

I EDICIÓN DEL “PREMIO JAVIER MUGUERZA DE INVESTIGACIÓN EN FILOSOFÍA”

Jesús ZAMORA BONILLA.

Decano de la Facultad de Filosofía.

UNED

El Rectorado de la UNED en coordinación con el Vicerrectorado de Investigación, la Facultad de Filosofía de la UNED y la revista *Éndoxa*, ha establecido el “Premio Javier Muguerza de investigación en Filosofía” cuya primera edición se ha celebrado en 2022. El Premio pretende impulsar la investigación en filosofía y mantener vivo el recuerdo de la actividad docente e investigadora de Javier Muguerza, quien fuera catedrático de la UNED durante cuarenta años y uno de los exponentes más destacados de la filosofía iberoamericana en el último medio siglo. En su primera convocatoria, el premio, cuya entrega se produjo el 21 de noviembre de 2022, se restringía a investigadores menores de 40 años y, aunque contemplaba la posibilidad de una temática general, insistía en que los trabajos mantuviesen una conexión, al menos temática, con la obra de Javier Muguerza. En la segunda convocatoria, que ya está en marcha, se han introducido dos cambios importantes muy en sintonía con la práctica filosófica de Javier Muguerza. En primer lugar, se ha abierto la posibilidad de que la temática aborde cualquier cuestión filosófica con independencia del ámbito filosófico en el que pudiera inscribirse. Javier mismo cultivó una amplia gama de temas filosóficos en los que se le considera maestro reconocido: desde la filosofía de la ciencia y la lógica, hasta la filosofía moral y política, pasando por la filosofía de la religión además de una permanente preocupación por cuestiones de teoría del conocimiento o genéricamente metafísicas.

También se ha avanzado, de manera más clara en esta segunda edición, hacia el objetivo de que puedan presentarse al premio personas que inician su actividad investigadora. Podrán hacerlo en esta ocasión, con independencia de su edad, quienes estén cursando estudios de filosofía (de cualquier nivel) en cualquier

universidad española o extranjera, además de quienes hayan terminado su TFM o su tesis doctoral en los últimos cinco años.

El premio principal consiste, además de la dotación económica, en la publicación del trabajo en nuestra revista por lo que los originales presentados se someterán a los procedimientos habituales de evaluación que mantiene la revista, ejerciendo como evaluador el Jurado del Premio. En la convocatoria de 2022 el jurado lo formaron J. Francisco Álvarez, Amelia Valcárcel, Jesús Díaz, Concha Roldán, Carlos Thiebaut y Victoria Camps. Desde aquí les queremos expresar nuestro agradecimiento por colaborar con el premio y que, mediante su meritoria y rigurosa actividad evaluadora, hayan apoyado el esfuerzo por diversificar y mejorar la calidad de los trabajos que publicamos en *Éndoxa*.

En esta primera edición el trabajo premiado, que publicamos en este número, fue: “Esbozo cordial de filosofía de la religión en la obra de Javier Muguerza” de Sonia E. Rodríguez García. En él se presenta de manera muy precisa y convincente lo que podría llamarse la filosofía de la religión de Javier Muguerza, mostrando con rigor el talante dialogante del increyente Javier Muguerza quien, durante toda su vida, apoyándose en el análisis riguroso de los conceptos y mediante un compromiso explícito con la responsabilidad individual, mantuvo una permanente tensión entre la responsabilidad moral y la posibilidad de una consideración racional del hecho religioso. Realiza la autora su investigación con una amplia perspectiva, incluyendo a autores muy destacados con los que Javier dialogó, coincidió o discrepó, ofreciendo con ello una sugerente mirada sobre la obra global de Javier Muguerza.

El jurado otorgó además un accésit al trabajo “El ‘imperativo de la disidencia’ en Javier Muguerza y la filosofía del derecho de Felipe González Vicén: hacia el individualismo ético” escrito por Marcos Arjona Herraiz. El jurado lo consideró como un trabajo excelente y recomendó, si fuera posible, la publicación del artículo en *Éndoxa*. Aunque no esté contemplada dicha publicación en las bases del Premio, desde *Éndoxa* están estudiando la posibilidad de publicarlo dependiendo de sus compromisos editoriales. En el trabajo se ponen en conversación explícita las investigaciones de Felipe González Vicén y Javier Muguerza, quienes compartieron cátedra en la Universidad de La Laguna, en pleno periodo de la transición política, mantuvieron entre ellos una estrecha amistad y, sobre todo, un profundo mutuo respeto intelectual. La investigación deja bien clara la importancia de ambos para comprender mejor el debate sobre la exigencia o no de la obligación moral de obedecer al derecho.

Esperamos que la segunda edición del Premio Javier Muguerza de investigación en Filosofía, cuyo plazo para la presentación de originales estará abierto hasta el 5 de septiembre de 2023, y cuyo acto de entrega está previsto para el 16 de noviembre de 2023, contribuyan a una excelente celebración del Día Mundial de Filosofía por parte de nuestra Facultad y de *Éndoxa*. Con la publicación del artículo de Sonia E. Rodríguez iniciamos un camino que esperamos sea largo, duradero y fructífero, al publicar cada año trabajos filosóficos de gran calidad que hayan recibido la honrosa distinción del Premio Javier Muguerza de investigación en Filosofía.

Un saludo muy cordial desde la dirección de *Éndoxa*.

ESBOZO CORDIAL DE FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN EN LA OBRA DE JAVIER MUGUERZA

CORDIAL OUTLINE OF THE PHILOSOPHY OF RELIGION IN JAVIER MUGUERZA'S WORK

Sonia E. RODRÍGUEZ GARCÍA
UNED¹



RESUMEN: El objetivo de este trabajo es recoger de forma sistemática las principales reflexiones en torno al tema de Dios y la religión en la obra de Javier Muguerza. Con este esbozo cordial de filosofía de la religión se muestra la evolución en el pensamiento de Muguerza desde *una filosofía analítica* de la religión —preocupada por esclarecer el análisis lógico del lenguaje religioso y la dimensión racional de la creencia religiosa— a *una filosofía práctica* de la religión —centrada en las condiciones de posibilidad del diálogo entre creyentes y no creyentes y en la reflexión conjunta sobre valores compartidos como la esperanza—. Por último, se defiende la tesis de que las contribuciones de Muguerza en este campo constituyen un claro ejemplo de filosofía de la religión realizada desde el respeto de la increencia.

PALABRAS CLAVE: Filosofía de la religión, teología, creencia, Dios, ética, esperanza.

¹ Profesora Contratada Doctora, UNED - Edificio de Humanidades. Despacho 2.09, Paseo Senda del Rey 7. Madrid. Mail: soniaerodriguez@fsof.uned.es

ABSTRACT: The goal of this work is to collect the main reflections on God and religion in Javier Muguerza's work. With this cordial outline of the philosophy of religion, it shows the evolution in Muguerza's thought from *an analytical* philosophy of religion —concerned with clarifying the logical analysis of religious language and the rational dimension of religious belief— to a *practical* philosophy of religion —focused on the conditions of possibility of the dialogue between believers and non-believers and the joint reflection on shared values such as hope. Finally, it defends that Muguerza's contributions in this field are a clear example of the philosophy of religion carried out from the respect of the unbelief.

KEYWORDS: Philosophy of religion, theology, belief, Good, ethics, hope.

1. Introducción: desenfadadamente...

Una de las notables características del pensamiento de Muguerza es su magistral filosofar de modo relacional. Frente a la cada vez más acusada fragmentación y especialización de las diferentes disciplinas que conforman el saber filosófico, Muguerza es capaz de recuperar la vocación holista de la filosofía, tendiendo puentes y conjugando los resultados obtenidos en cada ámbito para presentar un pensamiento complejo, consistente y coherente. Esta característica se percibe claramente en su propia evolución que, arrancando de la estricta observancia de la filosofía analítica, se fue abriendo al ámbito de la racionalidad práctica, sin menospreciar todo lo bueno que aquella le había aportado. La contribución de Muguerza al campo de la filosofía moral y política es indiscutible, pero su personal filosofar de modo relacional le llevó a aproximarse a otras disciplinas como es el caso de la filosofía de la religión.

Quizás el interés de Muguerza por la religión tenga mucho de circunstancial. Su increencia era lo que le separaba de su maestro, José Luis L. Aranguren, a quien le atribuye escribir el primer libro de filosofía de la religión en español, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*. Pero también le concede la etiqueta de maestro —aun de forma indirecta— a ese filósofo cristiano ilustrado que fue José Gómez Caffarena, por cuanto reconoce compartir discipulado con varios colegas entre los que se encontraría Manuel Fraijó —llamado a ocupar la primera Cátedra de Filosofía de la Religión en España—, que se convertirá no solo en gran amigo sino también en competente interlocutor. Precisamente, Fraijó recuerda la ayuda prestada en el *establecimiento formal* de la disciplina:

«Como su admirado Kant, también Muguerza se “obstinó” en que la Filosofía de la Religión se implantase en la Universidad Pública Española como disciplina autónoma» (Fraijó, 2022: 17).

Pero este interés también será conocido por muchos compañeros con los que tuvo ocasión de dialogar. Junto a los mencionados Aranguren, Caffarena y Fraijó, habría que añadir a Pedro Cerezo, Juan Antonio Estrada, Antonio García-Santesmases, Andrés Torres Queiruga, Carlos Gómez y Eugenio Trías, entre otros. Todos ellos fueron testigos directos del gran respeto con el que Muguerza se aproximaba al tema religioso². A pesar de ello, la *contribución material* del pensamiento de Muguerza a la filosofía de la religión es *relativamente* desconocida³. Por ello, en este artículo, me propongo organizar y sistematizar la filosofía de la religión de Muguerza. Ahora bien, es necesario limitar y matizar este objetivo no solo por prudencia y honestidad intelectual, sino porque el propio Muguerza rechazó tal atribución:

No soy un filósofo de la religión ni mucho menos un teólogo sino sencillamente alguien inquieto por las preguntas que se formulan la teología y/o filosofía de la religión, así como igualmente interesado en las respuestas ofrecidas por sus cultivadores [...]. Pese a lo cual [Fraijó] me ha honrado dedicándome el capítulo inicial de su libro y, para colmo, ha hecho versar a ese texto sobre lo que desenfadadamente llama él *mi* filosofía de la religión y hasta *mi* teología, todo lo cual me sume en un notable desconcierto (2013: 293).

