

A portrait of Baruch Spinoza, a Dutch philosopher, mathematician, and scientist. He is depicted from the chest up, wearing a dark, high-collared garment. The background is a plain, light color.

CUADERNOS DEL SEMINARIO SPINOZA

Nº 7

Spinoza.

1632 - 1677

Ciudad Real, 1996

La religión natural en Spinoza. Algunas consideraciones desde Kant, Schleiermacher, Bonhoeffer y Cox¹

*The natural religion in Spinoza's philosophy.
Some remarks from Kant, Schleiermacher, Bonhoeffer and Cox*

Javier Espinosa
C.E.U. Humanidades. Cuenca

Sin la Razón no puede en absoluto tener lugar una Religión².

¿Qué altar se puede levantar quien ha ultrajado la majestad de la razón? (TTP 15: 188).

ABSTRACT

There are three kinds of discourse about religion and God in the Spinoza's philosophy. First, there is a bitter criticism against the superstitious religion. Secondly, he develops a philosophy which fits in with the true nature of *Deus seu Natura*. But he thinks it is necessary to build a bridge between the superstitious religion and the true philosophy because it is impossible for the majority of human beings to arrive directly there. This bridge is the Christianity as cleared by Spinoza of dogmas, rites, supernatural components and elements which are not universal. It is a religion which only involves practicing the justice and

¹ El título y el contenido de este escrito no responde exactamente a la conferencia que se dio en el marco de la reunión anual del Seminario Spinoza en noviembre de 1995 en Cuenca. Las consideraciones de los asistentes me empujaron a proseguir y a profundizar en algunos temas, lo que me ha llevado a elaborar algo prácticamente nuevo. Por otra parte, la conferencia tal como se pronunció se publicará en la obra de HERNÁNDEZ, A. y ESPINOSA J. (coord.), *Razón, persona y política*, ed. Universidad de Castilla-La Mancha, 1996. De cualquier manera, la idea básica de aquella conferencia, explicitar el pensamiento de Spinoza a la luz de desarrollos posteriores sobre la religión, sigue estando presente en este escrito. Ahora, en vez de constatar múltiples líneas de relación, nos dedicamos a explorar con un cierto detenimiento sólo cuatro autores. Vamos a tener como puntos de referencia a un autor del siglo siguiente a Spinoza, Kant, a otro del romanticismo del XIX, Schleiermacher, y a dos del siglo XX, uno que es la cumbre del movimiento secularizador, D. Bonhoeffer, y otro que se presenta como profeta de la religión postmoderna, H. Cox.

² KANT, I., *La religión dentro de los límites de la mera razón*, (trad. F. Martínez Marzoa), Madrid, Alianza, 1991, p. 171. De ahora en adelante citaremos esta obra en el texto con la sigla "R" y el número de página.

the charity. Although scholars have usually taken more interest in his criticism of the superstitious religion and his philosophy about God, this third discourse about religion is essential to his thought. In this article the author wants to improve the understanding of Spinoza's thought about it by means of comparing his ideas with the ideas of some of the most representative thinkers of the following centuries: Kant, Schleiermacher, Bonhoeffer and Cox.

En la filosofía de Spinoza aparecen tres tipos de religión y de discurso religioso³. En primer lugar, hace una denuncia de la religión supersticiosa propia de la imaginación. Propone, en segundo lugar, una religión filosófica adecuada a la naturaleza de Dios. Pero le parece necesario diseñar un puente entre la religión supersticiosa y la religión filosófica, pues se da cuenta de la imposibilidad de que la mayoría de los hombres acceda de manera directa a esta última. Este puente que propone es una religión universal, a la que se puede llegar fácilmente tanto desde el judaísmo, como desde el catolicismo y el protestantismo. Se trata de una religión que consiste fundamentalmente en la práctica de la justicia y la caridad y no en la afirmación dogmática de un "credo" ni en la salvación por las prácticas rituales. Por eso, permite la libertad de pensamiento y constituye un terreno de paz social en un tiempo caracterizado sobre todo por las guerras religiosas, de manera que posibilita el desarrollo de la razón, es decir, el acceso ulterior a la filosofía.

Esta religión que debe servir de camino desde la superstición a la filosofía es para Spinoza algo muy importante. Aunque frecuentemente los estudiosos se han detenido más en las críticas de Spinoza a la religión supersticiosa o en su propuesta de filosofía, parece, sin embargo, una pieza esencial en la arquitectura de su pensamiento. Realmente, si Spinoza quería que su filosofía tuviera un impacto social, es esta parte de su pensamiento la que tiene mayor aplicación para la mayoría de la

³ ZAC, S., "L'idée de religion chez Spinoza", en S. ZAC (ed.), *Essais spinozistes*, París, Vrin, 1985, pp. 85 ss., habla también de tres tipos de religión en Spinoza: (1) las religiones establecidas, llenas de superstición y que sólo tienen un eco de la verdadera religión; (2) la religión católica revelada, terreno para la paz entre todas las iglesias, y (3) la religión filosófica racional. Cfr. J. ESPINOSA, "Naturaleza y religión: Spinoza y el pensamiento actual", en HERNÁNDEZ, A y ESPINOSA, J., o. cit.

gente. No en vano, la mayoría de las páginas de la obra más importante publicada en vida del autor, el *Tratado Teológico-político*, tienen como objetivo la explicación de su propuesta de esta religión-puente. A ella vamos a dedicar las consideraciones que siguen.

1.- La religión-puente es la de las Sagradas Escrituras. Se trata de una religión natural

La religión que ha de servir de puente para escapar de la superstición y ha de constituir un terreno que posibilite la paz social y el desarrollo de la razón, es la religión de las Sagradas Escrituras, cuando se las interpreta correctamente. La clave del método exegético de Spinoza reside en interpretar las Escrituras a partir de sí mismas (TTP 15: 182)⁴, es decir, dar importancia al texto en sí mismo, en su materialidad, su historia, su lengua, sus variantes... El texto es algo natural, es naturaleza, una parte de la Naturaleza⁵. La Escritura no es un imperio dentro de otro imperio. Por ello, el método de exégesis bíblica, igual que el método de interpretar la naturaleza, es un método natural (TTP 7: 98).

La revelación que presentan las Sagradas Escrituras no es, en cuanto suceso, una intervención sobrenatural o contranatural de Dios. Los profetas, los receptores de la revelación divina, eran personas normales, que sólo destacaban quizás por su potencia imaginativa y por su virtud (TTP 1: 27 y 28; 2: 29; 13: 167), cualidades que no superan la naturaleza humana (TTP Adn III: 252). Las experiencias de los profetas, que daban lugar al conocimiento-revelación y a la trasmisión proféticas, no eran sucesos sobrenaturales o contranaturales. Hay que explicarlas, como los milagros, como todo, de acuerdo con las solas leyes naturales (TTP 1: 28).

En el contenido revelado no hay nada que exceda la capacidad del entendimiento humano. Si buscamos lo que aparece más universalmente en la Biblia, lo que es su base y fundamento, lo que todos los profetas recomiendan como doctrina eterna y más útil a los hombres (TTP 7: 102), lo que podríamos llamar "naciones comunes de la Biblia", nos

⁴ Aquí encontramos un eco del *sola scriptura* del protestantismo. Cfr. YOVEL, Y., *Spinoza, el marrano de la razón*, Madrid, Anaya y Muchnik, 1995, pp. 234 y ss; BRETON, S., *Spinoza. Théologie et politique*, París, Desclée, 1977. p. 35.

⁵ Cfr. BRETON, S., o. cit., p. 30.

encontramos con que esto más universal y que se enseña por doquier es precisamente la práctica de la justicia y la caridad (TTP 14: 174 ss).

La fe consiste en que hay que pensar de Dios tales cosas que, ignoradas, se destruye esa práctica y que, puesta esta práctica, se las presupone necesariamente (TTP 14: 175-177). Se trata de los artículos básicos de la religión bíblica, que se dan en toda práctica auténtica de la justicia y la caridad y que no exceden la capacidad del entendimiento humano. Son: 1/ Existe un Dios, justo y misericordioso, juez y modelo de la vida verdadera. 2/ Dios es único. 3/ Dios está presente en todas partes o todo le es manifiesto. 4/ Dios tiene derecho o dominio supremo sobre todas las cosas. 5/ El culto a Dios y su obediencia consiste exclusivamente en la justicia y la caridad. 6/ Sólo se salvan los que practican la justicia y la caridad. 7/ Dios perdona los pecados a los que se arrepienten (TTP 14: 177).

Spinoza nos presenta así la revelación y religión bíblicas no como una intervención especial y sobrenatural de Dios, sino como algo natural, como el precipitado de la historia de la humanidad en cuanto a sabiduría moral y a las nociones básicas respecto de Dios.

Esta presentación que hace Spinoza de la religión bíblica choca con la típica que se ha venido ofreciendo en los últimos cinco siglos por parte de las jerarquías eclesíásticas de las diferentes confesiones cristianas, sobre todo la católica. La revelación bíblica, se afirmaba, era un suceso sobrenatural y su contenido desbordaba con mucho las capacidades cognoscitivas del hombre. Sin embargo, hay que recordar que no siempre el cristianismo se presentó así. Más bien, entender toda la religión cristiana bajo el concepto de "sobrenatural" era un invento reciente.

El cristianismo de la Antigüedad y de la Alta Edad Media predicaba su mensaje en un mundo saturado de múltiples religiones. Consideraba los elementos religiosos de los pueblos paganos como partículas de una revelación total o como anticipaciones-preparaciones de la auténtica revelación. Aunque entrara en conflicto con las otras religiones, sin embargo se consideraba a sí mismo como la religión completa, en la que se ensamblaban los elementos parciales de las otras religiones después de purificarse adecuadamente⁶. Durante mucho tiempo resonó el lema

⁶ BALTHASAR, H. U. VON, *El problema de Dios en el hombre actual*, Madrid, Guadarrama, 1960, p. 151.

creado por Justino hacia mediados del siglo II: "cuanto de verdad se ha dicho nos pertenece".

