

Por una fe religiosa razonable

Carlos Gómez Sánchez

Entrevista a JOSE GÓMEZ CAFFARENA

Entre otros muchos méritos, José Gómez Caffarena ostenta, sin duda, el de ser el decano de la Filosofía de la Religión en nuestro país. Nos ha parecido oportuno abrir esta sección de la nueva fase de nuestra revista con la conversación que, este verano, mantuvo con él Carlos Gómez Sánchez. Para su realización sólo encontró disponibilidad cordial y eficacia. Se abordan en ella algunos momentos de la evolución intelectual de Caffarena, tejida al hilo de los principales cambios y problemas de la sensibilidad sociorreligiosa de nuestro tiempo.

CGS.- He pensado que el tema "fe razonable" servía, mejor que otros, para centrar la reflexión que quería hacer contigo sobre los temas de tu trabajo intelectual, mirando al conjunto de tu trayectoria. Si te parece correcto mi enfoque, me gustaría preguntarte, ante todo, cómo ves desde ese ángulo los pasos de esa trayectoria.

Acepto gustoso tu enfoque. Y el uso del término "razonable". Que alude a la razón, lo más propio de la condición humana –sin lo que la fe sería inhumana–; pero evi-

ta decir: "racional" –algo que, si se toma en todo rigor, quizá ya no podría ser la fe–. Pienso que no habrá hoy nadie tan "fideísta" que rechace toda exigencia de lo "razonable"; pero, desde luego, yo he insistido en una exigencia no pequeña. Mirando atrás, como me pides, veo una primera etapa de mi vida, aún acrítica, imbuida en la apologética tradicional católica al modo escolástico: demostración racional de Dios e histórica (por sus "milagros") de Jesús "legado divino fundador" de la Iglesia. Hubo desde pronto gérmenes críticos. Algunos heredados de mis profesores: la libertad suareciana de Hellín ante la imposición romana de las "24 tesis", luego el neotomismo "trascendental" del giro Maréchal, que tomaba en serio a Kant. El desarrollo de los gérmenes fue paulatino en mis primeros años de docencia. Confluía mi evolución interior con la demanda de los dos grupos de alumnos, tan ricos y exigentes: los de la Facultad de Filosofía de Alcalá y los universitarios madrileños de las clases de "Religión".

Empezaré por estos últimos. Vi que, para que la profesión de fe cristiana no fuera en sus vidas una adición inoperante mantenida por miedo, había que hacer lo primero una interpretación de los contenidos cristianos ("qué creemos"), centrada en lo esencial y liberada de mil irracionalidades de la predicación recibida (sus "caricaturas"). Así nació *Hacia el verdadero cristianismo* (1966), que aún hoy me parece bien orientado aunque todavía demasiado complicado y necesitado de puesta al día en exégesis bíblica más crítica. Poco después (1969), *La audacia de creer* buscaba responder al "por qué creemos" y "qué es creer": sin dejar del todo el esquema de la apologética clásica, ponía ya acentos muy diversos. La llegada a Dios no es demostrativa: arranca del ser humano y acoge ya la modestia kantiana del postulado y la "fe racional". El papel de la Iglesia es pospuesto al del acceso histórico a Jesús. Y en éste lo decisivo es la doctrina y práctica del amor; sus "signos" no son argumentos de poder, sino "refracciones del Signo" que es Él, un signo que sólo percibe quien lleva dentro una aspiración convergente. Así formulé entonces mi enfoque directo de "lo razonable

de la fe cristiana"; aquello sobre lo que después he reflexionado, en metalenguaje y ampliando, al pensar la "filosofía de la religión".

La otra docencia de aquellos años, en la Facultad de Filosofía, obligaba a más rigor y profundidad, aunque la meta última no era para mí diversa. Quizá el paso más importante, y dado desde el primer momento, fue la unificación del repertorio de historia de la filosofía al que ha de acudir siempre cualquier esfuerzo sistemático. Yo heredaba una división en "buenos y malos": partidarios de la tesis defendida y "adversarios". Lo peor era que, más allá de los concretos de cada caso, resultaban ser por principio adversarios todos los filósofos desde Descartes y Kant (que era llamado "padre de todos los errores modernos"). Esta posición era poco compatible con la profesión de confianza en la razón hecha por la Iglesia del Vaticano I y la subsiguiente lucha contra el "modernismo" —debíamos repetir cada año el juramento impuesto por Pío X—. El antimodernismo era un espíritu penosamente reaccionario; pero, si algo tenía salvable, era la fe en la capacidad humana. Ahora bien, mantenerla pero añadir que la razón humana erraba en cuanto se separaba del magisterio eclesiástico, resultaba una intolerable contradicción vivida. Se imponía cambiar de óptica y tomar en serio a todos los humanos que se habían dado la molestia de pensar, buscando el punto de vista que hiciera comprensible lo que habían querido decir. Algo fácil de enunciar, no de realizar. Lo intentamos...