Tal vez, si hubiese visto la luz un libro que Muguerza anunció en varias ocasiones, *De lo divino y lo humano*, hoy podríamos hablar de forma rigurosa de

² Basta con recoger el comienzo de «Un colofón teológico-político» para comprobar ese respeto: «El profano a quien los azares de la vida le llevan a ocuparse eventualmente del tema religioso [...] tendría que procurar ser pudoroso y evitar en todo momento la tentación del *striptease* de sus creencias o increencias personales» (Muguerza, 1990: 441).

³ Las inquietudes filosóficas de Muguerza eran bien conocidas por sus maestros, colegas y discípulos. Sin embargo, llama la atención la ausencia de estudios que recojan esta vertiente de su pensamiento. Por ejemplo: en los dos excepcionales homenajes que desde el CSIC se realizaron sobre su obra (Aramayo, *et al.*, 2006 y 2016), pese a congregarse a un buen número de especialistas y dar cabida a múltiples perspectivas sobre el pensamiento de Muguerza, las de Fraijó son las únicas contribuciones que abordan la cuestión religiosa en Muguerza. A ellas hemos de sumar las aproximaciones que, recientemente, han hecho Carlos Gómez (2016) y Francisco J. Laporta (2020) en la consideración de una filosofía de la religión de Muguerza.

la Filosofía de la religión de Muguerza en mayúscula⁴. Pero, como tal cosa no ocurrió, no me queda más remedio que continuar hablando *desenfadadamente* de la filosofía de la religión de Muguerza en minúscula. Y, tal vez —de nuevo, tal vez—, para que sea *desenfadadamente* y no *desvergonzadamente*, convenga reformular mi objetivo como un presentar un *esbozo cordial* de filosofía de la religión en la obra de Javier Muguerza.

Pero, aun escudándome en esta fórmula, la tesis que quiero defender no es débil. Me gustaría demostrar que en la obra de Muguerza existe una reflexión seria y constante en torno a la cuestión religiosa que, además, evoluciona de forma pareja al resto de su pensamiento desde *una* filosofía *analítica* de la religión a *una* filosofía *práctica* de la religión; y que, por el camino, arroja no pocos elementos de análisis en torno al enfoque de la disciplina y sus contenidos fundamentales.

Para ello, rescataré dos tempranas conferencias: «El problema de Dios en la filosofía analítica. (De la crítica de la teología filosófica a la lógica del lenguaje religioso)» (1966) y «Teología filosófica y lenguaje religioso» (1973). En ellas se pueden rastrear los planteamientos de lo que el mismo Muguerza reconoce como *una* filosofía *analítica* de la religión; pero también los primeros apuntes de lo que terminará siendo aquella autocrítica de la razón analítica que llevará a cabo en *La razón sin esperanza* (1977) y que, posteriormente, ampliará con la revisión de la racionalidad dialógica y comunicativa en *Desde la perplejidad* (1990). Ambos estudios le llevarán a defender un modelo de racionalidad mucho más acorde al mundo religioso y a preguntarse por las condiciones de posibilidad del diálogo entre creyentes y no creyentes. Es el comienzo de lo que me gustaría denominar *una* filosofía *práctica* de la religión, que inicia en las conferencias pronunciadas en el XVIII y XXIII Foro sobre el hecho religioso organizadas por el Instituto Fe y Secularidad, «La profesión de fe del increyente. Un esbozo de (anti)teodicea» (1995) y «Una visión del cristianismo desde la increencia» (2000), respectivamente; y que culminará, finalmente, en «Ética sin teodicea» (2008). Estas conferencias, a diferencia de las primeras, son bien conocidas, pues constituyen el eje central del debate mantenido entre Muguerza y Fraijó. Pero no son estos los únicos textos en los que podremos apoyarnos, pues sobre religión también versan

⁴ Aún está por comprobar cuánta luz podrá arrojar sobre este asunto el archivo Javier Muguerza de la Universidad de La Laguna que alberga no pocos manuscritos inéditos de nuestro autor.

«Identidad y alteridad: ¿Bloch o Horkheimer?» (1981), «Las razones de Kant. (En torno a la interpretación de la ética kantiana por José Gómez Caffarena)» (1989) y el capítulo «Un colofón teológico-político» en *Desde la perplejidad* (1990).

A partir de estos escritos dibujaré ese esbozo cordial de filosofía de la religión en la obra de Muguerza. Pero, como considero que el propio discurso es algo también debido al lector, añadiré algo de mi propia voz, aun cuando por razones de espacio deba limitarme al de las notas a pie de página. Tal vez el futuro me depare nuevas oportunidades para profundizar en las que aquí solo serán pequeñas invitaciones a la reflexión.

2. De una filosofía analítica de la religión...

Las primeras aproximaciones de Muguerza al campo de la filosofía de la religión se enmarcan en su crítica al enfoque reduccionista del positivismo lógico y el análisis del quehacer de la filosofía analítica en la clarificación de la lógica del lenguaje religioso.

La deriva empirista que introdujo el Círculo de Viena en la filosofía analítica con la aplicación del *principio de verificabilidad* supuso la consideración de todos los problemas de la metafísica —entre los que se encontraría el tema de Dios— como pseudoproblemas carentes de sentido. Así, el respeto que el *primer* Wittgenstein introducía con el último aforismo del *Tractatus* —«De lo que no se puede hablar hay que callar»— se trastoca en desprecio: hay que callar, no porque exista *algo* sobre lo que guardar silencio, sino porque no existe *nada* de lo que hablar. Muguerza se muestra muy crítico con este cambio de actitud en relación con lo inefable, pues anula «lenguajes hartos más decisivos para el hombre que el lenguaje académico de la filosofía, como es el caso del lenguaje moral o religioso» (1966: 301).

Afortunadamente, las *Investigaciones filosóficas* del *segundo* Wittgenstein, al introducir la idea de la irreductibilidad de los juegos de lenguaje y transformar la praxis filosófica en el análisis de la lógica del lenguaje “en juego”, permiten una comprensión mucho más profunda y compleja de las cuestiones metafísicas. El lenguaje religioso es considerado ahora un lenguaje por sí mismo significativo y el análisis filosófico permitirá clarificar el uso de las expresiones lingüísticas dentro

de este lenguaje. Para Muguerza, aunque el análisis filosófico del lenguaje no es neutral, sí incorpora instrumentos de control lógico útiles a la hora de abordar cuestiones relativas a ideologías y creencias. De este modo, la filosofía analítica contemporánea parece revelarse como la disciplina desde la que se puede desarrollar una adecuada filosofía de la religión.

Pero, mucho más allá de estas consideraciones y de la brillante exposición de la problemática en cuestión, en su primera conferencia, Muguerza nos ofrece claves importantes para la delimitación de la filosofía de la religión y su separación de la teología. Y, aún más importante será, si cabe, la revisión que, en una segunda conferencia, realiza de sus propios planteamientos y que introducirá una de las grandes contribuciones de Muguerza a nuestra disciplina, a saber, el reconocimiento de la dimensión racional de las creencias religiosas.

2.1. Filosofía de la religión, no teología

Con apenas treinta años y poco después de haber defendido su Tesis Doctoral, «La filosofía de Frege y el pensamiento contemporáneo» (1965), Muguerza participa en la *V Convivencia de filósofos jóvenes* celebrada en Alcalá de Henares con una conferencia titulada «El problema de Dios en la filosofía analítica. (De la crítica de la teología filosófica a la lógica del lenguaje religioso)» (1966). La exposición detallada del texto exigiría mucho más espacio del que aquí puedo ocupar, por lo que solo me centraré en mostrar que en el texto nos encontramos con la delimitación de la filosofía de la religión contemporánea, su separación del enfoque tradicional de la teología natural y el establecimiento del análisis lógico del lenguaje religioso como primera tarea de *una filosofía analítica* de la religión.

En esta conferencia, Muguerza rechaza el *principio de verificabilidad*, pero *todavía* acepta el popperiano *criterio de demarcación* que nos permitiría diferenciar entre el lenguaje científico y el lenguaje no-científico. Las reglas que operan en estos juegos de lenguaje son diferentes y aplicar un lenguaje fuera del juego en que se halla “como en casa” nos llevaría al sinsentido. Centrándonos en el lenguaje religioso, el error sería plantearse *cuestiones trascendentales* fuera de su particular juego lingüístico, un error en el que parece haber incurrido la teología natural y que la filosofía de la religión haría bien en evitar.

Desde el enfoque analítico, el problema de Dios se convierte en la clarificación de dos problemas relacionados: el de la significatividad del discurso religioso y el de la verdad de las afirmaciones teológicas. Las respuestas a estos dos problemas determinan el alcance, orientación y límite de las posibles vías de exploración.

En relación con el problema de la significatividad del discurso religioso —cuando, por ejemplo, nos preguntamos por el significado de “Dios” en una afirmación como “Dios existe”—, hay que analizar si nos encontramos ante un discurso filosófico o extrafilosófico. En el caso del discurso filosófico, la expresión “Dios” formaría parte de un lenguaje metafísico como el empleado por la teología natural. El límite es claro: sin negar la relevancia del saber metafísico, no puede reclamar para sí el estatuto epistémico del conocimiento científico. La teología natural habría pretendido traspasar las fronteras dentro de las que puede desarrollarse como discurso significativo al postularse como fuente natural de conocimiento, una pretensión ilegítima dada la inexpugnabilidad de las hipótesis metafísicas. En el caso del discurso extrafilosófico, la expresión “Dios” formaría parte de un lenguaje religioso como el empleado por la teología revelada. Y también aquí el límite es claro: el discurso religioso solo puede ser plenamente significativo para aquellos que “juegan” en él, es decir, la plena significatividad de la teología revelada está reservada únicamente a los creyentes.