Schleiermacher atribuye esto a que toda religión positiva durante el período de su formación y de su florecimiento, en la época, por tanto, más juvenil y dotada de mayor frescor, se mueve en una dirección completamente opuesta, no concentrándose en sí y excluyendo muchos elementos, sino creciendo hacia fuera, echando siempre nuevas ramas y apropiándose siempre de más materia religiosa y configurándola de acuerdo con su naturaleza especial⁷.

La distinción entre natural y sobrenatural tiene su origen en el pensamiento tomista⁸. Con ello pretendía, por una parte, subrayar la gratuidad y lo extraordinario de la revelación divina. Calificar la revelación divina de "sobrenatural" significaba decir que Dios nos trasmite, sin verse obligado por ninguna necesidad, unas verdades extraordinarias para la salvación humana⁹. En segundo lugar, con la distinción entre sobrenatural y natural intentaba afirmar la existencia de una cierta esfera autónoma de lo natural, en la que se potenciaba la autonomía de la razón y la ciencia¹⁰. Al mismo tiempo la distinción servía para subrayar la distancia entre Dios -lo sobrenatural- y el hombre -lo natural-, separación que anulaba los riesgos de panteísmo de la filosofía platónico-agustiniana.

Sto. Tomás no afirmaba una distinción radical entre "natural" y "sobrenatural", porque admitía un lugar de intersección de las dos esferas, constituido por aquellas verdades que puede conocer la razón con sus propias fuerzas y que, al mismo tiempo, Dios ha revelado¹¹. Esas verdades (que existe un Dios todopoderoso, que hay otra vida después de la muerte, que hay que practicar el bien...), son, por otra parte, las más importantes de la revelación. Además dice que hay en el hombre una

⁷ SCHLEIERMACHER, *Sobre la religión*, (trad. de A. Ginzo), Madrid, Tecnos, 1990. p. 165. A partir de ahora citaremos esta obra en el texto por la sigla "S", seguida del número de página.

⁸ Las apariciones anteriores del término "sobrenatural" son escasas y en ellas la palabra no tiene una relevancia específica (cfr. LUBAC, H. DE, *Surnaturel. Études historiques*, Lonrai, Desclée de Brouwer, 1991 [la 1ª ed. en 1946], p. 327.

⁹ *Summa contra gentiles*, I, cap. 3. Cfr. S. t., Ia, 12, 12.

¹⁰ KÜNG, H., *¿Existe Dios?*, Madrid, Cristiandad, 1979, p. 68. Cfr. STO. TOMÁS, S. t. I, 1, 1.

¹¹ S. t., Ia, 1, 1. Cfr. *Summa contra gentiles*, I, cap. 3.

cierta tendencia, deseo y predisposición a los bienes sobrenaturales¹², con lo que lo sobrenatural no es totalmente extrínseco a la naturaleza humana. Como se ve, no había en Sto Tomás dos esferas separadas, ni se podría afirmar que en su pensamiento se da una "teología de los dos pisos", el natural y el sobrenatural¹³.

En el Renacimiento y la Modernidad el hombre toma conciencia de sí mismo y de sus límites. Pone su naturaleza autónoma como el punto arquimédico desde el que articular su visión de todo. El hombre entiende desde sí todo aquello que cabe bajo las capacidades y los límites de su naturaleza. Lo que supera los límites de la naturaleza es una esfera totalmente distinta, lo sobrenatural, la esfera de la teología y la fe.

Por ello, cuando Cayetano, a principios del XVI, hizo reflorar el pensamiento tomista, las palabras del doctor angélico ya no tenían el significado antiguo. Cree que Sto. Tomás acepta sin modificación el concepto aristotélico de naturaleza, al modo de las naturalezas infrahumanas, cerradas y autónomas en sí mismas y que lo sobrenatural es lo que está por encima de las naturalezas físicas. Pero para Sto. Tomás es una dimensión esencial de la naturaleza humana el estar abierta a lo sobrenatural, a la trascendencia¹⁴. No hay nada más conforme a la naturaleza humana que lo que la lleva a su cumplimiento trascendiéndola¹⁵.

Además, las luchas de religión de la Edad Moderna, entre otras causas, hicieron que las diferentes maneras de interpretar el cristianismo se convirtieran en confesiones. Cada confesión pretendía cada vez con mayor fuerza ser la única verdadera, de manera que tachó de idolatría todos los elementos religiosos que no le pertenecieran. También la teología filosófica, que no fuera una mera apologética de la propia

¹² Cfr. S. t., Ia, 12, 1.

¹³ Cayetano hizo una interpretación del tomismo, que pronto se hizo canónica, en la que tendía a separar lo natural de lo sobrenatural, de manera que introdujo la separación entre las dos esferas en la escuela tomista (cfr. LUBAC, H. DE, *El misterio de lo sobrenatural*, Madrid, Encuentro, 1991 [el original es de 1954], pp. 21 ss.).

¹⁴ Es curioso que la filosofía de Spinoza no esté lejana de esto, pues concibe al hombre como un modo, y por tanto no es algo autónomo e independiente de la Substancia. También para él la naturaleza humana no es un todo cerrado y autosuficiente.

¹⁵ LUBAC, H. DE, *El misterio de lo sobrenatural*, ed. cit., p. 160.

confesión, fue considerada como idolatría¹⁶. En la Edad Moderna la religión cristiana se hace confesional y excluyente, perdiendo el carácter de religión total e incluyente que había mantenido antes. Los elementos propios de la confesión son considerados divinos y sobrenaturales, algo por lo que combatir, muriendo o matando. Lo "sobrenatural" legitimaba la exclusión del que no pertenecía a la confesión y la violencia contra él.

Por otra parte, frente a las tesis de Bayo y Jansenio que degradaban tanto la naturaleza, que no encontraban nada bueno en ella, de manera que sólo existía lo sobrenatural, el pensamiento cristiano reacciona radicalizando la distinción entre natural y sobrenatural¹⁷.

Todos estos factores se combinan para la elaboración de la "teoría de los dos pisos". Lo natural es lo adecuado a las capacidades y límites del hombre. La naturaleza es algo autónomo, experimentable empíricamente y cognoscible filosóficamente, pero es una realidad imperfecta y que no sirve por sí sola para salvarnos. La revelación, que anteriormente había sido entendida como gracia y don divino, pero no por relación a las capacidades humanas, ahora es entendida por relación a éstas como algo que las excede. Tenemos el segundo piso, el sobrenatural. Ahora la religión es "otro piso", se entiende dada por Dios de manera externa a la naturaleza humana. Hay, por tanto, una interpretación antropológica de la religión y la revelación, ya que se comprenden desde los límites de la naturaleza humana.

Pero hay otra corriente, al principio débil y semi-subterránea, pero luego explícita y potente, que quiere hacer de la religión algo que no esté más allá de los límites de la naturaleza humana, algo sobrenatural, sino que esté en las capacidades del hombre, que sea natural. Se podrían mencionar aquí los nombres de Campanella, Herbert de Cherbury, Hobbes, Locke, Toland, Tindal, Collins, Rousseau, Kant, Schleiermacher, Hegel... Creemos que es en esta corriente, por cierto no unívoca, sino muy plural, donde hay que insertar la filosofía de la religión de Spinoza en su afirmación de una religión natural que no excede las capacidades del hombre.

¹⁶ BALTHASAR, H. U. VON, *ob. cit.*, pp. 148-149.

¹⁷ En este marco, en 1567, es cuando aparece por vez primera el término "sobrenatural" en las declaraciones de la jerarquía eclesial católica: cfr. LUBAC, H. DE, *El misterio de lo sobrenatural*, ed. cit., p. 197.

Describir pormenorizadamente el curso de esta corriente es algo que excede las pretensiones de este trabajo. Pero sí nos parece conveniente presentar algunas ideas de algunos autores representativos de ella, para que sirva para encuadrar el pensamiento de Spinoza.

Para Kant en lo esencial del cristianismo no hay nada sobrenatural. El corazón del cristianismo, los mandatos morales racionales y el postulado de la existencia de Dios, son algo a lo que puede llegar la razón humana. Por eso Kant lo llama "religión natural". Esta religión natural es el supremo principio del cristianismo, mientras que la doctrina revelada sólo ha de ser considerada como un simple medio para llegar a la fe religiosa pura (R 161).

La actitud de Kant no es la que él llama "naturalista", la del que niega la efectiva realidad de toda revelación sobrenatural, ni tampoco la que llama "sobrenaturalista", la del que afirma que es necesaria la revelación sobrenatural para la Religión universal, sino la del "racionalista puro", el que admite la revelación sobrenatural, pero afirma que la religión no requiere necesariamente conocer y aceptar la revelación sobrenatural. En realidad el cristianismo, según Kant, es una religión objetivamente natural, pues su esencia moral puede ser conocida por el mero uso de la razón, aunque algunos hombres subjetivamente han llegado a ella por la revelación, cuya utilidad consiste en que facilita y acelera la llegada de mucha gente a esa esencia moral de la religión (R 150-151)

Además Kant afirma que la fe revelada-ecclesial debe transitar hacia la fe racional, siendo el constante acercamiento a una fe racional pura su criterio de verdad, de manera que llegue el momento en que podamos prescindir de aquel medio conductor (R 117 y 149). El cristianismo histórico debe ser gradualmente liberado de todas sus adherencias históricas para que al final "reine sobre todos la pura Religión racional":

Las envolturas bajo las cuales se formó primero el embrión en orden al hombre han de ser apartadas ahora que éste debe salir a la luz. El andador de la tradición santa con sus colgantes, los estatutos y las observancias, que hizo un buen servicio en su tiempo, se hace poco a poco superfluo y finalmente llega a ser una cadena cuando el hombre entra en la adolescencia (R, 124).