CGS.- Pasas a hablar en plural...

Es que mi recuerdo de Alcalá es de una feliz sinergia de profesores jóvenes, que nos entendimos incluso en nuestras diferencias, de profesores mayores que nos respetaron y, sobre todo, de alumnos inteligentes que nos estimularon a superar prejuicios. Me alegro de dejar constancia de mi gratitud. Pero me has preguntado por mi trayectoria y debo centrarme en ella. Mi asignatura era la Teología natural. Ya en el primer año de docencia, aun manteniendo el esquema habitual (existencia de Dios,

esencia, atributos) cambié muchos puntos, flexibilizando las posiciones. Luego, tras un año con tiempo libre que dediqué a Kant, hice algo un poco más revolucionario. Habíamos ya anticipado (a primer curso) la reflexión más cercana a lo empírico (Cosmología y Antropología), dejando para después la Metafísica. (Con este nombre solía entenderse la Ontología, que iba al comienzo para estructurar cuanto siguiera; vimos que era más humano lo inverso). Yo añadí que la "Teología natural", al no tener base empírica ("Dios" no está ahí como "el Mundo" y "el Hombre") no puede ser una asignatura filosófica. Si cabe pensar sobre Dios, será en la más estricta "Meta-física". La "Ontología" queda como "Metafísica intramundana" y deja lugar para otra "Metafísica trascendental" (sobre "lo Absoluto"; religiosamente "Dios"). Pero eso es razonable sólo si antes se justifica en una "Metafísica fundamental", es decir, una especie de meta-antropología que aborde, a nivel siglo XX, la cuestión kantiana de *si es posible la Metafísica y cómo*. Así fueron concebidos los libros que aparecerían en 1969 y 1970. Su gestación fue muy participada con generosa ayuda de excelentes alumnos –no puedo omitir la mención de Juan Masiá y Manolo Fraijó–.

CGS.- ¿Cómo valoras todo, hoy, a treinta años de distancia? ¿No era un tanto unilateral tu "kantismo", una primera atención a la problemática moderna, que aún no tenía en cuenta a los maestros de la sospecha? ¿Qué tendrías hoy por válido de todo aquello?

Encuentro en ello ese coraje audaz que sólo se tiene en la juventud. Ya al escribir, en 1983, un prólogo para la reedición, decía que escribiría no sólo con más información en muchos puntos, sino con más perplejidad y menor asertividad. Pero sin renunciar a lo básico. Hoy, desde luego, me preocupa menos la metafísica como tal y aún menos escribir un tratado sobre ella. Pero, en realidad, el tema de fondo de mis dos *Metafísicas* seguía siendo la relación de fe religiosa y razón, por el que me has preguntado –reservado el justo hueco para las cuestiones históricas relativas a los grandes maestros religiosos–. Se

trata de ver qué puede el ser humano encontrar en sí mismo de apertura a lo religioso. Intentando resumir lo que me queda como importante y válido de mis Metafísicas diría:

1. Hay una vena válida insustituible que guardar de la tradición: la centro en la teoría de la analogía del ser de Tomás de Aquino, bien entendida; subrayando lo que tiene de apofatismo dionisiano y no pidiéndole "pruebas de Dios" sino una simple "sintaxis de lo Absoluto", ulteriormente completable desde las experiencias religiosas;
2. Para lograr una comprensión actual fecunda de esa teoría (y, con ella, de la validez crítica de un discurso actual sobre "ser" y "realidad") es menester un esfuerzo serio de analítica del lenguaje, que prolongue la Crítica kantiana con atención suficiente a la lingüística actual; incluida la básica cuestión, tan poco planteada, de cómo un infinitivo verbal de lenguas indoeuropeas ("ser") puede vehicular un universal lingüístico;
3. Pero esto mismo supone previamente una recepción actualizada del punto de partida kantiano: una "fenomenología existencial". Porque el "Kant del siglo XX" está en sus herederos, Husserl, Heidegger, Jaspers; sin encerrarse en ninguno. Punto de partida no es sólo el del conocer, sino el integral humano (acción, conciencia ética, sentimiento); y la búsqueda no es sólo de una teoría última sino de una sabiduría sobre el "sentido de la vida". No la conseguirá quien no renuncie a las certidumbres incommovibles (pretendida "ciencia suprema") y rehuya el riesgo. (Un riesgo, eso sí, dialogado, nunca solipsista y fanático).