En relación con el problema de la verdad de las afirmaciones teológicas —cuando, por ejemplo, queremos determinar si “Dios existe” es verdadero o falso—, hay que analizar si nos encontramos ante un discurso enunciativo o apofántico. Si “Dios existe” forma parte de un discurso enunciativo, en cuanto afirmación no susceptible de contrastabilidad, nos obligaría nuevamente a revisar las credenciales filosóficas de la teología natural. Si por el contrario “Dios existe” forma parte de un discurso no apofántico, pero sí significativo, en cuanto juicio vinculado a la expresión de una serie de sentimientos, convicciones, actitudes, valores, conductas, etc., nos introduciría en el ámbito de la racionalidad práctica.

Para Muguerza, el positivismo lógico no diferencia estas cuestiones y descarta el problema de antemano desacreditándolo como carente de sentido. Por el contrario:

La filosofía analítica actual distingue claramente ambos problemas, aunque a veces concede al primer tipo de pesquisa la equívoca denominación de

“teología filosófica” (que no sería lo que nosotros entendemos de ordinario como “teología natural”, y que preferiría llamar —en consecuencia— “filosofía de la religión”) (1966: 309).

Al desechar la expresión “teología filosófica” y recurrir a la denominación “filosofía de la religión”, Muguerza traza una clara (y necesaria) diferencia entre teología y filosofía. En mi opinión, la delimitación de Muguerza supone un paso más en el establecimiento de una disciplina filosófica que en demasiadas ocasiones ha sido malinterpretada, cuando no maltratada. La filosofía de la religión surge en la Ilustración con un enfoque radicalmente diferente al de aquellas filosofías religiosas (teologías) que habían poblado la Edad Media y que, aún de modo subrepticio, habían continuado danzando en la Modernidad. Su serpenteante andadura comenzó con el giro antropológico operado por Kant, que desplazó el problema de Dios del dominio de la metafísica al de la filosofía práctica⁵. Ahora, Muguerza nos muestra una nueva curvatura en su caminar: con el giro lingüístico operado por la filosofía analítica, los límites del conocimiento se transforman en los límites del discurso significativo.

El establecimiento del análisis lógico del lenguaje religioso como primera tarea de *una filosofía analítica* de la religión permite enmarcar las posibilidades y límites de la disciplina. Este análisis no pretende resolver ningún problema, sino clarificarlo (reorientarlo) para su adecuado tratamiento. Al determinar cuál es su función y cuáles las reglas que debe respetar, el análisis lógico permite liberar a la filosofía de la religión de los enfoques metafísicos de la teología natural. No obstante, conviene matizar que esta es *tan solo* la primera tarea llevada a cabo por *una filosofía analítica* de la religión⁶.

⁵ Para comprender el paso de la teología natural a la filosofía de la religión puede leerse «Filosofía de la religión: una azarosa búsqueda de identidad» (Fraijó, 1994: 13-43).

⁶ En la discusión posterior a la conferencia, Gómez Caffarena reprocha a Muguerza ceñirse únicamente a la analítica del lenguaje religioso, sin reconocer otras exploraciones que podrían realizarse desde la filosofía de la religión como, por ejemplo, el intento de responder a las preguntas fundamentales o el análisis del ser humano que se orienta a Dios del que se encargaría una “filosofía existencial”. A esta objeción responde Muguerza reconociendo que cabe la posibilidad de una filosofía existencial de la religión, centrada en la dilucidación de la estructura de la conciencia humana que enclavada en el mundo se abre a una trascendencia y condiciona —entre otras— la experiencia religiosa (1966: 333) y afirma dejar la puerta abierta «a la posibilidad de una filosofía sintética que recogiese esos ingredientes ideológicos, credenciales y aun temperamentales» (334).

2.2. Los «escudos protectores» de la creencia religiosa

Tan solo cinco años después, en 1971, el Instituto Fe y Secularidad invita a Muguerza a dar una conferencia sobre el mismo tema. «Teología filosófica y lenguaje religioso» (1973) continúa con los planteamientos iniciados en la anterior conferencia⁷, pero introduce una importante corrección.

En la conferencia de 1966, Muguerza expone la “parábola del jardinero” de Wisdom —aunque más apegada a la versión de Flew—⁸ para mostrar el error que supone aplicar el *principio de verificabilidad* como criterio de análisis, pero aceptando su uso como *criterio de demarcación* entre el lenguaje científico y no científico⁹. Como “cuestión de fe”, la existencia del jardinero es tan inexpugnable como cualquier otra hipótesis metafísica y, como tal, no puede considerarse conocimiento objetivo.

Este es el planteamiento que, ahora, tras la lectura de *La estructura de las revoluciones científicas* de Kuhn, Muguerza considera erróneo. Kuhn había mostrado que una teoría científica no cae en desuso ante la refutación de ciertas

Esta misma idea será recuperada en la conferencia de 1973, donde Muguerza aseverará que «la filosofía analítica resulta, en fin, inseparable de una “filosofía sintética” (llámesela “concepción del mundo”, “ideología” o como prefiramos), que —si, a su vez, desea ser crítica y rigurosa— habrá de ir precedida de la práctica del análisis filosófico» (Muguerza, 1973: 265). He aquí el establecimiento del análisis lógico del lenguaje religioso como primera tarea de una filosofía *analítica* de la religión que se mantendría abierta a una filosofía *sintética* de la religión.

Este juego entre filosofía analítica y filosofía sintética de la religión es el que me ha motivado a hablar de una filosofía *práctica* de la religión, aunque Muguerza nunca utilice esta expresión.

⁷ Muguerza insiste en aquella *crítica de la teología filosófica* y en la necesidad de que la filosofía analítica de la religión se encargue de desentrañar *la lógica del lenguaje religioso*. Apréciase el juego de genitivo subjetivo y objetivo en la expresión *crítica de la teología filosófica*: es la crítica que la teología filosófica (es decir, la filosofía analítica de la religión) realiza a la teología natural —genitivo subjetivo—; pero, a su vez, es la crítica que Muguerza realiza a la “teología filosófica” (vs. filosofía de la religión) —genitivo objetivo—.

⁸ Para una introducción a la parábola del jardinero puede leerse «Las parábolas de Oxford» (J. L. Vázquez, en Fraijó, 1994: 535-557).

⁹ La aplicación del principio de verificación lleva a identificar la afirmación “un jardinero invisible, intangible, insensible, etc. cuida este jardín” con la afirmación “no existe jardinero”. Mientras que su uso como criterio de demarcación obliga al explorador no creyente a aceptar que se trata de “otra cuestión”, cuando el creyente concluye afirmando que es una “cuestión de fe”.

hipótesis, sino cuando hay otra teoría consistente que pueda reemplazarla¹⁰. Para Muguerza, esta tesis pone en evidencia que existen *buenas razones* para mantener, por ejemplo, la ley de gravitación universal, mientras no exista otra teoría consistente que pueda sustituirla; igual que existen *buenas razones* para que el explorador creyente mantenga la hipótesis del jardinero. La clara demarcación entre ciencia y no ciencia ya no resulta tan evidente. Las fronteras no son tan nítidas¹¹ y, en consecuencia, afirma Muguerza:

[...] no me parece justo ya continuar negando al explorador creyente la misma posibilidad de aferrarse a su hipótesis de la existencia del jardinero —«escudándola» y «protegiéndola» frente a las contrainstancias— que concedíamos al científico protagonista del relato de Lakatos. Si esos «escudos protectores» son posibles incluso en un dominio tan objetivo e impersonal como la ciencia, ¿cómo no van a serlo en un dominio, como el de la creencia religiosa, que involucra las convicciones más íntimas y hasta el mismo talante del creyente? (1973: 270).

Estos «escudos protectores» son razones *válidas* —las *good reasons* de *La razón sin esperanza* (1977: 63s., 97, 259s.)— que no provienen de una racionalidad científico-técnica, pero que son igualmente legítimas. Y, por ello, Muguerza reinterpreta la parábola del jardinero. Los hechos son los mismos para los dos exploradores, lo que difiere es su manera de considerarlos. Y esta diferente consideración viene determinada por sus respectivas *concepciones del mundo*, sobre las que también cabe la discusión racional: existen razones

¹⁰ Para mostrar la relevancia de esta tesis, Muguerza recurre a una historia inventada por Lakatos en la que descubre numerosos paralelismos con la parábola del jardinero. La historia muestra a un físico en la era preinsteniana que calcula la órbita de un planeta a partir de la ley de gravitación universal de Newton. Al no cumplirse la predicción de la órbita, el físico comienza a elaborar hipótesis cada vez más ingeniosas —otro planeta causa una perturbación en la órbita, una nube de polvo cósmico produce la alteración, un campo magnético impide el correcto funcionamiento de los instrumentos para la comprobación, etc.—, sin que ninguna pueda ser verificada. A pesar de ello, el físico no pone en duda la ley de gravitación universal de Newton, que solo caerá en desuso con el cambio de paradigma que supondrá la teoría de la relatividad general de Einstein, en función de la cual se podrá recalcular la órbita del planeta.

¹¹ Que las fronteras se tornen difusas no significa que no podamos diferenciar entre ciencia y no ciencia. Para Muguerza, la ciencia siempre se mantendrá abierta a los requisitos de contrastabilidad, por muy inexacta que pueda resultar su consecución, de un modo que no se puede exigir a otros tipos de saberes.

válidas¹² para adherirse a una determinada concepción del mundo y todo sujeto puede hacerlas valer frente a un posible interlocutor.

Muguerza considera que este cambio no altera en nada la conclusión. Sin embargo, a mi juicio, sí implica la radical apertura de uno de los resultados obtenidos. De algún modo, en 1966, Muguerza restringía las posibilidades de diálogo entre creyentes y no creyentes a la filosofía analítica de la religión; sin embargo, ahora, concede que la filosofía de la religión —desaparece ya la etiqueta “analítica”— puede conducir a creyentes y no creyentes si no a compartir sus respectivas concepciones del mundo, al menos sí, a comprenderse mejor. Y —aún añade— en cuanto ideologías, las concepciones del mundo desembocan «en un programa de acción destinado a orientar la *praxis* humana. Y el acuerdo en la práctica es frecuentemente más fácil, y desde luego más urgente, que el teórico» (275).

