desafío y, acaso también, a su posible debilidad:

Érase una vez dos exploradores que dieron con un claro en la jungla. En el claro crecían muchas flores y muchas malas hierbas. Un explorador dice: "Algún jardinero debe de cuidar de este terreno". El otro no está de acuerdo. "No hay ningún jardinero". Así que montan sus tiendas y montan guardia. Ningún jardinero es visto jamás. "Pero quizá sea un jardinero invisible". Así que erigen una barrera alambrada de púas. La electrifican. Patrullan con sabuesos (porque recuerdan cómo el "hombre invisible" de H. G. Welles podía ser olido y tocado, aunque no podía ser visto). Pero ningún chillido sugiere jamás que algún intruso haya recibido una descarga. Ningún movimiento del alambre delata jamás a un trepador invisible. Los sabuesos nunca ladran. Sin embargo, el creyente aún no está convencido. 'Pero hay un jardinero, invisible, intangible, insensible a las descargas eléctricas, un jardinero que no tiene olor y no hace ruido, un jardinero que viene secretamente a cuidar el jardín que ama. Al final el escéptico se desespera: Pero ¿qué queda de tu aserción original? Lo que tú llamas un jardinero invisible, intangible, eternamente elusivo, en qué demonios difiere de un jardinero imaginario o de ningún jardinero en absoluto?'<sup>2</sup>.

A primera vista es difícil negar la fuerza convincente de la narración, aguda y contundente como un silogismo en bárbara. De hecho, cayó como una piedra en el estanque analítico, provocando un aluvión de respuestas y promoviendo la floración de nuevas parábolas. El impacto y las discusiones primeras se recogen en *New Essays in Philosophical Theology*<sup>3</sup>,

---

<sup>2</sup> "Theology and Falsification", en *New Essays in Philosophical Theology*, 96. Casi todas las parábolas pueden verse en D. Antiseri, o. c., 102; las citaré por la traducción de E. Romerales (ed.), *Creencia y racionalidad. Lecturas de filosofía de la religión* (Madrid 1992) que reproduce parte de *New Essays*, ésta corresponde a las pp. 47-48.

<sup>3</sup> El citado en la nota anterior, editado por A. Flew / A. MacIntyre (London 1955).

que constituye todo un punto de arranque en el reavivamiento de la filosofía de la religión<sup>4</sup>.

Pero una discusión centrada en los detalles correría un riesgo inminente de perder de vista lo fundamental, que es la discusión de los presupuestos. Algo que le puede acontecer incluso a la sugerente división, iniciada por W. T. Blackstone<sup>5</sup> y adoptada por Antiseri, en un *ala derecha* y un *ala izquierda* oxfordianas. Ambas intentaron defender la legitimidad del lenguaje religioso, pero en diferentes direcciones. El ala izquierda piensa que Flew resulta 'completamente victorioso' en su propio campo<sup>6</sup>: sus representantes, reconociendo que las proposiciones religiosas carecen de contenido cognoscitivo, buscan legitimarlas en virtud de sus valencias prácticas o emotivas, con categorías tan interesantes como la de *blik* —modo subjetivo de ver la realidad—, propuesta por R. M. Hare<sup>7</sup> o la de 'modo de vida agápico', es decir, basado en el amor, propuesta por R. B. Braithwaite<sup>8</sup>. Los representantes del ala derecha 'aceptan el desafío falsacionista y sostienen que las proposiciones religiosas son falsables en principio'<sup>9</sup>, aunque, como en la parábola del partisano de B. Mitchell, la verificación no sea decidible con certeza<sup>10</sup> o, como en la de los dos

<sup>4</sup> D. Antiseri, *El problema del lenguaje religioso* (Madrid 1976) ofrece una buena panorámica que permite seguir los avatares del debate; apoya su exposición en W. T. Blackstone, *The Problem of Religious Knowledge* (Englewood Cliffs, NJ 1963); F. Ferré, *Language, Logic and God* (London 1961); cf. también E. Romerales, *o. c.*, 11-43.

<sup>5</sup> *O. c.*, 75-76.

<sup>6</sup> R. M. Hare, "Theology and Falsification", en *New Essays*, *o. c.*, 99.

<sup>7</sup> A él pertenece la parábola del estudiante neurótico: convencido de que todos los profesores lo quieren matar, interpreta siempre en ese sentido tanto los indicios positivos como los negativos (*ibid.*, 99-100; E. Romerales 51-52; cf. más detalles en D. Antiseri, *o. c.*, 107-110).

<sup>8</sup> *An Empiricists View of the Nature of Religious Belief* (Cambridge) (Cf. D. Antiseri, *o. c.*, 122-127).

<sup>9</sup> "Teología y verificación", en E. Romerales, *o. c.*, 101-124.

<sup>10</sup> "En tiempo de guerra en un país ocupado, un miembro de la resistencia se encuentra una noche a un extranjero que le impresiona profundamente. Pasan esa noche juntos de conversación. El extranjero le cuenta al partisano que él mismo está del lado de la resistencia —en verdad, que está al mando de ella, y urge al partisano a tener fe en él sin importar lo que suceda—. El partisano queda enteramente convencido en el encuentro de la sinceridad y fidelidad del extranjero y se compromete a confiar en él.

Nunca se encuentran de nuevo en condiciones de intimidad. Pero a veces el

caminantes de J. Hick, solo pueda serlo escatológicamente, más allá de la historia<sup>11</sup>.

---

extranjero es visto ayudando a miembros de la resistencia, y el partisano está agradecido y dice a sus amigos: 'está de nuestro lado.'