CGS.- Pero todo ese programa parece seguir siendo el de una filosofía del sujeto, en la que aún no ha hecho mella la "sospecha": propio de la "primera Ilustración", no de la "segunda". Por otra parte, expresado así, suena a un eclecticismo nada pequeño, para muchos insatisfactorio.

Esto último es lo más seguro, desde luego. Siempre lo vi y lo veo más ahora. Me consuela pensar que he queri-

do aportar un modelo de trabajo más que un sistema. Sistema, cada uno buscará el suyo. El filosofar es muy personal. Hay, desde luego, que ser coherente; pero es mejor cierto eclecticismo que la pasión fanática por el sistema. Cada vez he ido viendo más el acierto de Dilthey en lo de las múltiples visiones del mundo. Es mejor que cada uno lo admita y sepa situarse; y, eso sí, desde su posición, procure no sólo comprender algo de las otras sino, si puede, integrarlo.

En cuanto a los maestros de la sospecha, ya en 1969 los tuve en cuenta en la forma, entonces de moda, del estructuralismo; también, algo más directamente, a Freud y Marx. Era poco, sin embargo; después les he dado más cabida. Pero siempre en nivel secundario, como un correctivo del punto de partida y nivel primario de trabajo. Porque nunca he podido desistir de la que me parece mi obvia defensa: los constructos "suspicientes", como todo constructo científico, son ya elaboraciones de sujetos conscientes. Y éstos viven y pueden dialogar en su nivel primario, el de mi "fenomenología existencial". Si sus hipótesis son razonables, piden corregir ciertos puntos concretos de la visión inicial —como la teoría copernicana hace reinterpretar el diario "salir y ponerse" del sol, o como la actual teoría de la luz da una reinterpretación teórica de los colores—; pero eso no destruye el "mundo de la vida" que está en el origen, ni a los sujetos que en él hacen su vida. Freud, apelando al inconsciente, detectaba las ilusiones de la consciencia de sus pacientes; pero lo hacía porque él, el sujeto Freud, quería curarlos, "hacerlos capaces de amar y trabajar". Bueno, repetida así una vez más mi defensa de siempre, añado que hoy he aprendido de Ricoeur a hacer con más finura, sólo por rodeo, esa "recuperación del sujeto" en cuanto a "su identidad".

CGS.- ¿Qué es lo que más te ha llevado a avanzar desde esas primeras expresiones de tu pensamiento?

Creo que ante todo ha sido el diálogo real, lo vivido en esa gran experiencia que ha sido y sigue siendo "Fe y Secularidad". Es muy distinto "dialogar" con autores de libros que dialogar personalmente con quien tiene posi-

ciones diversas de las tuyas y te responde a lo que le dices. Dialogar así es más arriesgado, si lo haces con "honestidad intelectual". En el haber llegado a comprender esto, hay que atribuir lo decisivo al clima creado por el Concilio Vaticano II. Lo vimos como confirmación del acierto sustancial de cuanto estábamos intentando y, más allá, como un estímulo a dejar dogmatismos y abrir ventanas "al mundo", es decir, a la sociedad y la historia humanas tal como son, pues a ellas pertenecemos. La peculiar llamada a tomar en serio el significado del ateísmo subyace a la fundación del Instituto "Fe y Secularidad". Más que de combatirlo se trataba de comprenderlo y, desde ahí, dialogar; con lo que podríamos al fin dar un testimonio válido de fe (el único que podría pensar "haber superado" el ateísmo). La comprensión de lo que significaba el ateísmo exigía reflexión filosófica –la que veníamos haciendo, aunque obligando a ampliarla–; pero todavía más estudio histórico y sociológico. El mismo título "secularidad" es categoría sociológica. El primer director, Alfonso Álvarez Bolado, fue certero en ver el relieve que había que dar a la Sociología de la religión. Tuvimos seminarios internos que nos iniciaron con cierta seriedad.