Schleiermacher aboga también por una religión que no necesita de

lo sobrenatural. El hombre del XIX ha conseguido hacer tan rica su vida terrena, que no necesita refugiarse en la otra vida (S 4). Afirma que no hay dicotomía entre el más allá y el más acá. La religión no necesita del otro mundo (S 16), pues no hay nada tan insignificante en este mundo como para que Dios no pueda estar allí: "lo Divino, lo Verdadero y lo Eterno está en todas las cosas, incluso en lo más común y bajo. La religión consiste en captar esto" (S 160). Constituye un engaño pensar lo Infinito fuera de lo finito (S 94). Por tanto, pensar en la religión el ser de Dios fuera del mundo "viene a constituir también mera mitología vacía" (S 39). Del mismo modo señala la no necesidad de nada sobrenatural, ya se trate de milagros, inspiraciones, revelaciones o sensaciones, pues se puede tener mucha religión sin haber tropezado con ninguno de estos conceptos (S 76).

Así podemos hablar de una religiosidad de lo inmanente. "La religión quiere ver en el hombre, no menos que en todo otro ser particular y finito, lo Infinito" (S 35). Toda la realidad aparece transida por la presencia de lo Infinito que la transfigura. Es propio del romanticismo schleiermacheriano la potenciación del individuo y del genio creador en virtud de la presencia del Infinito en él¹⁸.

El Universo se encuentra en una actividad ininterrumpida y se nos revela a cada instante. Cada forma que él produce, cada ser al que él confiere, según la plenitud de la vida, una existencia particularizada, cada acontecimiento que hace surgir de su seno rico, siempre fecundo, es una acción del mismo sobre nosotros; y de este modo la religión consiste en concebir todo lo particular como una parte del Todo, todo lo limitado como una manifestación de lo Infinito (S 38).

En este contexto hay que señalar la admiración que Schleiermacher sentía por Spinoza y el influjo que éste produjo en su pensamiento (S 37).

Sin embargo, aunque naturaliza la religión, rechaza la "religión natural" (S 158, 176 y 179), en cuanto que ésta no es más que un refinamiento galante y filosófico, algo abstracto y sin sentimiento, es decir, sin vida. Lo que rechaza es esa forma de vivir la religión natural propia de la Ilustración, que más bien parecía un ejercicio filosófico que una vida

¹⁸ Cfr. GINZO, A., "Estudio Preliminar" en SCHLEIERMACHER, *Sobre la religión*, ed. cit., p. XXXIII.

religiosa. La religión de Schleiermacher no es una religión de la razón, pero sí una religión sin el piso sobrenatural, sin trascendencia.

En medio de la tempestad causada por la secularización, el deísmo y el ateísmo, la jerarquía católica reacciona con el concilio Vaticano I. En él se oficializa y extiende la doctrina tomista. Frente al naturalismo de la época defiende la existencia y la primacía de lo sobrenatural. Frente al tradicionalismo y el fideísmo, movimientos que acentúan la debilitación de la naturaleza caída y la impotencia de la razón, así como frente al ateísmo y el agnosticismo, que negaban la posibilidad del conocimiento racional de Dios, el concilio afirma que se puede conocer a Dios con las solas fuerzas naturales, con el solo poder de la razón¹⁹.

La teología protestante había estado en continua interrelación con todos los movimientos filosóficos de los siglos XVIII, XIX y XX y se había ido alejando de la "teología de los dos pisos". El principal reducto era la teología católica. Pero incluso aquí entra en crisis a mediados de este siglo. Como ejemplo podemos poner la obra *Surnaturel* de H. DE LUBAC, que fue la señal de salida para todo un conjunto de críticas a esa doctrina teológica. El objetivo era abandonar la concepción de los dos pisos estancos, el natural y el sobrenatural. La tesis de H. DE LUBAC es que la naturaleza humana está abierta a la gracia y a la revelación divinas, pero no las exige, de manera que Dios se vea obligado a revelarse al hombre. La teología de los dos pisos no entendía bien el orden sobrenatural. Lo convierte en algo meramente accidental, en el sentido moderno de la palabra y, por tanto, en algo superficial:

Uno se condenaba a no ver en ello más que una especie de sobreestructura. Resultaba de ahí, quiérase o no, que el hombre no solamente hubiese podido pasar sin él, sino que hoy podría también menospreciarlo, sin ningún inconveniente importante. Se le privaba de todo contacto con el pensamiento y la existencia humanos²⁰.

Si la revelación y la religión cristianas fueran algo tan separado de la naturaleza humana, argumentaba, entonces serían externas a la vida y los intereses de los hombres. Por tanto, la "teología de los dos pisos" no

¹⁹ DENZINGER, E., *El magisterio de la Iglesia*, Barcelona, Herder, 1.963, nº 1785 y 1.795-1800.

²⁰ LUBAC, H. DE, *El misterio de lo sobrenatural*, ed. cit., p. 196.

es el mejor medio para asegurar a la naturaleza humana su consistencia y su dignidad, porque la autosuficiencia natural de la que habla es la de lo infrahumano, como tampoco para subrayar la trascendencia y gratuidad de lo sobrenatural, que aparece como algo externo y artificial que nos quiere forzar a algo para lo que no estamos hechos ni es nuestra naturaleza²¹.

Por otra parte, en la teología protestante, por las mismas fechas, se produjo también una eclosión de la crítica contra la teología de los dos pisos. El caso paradigmático es el del teólogo D. Bonhoeffer, uno de los orígenes de la llamada "teología de la secularización", cuya obra *Resistencia y sumisión* es una colección de cartas que escribe desde la cárcel en 1944-45, antes de ser ejecutado por conspirar contra el régimen nazi.

Bonhoeffer se opone a la distinción de dos esferas, la de Dios y la del mundo. No hay que concebir un Dios separado del mundo que interviene cuando el mundo fracasa. Dios no es un *deus ex machina*, de la misma manera que la Iglesia no debe ser el refugio ante la perversidad del mundo.

Los hombres religiosos hablan de Dios cuando el conocimiento humano no da más de sí o cuando fracasan las fuerzas humanas. En realidad se trata siempre de un *deus ex machina*, al que ponen en movimiento bien para la aparente solución de problemas insolubles, bien como fuerza ante los fallos humanos; en definitiva, siempre sacando partido de la debilidad humana, o en las limitaciones de los hombres.

Semejante actitud sólo tiene posibilidades de perdurar, por su propia lógica, hasta el momento en que los hombres, por sus propias fuerzas, desplazan algo más allá los límites, y Dios, como *deus ex machina*, resulta superfluo [...] Siempre tengo la impresión de que con ello sólo tratamos de reservar medrosamente un espacio para Dios²².

[...] no debemos utilizar a Dios como tapa-agujeros de nuestro

²¹ LUBAC, H. DE, *El misterio de lo sobrenatural*, ed. cit., p. 48.

²² BONHOEFFER, D., *Resistencia y sumisión*, Salamanca, Sígueme, 1983 [1ª ed. de 1951], p. 198. De ahora en adelante citaremos esta obra en el texto con la sigla "RS", seguida del número de página.

conocimiento imperfecto. Porque entonces, si los límites del conocimiento van retrocediendo cada vez más -lo cual objetivamente, es inevitable-, Dios es desplazado continuamente junto a ellos y por consiguiente se halla en una constante retirada (RS 218).

En la medida en que el hombre en la modernidad llegó a la mayoría de edad y se sintió señor en el dominio de la naturaleza y de su propia organización política y económica, ya no necesitaba a Dios para solucionarle los problemas en estos ámbitos. Sólo quedaban los ámbitos de la vida privada y de las cuestiones últimas, es decir, la esfera de lo individual. Por eso, en la modernidad la religión queda relegada al ámbito de lo privado.

Bonhoeffer critica una religiosidad separada del mundo, la religiosidad de la interioridad y la conciencia. Y si se identifica religiosidad con esta manera de vivir, entonces afirma que ha pasado el tiempo de la religión y que estamos llegando a una época totalmente arreligiosa (RS 197)

El desplazamiento de Dios fuera del mundo, fuera del ámbito público de la existencia humana, condujo al intento de conservarlo por lo menos en el ámbito "personal", "íntimo", "privado" [...]

A lo que voy es, entonces, a que Dios no sea introducido de contrabando en cualquier lugar secreto, el más recóndito (RS 241-242).

Dios no es, por tanto, un "tapa-agujeros" que vive en el piso de arriba y baja al de abajo para solucionar los problemas. Tampoco es el recurso de la vida de la conciencia interior, ni el que nos soluciona las cuestiones últimas. Dios está en el mundo²³.

²³ Estas ideas ya estaban avanzadas en su *Ética*. Allí se afirmaba que por medio de esta división del conjunto de la realidad en un sector sacral y en otro profano, uno cristiano y otro temporal, se crea la posibilidad de existir en uno solo de estos sectores, la posibilidad, por consiguiente, de una existencia espiritual, que no participa de la existencia temporal, o de una existencia temporal que no participa de lo espiritual. "El monje y el protestante de la cultura existente en el siglo XIX representan estas dos posibilidades. La historia entera medieval se centra en torno al tema del dominio del ámbito espiritual sobre el temporal, del *regnum gratiae* sobre el *regnum naturae*, así como la era moderna se caracteriza por una autonomización progresiva de lo temporal frente a lo espiritual. Mientras Cristo y el mundo se conciben como dos esferas que chocan entre sí y se excluyen mutuamente, al hombre

Pero yo no quiero hablar de Dios en los límites, sino en el centro; no en las debilidades, sino en la fuerza; esto es, no a la hora de la muerte y de la culpa, sino en la vida y en lo bueno del hombre. En los límites me parece mejor guardar silencio y dejar sin solución lo insoluble.