A veces es visto con el uniforme de la policía entregando patriotas al poder de ocupación. En estas ocasiones sus amigos murmuran contra él; pero el partisano, no obstante, dice: 'está de nuestro lado.' Él aún cree que, pese a las apariencias, el extranjero no le engañó. A veces pide ayuda al extranjero y la recibe. Entonces está agradecido. A veces la pide y no la recibe. Entonces dice: 'El extranjero sabe lo mejor.' A veces sus amigos, exasperados, dicen: 'Bien, ¿qué *tendría* que hacer para que admitas que estabas equivocado y que él no está de nuestro lado?'. Pero el partisano se niega a contestar. No consentirá en poner a prueba al extranjero. Y a veces sus amigos se quejan: 'Bien, si *eso es* lo que tú quieres decir con su estar de nuestro lado, cuanto antes se pase al otro lado tanto mejor' (E. Romerales, *o. c.*, 55-56).

<sup>11</sup> "Dos hombres viajan juntos a lo largo de una carretera. Uno de ellos cree que conduce a la Ciudad Celestial, el otro que no conduce a ninguna parte; pero dado que ésta es la única carretera que hay, ambos deben recorrerla. Ninguno ha hecho este camino antes, y por tanto ninguno es capaz de decir qué encontrarán a la vuelta de cada próxima esquina. Durante su viaje ambos se encuentran con momentos de refresco y deleite, y con momentos de dificultad y peligro. Todo el tiempo uno de ellos piensa en su viaje como un peregrinaje hacia la Ciudad Celestial, e interpreta las partes agradables como alientos, y los obstáculos como pruebas de su decisión y lecciones de fortaleza, preparadas por el rey de esa ciudad y diseñadas para hacer de él un ciudadano digno del lugar cuando al fin llegue allí. El otro, en cambio, no cree nada de esto, y ve su viaje como un vagar inevitable y sin objeto. Dado que él no tiene elección en el asunto, disfruta lo bueno y soporta lo malo. Pero para él no hay Ciudad Celestial que alcanzar, no hay un propósito omniabarcante que ordene su viaje; sólo la carretera misma, y la suerte de la carretera con tiempo bueno o malo.

Durante el curso del viaje la disputa entre ellos no es experimental. No albergan expectativas diferentes acerca de los detalles venideros de la carretera, sino sólo acerca de su destino último. Y, sin embargo, cuando vuelvan la última esquina será manifiesto que uno de ellos ha estado en lo cierto todo el tiempo, y el otro equivocado. De este modo, si bien la disputa entre ellos no ha sido experimental, no obstante, desde el comienzo ha sido una disputa real. No meramente han sentido de modo diferente acerca de la carretera; porque uno estaba sintiendo apropiadamente y el otro inapropiadamente en relación con el estado de cosas real. Sus interpretaciones opuestas de la carretera constituirían aserciones genuinamente rivales, aunque aserciones cuyo estatus-de-aserción tiene la característica peculiar de estar retrospectivamente garantizado por un enigma futuro" (John Hick, "Theology and Verification": *Theology Today* 17 (1960) 12-31; E. Romerales, *o. c.*, 109-110).

## 2. *Endurecimiento empirista de la parábola de Wisdom*

Tengo, con todo, la impresión de que esos caminos, sin carecer de cierta utilidad, no llevan muy lejos. Por diferentes que sean las dos posturas, descuidan la discusión expresa del presupuesto fundamental de Flew: la identificación de lo cognoscitivamente accesible con aquello, y *sólo con aquello*, que sea susceptible de una verificación o falsificación *empíricas*. Dicho en palabras concretas, no discuten la asunción básica de la parábola: o Dios, en definitiva, aparece y actúa como un ente mundano, o no existe en absoluto.

En todo caso, no cabe duda de que este carácter duramente empirista es lo que subyace a la postura de Flew. Ante todo, porque él mismo lo aclara sin vueltas: si Dios es y actúa, tenemos que poder constatarlo aquí y ahora *igual* que constatamos la actuación de cualquier ser humano. Recurre de nuevo a un ejemplo: El cristianismo afirma que Dios ama a los hombres como un padre a sus hijos. Pero si vemos un niño muriendo de cáncer, observamos que el padre terreno se desvive por él; sin embargo, nada percibimos por parte del celeste. Arguye Flew: 'Entonces se introduce alguna cualificación —el amor de Dios 'no es un simple amor humano' o es acaso 'un amor inescrutable'—, y así pensamos que tales sufrimientos son compatibles con la verdad de la aserción de que Dios nos ama como un padre (pero, por supuesto...)' Nos sentimos de nuevo tranquilizados. Pero quizás después nos preguntemos: ¿qué valor tiene esa seguridad del amor de Dios (debidamente cualificado), contra qué es en realidad garantía esta garantía aparente? En fin, ¿qué tendría que suceder no para poder estar meramente tentados (moral y equivocadamente), sino también para sentirnos con derecho (lógica y correctamente) a decir 'Dios no nos ama' o incluso 'Dios no existe'?<sup>12</sup>. La consecuencia obvia es: como no son falsables empíricamente, esas proposiciones carecen de contenido, no significan nada, están totalmente vacías.

La rigidez de este endurecimiento empirista se aprecia, además, cuando se compara con el modelo original. Porque Flew no inventa en 1955 la parábola, sino que la elabora, rehaciendo otra que propusiera John Wisdom en 1944. Y la modificación opera toda ella en la dirección de un empirismo univocista, que elimina todo lo que de flexible y sugerente

---

<sup>12</sup> "Theology and Falsification", *a. c.*, 98-99; E. Romerales, *o. c.*, 50-51 (sigo mi propia traducción de este pasaje nada fácil).

tenía el original. John Macquarrie tiene razón cuando dice que 'es lamentable que a muchos lectores se les informe sólo de la parábola de Wisdom en la versión dada por Anthony Flew<sup>13</sup>. De hecho, aunque muy citada, apenas es conocida. Vale, pues, la pena, repasarla a esta nueva luz:

Dos personas retornan a su jardín largamente descuidado y encuentran entre las malas hierbas unas pocas de las viejas plantas sorprendentemente vigorosas. Uno le dice al otro: 'Debe de ser que un jardinero ha estado viniendo y haciendo algo con estas plantas.'