CGS.- Y ello ha dejado huellas en tu trabajo y tus escritos posteriores.

Creo que sí. Ante todo, en el libro *¿Cristianos hoy?*, como es patente. La tipología propuesta por Luckmann para comprender las varias reacciones de una población tradicional ante el impacto de lo nuevo –con las adaptaciones que le hice– será de lo que más recuerden quienes me han oído o leído desde entonces. Me sirvió para definir –frente a las del "ingenuo", el "escindido", el "fanático" y el "indiferente", también frente a la del simple "eclecticista"– la posición del que llamé "hermeneuta", con la que me vi identificado y hacia la que he animado a los "creyentes razonables, de fe personalizada y madura". Reconociendo que es la postura menos cómoda de todas, que, por su doble fidelidad de fondo a la fe y a la razón, ha de pagar una disponibilidad a reconsiderar y reinterpretar,

que nunca permitirán pensar que ha llegado al final. Eso me ha llevado a escribir no poco sobre el "pluralismo" (lo más típico de las sociedades secularizadas). ¿Es compatible con una firme convicción? Mantengo que sí; con tal de que se perciba que la firmeza de la convicción pertenece al orden de las actitudes y no al de las formulaciones (relativas y mejorables). Y se haya llegado a ver –algo a lo que a mí me preparó la conciencia lingüística de la Metafísica fundamental– que lo que llamamos "verdad" es complejo y, en su nivel más hondo, es asíntota a la que tendemos sin llegar.

CGS.- En tus últimos años has puesto una insistencia marcadamente mayor en los temas éticos. ¿Qué relación guarda eso con tu anterior preocupación más metafísica? ¿Hay que atribuir el cambio a tu mayor atención histórica a Kant? Y ¿cómo ves la relación de lo ético y lo religioso?

Aciertas al percibir en mí una evolución. Es verdad que ya la Metafísica fundamental daba gran papel a la vivencia ética: acogía así el kantiano "primado de la razón práctica". Pero después el tema se me ha hecho más central, aunque nunca he enseñado "Ética": mi problema ha sido lo ético en su relación con lo religioso. Quizá ha habido tres vectores en mi evolución.

Al primero lo llamaría "el impulso Aranguren". En 1977, él se incorporó más al trabajo de Fe y Secularidad. Moderé con él un seminario sobre "Ética y Política", que tuvo su pequeño papel en la transición democrática española; aquello me hizo vivir más la relevancia de la dimensión práctica, concreta y cotidiana, incluso para la religiosidad. Algo que se prolongó en el "Foro sobre el Hecho Religioso". Pero no hubo ese solo vector: fue decisiva la profundización en Kant, debida en parte a demandas académicas pero aún más a una necesidad mía de sentirme responsable en la interpretación del criticismo que venía dando. *El teísmo moral de Kant* de 1983 recogía trabajos anteriores y los llevaba a una semimadurez, que quedaba pidiendo ulteriores retoques y complementos. Mi proceso resultó consonante con la conversión a lo ético que

estaba protagonizando Javier Muguerza –cuyo afecto personal y la atención prestada a mi trabajo han sido para mí de enorme estímulo–: cuajó así, desde 1986, mi colaboración en el Instituto de Filosofía del CSIC. Hay por fin otro vector, que venía de antiguo pero se fue haciendo en mí más y más exigente: la centralidad a dar a la dimensión "agápica" de lo cristiano, que vine a llamar *Entraña humanista del Cristianismo*. Era algo que iba de la mano con la profundización kantiana. Y que quizá será nuclear para la filosofía de la religión que ando madurando.

CGS.- Llegas así a puntos que me interesan mucho: ¿Cómo fundamentar la kantiana universalidad de lo ético en un mundo axiológico pluralista? Y ¿qué añade lo religioso?, ¿sólo una esperanza compensatoria?