Con su inteligente humor, Muguerza sienta alrededor de una hoguera —que previamente habrían debido encender— a los exploradores de Wisdom, los partisanos de Mitchell y los viajeros de Hick. A ellos —creo yo— no le importaría añadir a los hermanos del hospicio de Gómez Caffarena (1995: 10). Pero, lejos de dejarlos allí, cotejando las razones de sus cosmovisiones, el propio Muguerza no dudará en sentarse con ellos en busca de los «no pocos elementos disposicionales, estimativos e incluso prácticos» (2000: 11) que creyentes e increyentes pueden compartir. Estamos en la antesala de ese *debate en la frontera* —de la creencia y la increencia que es, a su vez, de la religión y la ética—: primer paso de *una* filosofía *analítica* de la religión a *una* filosofía *práctica* de la religión.

Pero, además, este cambio supone la introducción de una de las grandes contribuciones del pensamiento de Muguerza a la filosofía de la religión: el reconocimiento de la dimensión racional de las creencias religiosas. Son los primeros apuntes de una *autocrítica de la razón analítica* y la propuesta de una razón alternativa que terminará con la no menos importante *revisión de la razón dialógica o comunicativa*, temas que Muguerza explorará concienzudamente en *La razón*

¹² En esta conferencia Muguerza habla de “razones genéticas” —lo que los ingleses llaman *reasons as motives*— y de “razones justificatorias” —lo que los ingleses llaman *reasons as grounds*— (1973: 271). No son estas las únicas razones posibles y, probablemente, tampoco las mejores para justificar un determinado tipo de creencia religiosa. Pero, en cualquier caso, queda ya abierta la cuestión de la racionalidad de las convicciones religiosas.

sin esperanza (1977) y *Desde la perplejidad* (1990). La profunda revisión crítica que Muguerza realiza sobre los diferentes modelos de razón hegemónicos, el reconocimiento de otras dimensiones de la racionalidad más significativas y enriquecedoras para el ser humano y, finalmente, su renuncia a hablar de una Razón en mayúscula sin por ello abandonar la (esperanza en la) razón en minúscula constituyen ese «esbozo cordial de razón» que Fraijó tan hábilmente ha sabido rescatar para la filosofía de la religión en su defensa de la racionalidad de las convicciones religiosas (Fraijó, 2005: 31ss.; 2022: 91ss.). Aunque este no fuese su cometido, Muguerza nos ha dado *buenas razones* para repensar la dimensión racional que fundamenta toda creencia —religiosa y no religiosa—, abriendo un punto de reflexión de vital importancia para la filosofía de la religión actual.

3. Interludio: Dios (o quien, en fin, haga sus veces)

Pero, antes de iniciar la exploración de lo que denomino *una filosofía práctica* de la religión en Muguerza, me gustaría abrir un pequeño paréntesis para abordar una *cuestión menor* —¡Dios!—, pero ciertamente *desconcertante* —como de otra forma no podría ser—, dentro de este *esbozo cordial*.

El análisis lógico del lenguaje religioso no solo rechaza el enfoque metafísico de la teología natural, sino que también desarticula las tradicionalmente consideradas “demostraciones de la existencia de Dios”. En este punto la filosofía analítica no resulta especialmente original. La invalidez tanto del argumento *a priori* (ontológico) como de los argumentos *a posteriori* (fiscoteleológico y cosmológico) ya había sido demostrada por Kant¹³, aunque para Muguerza la filosofía analítica permite alguna reflexión adicional en cuanto al argumento cosmológico¹⁴.

¹³ Para una introducción a la crítica kantiana de las demostraciones de la existencia de Dios puede leerse «La filosofía de la religión de I. Kant» (J. Gómez Caffarena, en Fraijó, 1994: 179-205, especialmente 180-183).

¹⁴ En líneas muy generales, Kant había demostrado que la segunda parte del argumento —la vinculación de un ser necesario con el ser infinitamente perfecto que sería Dios— supone la reintroducción del argumento ontológico. La filosofía analítica denuncia el mismo hecho, pero en la primera parte del argumento —en la misma idea de un ser necesario—.

Desde la filosofía analítica el problema consiste en determinar si el enunciado “Dios existe” es lógica o fácticamente necesario. Si fuese lógicamente necesario, su negación supondría una contradicción. *Pero* no hay contradicción alguna en la afirmación “Dios no existe”. Como cualquier otro enunciado existencial, “Dios existe” es contingente. Aun así, cabe preguntarse si es fácticamente necesario. *Pero* la visión mecanicista del mundo ofrecida por la ciencia moderna parece dirigirnos justamente en el sentido contrario. Podríamos argumentar que la necesidad fáctica no es física sino metafísica, *pero* entonces estaríamos conjeturando de nuevo una hipótesis inexpugnable. Ahora bien, que no sea ni lógica ni fácticamente necesario no significa que el enunciado “Dios existe” no pueda ser teológicamente necesario¹⁵. El análisis lógico del lenguaje demuestra que la afirmación de la existencia de Dios queda reducida a una cuestión de fe, relativa a la subjetividad y necesidad del creyente.

¿Quiere decirse que la noción de necesidad no tiene *nunca* aplicación a la *realidad* misma sobre que versan el conocimiento y el lenguaje? ¿quiere decirse que no se puede hablar de un “Ser realmente necesario”, de una necesidad *quoad se* —y no puramente *quoad nos*— de Dios? Por supuesto, no pretendo negar que pueda haber una necesidad *quoad se* de Dios. Lo único que sucede es que, para poder dar cuenta filosófica (tal y como pretendía la teología natural) de ese “Ser necesario” la necesidad que interesa es *quoad nos*, no la *quoad se* (1966: 317s.).

Al defender esta necesidad *quoad nos*, Muguerza devuelve nuevamente la filosofía de la religión al giro antropológico del que surge, salvaguardándola de cualquier pretensión esencialista. Y de este planteamiento podemos derivar, al menos, dos consecuencias que exceden el tratamiento analítico del problema de Dios.

En primer lugar, se abre la posibilidad de hablar de *Dios como problema*¹⁶ desde el ámbito de la racionalidad práctica. La creencia religiosa no solo responde

¹⁵ Nuevamente el problema es que el teólogo no suele conformarse con afirmar la *necesidad teológica* de Dios, sino que quiere ir más allá, atentando contra la lógica del lenguaje religioso.

¹⁶ Para profundizar en las diferencias entre el enfoque teológico y el enfoque de la filosofía de la religión, puede leerse «Dios: ¿problema o misterio?» (Fraijó, 2004: 181-206). Me inspiro en las formulaciones de este artículo para escribir las siguientes líneas, aunque no estoy plenamente de acuerdo con la negativa de Fraijó a seguir hablando de Dios como misterio.

racionalmente a las preguntas humanas, sino que ofrece orientaciones y valores que apelan a la razón y, por ello, «es de presumir que acabe reclamando traducirse en acción» (2000: 23). De este modo, Dios como fundamento de valores seguirá siendo un problema; aún más, una vez que, con Muguerza, nos instalemos en el supuesto sociohistórico de la “muerte de Dios”. Sobre esta cuestión volveremos en la exploración de *una filosofía práctica* de la religión.

En segundo lugar, permanece abierta la posibilidad de hablar de *Dios como misterio* desde el ámbito de una teología negativa. Que la teología natural no pueda considerarse fuente natural de conocimiento, no imposibilita las aproximaciones analógicas discursivas —rescatando aquí el método de la *docta ignorantia* de Nicolás de Cusa— que caracterizan a la teología negativa. Y, efectivamente, parece apreciarse en Muguerza una cierta simpatía por los planteamientos de la teología negativa, cuando, por ejemplo, afirma que «Dios tendría que ser absolutamente inconmensurable con el pensamiento humano» (1981: 100) o manifiesta claramente su preferencia por «un auténtico filósofo de la religión como fue Otto [frente] a la indigesta presencia de un [teólogo como] Pannenberg» (2013: 295).

Hasta aquí, todo resulta coherente, *pero* llega ahora la nota *desconcertante*. Para un autor que no ha dudado en declarar que, lejos de ser un «cristiano anónimo» (Rahner) es un «no-cristiano con nombres y apellidos» (2000: 11), hubiese sido relativamente cómodo mantenerse instalado en el vacío conceptual de Dios o, incluso, declinar este sustantivo y decantarse por la más omniabarcante noción de “Trascendencia”. Y, sin embargo, en este punto, Muguerza da un paso más para asumir una perspectiva teísta de la que, por supuesto, va a descreer. Los motivos son varios: por un lado, reconoce que, ante la crisis de fe que supone la “muerte de Dios”, la opción más atractiva para el fideísmo es recuperar el Dios de la Revelación (1981: 100); por otro lado, afirma que «el Creador convencional me deja tan frío como la Causa Primera aristotélica» (1995: 26)¹⁷, mientras que «como increyente sí puedo hacerme cargo, en cambio, de la visión que de Él tiene el creyente como Alguien personalmente concernido e interesado por la suerte, tanto individual como colectiva, de los seres humanos» (2000: 12). Finalmente, llegará a justificar que toda increencia ha de contradistinguirse respecto de una creencia dada, lo que le lleva a declararse increyente respecto a la fe cristiana y

¹⁷ En un texto posterior se lamentará con Heidegger de que «a un Dios así entendido (desde el motor inmóvil de Aristóteles hasta el *Deus sive Natura* de Spinoza) no le puede el hombre rezar, ni ofrecer sacrificios, ni caer de rodillas en su presencia» (2008: 76).

«no respecto de una tradición religiosa como el hinduismo, la cual me resulta lo suficientemente extraña como para no atreverme siquiera a sostener que descreo de ella» (ibid.).