Tras indagar, encuentran que ningún vecino ha visto jamás a nadie trabajando en su jardín. El primer hombre le dice al otro: 'Debe de haber trabajado mientras la gente dormía.' El otro dice: 'No, alguien le habría oído y, además, cualquiera que cuidara de las plantas no habría dejado crecer estas malas hierbas.' El primer hombre dice: 'Mira el modo en que éstas están dispuestas. Aquí hay propósito y sentimiento de belleza. Creo que viene alguien, alguien invisible a los ojos mortales. Creo que cuanto más cuidadosamente miremos, tanta más confirmación de esto encontraremos.' Ellos examinan el jardín muy cuidadosamente, y a veces se topan con nuevas cosas que sugieren que viene un jardinero, y a veces se topan con nuevas cosas que sugieren lo contrario, e incluso que ha estado trabajando una persona maliciosa.

Además de examinar el jardín cuidadosamente, estudian también lo que les sucede a los jardines dejados sin atender. Cada uno aprende todo lo que aprende el otro sobre esto y sobre el jardín. Consiguientemente, cuando después de todo esto uno dice 'aún creo que viene un jardinero,' mientras el otro dice 'yo no,' sus diferentes palabras no reflejan ahora ninguna diferencia respecto a lo que han encontrado en el jardín, ninguna diferencia respecto a lo que encontrarían en el jardín si continuaran mirando, y ninguna diferencia acerca de cuán rápido caen en desorden los jardines desatendidos.

Wisdom continúa inmediatamente:

En esta fase, en este contexto, la hipótesis del jardinero ha dejado de ser experimental, la diferencia entre quien la acepta y quien la rechaza no es ahora una cuestión de que uno esté esperando algo que el otro no espera. ¿Cuál es la diferencia entre ellos? Uno dice: "Viene un jardinero sin ser visto ni oído. Se manifiesta solamente en sus obras con las que

---

<sup>13</sup> *God-talk. El análisis del lenguaje y la lógica de la teología* (Salamanca 1976) 140, nota 14.

todos estamos familiarizados"; el otro dice: "No hay jardinero", y con esta diferencia en lo que ellos dicen acerca del jardinero va una diferencia en lo que sienten hacia el jardín, a pesar del hecho de que no espera nada de él que no espere el otro<sup>14</sup>.

Como se ve, uno puede estar o no de acuerdo con los presupuestos gnoseológicos de Wisdom, pero no puede menos de apreciar el sutil vaivén de esta parábola, que reconoce razones en pro y razones en contra, respetando el balanceo de las dos visiones de la realidad. Todo eso ha desaparecido en la exposición lineal de Flew, dirigida a descalificar y eliminar una de las dos posturas. Es la marca de un empirismo radicalmente asumido, pero que, al ofrecerse como obvio y sin explicitar sus razones, funge de presupuesto ideológico. Como tal tiene la claridad de lo simple y unívoco, pero corre el peligro de pagarlo con el empobrecimiento de la realidad.

### 3. *Hanson y su 'Júpiter tonante'*

Este estrechamiento resulta más evidente, cuando se percibe en un contexto muy significativo de otro autor inteligente, pero que no disimula los presupuestos. Se trata de una argumentación imaginativa de N. R. Hanson, que, con una rudeza verdaderamente sorprendente, pretende mostrar la evidencia del ateísmo. Su exposición que, en expresión de Javier Sádaba, resucita tesis que 'deberían estar ya bien enterradas'<sup>15</sup>, tiene el mérito de confrontar al lector con el significado de la asunción verificacionista tomada en toda su consecuencia. Se ve por si mismo;

---

<sup>14</sup> J. Wisdom, *Philosophy and Psychoanalysis* (Oxford); ya publicado antes y publicado después varias veces. J. Wisdom, "Gods": *PAS* (1944-1945), reimpresso como cap. X de *Logic and Language* vol. 1 (Oxford 1951), y en su *Philosophy and Psychoanalysis* (Oxford / New York 1953) 154-155; *Other Minds* (Oxford 1952); aquí lo tomo de E. Romerales, *o. c.*, 47-48.

<sup>15</sup> "Hanson y el agnóstico", en N. R. Hanson / B. Nelson / P. K. Feyerabend, *Filosofía, lógica y religión* (Salamanca 1978) 49-65, en p. 50. Más adelante Sádaba señalará que la postura de Hanson es personal, "lo cual no quiere decir que se haya apartado un ápice (...) de los supuestos básicos del empirismo lógico con respecto al tema" (p. 59). En el prólogo a esta obra colectiva, M. A. Quintanilla dice que "la argumentación de Hanson me parece rigurosa y su significación interesante" (p. 13).

Suponed (..) que el martes próximo por la mañana, inmediatamente después del desayuno, todos los que vivimos en este mundo somos derribados por un trueno imponente. La nieve se arremolina, las hojas caen de los árboles, la tierra jadea, los edificios se vienen abajo, las torres se desploman, el cielo arde con una pavorosa luz plateada. En este momento, cuando todo el mundo mira hacia arriba, el cielo se abre y entre las nubes aparece una figura como un Zeus radiante e increíblemente inmenso, que se levanta por encima de nosotros como cien Everests. Y mira con ojos torvos, mientras los rayos cruzan las facciones de su cara, que parece tallada por Miguel Ángel. Entonces me señala — ¡a mí! — y exclama para que todos, hombres, mujeres y niños, lo puedan oír: 'Ya he tenido suficiente de tus sutilezas lógicas y de tus juegos de palabras en asuntos teológicos. ¡Ten la completísima seguridad, Mr. Hanson, de que yo certísimamente existo!'

Y no penséis en esto como en un asunto privado entre la divinidad y yo. Todo el mundo ha sido testigo, "ha visto muy de cerca" lo que ha ocurrido, y todos y cada uno de los hombres han oído perfectamente lo que me ha sido comunicado desde lo alto. Incluso las cámaras de televisión y los magnetófonos registraron el suceso para la posteridad.