[...] El "más allá" de Dios no es el más allá de nuestra capacidad de conocimiento. La trascendencia desde el punto de vista de la teoría del conocimiento no tiene nada que ver con la trascendencia de Dios. Dios está más allá en el centro de nuestra vida. La iglesia no se halla allí donde fracasa la capacidad humana, en los límites, sino en medio de la aldea (RS 198-199)²⁴.

[...] Dios ha de ser reconocido en medio de nuestra vida, y no sólo en los límites de nuestras posibilidades [...] El es el centro de nuestra vida, y no ha "venido" en modo alguno para resolvernos cuestiones sin solución (RS 218).

No necesitamos un Dios omnipotente para resolver nuestros problemas ni con respecto a la naturaleza ni con respecto a la vida humana. No necesitamos a Dios para explicar filosóficamente el mundo ni para explicar la historia de la religión:

Dios como hipótesis de trabajo, ha sido eliminado y superado en moral, en política y en ciencia; pero también en filosofía y religión (¡Feuerbach!) Es pura honradez intelectual abandonar esta hipótesis de trabajo [...]

le queda tan sólo esta posibilidad; renunciando al conjunto de la realidad, situarse en uno de los dos ámbitos, o quiere a Cristo sin el mundo, o quiere al mundo sin Cristo. En ambos casos se engaña a sí mismo. O quiere el hombre estar en ambas esferas a la vez y con ello el hombre llegará a ser el hombre del eterno conflicto, tal como lo ha provocado el tiempo de la post-reforma [...]

[...] No hay dos realidades, sino solamente una realidad, y ésta es la realidad de Dios en la realidad del mundo [...]

[...] Al igual que en Cristo la realidad de Dios entra en la realidad del mundo, así lo cristiano ya no se da sino en lo temporal, lo sobrenatural en lo natural, lo santo solamente en lo profano, lo que está conforme a la revelación en lo racional (BONHOEFFER, D., *Ética*, Barcelona, Estela, 1968 [1ª ed. de 1949], pp. 137-138).

²⁴ Estas ideas de alguna manera ya aparecían en su *Ética*: "La realidad de Dios no se abre sino es instalándose totalmente en la realidad del mundo [...] Que yo experimente la realidad de Dios juntamente con la realidad del mundo y nunca separadas" (o. cit., p. 136).

Y nosotros no podemos ser honestos sin reconocer que hemos de vivir en el mundo *etsi deus non daretur* [...] Dios nos hace saber que hemos de vivir como hombres que logran vivir sin Dios [...] Ante Dios y con Dios vivimos sin Dios [...]

Esta es la diferencia decisiva con respecto a todas las demás religiones. La religiosidad humana remite al hombre, en su necesidad, al poder de Dios en el mundo; así Dios es el *deus ex machina* (RS 252-253).

Bonhoeffer propone un cristianismo adulto. No necesitamos de Dios, pero él está presente en el centro de la vida. Debemos abandonar el cristianismo cultural y religioso (RS 103, 121). En el nuevo lenguaje no religioso, pero liberador, como afirma Bonhoeffer (RS 210), el cristianismo es justicia y la trascendencia es "ser para los demás". Para el que reconoce el carácter adulto del mundo y del hombre, ser cristiano no significa ser religioso de una cierta manera, sino ser hombre, Jesús no llama a una nueva religión, sino a la vida (RS 253-254).

Experimentar a Dios no es sentir la limitación del hombre y del mundo y, por tanto, la omnipotencia de Dios, sino sentir a Dios en el "ser para los demás":

¡Este "ser para los demás" de Jesús es la experiencia de la trascendencia! [...] La fe es la participación en este ser de Jesús [...] Nuestra relación con Dios no es una relación "religiosa" con el ser más alto, más poderoso y mejor que podamos imaginar -lo cual no es la auténtica trascendencia-, sino que nuestra relación con Dios es una nueva vida en el "ser para los demás" [...] Las tareas infinitas e inaccesibles no son lo trascendente, sino el prójimo que cada vez hallamos a nuestro alcance. Dios bajo forma humana, no como en las religiones orientales bajo forma animal, símbolo de lo que monstruoso, caótico, lejano, pavoroso; ni tampoco en las formas conceptuales de lo absoluto, metafísico, infinito...; ni como el dios-hombre griego, que es el "hombre en sí mismo", sino el "hombre para los demás" (RS 266).

Naturalmente la filosofía de Spinoza, aunque tiene algunas afinidades, está bastante lejos de la posición de Bonhoeffer y mucho más todavía de la posición de H. De Lubac. Está inserta en esa corriente de la

religión natural de la que hemos hablado antes. En la actualidad, como incluso la línea de pensamiento que más vehiculada estaba al término "sobrenatural", ya no se manifiesta como la teología de los dos pisos, que fue históricamente el adversario de la filosofía de Spinoza, nos es más fácil entender la religión *natural* de Spinoza. Sólo cuando se entiende la religión desde la estricta teología de los dos pisos, se piensa que la religión es lo sobrenatural y que no puede haber una religión natural. Esto ha sucedido tanto en la ortodoxia teológica, como en el ateísmo filosófico que, al reaccionar contra la teología "sobrenaturalista", ha quedado prisionero de ella. De ahí que desde los dos extremos se haya calificado de "ateo" a Spinoza²⁵.

2.- La potenciación del factor humano en la revelación

Spinoza afirma, como hemos visto, que esta religión revelada no es sobrenatural ni en cuanto a su forma ni en cuanto a su contenido. La revelación no es una intervención directa e histórica de Dios, que el hombre recibe como un ser pasivo. No es algo que le sobreviene al hombre independientemente de él. Como dice, no es "una carta de Dios, enviada del cielo a los hombres" (TTP 12: 158). La revelación la han hecho los hombres o Dios en cuanto presente en los hombres.

Como la revelación no es una intervención especial de Dios en un momento de la historia, Spinoza niega que la revelación sea propia de un pueblo y un lugar y que se hiciera en un momento determinado, siendo la única válida para todos los siglos (TTP 12: 163).

También Kant subraya el factor humano en la relación entre Dios y el hombre que llamamos "revelación". Ya que el fin de toda revelación y religión es el mejoramiento moral del hombre, la razón moral debe ser precisamente la intérprete de la revelación (R 162, 124). Un esfuerzo por buscar en la Escritura aquel sentido que está en armonía con lo más santo que enseña la Razón, no sólo ha de tenerse por lícito, sino que ha de tenerse por deber (R, 86).

Es más, la razón moral que hay en nosotros es la base de toda religión (R124):

La legislación moral pura, por la cual la voluntad de Dios está

²⁵ ESPINOSA, J., "Naturaleza y religión: Spinoza y el pensamiento actual", *ob. cit.*

originalmente escrita en nuestro corazón, no es sólo la condición ineludible de toda Religión verdadera en general, sino que es también lo que constituye propiamente ésta (R, 105).

Si la esencia de toda religión es el cumplimiento de una serie de mandatos morales que son los mismos que nos legisla la razón práctica y, por eso, ésta es el intérprete de toda revelación, no nos extrañará que Kant afirme que "la Religión racional es «el espíritu de Dios, que nos guía en toda verdad»" (R, 113). En consecuencia, Kant afirma que el principio bueno no ha descendido del cielo a la humanidad sólo en una cierta época, sino invisiblemente desde el comienzo de la especie humana (R 84). La revelación no es exclusiva de un punto histórico-espacial-cultural concreto.

Sin la razón no puede de ninguna manera tener lugar una religión (R 171). Si alguien me habla de Dios, o incluso si el mismo Dios se me aparece, yo con mi razón práctica he de juzgar si lo que me dice concuerda con la pura legislación moral racional. Si no fuera así, tendría todos los motivos para pensar que no se trata de Dios sino de un ídolo, que no es una religión lo que se me propone, sino una idolatría:

Pues de cualquier modo que por otro haya sido dado a conocer y descrito un ser como Dios, e incluso de cualquier modo que pudiera aparecerle un ser tal (si ello es posible), sin embargo él ha de comparar ante todo esta representación con su idea para juzgar si está autorizado a tener aquello por una divinidad y venerarlo como tal. Por mera revelación, sin poner de antemano a la base aquel concepto en su pureza como piedra de toque, no puede haber ninguna religión y toda veneración de Dios sería idolatría (R nota 64: 232).

En la religión se da una primacía de lo racional, ya que es la razón el criterio que permite reconocer la revelación como tal²⁶. Tan admirable como el "cielo estrellado *sobre mí*" es la "*ley moral en mí*"²⁷, es decir, "el principio bueno que ha descendido del cielo a la humanidad desde el

²⁶ GÓMEZ CAFFARENA, J., "La filosofía de la religión de I. Kant" en M. FRAIJÓ (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Madrid, Trotta, 1994, p. 193.

²⁷ *Crítica de la Razón práctica*, Madrid, Espasa-Calpe, 1981, p. 223. (Las negritas son nuestras).

comienzo de la especie humana" (R 84), dicho de otra manera, "el espíritu de Dios que nos guía" (R, 113), que es el "Deus in nobis" del *Opus postumum*²⁸. Este "Dios en nosotros", el Dios que está en nuestra razón moral, es el que ilumina toda posible revelación, de manera que se convierte en el criterio de toda revelación aceptable, como ya había dicho en el *Conflicto de las Facultades*.

