

‘Inafferrabilidad’ de Dios y espacio de la religiosa

Recientemente, la religión ha vuelto a ocupar con fuerza el centro del debate. A un nivel exterior y fenoménico, la dimensión pública del hecho religioso aparece como una realidad incontrovertible, y, a pesar del tan anunciado «fin de la religión», asistimos hoy a un constante resurgir (casi como una re-proposición en el terreno de la secularización de la teoría antropológica del revival and survival) del interés por el elemento religioso. De Habermas a Gauchet, de Hervieu-Léger a Charles Taylor, el sintagma «sociedad post-secular» se ha convertido hoy prácticamente en un mantra...

Sin embargo, una constatación como esta no exime de la interrogación, a un nivel más profundo, sobre el significado y valor de esta autoproclamada «post-secularización»; sobre el renovado interés por la dimensión pública de lo religioso; sobre los conceptos que esta arrastra con sé; sobre las implicaciones que esta conlleva bajo el perfil de la relación entre fe, razón y política. De hecho, pocos ámbitos exigen el rigor y la claridad conceptual en el uso de los términos que se reclama a la reflexión sobre la política y la religión; y con razón, ya que en este último ámbito la confusión parece reinar soberana. A propósito de este hecho, ha sido Paolo Prodi (Lessico per un’Italia civile, edición de Piero Venturelli, Diabasis, Reggio Emilia 2008, p. 178) quien ha oportunamente señalado como la raíz de la civilización europea no se encuentre tanto en las aportaciones individuales ofrecidas por el cristianismo, el humanismo, la ilustración, sino más bien en la afirmación de la laicidad como dualismo entre la esfera del sacro y la de la política; dualismo fruto de una evolución milenaria y de tensiones y conflictos institucionales entre la Iglesia y el Estado. En concreto, el camino de la laicidad coincidiría sustancialmente con el fenómeno ya individualizado por Max Weber como Entzauberung der Welt: un «desencanto del mundo» que no conllevaría, sin embargo, la expulsión del sacro, sino su presencia como un «otro» respecto al poder.

¿Cómo interpretar, entonces, dicha «alteridad» de lo religioso y de lo sacro? Existe efectivamente – y esto constituye un hecho difícilmente controvertible – una

ambivalencia de lo religioso y de lo sacro: ella reside no solo en el hecho de que hoy una identidad religiosa que se presente como auténtica puede ser solo una identidad religiosa elegida, sino en la constatación de que, aun aclarada la propia adhesión de máxima a una religión, las formas que esta asume constituyen de nuevo el objeto de una decisión personal. Es el sujeto quien debe descubrir qué significa para él esta realidad. No se trata solo, por tanto, de elegir una religión, sino que esa «tiene que hablar mi idioma, debe tener sentido dentro de mi desarrollo espiritual tal como lo interpreto yo» (Charles Taylor, Las variedades de la religión hoy, Paidós, Barcelona, 2003, p.103). La religión debe de ser capaz de entrar en consonancia con aquello que el individuo siente dentro de sí y con su deseo de realización: lejos de oponerse a esto, la religión debe acompañarlo. Se hace así evidente la ambivalencia intrínseca en este proceso, como se hace evidente que las interpretaciones filosóficas y teológicas tradicionales de la libertad de conciencia y de la libertad religiosa se encuentran al imprevisto, ante dicha realidad, incapaces de elaborar respuestas persuasivas y convincentes.

En su reciente Pensamiento Postmetafísico (Tomo II) (Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia, tr. it. di Leonardo Ceppa, Laterza, Roma-Bari 2015) Jürgen Habermas ha enfatizado como la renovada vitalidad de movimientos y fundamentalismos de naturaleza religiosa suponen un doble reto para las sociedades europeas mayormente secularizadas. Por un lado, el reto consiste en elaborar nuevos modelos de convivencia; por otra parte, el reto consiste en repensar el nuevo rol y la función modificada de las comunidades religiosas, precipitadamente confinadas a la esfera del privado. A esto se suma la pregunta: ¿si lo religioso reconfirma en tal modo su no-exhausta contemporaneidad, como debe comportarse ante el la filosofía? ¿Qué espacio de autonomía debe reconocérsele a lo religioso en tanto que modo y estructura de la conciencia humana que se encuentra en relación con las facultades racionales del pensamiento y con otras expresiones del espíritu como son el arte, la política y el derecho? ¿Cómo intentar comprender e interpretar (filosófica y teológicamente) la metamorfosis interna que se da en la pregunta religiosa del hombre contemporáneo y que es el producto de un desarrollo tecnológico a día de hoy abrumadoramente generalizado?