Por favor, no menospreciéis este ejemplo como una imaginación irreverente y juguetona al estilo Disneyland. La importancia conceptual de todo esto es que *si* un suceso tan admirable como este ocurriera realmente, yo al menos me quedaría convencido para siempre de que Dios existe de hecho<sup>16</sup>.

Verdaderamente dan ganas de exclamar: 'yo, en cambio, dejaría de creer en ese preciso instante'. Desde luego, resulta difícil ir más lejos por este camino, y asombra constatar que un pensador, en otros aspectos sutil y profundo<sup>17</sup>, pueda incurrir en una simplificación de tal calibre, sin ver que una demostración de ese género, como se dirá más adelante, equivaldría a la completa anulación de sí misma.

---

<sup>16</sup> N. R. Hanson, "Lo que yo no creo", en *Filosofía de la ciencia y religión, o. c.*, 32; de lo en serio que toma el ejemplo es una buena prueba el hecho de que lo repite casi a la letra en *El dilema del agnóstico (ibid., 22)*.

<sup>17</sup> Sádaba observa muy bien: "... una persona puede ser especialmente avanzada en un campo y retrógrada en otro. Hanson, introduciendo la interpretación en la observación, parece haber socavado wittgensteinamente uno de los puntos centrales de la filosofía del Círculo de Viena. En el tema que hemos tratado, sin embargo, no ha avanzado un ápice" (*ibid.*, 69).

#### 4. *La necesaria autocrítica del lenguaje religioso*

Pero no se trata ahora de polemizar con Hanson, ni, menos, de montar una estrategia apologética. Este tipo de posturas tienen una ventaja importante: al proponer crudamente el desafío, obligan a la claridad y desmascaran las posibles ambigüedades. Porque la verdad es que demasiadas veces los creyentes religiosos hacen verdadero este tipo de críticas. Por un lado, hablan de Dios como de un ente mundano, haciéndolo intervenir acriticamente en la trama de los acontecimientos ordinarios; pero, por otro, cuando alguien intenta sacar las consecuencias de esa postura, echan mano de subterfugios que anulan los propios presupuestos, incurren en la 'muerte de las mil calificaciones' o generan una confusión que, en rigor, carece de sentido.

El teólogo John Macquarrie tiene plena razón cuando denuncia esto en un ejemplo en total consonancia con el de Flew: 'Un hombre cruza la calle y un autobús está a punto de atropellarlo. Entonces dice: 'Dios me ama, pues no me ha atropellado el autobús.' En otra ocasión el autobús lo golpea y lo mutila. Esta vez dice: 'Dios me ama, pues el autobús no me ha matado.' Finalmente el autobús lo mata. Pero ahora dicen sus amigos: 'Dios lo ama, pues lo ha llamado de este mudo infeliz y pecador'<sup>18</sup>. Cualquiera que conozca de verdad los ambientes religiosos, sabe que demasiadas veces esto no es una caricatura. Y no vale sólo del lenguaje espontáneo, sino de gran parte de la reflexión teológica: temas como los de los milagros o los de la oración de petición<sup>19</sup> deberían confrontarse, honestamente y de una vez, con la justa exigencia de estas críticas. Y desde luego la detección y la denuncia del presupuesto ideológico en la postura empírica sólo resulta legítima si paralelamente se denuncia otro presupuesto simétrico en la postura de muchos creyentes: únicamente estando dispuestos a corregir éste cabe afrontar aquél.

Porque lo cierto es que la reconocida fuerza terapéutica de la filosofía analítica hace patente lo que acaso sea el peligro más insistente del lenguaje religioso: su tendencia a la objetivación y cosificación de lo Trascendente. Tendencia casi ineliminable, dado que va implicada en la raíz

---

<sup>18</sup> O. c., 132.

<sup>19</sup> Cf. A. Torres Queiruga, "Más allá de la oración de petición": *Iglesia Viva* (1991) n. 152, 157-193 y *Recuperar la creación. Por una religión humanizadora* (Santander 1997) c. 6, 247-294.

misma de las palabras de las que se tienen que valer. Estas están moldeadas sobre los objetos mundanos, a los que espontáneamente remiten. Por eso, como acertadamente señaló Jaspers, a pesar de todos los esfuerzos por mantenerlo abierto a la trascendencia, el lenguaje tiende siempre a caer, 'como un gato sobre las cuatro patas', en el significado normal y objetivante.

Lo que sucede es que el prejuicio empirista, denunciando correctamente esta tendencia, en lugar de corregirla por elevación, tiende a reforzarla por reducción de todo lo real a lo empíricamente verificable. Por eso las reacciones oxfordianas, *en la medida en que intentan superar la postura de Flew*, coinciden todas en el intento de substraerse a esa reducción, bien buscando usos diferentes, bien procurando modos de verificación más flexibles. Macquarrie, que hace notar esto, concluye que esas reacciones supusieron un importante avance, que él concentra en cinco puntos. Enunciados esquemáticamente, son: 1) reconocimiento de una multiplicidad de lenguajes; 2) desconfianza de todo reduccionismo; 3) reconocimiento de la diversidad de significados; 4) el hecho de que 'pueden decirse cosas tan importantes en un lenguaje 'extraño' e 'indirecto' como en un lenguaje directo'; 5) la 'tendencia común a colocar el lenguaje dentro del contexto de la situación de la que surge'<sup>20</sup>.

### III. LA NECESIDAD DE LA COMPLEMENTACIÓN ONTOLÓGICA

De todos modos, la *vía lingüística*, reducida a sus medios exclusivos, difícilmente puede lograr una solución satisfactoria. Precisa ser completada con la, digamos, *vía ontológica*, es decir, con aquel tipo de consideración que, atendiendo a la especificidad de las realidades en juego, se esfuerza en acomodar a ellas los conceptos y las proposiciones correspondientes<sup>21</sup>. A este respecto resultan significativos dos hechos que tienen que ver muy directamente con nuestro problema.