Schleiermacher en sus *Discursos sobre la religión* reseña también la importancia del factor humano, pues es una característica esencial de la religión la libertad del individuo que se enfrenta a ella. Por eso, cada hombre debe formarse una religión de acuerdo con su naturaleza y modo de sentir (S 170). Creer no es repetir lo que otro dice, ni querer sentir y pensar lo que otros han sentido y pensado. Esto es una servidumbre indigna. "La religión es, en este sentido, libertad, no seguir a nadie, ser uno mismo" (S 79). Siendo el polo divino infinito y el polo humano tan variado y rico, la religión, para Schleiermacher, debe ser algo casi individual. Cada uno según su peculiaridad siente e intuye una perspectiva de lo infinito.

Schleiermacher, aunque señala la importancia de la religión histórica y positiva por antonomasia, el cristianismo, sin embargo la infinitud de lo Infinito y las diversas situaciones de la humanidad hacen que la revelación no se agote en un momento del tiempo. No debe haber uniformidad. La libertad y la pluralidad deben ser absolutas (S 199-201). Cristo nunca ha considerado las intuiciones y sentimientos que Él mismo podía comunicar, como la plenitud del contenido de la religión que habría de surgir de su intuición fundamental; siempre ha remitido a la verdad que

²⁸ Es en esta obra donde más se nota la cercanía entre Kant y Spinoza. Es precisamente el "ateo honesto", como lo llamaba en la *Crítica del juicio*, quien está en el fondo de estos fragmentos en los que, de alguna manera reforma su teísmo. La mínima lectura (cfr. GÓMEZ CAFFARENA, J., *El teísmo moral de Kant*, Madrid, Cristiandad, 1983, pp. 139-159) que habría que hacer de ellos es que a Kant no le basta la trascendencia de Dios y que es necesaria una cierta inmanencia, es decir, que se trata de una trascendencia conjugada con la inmanencia, como puede aparecer en el texto: "sólo hay un Dios en mí, a mi alrededor y sobre mí" (XXI). Pero estos textos también podrían admitir la lectura de que Kant al final de su vida se decantó por un Dios inmanente a la razón humana (cfr. CORTINA, A., *Dios en la filosofía trascendental de Kant*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1981), como puede aparecer en las líneas anteriores al texto arriba citado: "Dios no debe ser representado como Sustancia fuera de mí, sino como el supremo principio moral en mí. (...) Dios es la razón moral/práctica autolegisladora" (XXI, citado en GÓMEZ CAFFARENA, J., *El teísmo moral de Kant, ob. cit.*, p. 155). Hay que afirmar que a medida que Kant progresaba en su pensamiento, se iba dando una mayor cercanía de su filosofía con la de Spinoza.

vendría después de Él (S 197). Por tanto, cualquier libro puede formar parte de la Biblia, con tal de que hay sido escrito con la misma fuerza religiosa (S 197).

Cuando, a mediados del siglo XX, se ataca con firmeza desde todos los ángulos la excesiva separación entre lo natural y lo sobrenatural, ya no se concibe al hombre como un mero receptor pasivo de la revelación. Incluso desde la ortodoxia católica se le da al polo humano un relevante papel activo. H. de Lubac señala la primacía del polo divino en la revelación, pero sin dejar de señalar que de ninguno de los misterios de la revelación puede decirse que se trata de una novedad total. Las verdades reveladas por Dios han sido presentidas y preparadas por el hombre, pues de lo contrario serían artificiales para éste, serían algo sin densidad ontológica y colocadas en un mundo aparte²⁹. Cuando Dios se revela, también nos revela a nosotros mismos y también nosotros nos revelamos a nosotros mismos.

Aunque hay en la actualidad muchas maneras de concebir la revelación, no se piensa que sea un mero dato entregado por Dios, sino algo que necesita ser continuamente reinterpretado según las coordenadas de cada época y cultura. Así, por otra parte, la revelación se somete a la crítica y a la autocorrección³⁰. De este modo, la revelación se hace "teo-logía", es decir, se relaciona la fe en Dios (*Theos*) con los modos de significación imperantes (*logos*) en una cultura histórica³¹. Spinoza se ha puesto contra los que quieren aislar sus ideas del análisis crítico, bajo la idea de que son un "dato" de Dios. Se ve aquí la cercanía con los desarrollos actuales, en donde se potencia el factor humano de la revelación y lo que se quiere es evitar que la revelación se constituya en una estrategia de inmunización sobrenaturalista, que sirva para ponerse a cubierto de la crítica humana³².

En toda esta línea de autores que realzan el polo humano en la

²⁹ LUBAC, H. DE, *El misterio de lo sobrenatural*, ed. cit., p. 243.

³⁰ TORRES QUEIRUGA, A., "Muerte e inmortalidad", en *Isegoría*, nº 10, Octubre de 1994, p. 91.

³¹ H. COX, *La religión en la ciudad secular. Hacia una teología postmoderna*, Santander, Sal Terrae, 1985, p. 168.

³² TORRES QUEIRUGA, A., "La filosofía de la religión, lugar de encuentro entre la teología y la filosofía", en GÓMEZ CAFFARENA, J. y MARDONES, J. M. (dirs.), *Estudiar la religión: Materiales para una filosofía de la religión*, Barcelona, Anthropos, 1993. p. 314.

religión hay, como se ve, diferentes grados. Para algunos, como Spinoza, la revelación es algo propio de la luz natural de la razón del ser humano que está en Dios. Para Kant la razón humana con sus propias fuerzas constituye una Religión moral racional que coincide con el corazón de la religión cristiana y es al mismo tiempo su intérprete. Otros, incluso subrayando la primacía del factor divino en la revelación, no dejan de reconocer, como hemos visto, la libertad humana en su recepción, el trabajo de la razón humana en su interpretación y acomodación, la presintonía del espíritu humano con lo revelado y que la revelación es revelación porque hay algo interior al hombre que espera para aflorar.

En cualquier caso el paso de la religión por la modernidad y la Ilustración parece un camino sin retorno. Desde entonces se piensa que toda religión debe ser depurada de los prejuicios y las formas engañosas gracias al aire fresco de la luz intelectual. La revelación también debe ser iluminada por la inteligencia del hombre. Honradez intelectual en todo, incluso en las cuestiones de fe, como decía Bonhoeffer, es algo que desde entonces pertenece a las inalienables exigencias morales del hombre occidental. Aunque se afirme que la razón no es la última palabra, sin embargo nunca se puede eliminar la obligación interna de la honradez intelectual en las cuestiones de fe (RS 67).

3.- La religión revelada es una religión universal

La religión revelada no supersticiosa, tal como la propone Spinoza, es una religión universal. Pretende ser válida para todos los hombres. En las tres religiones que más conoce Spinoza, el judaísmo, la Reforma protestante y la Iglesia Romana, hay personas que viven inmersos en la superstición. Pero hay otras que empiezan a abrirse a la razón y que podrían aceptar esta religión que Spinoza presenta.

Con respecto a los judíos afirma que, como la antigua religión judía era en realidad un Estado teocrático y, por tanto, sólo para los judíos, cuando desapareció el Estado judío, una religión judía sólo para judíos no tenía razón de ser. Por eso los profetas empezaron a espiritualizar y universalizar la religión judía, es decir a despolitizarla y desteocratizarla. Los profetas predicaron que su espíritu religioso era para todos (TTP 19: 231). Los judíos que no pretendan volver al pasado estado teocrático, podrían transitar fácilmente desde el judaísmo profético hasta la religión

neotestamentaria, tal como la presenta Spinoza.

Los cristianos, ya sean reformados o seguidores de la Iglesia Romana, deben recordar que la misión de Cristo no era confesional, sino para todo el género humano (TTP 4: 64). La palabra de Dios es la religión universal o católica, que consiste en la justicia y la caridad y es común a todo el género humano (TTP 12: 162).

Es más, esta religión no sólo es accesible a judíos y cristianos, sino que, ya que el precepto del amor es la única norma de la fe católica (TTP 14: 174), todos los pueblos, si adoran a Dios mediante la práctica de la justicia y la caridad hacia el prójimo, poseen el espíritu de Cristo y se salvan (Ep 43: 226).

Si esta religión es verdaderamente católica, si es universal para todos, será muy adecuada a la naturaleza humana que está presente en todos. Por eso dice Spinoza que la religión católica es la más natural (TTP 12: 163).

Las guerras de religión que asolaron Europa durante la Modernidad llevaron a muchos pensadores al convencimiento de que lo importante de una religión no es lo que la separa de las otras, sino lo que las une. Pensaban que los dogmas y el culto operaban como elemento separador, mientras que las religiones coincidían en las normas y la práctica moral. Pocos han sabido expresar esta idea tan bien como Kant. Para él era tan importante la unidad y universalidad de la religión que reservaba el nombre de "religión" para la que tuviera realmente esas dos características. La religión racional las posee, pues la razón práctica concierne a todo hombre (R 97) y sus postulados religiosos se pueden comunicar a cualquiera para convencerlo. Pero las religiones que se basan en una fe histórica sólo alcanzan a los que llegan esas narraciones de los hechos (R 103).

Sólo hay *una* (verdadera) *Religión*, pero puede haber múltiples modos de *creencia*. Se puede añadir que en las iglesias diversas, que se separan unas de otras por la diversidad de sus modos de creencia, puede encontrarse sin embargo una y la misma verdadera religión.

Es pues más conveniente [...] decir: este hombre es de esta o aquella *creencia* (judía, mahometana, cristiana, católica, luterana), que decir: es de esta o aquella *Religión* (R, 109).

La religión natural, en cuanto es la moral ligada con el concepto de Dios, es verdaderamente universal, es válida para todo el mundo y para ser extendida universalmente no necesita ni funcionarios, ni superiores, sino sólo maestros (R 153-154).

Afirma Kant, por tanto, que hay un núcleo religioso en todas las creencias, aquello en lo que todas coinciden. Ese núcleo religioso, el que merece propiamente el nombre de "religión", es la religión natural, la moral racional ligada al concepto de Dios. Las creencias, las expresiones dogmáticas y los cultos son el círculo concéntrico externo, como el ropaje³³.