En realidad, nuestro tiempo podría describirse como una época de conflictos dramáticos de valores en los cuales la religión juega un rol cada vez más decisivo. «Además del único Dios de los judíos, cristianos y musulmanes», ha escrito el teólogo

Friedrich Wilhelm Graf, «siguen viviendo entre nosotros muchos otros dioses. Si no antes, al menos desde el 11 de septiembre del 2001, se ha hecho evidente para todos la permanente potencia de lo religioso. En las simbologías religiosas el hombre puede familiarizarse con los propios límites y encontrar fundamentos ciertos para un ethos humano de tolerancia, de legítima diversidad y de reconocimiento del otro. Aun así, las certezas religiosas pueden expresarse también bajo la forma de la violencia, del terror y del homicidio de masa. En los mitos religiosos se habla de ángeles y santos. Sin embargo, se trata también en ellos de los diablos y demonios. Tal ambivalencia fundamental de lo religioso nos obliga a una interpretación más profunda. Leer las huellas de la trascendencia e interpretar los símbolos de la certeza religiosa constituye sin embargo un trabajo fatigoso y teóricamente pretencioso» (Friedrich Wilhelm Graf, Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur, Beck, München 2004³, p. 9). En tal ambivalencia se esconde una característica que es consustancial a las modernas ciencias del espíritu; esta consiste en el hecho de que ellas no pueden ser separadas de una cultura pluralista ni de la conciencia de la multiformidad de las culturas. De hecho, es justo en la última donde reside su fundamento y a partir de donde exigen dicho pluralismo, siempre que sea verdad, como ha escrito Gunter Scholtz, que «ellas trabajan contra la ceguera de quien sostiene que no se puede, o no se debe, trasvasar los confines de las propias modalidades conceptuales. La confrontación y contraposición con aquello que es extraño no implica necesariamente la relativización de las normas vigentes, sino que sigue ella misma una norma ética. De hecho, al reconocimiento del pluralismo subyacen normas implícitas. En ningún modo implica el pluralismo un anything goes» (Gunter Scholtz, Zwischen Wissenschaftsanspruch und Orientierungsbedürfnis. Zu Grundlage und Wandel der Geisteswissenschaften, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1991, p. 12).

Esto se hace evidente en modo particular si se recuerdan las célebres tesis de Marcel Gauchet, expuestas en 1985 en el volumen Le désenchantement du monde. En aquel estudio, Gauchet tomaba extremadamente en serio la famosa notación weberiana, contenida en la conferencia sobre La ciencia como profesión, según la cual el destino de la civilización occidental nos impone vivir en un mundo «sin Dios y sin profetas»; en un mundo por tanto en el que, parafraseando el aforismo nietzscheano de La Gaya Ciencia, Dios non existe, ha muerto, y en el que persisten solo «acumulaciones gigantescas de ruinas, de imágenes de innumerables dioses (y de ídolos)». Según Gauchet – que propone de nuevo aquí en modo implícito el esquema

comtiano y frazeriano de la ciencia como tercer estadio evolutivo de la historia de la humanidad, destinado a superar magia y religión (después de que esta última hubiera superado ya a la primera)– la modernidad, con el triunfo otorgado a la racionalidad, habría decretado la salida definitiva de la religión. Es verdad que esto no se traduce en una oposición radical entre cristianismo y ciencia, sino más bien en un tipo de concretización o de hegeliana Aufhebung del primero a causa de la segunda. Si la sociedad moderna representa la salida completa de la religión, eso no significa, sin embargo, «que lo religioso no deba todavía hablar a los hombres». De aquí surge el concepto de Gauchet de la permanencia de «la religión después de la religión»: «Es necesario reconocer un estrato subjetivo ineliminable del fenómeno religioso, en el cual este último se presenta como experiencia personal, independiente de todo contenido dogmático definitivo [...] aun suponiendo que la era de las religiones haya llegado a su cierre definitivo, es necesario persuadirnos de que, entre la religiosidad privada y los sustitutos de la experiencia religiosa, no acabaremos nunca, probablemente, con lo religioso» (Marcel Gauchet, El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión, edición de Esteban Molina, Trotta, Madrid 2005, p. 294). Gauchet no ama por lo tanto ni teorías que intenten hipostatizar la dimensión religiosa como urgencia ínsita en la facultad humana de simbolizar, ni teorías que intenten liquidar lo religioso como resto último de una proyección de las necesidades primarias del hombre. Y puede ser que al lector que se aventure en la trama compleja de los razonamientos gauchetianos le reste la duda de si, al final, lo religioso con el cual probablemente «non acabaremos nunca», se entienda en su fundamental espontaneidad de autonomía normativa o si será solo tolerado como se hace con un feo vicio que la pereza cotidiana impide remediar.