---

<sup>20</sup> *O. c.*, 135-143.

<sup>21</sup> En un contexto y con un propósito algo diferentes, insiste con vigor en la necesidad de esta complementación R. Schöffler, *Religionsphilosophie* (Freiburg / München 1983) 161-181. Aunque sin atender a nuestro problema específico, también hace consideraciones importantes C. Lafont, *La razón como lenguaje* (Madrid 1993).

### 1. *Dos posturas significativas*

El primero es la reacción, a primera vista extraña, de un gran teólogo como Karl Rahner ante la parábola de Flew, afirmando que esa historia del jardinero invisible no le impresiona tanto 'como, al parecer, presupone el que la expone'<sup>22</sup>. Y no le extraña, justo desde su preocupación por mantener la trascendencia divina:

(Dios) no es un fragmento de nuestro universo experimental, sino el presupuesto objetivo y subjetivo previo a la existencia de ese universo. Por paradójico que pueda parecer, no es posible descubrirlo porque ya se ha descubierto desde siempre y donde quiera, independientemente de que uno logre reflexionar temáticamente sobre eso y expresarlo con palabras o conceptos concretos. Si se tiene en cuenta esto, la cuestión de si se puede descubrir al jardinero dentro del claro de nuestra existencia, con facilidad o con métodos complicados, carece de sentido<sup>23</sup>.

Claro que Rahner había señalado previamente, con honestidad teológica, que esto supone 'una transformación enorme' en la mentalidad religiosa y que esa transformación 'ciertamente aún no se ha llegado a imponer hasta las últimas consecuencias, ni en la práctica religiosa de tipo medio, ni en la teología cristiana y, precisamente por eso, está creando grandes dificultades'<sup>24</sup>.

El segundo hecho llega de un filósofo, L. Kolakowski. Sin referirse a él, y probablemente sin conocerlo, rechaza agudamente la propuesta de Hanson. Y lo hace porque su fina consideración ontológica lo lleva a comprender que cualquier posible manifestación de la Trascendencia en nuestro mundo no puede ser mundana:

Supongamos que Dios, exasperado por el rápido aumento de nuestra incredulidad decide proporcionar a la raza humana pruebas irrefutables de su existencia, sin utilizar ningún tipo de compulsión mental (...) ¿qué hará? ¿Qué clase de milagros extraordinarios tendrá que realizar para que ninguno, en su sano juicio, deje de percibir su mano? Es fácil darse cuenta de que no podría hacer nada de esa clase. Porque el escéptico con mentalidad

---

<sup>22</sup> K. Rahner / K. Weger, *¿Qué podemos creer todavía? Propuestas para una nueva generación* (Santander 1980) 68.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 74.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 69.

científica siempre puede afirmar plausiblemente que alguna explicación natural, por improbable que parezca, de los supuestos milagros es más probable, después de todo, que una explicación en términos de intervención divina. (...). Así pues, Dios está incapacitado para crear una evidencia empírica de su existencia que parezca irrefutable o, siquiera, sumamente plausible, en términos científicos; afirmar esto no equivale en absoluto a limitar su omnipotencia, porque para superar la dificultad tendría que hacer un milagro lógico [es decir, una contradicción (en mi opinión)] en lugar de físico<sup>25</sup>.

Este tipo de consideración resulta ciertamente difícil. Su ruptura de la falsa evidencia empírica no llega a la justeza que de hecho acompaña muchas veces a la requisitoria analítica. Por eso es consciente del enorme esfuerzo y de la constante atención que son necesarios para empujar hacia adelante las capacidades cognoscitivas y expresivas del espíritu humano. Sólo así será posible de algún modo, y nunca con plena seguridad, mantener la referencia a lo trascendente, dejándose guiar por la fuerza disruptora y elevadora de su atracción.

## 2. *Un texto de Kant: 'el abismo de la razón'*

Que esta empresa no es fácil puede mostrarlo otro ejemplo situado mucho más arriba en el tiempo y, sin duda, a mayor altura filosófica. Se trata nada menos que de un texto famoso de Kant, a propósito de su crítica de las pruebas de la existencia de Dios. Presentémoslo antes de nada en su tenor literal.

---

<sup>25</sup> *Si Dios no existe... Sobre Dios, el diablo, el pecado y otras preocupaciones de la llamada filosofía de la religión* (Barcelona 1985) 77-78. Resulta significativo que a esta misma conclusión había llegado ya D. Hume: cf. la aguda exposición de C. López Sastre, "David Hume y el carácter no razonable de la creencia en la verdad del cristianismo", en J. Gómez Caffarena / J. M<sup>a</sup> Mardones, *La tradición analítica. Materiales para una filosofía de la religión II* (Madrid 1992) 59-72. Concluye así su análisis: "aunque hubiese un Dios que realizase milagros, la realidad de los mismos se nos escaparía siempre. Dicho de otra forma, Dios no puede utilizar los milagros como pruebas empíricas convincentes de aquello que quiere revelar a la humanidad" (p. 72). Sería interesante, de todos modos, mostrar cómo el razonamiento podría ser todavía más profundo, apoyándose en la diferencia divina misma: una manifestación empírica no puede por definición ser manifestación directa y unívoca de Dios. Cf. al respecto E. Jünger, *Dios como misterio del mundo* (Salamanca 1984) 477-483 y A. Torres Queiruga, *La revelación de Dios en la realización del hombre* (Madrid 1987) 217-221.

La incondicionada necesidad, que nos hace falta de modo tan indispensable como último apoyo de todas las cosas, constituye el verdadero abismo de la razón humana. La misma eternidad está muy lejos (...) de producir en nuestro ánimo tanta impresión de vértigo. En efecto, la eternidad se limita a *medir* la duración de las cosas, pero no la *sostiene*.