Parece deducirse de la posición de Kant que, para la paz y unidad del género humano, es necesario que las iglesias exhiban su coincidencia en cuanto a su núcleo interno, es decir, en cuanto a la moral. Esto es precisamente lo que son los *Principios de una ética mundial* elaborados en 1.993 por el Parlamento de las religiones del mundo. Este Parlamento reunido en Chicago en 1993, centenario de otra iniciativa parecida, constituido por más de doscientos delegados de la mayoría de las religiones del planeta, aprobó el documento titulado *Principios de una ética mundial*, en el que afirma que, ante los problemas del mundo, hay un consenso ético entre las religiones, un consenso básico, de mínimos³⁴, una ética mundial, que no es una nueva ideología, ni tampoco una religión universal unitaria más allá de las religiones existentes ni, mucho menos, el predominio de una religión sobre las otras. Es un consenso básico mínimo respecto de los valores que deben ser vinculantes, las normas éticas inamovibles y las actitudes fundamentales personales³⁵.

³³ Cfr. *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Prólogo a la segunda edición, p. 26. Esto se podría relacionar con la distinción que hace W. Cantwell Smith entre fe, como actitud profunda, y creencias e ideas en las que se expresa y articula esa fe. Cuando las personas dejan un poco de lado sus creencias y se enfrentan consigo mismas y con los demás como criaturas de fe, no puede dejar de producirse una cierta convergencia (cfr. H. COX, o. cit., p. 215). Entre nosotros, J. Gómez Caffarena, citando a W. Cantwell Smith, afirma que hay que saber comprender por dentro a los creyentes de todas las religiones y captar la armonía profunda, consonancia mayor que disonancia, que puede haber en esa actitud profunda, siendo así que las creencias tantas veces difieren. Cuando todo se juega a la carta de las creencias, aparecen las guerras de religión (cfr. "Fe y ciencia en el siglo XX", en VV. AA., *La ciencia*, Cuenca, Centro de Profesores [en prensa]).

³⁴ "Parlamento de las religiones del mundo: principios de una ética mundial", en *Isegoría*, nº 10, Madrid, Octubre 1994, p. 7.

³⁵ O. cit., p. 9.

Otra posición diferente, pero que coincide en una de las ideas básicas de Kant es la de Schleiermacher. Para él no debe haber una religión universal. La manera de resolver las contiendas religiosas y fomentar la paz es defendiendo el pluralismo religioso y la tolerancia.

Todos deben ser conscientes de que la suya constituye tan sólo una parte del todo, de que, acerca de los mismos objetos que le afectan religiosamente, existen puntos de vista que son tan piadosos y, sin embargo, son totalmente distintos de los suyos [...] Vosotros veis cómo esta bella modestia, esta amistosa y acogedora tolerancia surgen de una forma inmediata del concepto de religión (S 42).

La religión no intenta situar a todos bajo una misma fe y un mismo sentimiento. Se esfuerza, ciertamente, por abrir los ojos a quienes todavía no son capaces de intuir el Universo. Pero precisamente por ello, rehúye con repugnancia la banal uniformidad, que destruiría esta divina exuberancia (S 43). Por tanto, no debe haber una sola religión, sino multiplicidad, para que cada uno se forme una religión de acuerdo con su naturaleza y modo de sentir (S 170; cfr 155-157).

Sin embargo esta riqueza y pluralidad no son más que las múltiples formas religiosas particulares que debe necesariamente asumir la religión eterna e infinita en unos seres finitos y limitados. Las religiones positivas son estas configuraciones determinadas bajo las que la religión infinita se manifiesta en lo finito (S 161). Si Kant dice que sólo una hay una religión que se expresa en diferentes creencias, Schleiermacher afirma, de manera semejante, que hay una religión que se manifiesta en la pluralidad y riqueza de las religiones positivas.

De cualquier forma parece importante señalar que desde la experiencia aterradora de las guerras de religión que siguieron a la Reforma, la filosofía ha tendido a resaltar la dimensión unificadora y universalizadora de la religión, frente a la realidad confesional y excluyente. Spinoza vive en uno de los momentos más álgidos de las guerras de religión. No hay más que recordar que fue excomulgado por los judíos, que sufrió la ascensión violenta y amenazadora de los calvinistas conservadores e incluso que estaba en el punto de mira de la inquisición española. Esta "privilegiada" experiencia de la violencia religiosa le lleva a formular la que es, quizás, la primera formulación

articulada y suficientemente detallada de una religión universal para unos tiempos de guerras religiosas.

4.- El problema del culto

Spinoza hace un estudio genealógico y funcional del culto judío. Los israelitas, antes de salir de Egipto, sólo sabían obedecer como esclavos. Pero no era bueno salir de la esclavitud de Egipto para ser esclavos de la ley judía, aunque fuera, a diferencia de la egipcia, una ley que estaba hecha en su provecho. Era preferible obedecer, no por un miedo que quita toda libertad e impulso interior, de manera que el individuo obraría de un modo totalmente externo, sino por propia iniciativa, por la fe y la esperanza. Para excitar estos sentimientos se requería llenar de símbolos religiosos y ceremonias toda la vida (TTP 5: 75-76). El objetivo de esas ceremonias era el orden y la paz del Estado (TTP 5: 69). La religión para los antiguos judíos, que eran como niños, era una ley escrita que regulaba toda la vida, llenando de símbolos sagrados y ritos ceremoniosos todos sus aspectos. Era bueno que fuera así, porque los ritos llenan el corazón del hombre de fe y esperanza, haciéndole que busque la justicia por ese impulso interior que surge del culto.

Cuando el Estado judío fue destruido, los profetas judíos empezaron a hablar de un culto interior y de una ley escrita en los corazones (TTP 12: 159). La destrucción total del Estado judío implica que los hebreos no están obligados a sus ceremonias (TTP 5: 72), porque ya no están bajo la obediencia de las leyes de un Estado judío que no existe.

Los cristianos llegaron a la plenitud del culto interior. Cristo no fue enviado para conservar el Estado, sino sólo para enseñar la ley universal, distinguiéndola de las leyes del Estado (TTP 5: 70-71). Como las ceremonias no ayudan en nada a la felicidad, sino que miran exclusivamente por el bienestar temporal del Estado, Cristo sólo enseñó doctrinas universales y prometió exclusivamente un premio espiritual. En consecuencia, los apóstoles abandonaron las ceremonias propias del Estado hebreo (TTP 5: 72).

Como esta religión universal no se fundó, como la de los judíos, en orden a un Estado concreto, sino que es verdaderamente universal, las

ceremonias cristianas, ya hayan sido establecidas por Cristo o posteriormente (Spinoza parece dejar caer que los sacramentos no pueden reclamar su origen en Cristo), no contienen en sí ninguna santidad (TTP 5: 76). El culto externo ni ayuda ni perjudica al verdadero conocimiento de Dios y al amor que de ahí se sigue. No hay que darle tal importancia que por él se llegue a perturbar la paz y la tranquilidad pública (TP 3/10).

Por eso, piensa Spinoza, las ceremonias cristianas que tenemos en la actualidad, como el bautismo, la cena o las fiestas, no se pueden considerar ceremonias en orden a un Estado concreto, sino a la sociedad universal, ya que se trata de una Iglesia universal³⁶. De ahí que un Estado podría prohibirlas y no se vería afectada en nada la religión (TTP 5: 76), pues lo esencial es la justicia y la caridad. Y en orden al culto, lo importante es el culto interno a Dios por medio del cual la mente se dispone internamente a Dios con toda sinceridad (TTP 19: 229).

En conclusión, en la religión universal lo fundamental es el culto interno. Incluso, como hemos visto, Spinoza parece sugerir que las ceremonias cristianas no proceden de Cristo, sino que son añadidos posteriores y, por tanto, carecen de autenticidad cristiana. En la medida en que una persona esté inmersa en esta religión, no necesita del culto externo. Pero hay muchas personas que están entre la superstición y este tipo de religión, que viven en sociedades donde imperan las pasiones más que la razón, sociedades articuladas en torno a la monarquía y la aristocracia. En estas condiciones se necesita un cierto culto externo en orden a la unificación, a la paz del Estado y a que los individuos asuman la justicia y la caridad por propia iniciativa a partir de los sentimientos de esperanza que generan los cultos externos. Cuando esto sea necesario, será el Estado el que regulará el culto externo.

Por eso, en el *Tratado Político* Spinoza da unas pautas de la organización de la religión en la monarquía. Allí se afirma que al monarca se le deja la religión que quiera, quizá porque la monarquía está unida a la teocracia de algún modo. Se permite la libertad de cultos, pero de ninguna manera financiados con los dineros estatales (TP 6/40).

En cuanto a la aristocracia, ya Spinoza exige una religión más

³⁶ Quizá, aunque Spinoza no desarrolla esta idea, se podría apuntar aquí que el cristianismo tiende por su propia inercia hacia un Estado universal.

depurada, de modo que exige a los patricios pertenecer a la religión universal, para que no se dividan en sectas, caigan en la superstición y tengan la tentación de quitar a los súbditos la libertad de expresión. En cuanto al culto externo, aunque se permitirán todo tipo de templos y ritos, sin embargo las distintas iglesias tendrán templos pequeños y dispersos, para evitar las grandes concentraciones y el poder. Pero los templos de la religión universal deben ser grandes y suntuosos. Al mismo tiempo, Spinoza piensa que los patricios deben ser los sacerdotes e intérpretes de esta religión universal, que debe ser la religión de la patria, oficiando las ceremonias más importantes, tales como bautizo, matrimonio, imposición de manos... Para predicar y despachar los asuntos cotidianos, los patricios elegirán a algunos del pueblo como sus vicarios (TP 8/46).