Creo no estar de acuerdo con este último planteamiento que otorga, a mi juicio, una excesiva importancia a la condicionalidad sociohistórica de la creencia religiosa y postularía una dinámica de creencia-descreimiento-increencia¹⁸. Pero,

¹⁸ El propio Muguerza afirma que «la creencia y la increencia, como el creyente y el increyente, no se dan nunca en el exilio social o la intemporalidad del confin cósmico, sino que se encuentran insertas siempre en el contexto de una *determinada situación* sociohistórica» (2000: 9). El mismo motivo será retomado en «Ética sin teodicea» en donde, reflexionando sobre las raíces personales afirma: «Algo así es lo que pasa, si se me permite la confianza, a propósito de la fe cristiana, y es que se trata de la única de la que —al menos hoy por hoy, y me imagino que ya es tarde para *cambiar de raíces*— puedo declararme de veras *increyente*» (2008: 75). Por supuesto, no pretendo negar esta condicionalidad, que es, además, totalmente inevitable; sin embargo, considero que, en este punto, Muguerza se mantiene, quizá excesivamente, apegado a su propia condición sociohistórica —la de la católica España de la posguerra— y a los estudios desarrollados hasta ese momento por la sociología de la religión. Parecería, pues, que la posibilidad de la increencia está vinculada necesariamente a una creencia previa que se habría aprehendido de forma más o menos (in)consciente. Sobre esta creencia podría darse —como posibilidad, no como necesidad— un proceso de revisión crítica que llevaría al descreimiento y, finalmente, a asumir la increencia de una determinada creencia. (Aquí reside también la causa de que Muguerza se decante por la expresión “increencia” frente a “ateísmo” o “agnosticismo”. Estos dos últimos parecerían contraponerse a un tipo de “gnosis” o conocimiento; cuando, para Muguerza, la creencia religiosa incorpora mucho más que elementos cognoscitivos. La instalación —consciente o inconsciente— en una determinada creencia supone también la asimilación de toda una serie de elementos emocionales, estimativos y actitudinales. Y, en este sentido, la increencia se deja situar “en” el horizonte de la creencia, “dentro” de una creencia respecto de la cual podemos descreer en unos cuantos elementos, al tiempo que confiar en otros tantos).

Sin embargo, esta dinámica creencia-descreimiento-increencia no daría cuenta de otros muy diversos fenómenos religiosos como, por ejemplo, la asunción de una creencia religiosa determinada desde un contexto secular, la hibridación de diversas creencias religiosas en una amalgama ciertamente inestable, la asimilación de una espiritualidad difusa que incorpora muy diversos tipos de creencia (vinculadas a no menos diversas formas de concebir la trascendencia) o, simplemente, la total no creencia en ninguna forma de trascendencia —absoluta creencia en la immanencia, si así lo preferimos formular— que puede construirse tanto desde un contexto religioso determinado como desde un contexto puramente secular.

Ahora bien, si atendemos a los años en los que Muguerza trabaja sobre estos temas, es posible justificar su planteamiento. No debemos olvidar que es, en estos años, cuando la teoría clásica de la secularización cae en desuso y, desde la sociología de la religión, comienzan a elaborarse nuevas explicaciones en torno al significado de la secularización y el futuro de la religión. Resulta interesante comprobar cómo en los textos de Muguerza también se aprecia cierta evolución “a trompicones”. Así, Muguerza pasa de afirmar que «sólo de un festivo

dejando esta cuestión a un margen, lo que quería mostrar es esta amalgama de ideas que llevará a Muguerza a vincularse a la perspectiva teísta, aun para desvincularse de ella —«No quiera Dios (o *quien* [cursivas mías], en fin, haga sus veces)...» (2013: 296)— y que justifica que, en lo que sigue, no deba extrañarnos el encontrarnos en un diálogo permanente con la fe y el Dios del cristianismo.

4. ... a una filosofía práctica de la religión

Si no recuerdo mal, antes de este breve excursus, habíamos dejado a Muguerza sentado a la hoguera para buscar esas emociones, valores y actitudes que pueden compartir creyentes y no creyentes en lo que parecería ser un ejercicio práctico de aquel *overlapping consensus* propuesto por Rawls. Esta será la tarea que Muguerza acometerá en las conferencias del Foro sobre el Hecho Religioso y que constituirán un *debate en la frontera*.

Estas conferencias tienen como objetivo reflexionar sobre las condiciones de posibilidad del diálogo entre creyentes y no creyentes. Pero, como bien sabemos gracias a Kant, dilucidar la condición de posibilidad también significa determinar el límite de la posibilidad, tarea que el propio Muguerza no se ahorrará. Y,

reencantamiento politeísta se aguarda una salida del desencantamiento weberiano del mundo» (1981: 111) a reconocer la ambigüedad de dicho desencantamiento a la luz de esa «última floración de toda suerte de fundamentalismos religiosos, más multitud de formas variopintas de idolatría englobadas bajo el rótulo de “renacimiento de la religión”» (1990: 452); para, finalmente, aceptar que «hablando en serio, se registran hoy presumibles síntomas de un retorno de la religión» (2000: 13) y confesar que «personalmente no confío en que la weberiana *Entzauberung*, desacralización o “desencantamiento del mundo”, haya cerrado o vaya a cerrar su ciclo en nuestros días, dando paso a un “reencantamiento” del mismo que no equivalga al renacimiento de viejas, o a la instauración de nuevas, ideologías» (2000: 29). Esta evolución “a trompicones” sería muy similar a la de Peter L. Berger y Thomas Luckmann quienes, después de haber postulado la teoría clásica de la secularización, pronosticando la total desaparición de la religión, hubieron de empezar a hablar de la “deseccularización” ante lo que parecía un “retorno de lo religioso”. A Muguerza le falta conocer los desarrollos posteriores —posteriores a las fechas de estos textos, por lo que nada se le puede reprochar al respecto— de las teorías de la secularización, en las que comienza a valorarse positivamente los movimientos propios del *New Age* que rescataban la íntima conexión entre identidad y espiritualidad. Y, aunque podemos afirmar que esta conexión continúa estando determinada sociohistóricamente, lo cierto es que el contexto secular ha variado lo suficiente las condiciones previas como para que no resulte satisfactoria esa dinámica creencia-descreimiento-increencia.

una vez establecidos tanto la condición como el límite de la frontera, no queda más que adentrarse en el debate: reflexionar sobre los valores compartidos, las motivaciones subyacentes y las prácticas consecuentes. Esto es lo que vengo denominando *una filosofía práctica* de la religión en Muguerza: el diálogo entre ética, política y religión.

Los temas que Muguerza aborda en este debate son múltiples y, por supuesto, se mantienen íntimamente entrelazados. Sistematizarlos y desentrañar sus conexiones es algo que, por falta de espacio, no puedo realizar en este trabajo. Sería interesante, por ejemplo, analizar los textos que Muguerza dedica al problema de la teodicea (1995, 2000 y 2008) para evidenciar ese filosofar de modo relacional con el que comenzábamos este trabajo¹⁹. Y no menos interesante sería abordar otros temas sobre los que también reflexiona: la función de la religión como donación de sentido tanto teórico como práctico para la existencia humana (1995: 26), la posibilidad de traducir preceptos religiosos a un humanismo secular (2000: 30), la configuración de un cristianismo sin protología ni escatología (2000: 24), la revisión del proyecto de una “ética mundial de las religiones” de Küng (2008: 66)²⁰, etc.

Pero, puesto que no puedo analizar todas estas cuestiones, quisiera centrarme aquí en un debate que me resulta especialmente relevante por cuanto pone de manifiesto un problema que la filosofía de la religión ya no podrá ignorar. Me refiero a las reflexiones realizadas en torno a la esperanza, que llevarán a

¹⁹ Muguerza es capaz de analizar y superar el planteamiento tradicional de Leibniz —propone *desontologizar* la idea del *mal en sí* en cuanto que siempre es considerado como un *mal padecido* o un *mal cometido* por un sujeto; lo que le lleva a trasladar el problema de la teodicea de la *ontología* a la *ética*—, valorar positivamente los planteamientos de Torres Queiruga —al presentar el problema como una disyuntiva en la que habrá que elegir entre la omnipotencia y la infinita benevolencia divina—, revisar y criticar las respuestas tanto de Torres Queiruga como de Fraijó —a los que acusa de reintroducir el mal metafísico— y ofrecer una respuesta propia —la renuncia a la omnipotencia divina en una línea similar a la de Jonas— que, por supuesto, también tendrá consecuencias prácticas en su intento por solucionar el problema del mal desde *una ética a la intemperie*. He aquí una pequeña muestra de ese hacer filosofía de modo relacional. En estas reflexiones puede apreciarse claramente el paso del enfoque metafísico al enfoque práctico del problema, justificado en gran parte por el análisis lógico del lenguaje, la atención ofrecida a las respuestas dadas por la teología y la filosofía de la religión, la renuncia de la filosofía de la religión a los planteamientos clásicos de la teodicea, la apertura de la religión a la ética, etc.

²⁰ Este punto se encuentra muy bien analizado en Laporta (2020: 26-28). También este autor dedica una importante reflexión al problema de la teodicea en Muguerza.

Muguerza a proclamar su preferencia por el anhelo, la defensa de la autonomía de la ética, la valoración positiva de la motivación religiosa y, finalmente, la alerta sobre las consecuencias prácticas en las que dicha motivación no debería caer.

4.1. *La frontera: de la theologia crucis a los puntos suspensivos*

Muguerza acepta que el límite entre creencia e increencia es difícil de establecer. Pero que la frontera sea lábil no significa que no se pueda trazar, ni el hecho de que exista imposibilita la comunicación entre creyentes e increyentes. Bajo estos presupuestos, Muguerza se anima a realizar «La profesión de fe del increyente» (1995), que no sería otra cosa que «una declaración acerca de cuáles sean las condiciones bajo las que *podría* hipotéticamente acompañar al segundo [al creyente] en esa búsqueda de Dios en que se dice que la fe consiste» (10). Estamos, pues, ante el establecimiento de las condiciones de posibilidad de un *debate fronterizo*. Y Muguerza cree encontrar esta condición de posibilidad en su *peculiar* visión de la *theologia crucis* del cristianismo²¹, que le llevará a estrechar lazos con Moltmann, Blumenberg y Bonhoeffer²².