No podemos librarnos de este pensamiento, pero tampoco podemos soportarlo: que un ser, al que nosotros representamos como el supremo, se diga al mismo tiempo a sí mismo: 'yo soy de eternidad en eternidad, fuera de mí no existe nada más que lo que existe por mi voluntad; pero entonces ¿de donde vengo yo?' Aquí no encontramos suelo firme; la mayor perfección igual que la pequeña flota en el aire sin apoyo ninguno frente a la razón especulativa, a la que nada le cuesta hacer desaparecer, sin el menor obstáculo, tanto a la una como a la otra <sup>26</sup>.

Evidentemente no estamos ante un texto cualquiera. Se encuentra en el centro mismo de la Dialéctica Trascendental de la primera crítica. Pertenece por lo tanto a un momento de enorme tensión especulativa y de búsqueda de precisión metafísica. Intención, por lo demás, bien subrayada por el tono mismo de las afirmaciones. Y no cabe duda de que hay en ellas algo de grandioso, que hace sentir al lector el vértigo de las grandes alturas.

Sin embargo, uno presiente que no todo cuadra debidamente: presiente algo así como una disonancia íntima, que pone pies de barro al impulso especulativo. No se trata del evidente antropomorfismo de las expresiones, que es claramente consciente por parte de Kant y que, por lo mismo, aparece neutralizado en sus posibles efectos negativos. Se trata de algo más profundo: de una *incoherencia esencial*, que rompe la misma lógica interna del discurso.

En efecto, procediendo con rigor, 'ese ser que nosotros nos representamos como supremo' aparece ante la mente humana justo *en cuanto* que sólo Él hace comprensible las existencias contingentes *como tales*. Pero eso significa justamente que sólo resulta concebible como lo cualitativamente distinto de ellas en la misma razón existencial, *en el mismo acto de ser*. Podría no existir o, mejor, podríamos no advertir su existencia; pero si existe, sólo puede ser de alguna manera *así*, es decir, como lo radical y cualitativamente 'otro' que lo contingente; digámoslo de algún modo:

---

<sup>26</sup> *Kritik der reinen Vernunft*, A 613, B 641 (por W. Weischedel [Frankfurt a. M., Suhrkamp, <sup>2</sup>1976] Bd IV, 543).

como necesariamente necesario. Sin embargo Kant, de manera incomprensible, alcanzada esa altura especulativa y abierta la consideración sobre ese abismo último y esencialmente fundante, pierde súbitamente el impulso y vuelve a reducirlo a la condición de aquello mismo que funda. Recayendo en un lenguaje objetivante, repite para Él la pregunta que había hecho precisamente para los entes que funda, quitándoles así a ellos la razón de su existencia y reduciéndolo a Él a ser uno más entre los mismos.

Confieso que, una vez pasado el asombro inicial ante su tono grandioso, esta consideración se me ocurrió de pronto, en la primera ocasión que tuve que confrontar reflexivamente este texto. Pero Kant es mucho Kant, y siempre me quedaba la sospecha de si no estaría equivocada mi apreciación, presa acaso en la costra de un discurso que no acababa de penetrar completamente. Por eso fue grande y gozosa mi sorpresa, cuando encontré en Hegel una confirmación literal de esa sospecha. He aquí el texto. Primero propone la cuestión:

Aquí la dificultad tan sólo en la relación verdaderamente dialéctica antes indicada, a saber, que la condición, o cualquiera otra determinación de la existencia contingente (*das zufällige Dasein*) o de lo finito, consiste precisamente en esto: en elevarse a lo incondicionado, a lo infinito (*sich selbst zum Unbedingten, Unendlichen aufzuheben*), esto es, en eliminar (*wegzuschaffen*) el la condición en lo condicionado, la mediación en lo mediado.

Pero Kant no logró llegar más allá de las relaciones del entendimiento (*Verständnisverhältnis*) hasta el concepto de esta infinita negatividad. A continuación dice: "no podemos librarnos de este pensamiento, pero tampoco lo podemos soportar: que un ser, al que nosotros representamos como lo más alto, se diga a sí mismo: yo soy de eternidad en eternidad, fuera de mí no existe nada más que lo que existe por mi voluntad; *pero entonces ¿de donde vengo yo?* Aquí todo se hunde debajo de nosotros y tan sólo flota sin consistencia ante la razón especulativa (*bloss vor der spekulativen Vernunft*), a la que nada le cuesta hacer desaparecer tanto a la más grande como a la más pequeña perfección".

Luego hace el comentario:

Lo que ante todo debe hacer desaparecer la razón especulativa es poner en la boca del Absolutamente-Necesario, al Incondicionado una pregunta tal como '¿de donde vengo yo?' Como si Aquello fuera de lo que no existe nada a no ser por su voluntad, Aquello que es sencillamente infinito,

mirase en torno por otro distinto de sí o se preguntase por un más allá de sí mismo<sup>27</sup>.

El genio hegeliano, que ve todavía a Kant de tú a tú, sin beataría de ningún tipo, detecta certeramente el fallo radical y lo revela sin vueltas ni rodeos. Más aun, cuando se advierte esto, en seguida se descubre que ahí reside, en realidad, el meollo mismo de toda la crítica de Hegel a los razonamientos kantianos en este problema decisivo. El Kant de la *Crítica de la razón pura*, demasiado preso todavía en su fascinación fisicista por la ciencia newtoniana, no logra romper el nivel del 'entendimiento' (*Verstand*)<sup>28</sup> para elevar su consideración al plano superior de la 'razón' (*Vernunft*).

No es preciso entrar en precisiones terminológicas para advertir que con la distinción entendimiento-razón se está, en este contexto, aludiendo a la necesidad de una conceptualización específica y no reductiva. En el mismo Kant, cuando logra romper los barrotes del fisicismo teórico y del racionalismo ilustrado, aparece un claro esfuerzo por elevar a la reflexión a su justo nivel. Toda la formulación de la *razón práctica* consiste, en el fondo, en una búsqueda de ese nuevo espacio donde lo Trascendente se haga presente sin 'fenomenalizarse', es decir, sin convertirse en algo mundano. Y su insistente lucha por un estatuto específico para la *fe racional* se sitúa de modo todavía más expreso en idéntica dirección<sup>29</sup>.