En cuanto a la democracia, el inacabamiento del TP supuso que no haya declaraciones expresas de Spinoza. Pero en el TTP se nos dice que, como en el gobierno democrático todos se obedecen a sí mismos, no tiene cabida la obediencia externa (TTP 5: 74), de donde deducimos que no se necesitan el temor o la esperanza religiosa. Parece, por tanto, que no se requieren los cultos que generan estos sentimientos religiosos necesarios para la obediencia. En la democracia sólo cabría el culto interno, propio de un practicante avanzado de la religión universal.

Por tanto, según Spinoza hay cuatro situaciones respecto del culto:

1) El culto supersticioso. Los hombres caen en la superstición cuando viven una vida tan llena de miserias, que son vapuleados constantemente por los acontecimientos externos. No encuentran nada atractivo en la virtud y preferirían vivir según el impulso de sus afectos más pasivos, si no se lo impidiera el temor al castigo divino. Piensan que por su obediencia Dios los recompensará con toda clase de bienes materiales. De ahí que hayan pensado diversas maneras de dar culto a Dios, con el fin de que Dios les ame más que a los otros hombres y dirija el curso de la naturaleza en provecho de sus ciegos deseos e insaciable avaricia (E IAp, p. 79). Piensan que ritos externos a la práctica ética les darán premios terrenales. Aquí nos vienen a la memoria las palabras de Kant:

[...] Imagina hacerse agradable a Dios mediante acciones (del *cultus*) que (aunque trabajosas) no tienen por sí ningún valor moral, por lo tanto son acciones arrancadas sólo por el temor

y la esperanza, acciones que también un hombre malo puede ejecutar (R 117).

2) Culto externo aceptable. Los que están a medio camino entre la superstición y la religión universal y viven en un régimen monárquico o aristocrático, necesitan los cultos religiosos, es decir, ritos que fomenten una cierta solidaridad y un sentido de pertenencia a esa sociedad, sentimientos que favorecen la práctica de la ley, de modo que ésta no sea obedecida únicamente por el temor al castigo. Por eso, el culto debe adaptarse a la paz y a la utilidad del Estado (TTP 19: 228-229 y 232). Como el culto tiene una clara finalidad política, tiene que estar controlado por las autoridades políticas.

Para Kant la práctica de la justicia también requiere los aspectos sociales. Una persona sola, aunque sea libre y moralmente honesta, siempre está expuesta a las acometidas del mal. Las causas de esto no residen tanto en su propia naturaleza como en que está entre hombres. "Es bastante con que estén ahí, que lo rodeen y que sean hombres, para que mutuamente se corrompan en su disposición moral y se hagan malos unos a otros" (R 94). Para superar la propensión al mal se necesita la ayuda de una sociedad ética. Por lo tanto, la única manera de prevenir el mal y promocionar el bien es la creación de una sociedad según las leyes de la virtud, una república universal según leyes de virtud (R 98). Sin embargo Kant no subraya la necesidad de un culto en estas condiciones.

3) El culto interno. Es el propio de la religión universal, presente en el cristianismo. No se trata de una religión propia de una etnia o un Estado concreto. Como es verdaderamente universal y no es para un estado concreto, no tiene que fomentar especiales sentimientos de solidaridad cerrada o primaria y no necesita un culto externo. Como hemos dicho antes, parece corresponder a una situación generalizada de democracia o a situaciones político-sociales que permitan la aparición de individuos con una suficiente vida interior. El culto interno consiste en creer en un cierto Dios personal al que se le toma como modelo, se le adora e imita, de donde nace un auténtico impulso interior de justicia y caridad. Estas acciones para con el prójimo son lo más propio del culto, pues, como afirma Spinoza, el culto a Dios consiste exclusivamente en la justicia y la caridad (TTP 14: 177; Ep 43: 226³⁷).

³⁷ Se trata de la importante carta de Spinoza a J. Ostens en respuesta a las acusaciones que

4) La religión filosófica sin culto. En la *Ética* no se utiliza el término "culto", que sepamos, más que en el Apéndice de la parte primera, referido al culto supersticioso. Pero sí se habla de religión; ésta consistiría en tener una idea adecuada de Dios de la que derivan sentimientos activos y acciones que aumentan la potencia del hombre (E 4P37S1); las virtudes propias de la religión son la firmeza, que mira a la conservación del propio ser, y la generosidad, que atiende a la conservación del ser de los otros hombres (E 5P41). Sobre todo subraya Spinoza que la religión consiste en el amor a los demás (E 4P73S; E 4A15). Si en el TTP todavía sigue utilizando el término "culto" para referirse a esta religión filosófica (TTP 19: 229³⁸), sin embargo en la *Ética*, en cuanto se excluye un Dios *personal* que pueda ser objeto de sentimientos cúltricos internos, ya se ha desligado del término "culto". La religión filosófica, por tanto, no lleva aparejada ningún culto.

Vemos que la posición de Spinoza respecto al culto es la típica de la modernidad. Para aquellos que están más cercanos a la superstición, el culto externo todavía tiene un sentido. Pero para quien se ha alejado de la imaginería de la religión popular, lo importante es el culto interno propiciado por una revelación entendida de modo natural. Cuando, según algunos, se abre una nueva época histórica, la postmodernidad, se debilita, relativiza e historiza la razón. Al mismo tiempo se subraya la importancia de los sentimientos, de los símbolos y los ritos. Se piensa que el hombre no es pura razón, que la facultad que tienen los seres humanos de imaginar y simbolizar parece estar en interacción mutua con el razonar moral. Así no sólo la masa, sino el individuo culto, tiende a hacer sus opciones morales sobre la base de lo que muchas veces no son sino imágenes difusas y preconscientes alojadas en los sistemas simbólicos³⁹.

La teología moderna se sintió hechizada por la mente. Centró su atención en las ideas y se preocupó especialmente del problema del bien y del mal. La teología postmoderna habrá

Van Velthuysen le hacía de irreligioso y de ateo. En ella defiende una religión no cultural o, en todo caso, un culto consistente en la práctica de la justicia y la caridad.

³⁸ En este texto Spinoza afirma que Dios enseña e impone el verdadero culto de la justicia y la caridad. Lo hace de dos modos, tanto por la revelación (se refiere, pues, a la religión revelada que venimos llamando "religión puente"), como mediante la "luz natural". Si esta última locución se contrapone, como se hace en el texto, a religión revelada que practica un auténtico culto a Dios, sólo puede referirse a la religión filosófica.

³⁹ COX, H., o. *cit.*, p. 193.

de centrar su atención en el cuerpo, en la naturaleza de la comunidad humana...⁴⁰.

A partir del Romanticismo se piensa que la religión no es pura metafísica. Ya Schleiermacher señaló la importancia del sentimiento y la experiencia religiosos. Parece que también ahora se subraya que la idea pura no es más que una palabra vacía, que la verdad para ser sentida, debe adoptar un cuerpo, debe haber rito, leyenda y ceremonia⁴¹. Mirado el asunto desde la perspectiva de la Modernidad, tal como la representan Spinoza o Kant, parece que el culto es algo a desaparecer en la medida en que haya un progreso en la vida racional y moral de los individuos. Es algo que ya no necesitan. Queda patente, pues, que la Modernidad choca, en este tema, tanto con el Romanticismo como con la llamada "Postmodernidad".

5.- La religión-puente no es especulativa

Según Spinoza, como la religión universal es para todos, no requiere un adecuado conocimiento teórico, que no está al alcance de todo el mundo. Lo propio de esta religión son las obras, la práctica de la justicia y la caridad. Por eso, el que cree algo verdadero y apoyado en esa creencia obra mal, tiene una fe impía. Por el contrario, quien creyendo lo falso, obra bien, tiene una fe piadosa (TTP 13: 172).

Sin embargo, Spinoza también habla de siete artículos de fe que hay que creer, porque, si no se hiciese así, se destruiría esa práctica. Si se practica la justicia y la caridad, es que se está creyendo en ellos (TTP 14: 175-176). Estos artículos de fe afirman que existe un solo Dios, juez justo y misericordioso, modelo de vida verdadera, que domina y conoce todo y que la salvación del hombre consiste en parecerse a Él, obedeciéndole mediante la práctica de la justicia y la caridad (TTP 14: 177-178). Pero la práctica de la justicia y la caridad no requiere ninguna teoría especulativa acerca de estos artículos de fe, sino sólo de una adhesión vital a ellos, adhesión que no tiene por qué ser intelectualizada⁴².

⁴⁰ H. COX, *o. cit.*, p. 199.

⁴¹ H. COX, *o. cit.*, p. 187.

⁴² Cfr. S. BRETON, *o. cit.*, p. 42.

Por ello, aunque de ninguna manera es necesario articular teóricamente los siete artículos de la fe, si alguien quisiera, puede hacerlo de la manera que le plazca o de la manera que mejor se acomode a su naturaleza, pues esos pocos artículos de fe pueden ser teorizados de múltiples maneras. Así como en otro tiempo la fe fue revelada y escrita según la capacidad y las opiniones de los profetas y del vulgo de aquella época, así también ahora cada uno está obligado a adaptarla a sus opiniones para abrazarla sin repugnancia ni duda alguna de la mente (TTP 14: 178-179). Como el conocimiento intelectual de Dios no pertenece a la fe ni a la religión revelada, los hombres pueden equivocarse en cuanto a la naturaleza de Dios sin incurrir en crimen (TTP 13: 171). En este tipo de religión, la "verdad" consiste en la práctica y no en la adecuación intelectual. La revelación no está destinada a que el hombre sepa, sino a que el hombre sea⁴³. Lo importante de la revelación no son las verdades eternas, sino que se "haga" verdad en la vida humana⁴⁴.