La radicalidad conferida por Moltmann a la “cruz de Cristo” anima a Muguerza a considerar la teología de la cruz como la opción teológica más acorde a la visión del increyente. Por su parte, Blumenberg ve en la imagen del Cristo crucificado el testimonio desgarrador del “fracaso de Dios”, que —a juicio de Muguerza— produciría una fisura en la fe del creyente al abrirse camino la idea de que, tal vez, el triunfo de Dios no esté garantizado. Finalmente, Bonhoeffer extrae las consecuencias prácticas de esta teología: la necesidad de aprender a vivir en este

²¹ Fraijó mostrará grandes reservas en esta forma de interpretar la *theologia crucis*. Siguiendo a Pannenberg, señala la imposibilidad de separar la teología de la cruz (crucifixión y muerte) de la teología de la gloria (resurrección) en el cristianismo (Fraijo, 2004: 64), ambas van de la mano y no pueden entenderse la una sin la otra. Estoy de acuerdo con Fraijó cuando afirma que la teología del cristianismo es fundamentalmente teología de la gloria. Pretender su escisión para quedarse con la teología de la cruz nos conduciría irremediabilmente a otra religión. Pero espero poder aportar alguna observación adicional para mostrar hasta qué punto la de Muguerza es una *peculiar* visión de la teología de la cruz.

²² Fraijó (2004: 56s.) y Gómez (2016: 141) recogen la influencia de Bonhoeffer en Muguerza. Sus apreciaciones son muy acertadas, pero habría que añadirles que, en un texto posterior, el propio Muguerza reconoce sentirse más cercano a Blumenberg (2000: 32), haciendo recaer la teología de la cruz en el “patético alarido” de Jesús.

mundo como si no hubiese Dios, *etsi Deus non daretur*. Este es, para Muguerza, el lugar común en el que los increyentes «podemos dirigir una melancólica, pero no obstante cordial, salutación de bienvenida a nuestros hermanos creyentes» (31).

Para Muguerza, «el patético alarido de Jesús» —«Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?»—²³ no solo representa la soledad y angustia que desde

²³ Aquí la observación adicional a la que me refería en la nota a pie de página número 20 y que enlaza con la matización introducida en la nota 21. Muguerza hace recaer toda su interpretación de la teología de la cruz en este momento. Pero los equívocos en este punto parecen múltiples.

Para empezar, Muguerza afirma que el evangelio de Marcos es «el más fiable de los cuatro desde un punto de vista histórico» (1995: 33). Sin embargo, los estudios histórico-críticos de los Evangelios establecen que el evangelio más fiable y cercano a la “historia pura” es el de Lucas, que habría iniciado un proceso de revisión y documentación entrevistando a los testigos directos de los hechos narrados. El de Marcos cuenta en su haber con ser el más cercano a los hechos, pero no por ello es el más fiable.

Si recurrimos al Evangelio de Lucas, nos encontramos con que el último aliento de Jesús estuvo precedido de una afirmación bien diferente: «Padre, a tus manos encomiendo mi espíritu» (Lc, 23,46). Los últimos análisis filológicos optan por sustituir el habitual “*en* tus manos” por “*a* tus manos” para introducir no solo la noción de lugar, sino también de direccionalidad [pude consultarse a tal efecto la versión crítica sobre los textos hebreo, arameo y griego de la *Sagrada Biblia* de F. Cantera y M. Iglesias]. En este caso, más que con un patético alarido, nos encontramos con una *esperanzada aceptación* de lo que está por venir que es, precisamente, la actitud que define al creyente: aceptación, sumisión y confianza en la bondad y sabiduría divina. Y añadamos que “lo que está por venir” es la resurrección.

Pero continuemos concediéndole a Muguerza que sea el de Marcos el evangelio más fiable y que, por tanto, las últimas palabras de Jesús fueran las que allí se recogen (y que coinciden en lo esencial con las que también recoge Mateo). Pues bien, las últimas traducciones críticas transcriben: «Y a la hora nona clamó Jesús con gran voz: ‘*Elohi, Elohi, lēma šēbaqtani*’ (que, traducido, significa: «Dios mío, Dios mío, ¿para qué me desamparaste?»)) (Mc, 15,34; Mt, 27,45). El cambio en la traducción de la expresión en arameo —misma expresión que en el evangelio de Mateo aparece en hebreo— no es una cuestión baladí. Jesús no preguntaría por las razones de un abandono (¿radical?), sino por la finalidad de un desamparo (¿eventual?). En este caso, más que con un reproche angustiado, nos encontramos con una *esperanzada pregunta* por la finalidad que, si bien no se conoce, se presupone. De nuevo la actitud del creyente: aceptación, sumisión y confianza en la bondad y sabiduría divina. Y añadamos que esa “finalidad” es, nuevamente, la resurrección.

Por último, quizá no merezca la pena detenernos en estos análisis filológicos, pues habría una razón de peso para no importarnos demasiado cuáles fueran exactamente las últimas palabras de Jesús: la frase de Lucas parece remitir al Salmo 31, mientras que la de Mateo-Marcos remite al Salmo 22. Incluso el aséptico «Tengo sed» (Jn, 19,28) que recoge Juan para cumplir las profecías remite al Salmo 69. Parece, pues, que en lo que coincidirían los cuatro evangelios es en el hecho de que Jesús murió rezando. No estaríamos, pues, ante un patético alarido que se hunde bajo la angustia de una fe que se quiebra, sino ante una *esperanzada oración* que se

Jesús se instala en el creyente, sino también el anhelo de que «el verdugo no triunfe definitivamente sobre la víctima» (Horkheimer) e incluso de una (teología de la) liberación (Moltmann). Todo ello anima a Muguerza a postular una “religión de la increencia”²⁴ que tendría su clave de bóveda en una solidaridad tanto anamnética —que se extendería a todas las víctimas de la historia pasada— como proléctica —que motivaría el cuidado y protección de las posibles víctimas de la historia venidera—. En función de esta “religión de la increencia”, Muguerza invierte los términos de la fórmula de Bonhoeffer para «vivir nuestra común humanidad como una comunión y no solo como comunidad y a la que el individuo desde la soledad de su conciencia y aún sumido en la insuperable incertidumbre que deriva de su increencia, responda con su acción como si hubiera un Dios, *ut si Deus daretur*» (36).

Dejando a un margen —el de las notas a pie de página— mis motivos de discrepancia con Muguerza, sí creo entender y compartir cuál es esa condición de posibilidad del diálogo. El debate solo es posible en la frontera: en ese punto en el que el creyente, sin abandonar su fe, se libera de una posible certidumbre dogmática y el increyente, sin aceptar los contenidos de la fe, se libera de una posible incertidumbre dogmática. Despojados de estos dogmatismos de signo inverso, creyente y no creyente se encuentran compartiendo tanto el anhelo y la zozobra como la necesidad de extraer algo productivo de ellos.

Este mismo *leitmotiv* se repite cuando Muguerza, en «Una visión del cristianismo desde la increencia» (2000), establece los *puntos suspensivos* de Aranguren como imagen de la frontera. Sin abandonar los presupuestos de la teología de la

levanta sobre una fe inquebrantable. En cualquiera de las opciones exploradas —esperanzada aceptación, esperanzada pregunta, esperanzada oración— la teología de la cruz es indesligable de la teología de la gloria.

²⁴ Tengo serias dudas de que tal cosa pueda existir. Si incorporásemos el estudio de una filosofía *fenomenológica* de la religión —algo que, por supuesto, Muguerza no lleva a cabo, pero sí reconoce en los intentos de E. Trías (Muguerza, 2000: 8)—, nos veríamos obligados a aceptar que la estructura de hecho religioso incorpora siempre un tipo de presentificación de algo que se vivencia como trascendente y una determinada actitud que el creyente adopta ante la manifestación. Esta estructura imposibilitaría hablar de “religión de la increencia”. Pero entiendo los motivos de Muguerza para utilizar esta fórmula: la “religión de la increencia” rechazaría los elementos gnoseológicos de la fe, pero aún mantendría gran parte de los elementos emocionales, valorativos y actitudinales. Y añadido aquí que Fraijó tiene razón cuando afirma que tal religión quedaría reducida a una ética (Fraijó, 2004: 60).

cruz —aunque sí introduciendo otras posibles interpretaciones²⁵—, Muguerza recupera la archiconocida anécdota de los puntos suspensivos de Aranguren²⁶ para trazar el límite. Para un creyente como Aranguren, los puntos suspensivos dejan abierta la creencia en *otra vida* más allá de *esta vida* que sería el fin último al que tiende una historia comenzada mucho tiempo antes. Para un increyente como Muguerza, los puntos suspensivos marcan forzosamente un cierre, un punto y aparte, que le lleva a rechazar tanto la *protología* como la *escatología* del cristianismo²⁷.

Los puntos suspensivos determinan de forma unívoca aquellos contenidos teóricos —los elementos gnoseológicos de la fe— en los que creyentes e increyentes nunca podrán coincidir; pero también se configuran como el espacio para la mutua interpelación de los contenidos prácticos —los elementos valorativos y actitudinales— que pueden compartir. Y así, casi poéticamente, concluye Muguerza:

²⁵ Es de rigor reseñar que, en esta conferencia, Muguerza desarrollará el mismo motivo de la teología de la cruz, pero suavizando parte de su interpretación anterior. Sustituye ese “patético alarido” por una «sobrecogedora confesión de su derrota» y acepta que la lectura positiva de Bonhoeffer viene condicionada por el final del Salmo 22 que Jesús parece rezar. Pero insiste en que esta lectura no es la única interpretación posible, reconociendo ahora sentirse más cercano a Blumenberg que a Bonhoeffer: «Los cánticos triunfales y las ensordecedoras campanas de la teología de la gloria apenas dejan oír el clamoroso silencio que la muerte de Dios ha esparcido a lo largo y lo ancho de ese mundo [...] A mi modo de ver [...] la buena nueva o *eu-angelion* del cristianismo quizás no sea tan buena, sino más bien un *dis-angelion* o un aviso inquietante: el de que Dios, el gran Aliado de la humanidad, podría al final y al cabo fracasar [...] dejando indefensos a los seres humanos en su lucha [...] por instaurar el Reino de Dios en este mundo o disfrutar de él en algún otro» (2000: 32).