#### IV. LAS NUEVAS POSIBILIDADES

El salto hacia atrás —y hacia una mayor profundidad— de Flew a Kant patentiza bien claramente tanto la importancia como la dificultad del problema propuesto. Hace ver además su profunda invisceración en el

---

<sup>27</sup> "Kants Kritik des kosmologischen Beweises", en "Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes", en *Werke in 20 Bände*, (Suhrkamp 1969) Bd 17, 421-447, en la p. 433 (se trata en realidad de un manuscrito insertado por Marheineke en su edición de la Filosofía de la Religión de Hegel: cf. *ibid.*, 421, nota 1).

<sup>28</sup> Cf. principalmente *ibid.*, 443, donde a causa de este descuido acusa a Kant de "fundar la completa parálisis de la razón, que a partir de él se conformó con querer ser un saber meramente inmediato".

<sup>29</sup> Cf. las apretadas consideraciones de J. Gómez Caffarena, *El teísmo moral de Kant* (Madrid 1983) 116-159.

devenir de la cultura occidental. Pues bien, como ya queda insinuado, este mismo devenir, que propició un claro endurecimiento de aquellos presupuestos que implican para muchos la negación de lo divino o de su cognoscibilidad, ofrece también nuevos instrumentos y posibilidades de acceso y legitimación. Mostrarlo de manera ya muy sintética en dos de sus aspectos fundamentales, va a constituir el final de estas reflexiones.

Esquemmatizando para mayor claridad, cabe sintetizar la nueva situación del conocimiento y del lenguaje religioso en torno a dos ejes fundamentales: el esclarecimiento de la especificidad del ámbito al que remite y la clarificación de nuevos modos de acceso a él.

### 1. *La evidencia histórica de un ámbito específico*

Resulta obvio que la trama cultural que va de Kant a Flew está inscrita de lleno en lo que dio en llamarse proceso de *secularización*, y que ambas posturas responden al dinamismo hondo del mismo: la conquista racional de espacios antes ocupados por la religión. Conquista que para todo un sector de la cultura moderna ha llegado a ser equivalente a la anulación total o parcial de su legitimidad. Pero cabe también otra lectura, que está mostrando una notable fecundidad en la reflexión sobre este problema religioso.

Esta lectura reconoce la verdad y la validez del proceso secularizador, pero niega su carácter totalizante. Justamente la exploración y conquista de todos aquellos ámbitos abiertos a la razón técnica y científica hace más patente la existencia de otro ámbito cualitativamente distinto, en el que se ubica la religión. Piénsese, por ejemplo, en el *nacimiento* o en la *muerte*. A nivel científico-técnico hoy sabemos acerca de ellos infinitamente más que los griegos o que los hombres del Renacimiento. Pero todo cambia, si los consideramos en ese otro nivel que afecta a las raíces de la existencia: si pensamos en el asombro original ante el hecho de que 'somos nacidos' por un acto y en unas condiciones que nos marcan decisivamente sin estar por eso bajo nuestro control, o nos sentimos expuestos al enigma sin fondo del morir, entonces comprendemos que, en realidad, a ese nivel no 'sabemos' más, ni tenemos mayor dominio que el mismísimo hombre de Cromagnon o Neanderthal. A ellos como a nosotros, ante esas situaciones primarias, sólo nos cabe abrirnos a su misterio y trabajar nuestra actitud de forma que sea más adecuada ante su llamada o su desafío.

Hermann Lübbe, en un libro dedicado al problema preciso de la 'religión después de la Ilustración'<sup>30</sup>, recurre a un término de viejo abolengo para cualificar este segundo aspecto: la *contingencia*. La secularización afecta al primer aspecto, pero el segundo sigue intacto. La religión consiste claramente en la *Kontingenzbewältigung*, en el esfuerzo por afrontar la contingencia, dándole un sentido y permitiendo situar la vida ante ella<sup>31</sup>. Lübbe aplica así a la comprensión de la religión en el contexto secularizado un concepto que, de un modo más general fue elaborado por Niklas Luhmann desde el punto de vista de la sociología: en su teoría de los sistemas, la religión es justamente aquel subsistema que busca la orientación en la inevitable e ineliminable franja de indeterminación que circunda a todos los demás. Kurt Wuchterl muestra su fecundidad centrandó de algún modo en torno a él su filosofía de la religión<sup>32</sup>. No interesan ahora las diferencias de detalle<sup>33</sup>, sino la clara delimitación de un ámbito, que postula por sí mismo un acceso y un lenguaje específicos, lejos de la reducción simplificadora del jardinero invisible.

Por otra parte, estas ideas evocan espontáneamente las consideraciones de Karl Jaspers a propósito de las *situaciones-límite*, es decir, de aquel tipo de situaciones en las que nos encontramos por el mero hecho de existir y que, al revés de las situaciones ordinarias, racional y técnicamente controlables, nosotros no podemos cambiar sino únicamente cambiarnos, modificando nuestra actitud ante ellas<sup>34</sup>. De ahí su insistencia en la necesidad absoluta de superar en estas cuestiones el nivel de la 'conciencia en general', esto es, el modo de conocimiento universal y abstracto, para acceder al conocimiento 'existencial', único capaz de abrirnos a la Trascendencia<sup>35</sup>.

<sup>30</sup> *Religion nach der Aufklärung* (Graz / Wien / Köln 1986); cf. esp. c. 3: "Religion und Kontingenz", 127-218.

<sup>31</sup> *Funktion der Religion* (Frankfurt a. M. 1967; ed. Suhrkamp 1972).

<sup>32</sup> *Philosophie und Religion. Zur Aktualität der Religionsphilosophie* (Bern / Stuttgart 1982); *Analyse und Kritik der religiösen Vernunft. Grundzüge einer paradygmenbezogene Religionsphilosophie* (Bern / Stuttgart 1989).