Sin embargo de ninguna manera quiere Spinoza hacer consistir esta religión en algo irracional o que esté por encima de los criterios de racionalidad. Las Escrituras son algo natural, no son un imperio dentro de otro imperio, por lo que deben ser interpretadas como todas las cosas que suceden en la Naturaleza, racionalmente (TTP 7: 98). Las reglas de interpretación bíblica consisten en que la razón construye un método (camino) por el que transita la palabra de Dios⁴⁵. La razón es la condición de posibilidad de un lenguaje sobre Dios y del control del discurso religioso.

Precisamente lo que Spinoza quiere evitar son las especulaciones, inmunizadas ante la razón por su pretendido carácter religioso, que se convierten en parte del dogma y son obligatorias para la gente, fomentando persecuciones, guerras... Ninguna especulación sobre Dios puede reclamar para sí el origen divino. Todas sus humanas. Por eso, el lugar de la especulación sobre Dios es el campo libre de la filosofía.

⁴³ SEGUNDO, J. L., "Revelación, fe, signos de los tiempos", en ELLACURÍA, I. y SOBRINO, J. (dirs.), *Mysterium liberationis*, Madrid, Trotta, 1994, p. 446. Cfr. RICHARD, P., "Teología en la Teología de la Liberación", en ELLACURÍA I. y SOBRINO, J., *Mysterium Liberationis*, p. 210.

⁴⁴ SEGUNDO, J. L., *ob. cit.*, p. 453.

⁴⁵ Cfr. J. ESPINOSA, "Naturaleza y religión: Spinoza y el pensamiento actual", ed. cit.

Además no podemos evitar el pensar que Spinoza está diseñando esta religión a partir de la religión filosófica. La religión universal es el puente entre la filosofía y la superstición. Pero el puente se tiende desde la filosofía. Se podría decir que, de alguna manera, es la acomodación de ésta al estado de ignorancia de la mayoría de la gente. O quizás sería preferible decir que la religión universal que nos presenta Spinoza es el resultado de la lectura de las Escrituras desde su propia filosofía, es una religión depurada por la razón. Como la religión universal está diseñada desde la razón filosófica, queda como algo cristalino para la razón. No queda ningún reducto inmune al poder de la razón. Por ello mismo, no hay nada en la religión bíblica que la razón no puede expresar más correctamente de manera filosófica.

Por muy diverso camino, después de recorrer la *Crítica de la razón pura*, llegó Kant a una postura semejante: "para nosotros no se trata tanto de saber qué es Dios en sí mismo (su naturaleza), sino qué es para nosotros como ser moral" (R 139-140). Sobre Dios no podemos hacer afirmaciones teóricas, sólo postular acerca de Él una serie de proposiciones necesarias para nuestra práctica moral. En esto consiste la llamada "fe religiosa pura" a que conduce la razón moral (R 178). Esto es muy parecido a lo que Spinoza dice de la religión bíblica. Sin embargo, la postura de Spinoza es diferente en cuanto que sí admite la posibilidad de especulaciones sobre Dios en el campo de la filosofía.

En cuanto al campo de la teología sobre la revelación, según Kant, podemos hacer teología sobre Cristo, sobre su persona, sus hechos, su revelación sobrenatural..., con tal que "no hagamos parte de la Religión el que saberlos, creerlos y profesarlos sea por sí algo mediante lo cual podamos hacernos agradables a Dios" (R, 87-88). La teología no tiene un valor salvífico. La especulación teológica sobre las Escrituras no deja de ser una envoltura que ha servido para poner históricamente en marcha una doctrina moral que puede ser certificada por toda alma cuando atiende a su propia razón práctica, sin considerar aquellas especulaciones ni los milagros... (R 87-88). También Kant suscribiría la afirmación de que lo importante de la revelación cristiana no es su verdad, sino que se haga verdad en la práctica moral.

Por razones diferentes se opone Schleiermacher a que se dé importancia a los dogmas y a las especulaciones doctrinales. Lo importante para él es la experiencia religiosa originaria, la intuición de lo

Infinito y los sentimientos que ésta lleva aparejados. En la intuición y los sentimientos es donde está la fuerza vital de la religión. Los dogmas y las proposiciones doctrinales sólo son las expresiones abstractas de esas vivencias originales. De alguna manera son las petrificaciones inertes del fuego religioso originario (S 76).

Quizá hoy no tengamos este concepto tan fuerte de razón que, como en Spinoza, hace que se juegue al todo o nada: toda razón sobre Dios en la Filosofía, nada en la religión universal. Quizá en la primera modernidad se entiende el "Theòs ên o Lógos" ("Teología") del prólogo del Evangelio de S. Juan en el sentido de "Dios es la razón" y se piensa en la existencia de una razón divina, intemporal, eterna, que está participada en el hombre.

Pero la Teología siempre ha sido la actividad mediante la cual los hombres han relacionado su fe en Dios con el *logos*, con el discurso racional imperante en su época y cultura. Vencida la razón absoluta de la primera modernidad, hacer teología hoy, según H. COX, es dejar que se manifieste el *pathos* y el *ethos* del *logos* postmoderno⁴⁶. La teología hoy no debe pretender ser totalmente sistemática, imparcial y universalmente aplicable, no tiene que ser tan coherente ni tan sistemática como la teología moderna, debe ser capaz de soportar tensiones y un cierto grado de discontinuidad y de falta de cohesión. Frente a la abstracción de la teología moderna, la narración que es más emotiva y colorista⁴⁷.

Sin embargo, de ninguna manera se puede renunciar a la enseñanza de la modernidad: la razón humana es el criterio de interpretación de toda religión y la fe no puede pretender inmunidad frente a la razón. Ya hemos señalado como decía Bonhoeffer que había que tener honradez intelectual en todo, sobre todo en las cuestiones religiosas. Esa es una herencia impagable de la modernidad y de Spinoza. Si se quiere ser religioso en la actualidad, no se debe olvidar esto. Dicho de otra manera: "Sólo una teología que se haya tomado en serio la era moderna será capaz de tomarse igualmente en serio lo que está a punto de llegar. Nadie puede pasar más allá de la ciudad secular si previamente no ha pasado a través de ella"⁴⁸.

⁴⁶ COX, H., *ob. cit.*, p. 168.

⁴⁷ COX, H., *ob. cit.*, p. 202.

⁴⁸ COX, H., *ob. cit.*, p. 255.

Bibliografía

- BALTHASAR, H. U. VON , *El problema de Dios en el hombre actual*, Madrid, Guadarrama, 1960.
- BRETON, S., *Spinoza. Théologie et politique*, París, Desclée, 1977.
- BONHOEFFER, D., *Ética*, Barcelona, Estela, 1968 [1ª ed. de 1949].
- , *Resistencia y sumisión*, Salamanca, Sígueme, 1983 [1ª ed. de 1951]
- CORTINA, A., *Dios en la filosofía trascendental de Kant*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1981.
- COX, H., *La religión en la ciudad secular. Hacia una teología postmoderna*, Santander, Sal Terrae, 1985.
- ELLACURÍA, I. y SOBRINO, J. (dirs.), *Mysterium liberationis*, Madrid, Trotta, 1994.
- ESPINOSA, J., "Naturaleza y religión: Spinoza y el pensamiento actual", en HERNÁNDEZ, A. y ESPINOSA, J. (coord.), *Razón persona y política*.
- FRAIJÓ, M. (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Madrid, Trotta, 1994.
- GÓMEZ CAFFARENA, J., *El teísmo moral de Kant*, Madrid, Cristiandad, 1983.
- , "Fe y ciencia en el siglo XX", en VV. AA., *La ciencia*, Cuenca, Centro de Profesores [en prensa].
- , "La filosofía de la religión de I. Kant" en FRAIJÓ, M. (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos*.
- GÓMEZ CAFFARENA, J. y MARDONES, J. M. (dirs.), *Estudiar la religión: Materiales para una filosofía de la religión*, Barcelona, Anthropos, 1993
- HERNÁNDEZ A. y ESPINOSA, J., (coord.), *Razón, persona y política*, ed. Universidad de Castilla-La Mancha, 1996.
- KANT, I., *La religión dentro de los límites de la mera razón*, (trad. F. Martínez Marzoa), Madrid, Alianza, 1991.
- KÜNG, H., *¿Existe Dios?*, Madrid, Cristiandad, 1979.

- LUBAC, H. DE, *Surnaturel. Études historiques*, Lonrai, Desclée de Brouwer, 1991 [la 1ª ed. en 1946].
- , *El misterio de lo sobrenatural*, Madrid, Encuentro, 1991 [1º ed. de 1954]
- "Parlamento de las religiones del mundo: principios de una ética mundial", en *Isegoría*, nº 10, Madrid, Octubre 1994.
- RICHARD, P., "Teología en la Teología de la Liberación", en ELLACURÍA I. y SOBRINO, J., *Mysterium Liberationis*.
- SCHLEIERMACHER, *Sobre la religión*, (trad. de A. Ginzo), Madrid, Tecnos, 1990.
- SEGUNDO, J. L., "Revelación, fe, signos de los tiempos", en ELLACURÍA, I. y SOBRINO, J. (dirs.), *Mysterium liberationis*.
- TORRES QUEIRUGA, A., "La filosofía de la religión, lugar de encuentro entre la teología y la filosofía", en GÓMEZ CAFFARENA, J. y MARDONES, J. M. (dirs.), *Estudiar la religión: Materiales para una filosofía de la religión*.
- , "Muerte e inmortalidad", en *Isegoría*, nº 10, Octubre de 1994.
- YOVEL, Y., *Spinoza, el marrano de la razón*, Madrid, Anaya y Muchnik, 1995.
- ZAC, S., "L'idée de religion chez Spinoza", en ZAC, S. (ed.), *Essais spinozistes*, París, Vrin, 1985.