²⁶ La imagen de los puntos suspensivos tiene su origen en el final de la entrevista que Muguerza (1993: 91) le hace a Aranguren. La anécdota que envuelve el final de la entrevista puede leerse en Muguerza (2000: 18-19).

²⁷ Este es otro importante punto de discrepancia entre Muguerza y Fraijó. Para Fraijó, Muguerza intenta «introducir algunas “mejoras” en el interior de la fe cristiana. Mejoras que suponen recortes de gran trascendencia» (Fraijó, 2004: 60). Entre estas “mejoras” la más osada sería la renuncia a la protología y la escatología, lo que para Fraijó equivaldría a un tipo de “cristianismo no cristiano”. Estoy de acuerdo con Fraijó en que, en general, no se puede despojar a una religión de sus contenidos positivos fundamentales, sin riesgo de desvirtuarla y hacerla derivar en “otra” religión. Pero, en este punto, quisiera romper una lanza a favor de Muguerza: lo que él postula no son “mejoras” dentro del cristianismo, sino los elementos del cristianismo con los que puede coincidir el increyente. Es el establecimiento del debate en la frontera, las condiciones de posibilidad para un diálogo fructífero. Aunque, finalmente, el propio Muguerza reconocerá y aceptará la crítica formulada por Fraijó (Muguerza, 2008: 85).

Cuando Aranguren murió, escribí que, en tanto que creyente él e increyente yo, aquellos puntos suspensivos eran cuanto nos separaba. También podría haber escrito que, además de separarnos, nos unían, pues ése es, en efecto, el doble cometido que a tales puntos suspensivos —como a la línea divisoria de cualesquiera otras fronteras— les corresponde desempeñar. Pero unan o separen, o las dos cosas a la vez, los puntos suspensivos no sólo no impiden sino posibilitan la comunicación entre creyentes e increyentes según me gustaría haber constatado con estas mis palabras y, tras dicha constatación, nos resta aún preguntarnos qué otras cosas podemos hacer juntos [...] (2000: 37).

4.2. El debate: del anhelo a la modesta espoir

La reflexión sobre esas cosas que podemos hacer juntos culmina en «Ética sin teodicea» (2008), donde Muguerza alerta del peligro al que cierta motivación religiosa puede conducir. Pero esta última reflexión bebe de una serie de trabajos previos en los que Muguerza analiza la diferencia entre la esperanza (religiosa) y el anhelo (secular), la autonomía de la ética en su fundamentación y la relevancia de la motivación religiosa para el mantenimiento de ciertos valores y actitudes. Veamos, aunque sea brevemente, estas cuestiones.

En «Identidad y alteridad. ¿Bloch o Horkheimer?» (1981), Muguerza analiza cuáles son las posibles salidas a la crisis producida por la nietzscheana “muerte de Dios”. Frente al ateísmo al que parecen abocados los nihilismos y la recuperación fideísta en la que se afanan las religiones, descubre una tercera alternativa en la filosofía de Bloch y Horkheimer. Para ambos cabe vivenciar la muerte de Dios junto con la insatisfacción de que ha dejado su obra sin terminar, una obra que, ahora, sería responsabilidad del ser humano culminar.

Muguerza valora positivamente el énfasis que Bloch confiere al quehacer ético en su desplazamiento de una *esperanza ultraterrena* a una *utopía intrahumana*, pero se distancia de él en la medida en que mantiene la esperanza [*Hoffnung*] en un fin *ultimum*, en «una meta final [...] en que el hombre vea colmada su sed de libertad y de justicia, alcanzando así la plenitud» (1981: 106). Para Muguerza esta esperanza continúa siendo escatológica. Por este motivo, prefiere la alternativa de Horkheimer que, ante la constatación del fracaso de la razón práctica,

opta por el anhelo [*Sehnsucht*] “de lo totalmente Otro”, expresión que Muguerza concentra en la noción de “alteridad” para evitar las connotaciones religiosas del término trascendencia. Esta alteridad negaría cualquier tipo de escatología —intra o suprahistórica—, pero mantendría vivo ese deseo de que la injusticia no sea la última palabra e introduciría una cuestión fundamental en el pensamiento moral de Muguerza: «la ética tendría al menos que disponer de un hueco para albergar en ella la defensa de las *causas perdidas*» (1981: 112).

Este artículo será ampliado y publicado nuevamente en el marco de *Desde la perplejidad* como «Un colofón teológico-político» (1990: 441-473). La línea argumental es la misma, aunque introduce algunas reflexiones adicionales en la defensa de la autonomía de la ética que, sin embargo, abrazará lo que inicialmente fue una motivación religiosa ahora secularizada. En esta ocasión, Muguerza expone el pensamiento de Kolakowski para mostrar que la alternativa entre una moral teísta y un ateísmo moral —disyuntiva derivada de la afirmación “Si Dios ha muerto, todo está permitido”— reintroduce el fantasma de la heteronomía moral²⁸.

Para Muguerza la fundamentación de la ética no debe realizarse desde un teocentrismo, sino desde un antropocentrismo que deje recaer toda la responsabilidad moral en el individuo. El problema es cómo conjugar la autodeterminación moral de cada hombre con la universalidad de la legislación moral²⁹. Pero, frente

²⁸ En una nota a pie de página Muguerza señala la necesidad de confrontar el planteamiento de Kolakowski —apertura de la religión a la ética— con el de Aranguren —apertura de la ética a la religión—.

²⁹ Es el problema fundamental de la ética kantiana. Para Muguerza este problema se radicaliza tras la “muerte de Dios”. La desaparición de Dios del horizonte moral deja solo al hombre moderno. La universalidad era fácilmente conjugable con la heteronomía moral, pero ya no resulta tan compatible con la autonomía de los sujetos morales. Aprovecho para señalar que, un año antes, Muguerza publica «Las razones de Kant (En torno a la interpretación de la ética kantiana por José Gómez Caffarena)» (1989). En este texto, aun alabándola, Muguerza discrepa de la interpretación y centralidad que Gómez Caffarena otorga al teísmo moral en el pensamiento kantiano. No niega que en algún momento la ética del deber se conjugase con una ética del Bien Supremo. Pero, además de que en las últimas obras de Kant el teísmo moral parece sufrir una grave crisis, resulta problemático que una moral que reclama la pureza de la autonomía necesite ciertos “suplementos religiosos”. En consecuencia y por coherencia, para Muguerza, la ética del deber es la verdadera ética kantiana y no duda en concluir que «[si la ética] ha de sobrevivir en estos tiempos, opino que hará bien en afirmarse al margen de cualquier perspectiva del éxito, incluidas las tan respetables ilusiones teológicas relativas a una recompensa final» (1989: 647).

a la ética discursiva de Habermas, que intenta solucionar el problema confiando en la estructura dialógica de la razón práctica —que garantizaría el consenso, pero dejaría sin alivio a las víctimas del pasado—; Muguerza recupera el “ángel de la historia” de Benjamin en la apuesta por una ética narrativa que se inspira en una motivación religiosa ahora secularizada³⁰. Ese ángel que vuelve la cabeza para mirar con horror al pasado, al tiempo que apunta con el dedo hacia el futuro, cristaliza en una esperanza sin tentación escatológica: nos recuerda que la historia no depara la oportunidad de hacer justicia con sus víctimas, pero contribuye a iluminar nuestro futuro o, cuando menos, a clarificar nuestro presente³¹. Esta esperanza no escatológica posibilita *la defensa de las causas perdidas* y —dicho sea de paso— *la alternativa del disenso*.

Así, en «Ética sin teodicea» (2008), Muguerza, ya sin reparos, afirma que la propuesta de una ética religiosa puede coincidir en numerosos puntos con una ética no religiosa. Pero, lo que ambas éticas no compartirán será la motivación en su fundamentación. Las éticas religiosas encuentran un fundamento en una instancia superior, mientras que las éticas no religiosas se fundamentan en la conciencia individual y en la autonomía de la voluntad humana.

A pesar de ello, Muguerza valora y reconoce la utilidad que la motivación religiosa puede tener en el mantenimiento *cotidiano* —si se me permite expresarlo de tal modo— de una *ética bien dispuesta* —otra licencia mía—. Pero nos

³⁰ No es la primera vez. También en su defensa de una solidaridad anamnética y proléptica, Muguerza reconocía que este tipo de solidaridad «acaso vaya más allá de la simple virtud ética de la justicia y necesite de una fuerza de motivación religiosa» (1995: 35), idea que continúa después «siquiera sea en tanto que residuo secular de la hermandad entre los seres humanos tras la muerte del Padre de todos ellos» (2000: 31). Es curiosa la coincidencia de Muguerza con el planteamiento de Charles Taylor que, desde un posicionamiento religioso, también defenderá la importancia de la motivación religiosa en el mantenimiento de altas cotas morales como son las exigencias de benevolencia y justicia universal propias de los actuales estados liberal democráticos, al tiempo que advierte cómo estos pueden deslizarse hacia modos pervertidos de realización.