<sup>33</sup> Por ej., la discusión que con Wuchterl establece R. Ersterbauer, *Kontingenz und Religion. Eine Phänomenologie des Zufalls und des Glücks* (Wien 1989) y las precisiones de Wuchterl, *Analyse...*, 282-283, nota 87.

<sup>34</sup> Cf. *Philosophie II* (Berlin / Heidelberg / New York 1973) 220-230.

<sup>35</sup> Cf. *Philosophie I* (Berlin / Heidelberg / New York 1973) 1-60; *Philosophie III*, 1-127.

## 2. La aportación de la Fenomenología

La evocación de Jaspers nos introduce de lleno en el segundo eje: el de la conciencia de nuevos modos de acceso a lo trascendente. Aunque a Jaspers no le gustaba Husserl, no cabe duda de que también él se sitúa en el nuevo espacio abierto por la Fenomenología, tomada esta no en su estricta obediencia husserliana, sino como el 'movimiento' global que, según su primer gran historiador, H. Spiegelberg, comprende a Husserl y al círculo de su influencia<sup>36</sup> o, como dijo Ricoeur, a Husserl y a todas las 'herejías' de él derivadas. Es decir, tomando la fenomenología en cuanto busca de un nuevo contacto con lo real en todas sus dimensiones y atendiendo a todas las vías de acceso a él, no sólo la meramente cognoscitiva, y menos la del conocimiento empirista y objetivante<sup>37</sup>.

Heidegger puede ser un buen símbolo en este punto. No ya el masivo empirismo de un Hanson o el menos rudo de Flew son objeto de su crítica, sino toda objetivación 'ontoteológica' (y recuérdese que 'ontoteología' es palabra kantiana). No voy a entrar en la justicia de toda su crítica<sup>38</sup>, sino únicamente señalar su insistencia en la necesidad de buscar sin desfallecimiento nuevas vías que abran el acceso a la Trascendencia y respeten su peculiarísima especificidad. En este sentido, Jean Luc Marion señaló con agudeza cómo Heidegger ha logrado ampliar el alcance de la fenomenología, mostrando la legitimidad de la mostración de lo 'invisible'. En sus análisis de la Nada y del Ser patentiza cómo, a pesar de no ser 'entes' ni por lo tanto empíricamente mostrables, logran mostrarse (indirectamente) en aquello que se muestra (directamente)<sup>39</sup>.

---

<sup>36</sup> *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction* (The Hague 1978) 1-23.

<sup>37</sup> El mismo Husserl no siempre supo mantenerse a la altura de su 'descubrimiento'; al menos es lo que algunos de sus 'herejes' le han reprochado desde muy pronto: cf. ya E. Lévinas, "La ruine de la représentation", en *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (Paris 1974) 125-135.

<sup>38</sup> He tratado de hacerlo en "Teoloxía e pensamento en Heidegger. Reflexión desde a provincia": *Grial* 27 (1989) 315-339; "Heidegger y el pensar actual sobre Dios": *Revista Española de Teología* 50 (1990) 153-208.

<sup>39</sup> "Aspekte der Religionsphänomenologie: Grund, Horizont und Offenbarung", en A. Halder / K. Kienzler / J. Möller (eds.), *Religionsphilosophie heute* (Düsseldorf 1988) 84-103, en pp. 91-92.

Resulta sugerente una simple alusión desde aquí a la parábola de Flew: la pretensión de que Dios se muestre empíricamente, entrando en el mundo como el jardinero en su jardín, aparece como un *nonsense*; y al tiempo se percibe bien que la 'mostración' —de darse y para quien se sitúe debidamente ante ella— acontece en el mismo aparecer del mundo. Pero no va por ahí el interés de esta reflexión, que quiere permanecer más bien en el plano de una consideración de principio. En este sentido resulta más significativo acabar con una observación acerca del mismo Heidegger ante el problema.

Como es de sobra conocido, en un trabajo de su primera etapa el filósofo negó la posibilidad racional de la teología, hasta llegar a considerarla tan contradictoria como un 'hierro de madera'<sup>40</sup>. Pues bien, ya cercano al final de su camino, y otro trabajo que analiza justamente 'el problema de un pensar y un hablar no objetivante en la teología actual', reconoce que, procediendo debidamente, tal lenguaje es una posibilidad legítima. Que para la *Gesamtausgabe* publicase juntos ambos trabajos<sup>41</sup> —y ya se sabe que en Heidegger estos detalles nunca son casuales— constituye todo un símbolo del punto preciso donde debe situarse el problema, si quiere estar a la debida altura histórica y filosófica.

Por lo demás, en esa dirección, aunque con matices en cada caso personales, marchan toda una serie de intentos, que como los de Emmanuel Lévinas y Paul Ricoeur, demuestran la riqueza de las nuevas perspectivas y, en todo caso, la posibilidad de un diálogo fecundo<sup>42</sup>. La crítica, claro está, sigue manteniendo su función y su derecho. Pero para que resulte verdaderamente seria y enriquecedora conviene que se sitúe al justo y preciso nivel de un problema que, sea positivo o negativo su resultado, nos importa a todos, con el interés definitivo de las cuestiones últimas.

---

<sup>40</sup> "Phänomenologie und Theologie" (1927), en *Wegmarken* (Gesamtausgabe 9; Frankfurt a. M. 1976) 66.

<sup>41</sup> *Das Problem eines nicht objektivierenden Denkens und Sprechens in der heutigen Theologie* (1970), junto con el trabajo de la nota anterior (*l. c.*, 45-78).

<sup>42</sup> También cumple citar el trabajo en equipo de C. Ciancio / G. Ferretti / A. M. Pastore / U. Perone, *In lotta con l'angelo. La filosofia degli ultimi due secoli di fronte al Cristianesimo* (Torino 1989). Me permito remitir también a mi libro *La constitución moderna de la razón religiosa* (Estella 1992).