Son los temas a los que más vueltas he dado últimamente; por ejemplo en las quintas Conferencias Aranguren, que titulé *Religión y Ética* –y vinieron a coincidir con su fallecimiento en abril de 1996–. Debo confesar que disto aún mucho de ver claro en esos temas. En la primera de dichas conferencias hablé de "entraña ética de las religiones". Extendía así la metáfora usada para lo cristiano. Quise decir con ello que veo cada vez más cercanas las vivencias ética y religiosa; y que veo aquélla como nuclear para ésta. (Una idea de la que encuentro cada vez menos distante a Juan Martín Velasco –mi referencia siempre en fenomenología de la religión–, aunque quizá él encontrará extremoso mi acento.)

La cercanía es diversa en las religiones orientales (más cósmicas, naturales) y en las de la tradición bíblica (más "humanistas"): son así diversas las éticas "entrañadas". Y eso cualifica dos tipos de esperanza (más cósmica o más personal). Llego así en primer lugar a la segunda cuestión que me proponías. Es la esperanza bíblico-cristiana la cuestionada: su grandeza le hace tener un flanco siempre objetable. No es posible entrar de lleno ahora en ese debate abierto, bien conocido, en que tú mismo has terciado con páginas muy certeras. "Compensatorio" alude a que en el fondo siempre está el deseo –algo que yo prefiero reconocer paladinamente– y esa amenaza de frus-

tración que llamamos "el mal". Y el ser humano es menesteroso: nunca dejará de tener impulso utópico y esperar. Por su parte, la esperanza cristiana no intenta imponerse demostrativamente; sólo pide que se perciba que no es paralizadora y que puede ser razonable.

Pero en lo que querría insistir (como tú también haces en el escrito aludido, el cuaderno de la serie de Fe y Secularidad) es en que "lo que añade lo religioso a lo ético" no ha de cifrarse sólo (aunque sí también) en la esperanza. Hay algo que atañe a la "fundamentación". No que haya que volver al "Si Dios no existe, todo permitido" de Dostoiewski retomado por Kolakowski; pues es más claro que lo ético es autónomo, incluso si no logra la fundamentación a que aspiraría: puede serle suficiente la que llamas "fundamentación débil". Pero, eso sí, como dije en mis aludidas "conferencias Aranguren", lo religioso añade "un plus de fundamentación". Me ha ayudado a verlo el profundizar íntegramente en el "modelo ético kantiano". Cada vez he ido valorando más el paso que suponen las reflexiones finales del *Opus postumum* de Kant: su encuentro de Dios "en nosotros" como raíz de lo ético no es desertar de la autonomía, sino encontrarle un fondo teónimo que la fortalece.

Siempre pensé, como sabes, que la clave del modelo ético kantiano está en la vivencia —que acaba denominando "*hecho* de la razón"— de la dignidad solidaria de la persona humana ("siempre también fin, nunca puro medio"). Me parece que Kant fue percibiendo más y más en esa vivencia algo humano que desborda lo humano: se le hacía religiosa. (Con lo que queda más coherente el mismo esfuerzo hecho en el "teísmo moral" por unir deber y esperanza mediante el rodeo del postulado). Bueno. Vuelvo siempre a Kant; pero aquí, más que otras veces, soy consciente de que quizá lo desbordo. Los textos en que me apoyo son ya ambiguos; y no es para mí lo esencial lograr su exégesis más correcta. Si Kant no llegó ahí, pienso se puede llegar. Sabes también que siempre sugerí un enlace de lo más nuclear kantiano con la "moral abierta y la religión dinámica" de Bergson; sin recelo a hablar de dimensión "mística" de lo ético.

Es ahora cuando puedo decir algo a tu pregunta sobre pluralismo axiológico y universalidad. Lo insuperable de la pluralidad valorativa en nuestra humanidad multicultural es una de las adquisiciones recientes que ya no podremos dejar. Es en sí misma la mejor refutación de las éticas que pretendan aún disimularse la denuncia de la "falacia naturalista". Y la que más sugiere, como única vía de superación del puro relativismo moral, el recurso a una ética de único supremo principio ("formal", si se quiere usar este término, que podría abandonarse), como la del modelo kantiano. Bien entendido que el supremo principio no pide directamente –insisto una vez más– la universalidad por razón de coherencia lógica: es una vivencia de la dignidad personal-solidaria de los humanos; de la cual sí se sigue ya para cada conciencia el pedirse la universalizabilidad (situada) de sus máximas concretas. Y se recupera así un fondo común humano bajo la variedad cultural. Fondo común que ya apunta en los universales lingüísticos, pero que sólo culmina en esta vivencia ética. Un problema que sí deja abierto este modelo ético es el de las mediaciones que permitan a las conciencias el encuentro intersubjetivo de pautas (culturalmente adaptadas) de cierta eficacia social. Aquí es donde más veo la fertilidad de la "transformación" del modelo iniciada por Apel y su "ética discursiva". Es claro que sólo el diálogo –eso sí, buscado ya desde la decisión solidaria– puede aspirar a ir las encontrando.