³¹ Llegados a este punto, no debe sorprendernos que Muguerza simpatice con la “teología política” de Metz que ha resaltado la importancia de la «rememoración patética de la historia, erigiéndola en base a una “ética narrativa” que —a diferencia de la ética discursiva— tendría aparentemente más que ver con la narración del recuerdo doloroso que con el indoloro tratamiento de la tragedia histórica por parte de la razón» (1990: 456). Aunque —terminará apostillando— es necesario que esta alternativa complete la tarea de la razón teórica (narración histórica de lo sucedido) con la razón práctica (justificación de lo que no debe volver a suceder).

advierde del peligro que a efectos prácticos puede introducir la motivación en fundamentación ética; un peligro que, ahora, ejemplifica con la diferencia, en la lengua francesa, entre dos formas de espera: la que consiste en proyectar llegar a un destino esperado —*l'espoir*, la esperanza entendida como virtud natural— y la que consiste en trascender y soñar con un destino superior —*l'espérance*, la esperanza entendida como virtud teológica—. Para Muguerza, el peligro es que la “espera” religiosa se convierta en «una forma de consuelo o de compensación a las víctimas de la injusticia en este valle de lágrimas» (2008: 89), lo que se traduciría en cierta resignación e inmovilización no solo ante lo ya irreparable —la injusticia sufrida por las víctimas de la historia— sino en el presente acontecer. Frente a esta ambiciosa *espérance*, Muguerza ve en la modesta *espoir* el fundamento de un movilizador proyecto ético que, aun soportando el peso de la historia y la fuerza de las corrientes hegemónicas, nos empuja obstinadamente en la defensa de las causas perdidas y la alternativa a la disidencia, siempre con vistas en la mejora moral de nuestro tiempo.

Y así Muguerza pone de manifiesto un problema que la filosofía de la religión no podrá ignorar por más tiempo: la ambigüedad de una motivación religiosa que tanto puede energizar para la defensa de nobles ideales como inmovilizar antes las injusticias pasadas, presentes y futuras.

5. A modo de conclusión: si no es filosofía de la religión...

Es hora de concluir, aunque poco espacio me resta ya para tal efecto y tampoco tengo muy clara la pertinencia de extraer conclusiones, que necesariamente habrán de ser provisionales, de lo que aquí se ha presentado como *esbozo cordial*. Pero no quisiera cerrar este trabajo sin recuperar lo que me parecen grandes aportaciones de Muguerza a la filosofía de la religión.

En primer lugar, gracias a las exploraciones realizadas desde la filosofía analítica, hemos podido delimitar nuestra disciplina, diferenciarla de la teología y reorientar algunos de sus problemas y temas fundamentales. Quisiera destacar en este punto que estamos ante la vindicación de una filosofía de la religión susceptible de ser realizada tanto por creyentes como no creyentes, sin que los primeros deban caer en ningún tipo de apología —creo que este sería el caso de la filosofía de la religión practicada por Fraijó— ni los segundos en ningún tipo

de menosprecio —y este sería el caso de la filosofía de la religión practicada por Muguerza—.

En segundo lugar, merece la pena reseñar nuevamente la importancia de la crítica y revisión que Muguerza realiza a los diferentes modelos hegemónicos de razón y ese reconocimiento de la dimensión racional que sustenta las creencias religiosas, anteriormente relegadas al ámbito de la irracionalidad o a modos deficitarios —y, por ende, no válidos— de razonamiento. Constituye un importante punto de reflexión para la filosofía de la religión contemporánea, que se encuentra ya en disposición de superar los obsoletos debates polarizados entre fe y razón.

En tercer lugar, cobra especial importancia el paso de *una filosofía analítica* de la religión a *una filosofía práctica* de la religión. Muguerza es capaz de poner de manifiesto la necesidad de que la filosofía de la religión abandone los estériles debates metafísicos y participe activamente en un diálogo mucho más fructífero al servicio de la vida humana. No podemos olvidar que toda reflexión filosófica, por muy teórica que resulte en sus planteamientos, debe estar encaminada a la praxis. Y, en este punto, la filosofía de la religión no debe ser una excepción: mucho tendrá que decir no solo de los valores y virtudes que desde las creencias se promueven, sino del modo que cristalizan en la esfera pública y pueden institucionalizarse. Este último es el tema que más he echado en falta dentro del pensamiento de Muguerza. De algunas de sus afirmaciones parece colegirse que, si bien la institucionalización de ciertas normas debe realizarse en un lenguaje secular, no por ello queda deslegitimado el discurso religioso en la esfera pública. Pero, no son ideas que haya podido encontrar desarrolladas en su pensamiento. En todo caso, el debate en la frontera nos ha mostrado que la ausencia de dogmatismos, sean estos del cuño que sean, es la condición de posibilidad del diálogo y que el hecho de no compartir ciertos contenidos gnoseológicos, límite de la posibilidad, no impide la coincidencia de ciertos contenidos valorativos y actitudinales.

Y, por último, en cuarto lugar, quisiera valorar el hecho de que, inevitablemente, Muguerza se sitúa en la frontera del lado de la increencia. Es lo que le lleva a simpatizar con un anhelo (secular) y no una esperanza (religiosa), defender la autonomía de la ética y advertir del peligro de ciertas motivaciones. Sin embargo, que se sitúe en el lado de la increencia, no significa que no esté *haciendo* filosofía de la religión. Cabría situarse en el mismo debate, desde el lado de la creencia, para defender el *elan* vital que surge de la esperanza, ayudar a una ética que no por ser autónoma es inhóspita a otras motivaciones y revisar, efectivamente, el peligro

que pueden conllevar estas últimas. Y, tal vez, desde el lado de la creencia, podría reformularse la muguerziana “ética sin teodicea” como “ninguna teodicea sin ética”.

Por todo ello, considero que la contribución de Muguerza es un claro ejemplo de filosofía de la religión realizada desde el respeto de la increencia o, si lo preferimos, «una aportación excepcional a la filosofía de la religión desde el punto de vista laico» (Laporta, 2020: 26). Si a todas estas reflexiones filosóficas, tan serias como pudorosas, tan profundas como accesibles, tan teóricas como prácticas, en torno a la religión, la creencia, Dios, la condición de posibilidad del debate, los contenidos de la fe, la ética religiosa, etcétera, —repito: si a todas estas reflexiones— no podemos llamarle filosofía de la religión, entonces no sé a qué otra cosa podría otorgársele tal denominación.

Bibliografía

- ARAMAYO, Roberto R. y ÁLVAREZ, J. Francisco (eds.) (2006). *Disenso e incertidumbre. Un homenaje a Javier Muguerza*, Madrid: Plaza y Valdés/ CSIC.
- ARAMAYO, Roberto R., ÁLVAREZ, J. Francisco, MASEDA, Francisco, ROLDÁN, Concha (eds.) (2016). *Diálogos con Javier Muguerza. Paisajes para una exposición virtual*, Madrid: Plaza y Valdés/ CSIC.
- Fraijó, Manuel (1994). *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Madrid: Trotta, ⁴2013.
- (2004). *Dios, el mal y otros ensayos*, Madrid: Trotta, ²2006.
- (2005). *A vueltas con la religión*, Pamplona: Editorial Verbo Divino, ¹¹2020.
- (2022). *Filosofía de la religión. Historia, contenidos, perspectivas*, Madrid: Trotta.
- GÓMEZ, Carlos (2016). «El pensamiento filosófico de Javier Muguerza». *Revista de Hispanismo Filosófico*, Vol. 21, pp. 119-142.
- LAPORTA, Francisco (2020). «Religión y ética. Apuntes para una semblanza de Javier Muguerza». *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, Vol. 43, pp. 13-30.
- MUGUERZA, Javier (1966). «El problema de Dios en la filosofía analítica (De la crítica de la teología filosófica a la lógica del lenguaje religioso)». *Revista de Filosofía*, Vol. 96-99, pp. 291-366.
- (1973). «Teología filosófica y lenguaje religioso», en Instituto de Fe y Secularidad (ed.), *Convicción de fe y crítica racional*, Salamanca: Sígueme, pp. 261-275.
- (1977). *La razón sin esperanza*, Madrid: Taurus. Reimpreso en Madrid: Plaza y Valdés /CSIC, ³2009.

- (1981). «Identidad y alteridad: ¿Bloch o Horkheimer?», en J. Gómez Caffarena (ed.), *Papeles del Seminario «Racionalidad científica y convicción creyente»*, Madrid: Instituto Fe y Secularidad, pp. 261-275. También publicado como «Ética y teología después de la muerte de Dios». *Enrahonar: quaderns de filosofia*, Vol. 2 (1981), pp. 99-112. Las citas en el texto corresponden a esta última publicación.
- (1989). «Las razones de Kant. (En torno a la interpretación de la ética kantiana por José Gómez Caffarena)», en J. Muguerza y R. Rodríguez Aramayo (eds.), *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la razón práctica*, Madrid: Tecnos, pp. 630-648.
- (1993). «Del aprendizaje al magisterio de la insumisión (Conversaciones con José Luis L. Aranguren)», en E. López-Aranguren, J. Muguerza y J. M. Valverde (eds.), *Retrato de José Luis L. Aranguren*, Madrid: Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores. Recogida en *Isegoría*, Vol. 15 (1997), pp. 55-91. Las citas en el texto corresponde a esta última publicación.
- (1990). *Desde la perplejidad*, México: FCE, 42006.
- (1993). «La profesión de fe del increyente. Un esbozo de (anti)teodicea». *Iglesia viva: revista de pensamiento cristiano*, Vol. 175-176, pp. 7-36. Recogido en M. Fraijó y J. Masiá (eds.), *Cristianismo e Ilustración. Homenaje al profesor José Gómez Caffarena en su setenta cumpleaños*, Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, pp. 185-213.
- (1995). «La profesión de fe del increyente. Un esbozo de (anti)teodicea». *Iglesia viva: revista de pensamiento cristiano*, Vol. 175-176, pp. 7-36. Recogido en M. Fraijó y J. Masiá (eds.), *Cristianismo e Ilustración. Homenaje al profesor José Gómez Caffarena en su setenta cumpleaños*, Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, pp. 185-213.
- (2000). «Una visión del cristianismo desde la increencia», en J. Muguerza y J. A. Estrada, *Creencia e increencia: un debate en la frontera*, Santander: Cuadernos Fe y Secularidad/ Sal Terrae, pp. 7-37.
- (2008). «Ética sin teodicea», en J. Muguerza y Y. Ruano de la Fuente (eds.), *Occidente: razón y mal*, Bilbao: Fundación BBVA, pp. 61-93.
- (2013). «En torno a la filosofía de la religión de Manuel Fraijó», en J. San Martín y J. J. Sánchez (eds.), *Pensar la religión. Homenaje a Manuel Fraijó*, Madrid: Trotta, pp. 288-296.

Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0