CGS.- Tenemos ya que terminar. Querría preguntarte qué ves de más actual en el tema que hemos tratado: papel de la religión en nuestra época, relevancia en las diversas sociedades. Sobre todo, en relación con la razón, sus riesgos y aportaciones...

Me atrevería a decir que todo el tema tratado es sumamente actual. Veo igual riesgo en una humanidad racional sin religión (ese desmán de la "razón instrumental", tan certeramente denunciado por los frankfurtianos), como en una humanidad en la que rebrota la religión descuidando ser razonable: sea en la forma de los "brotes

salvajes", sea en la de esa terrible "revancha de Dios", que no sin base ha podido atisbar la mirada periodística en ciertos rasgos comunes en los actuales ámbitos de la fe monoteísta. Llámeseles fanatismo, integrismo o fundamentalismo, no podemos negar que están ahí. Continuamente vemos sus efectos perniciosos. Pienso, por mi parte, que se queda corta toda denuncia de su peligrosidad. Siempre, como te dije al principio, me ha preocupado buscar lo razonable de la fe en razón de la honestidad intelectual de los creyentes —la mía y la de aquellos a quienes podía ayudar—. Hoy me preocupa aún más clamar en su favor, por el mal que, si no, puede la religión traer. Y esto, mirado también precisamente desde la misma religiosidad. No encuentro nada más tristemente absurdo que una guerra de religión: el mal causado al prójimo, en nombre de lo que debía salvarlo; dicho en términos cristianos, que el "Padre" que anunció Jesús lleve a dañar a los "hermanos".

Hay en eso algo que sólo puede remediar la razón: los fanatismos nacen en gran parte de estrechez de miras, de irracionalidades. Pero sólo lo remediará una razón no unilateral, sino ética y dialogante. No podemos, por ello, desertar de la Ilustración; debemos buscar una Ilustración integral, plena. Y ya has visto en mis últimas respuestas que cifro mucho de esa posible plenitud en que la razón llegue a ser "razón ética". Entonces, no queda en mera razón, alcanza de uno u otro modo el amor. Algo así he querido decir al hablar de "entraña ética de las religiones".

Me referiré una vez más a Kant: estimo muy certera su bella imagen del doble círculo: donde el envolvente expresa a las varias formas históricas de religión y el inscrito, que nunca debe faltar, la "religión ética", la "religión de la razón", en la que "Dios en nosotros es el intérprete supremo", que nos hace ver "lo razonable" de cada religión histórica. Avanzando desde ahí, cabe añadir que nos guiará en el camino del diálogo intercultural, cuya necesidad hoy sentimos pero que también vemos más que nunca complejo. Pienso que el reciente intento de ese generoso pionero ecumenista que es Hans Küng por ir

formulando lo que de convicción ética tienen ya en común las diversas religiones ha sido una puesta en práctica oportuna –y con éxito– de la sugerencia kantiana. Que servirá también, hay que esperar, para seguir avanzando en la superación de tantos prejuicios particularistas como todavía nos separan.

Pero para mí, como creo ya he dejado ver, está en juego en el tema incluso algo más: una aproximación mejor que otras a la esencia de lo religioso. En modo alguno es mi idea mantener lo que se ha llamado "reduccionismo ético" de lo religioso. Tengo claro que lo religioso trasciende lo ético y caben actitudes éticas no religiosas. Pero pienso que no hay religiosidad auténtica sin "entraña ética"; y que, de todas las actitudes humanas, es la ética –con su profundo misterio de dignidad personal solidaria– la que más nos acerca a lo religioso. Y pienso que, hoy más que nunca, es en esa dimensión ética ("ético-mística", si quieres) donde se juega para nuestro mundo lo decisivo de la vigencia salvadora de lo religioso; que, por volver a nuestro tema inicial, logra así su benéfica índole "razonable".