Cuando habla entonces Gauchet de un permanecer de lo religioso «después de la religión», lo hace como si su «urbanización de la provincia comtiana» hubiera hecho surgir un residuo de irracionalidad irreducible incluso para un neo-positivismo como el que él mismo implícitamente propone. Dicho residuo – que caracteriza y califica al hombre «después de la religión» – se adensa alrededor de tres niveles experienciales que asumen el carácter de epifenómenos singulares: el del pensamiento indiferenciado o lo inexpresable; el de la estética, que reproduce una fenomenología de lo sacro a la Rudolf Otto; y el de la construcción de la propia identidad, que se presenta como un problema cuya respuesta el hombre puede encontrar solo dentro de sí, nunca más en estructuras heterónomas.

Pero todo esto ¿implica en realidad una destrucción de la religión, cuyas ruinas continúan pesando sobre nuestras almas, o más bien dichos interrogantes lacerantes deberían colocarse bajo una perspectiva que recuperase el propio momento del surgimiento autónomo e incondicionado de lo religioso en su hacerse estructura de la conciencia y en su relevarse como pregunta? ¿De verdad los interrogantes que surgen al respecto de las «situaciones- límite» – por decirlo con Karl Jaspers – de la existencia son tales que eliminan cualquier dimensión comunitaria, representada por la religión, y capaces de extenuarse en la religiosidad vacua, solitaria y desesperada del individuo?

En el ensayo de 1952 El coraje de existir, el teólogo Paul Tillich introducía al respecto una distinción metodológica destinada a crear escuela (por ejemplo en diversos estudios del dominicano Claude Geffré) y extremadamente útil también como encuadramiento para una literatura e interpretación de lo religioso hoy: la distinción entre el trust, la fe confiante, y el belief, la creencia. Existe, según el teólogo Starzeddel, una ineliminable dimisión antropológica del creer - la confianza de base, o la «fe confiante» que, ya desde el útero materno hace posible las relaciones interpersonales, y sobre la cual se asienta más tarde, sin todavía ningún tipo de automatismo, la creencia religiosa, que continua sin embargo a nutrirse de la fe confiante. Esta es la línea destacada, en el primer número de «Rosmini Studies» en el ensayo de Emmanuel Falque, que recupera la presencia antropológica del otro como «vía de acceso privilegiada» a lo religioso.

De la fecundidad de tal recuperación de la dimensión antropológica era ya bien consciente Antonio Rosmini. De hecho, en la dedicación del libro inédito Del divino nella Natura a su amigo Alessandro Manzoni, afirma Rosmini que sus investigaciones en torno a la dimensión del divino en el orden de la naturaleza «tienen que ver con aquello que puede denominarse patrimonio de la Poesía y de la Filosofía» (Antonio Rosmini, Del divino nella natura, edición Pier Paolo Ottonello, Città Nuova, Roma 1991 [«Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini», vol. 20], p. 19). Ambas, de hecho, según el enseñamiento de Aristóteles en la Poética, no tratan del mundo como es, sino del mundo como debería ser.

Es justamente un tal «deber ser», con su implícita referencia al agostiniano abditum mentis («el secreto de la mente»), lo que representa para el roveretano el «rayo de la divinidad que penetra dentro del creado», el inteligible intuido por la mente o, en otras palabras y no sin ecos neoplatónicos, la idea. Una idea que, sin

embargo, no permanece encerrada en espacios hipercelestes, que no se refiere solo al ser abstracto, sino que asume los rasgos de la persona en concreto existente, como se puede deducir de la autorevelación sinaítica de JHWH in Es 3,14: «Diciendo Dios: 'yo soy el que soy', y después: 'Aquel que es', él no nombra solo al ser, es decir, a la esencia impersonal, sino al ser-persona, al ser que habla y que se afirma, diciendo: soy; y que manda a Moisés a los judíos. El Verbo encarnado dio él mismo nombre a sí mismo, no diciéndose ser en modo indeterminado, sino ἐγώ εἰμί, yo soy» (ibíd., p. 85).

El divino, de mero objeto del pensamiento pasa a deber poder ser recibido en toda su esencia, 'presentificarse' en una persona. Se trata de un concepto que Rosmini asume, como es obvio, de la filosofía, en particular de la escuela idealista. De hecho, una treintena de años antes de la redacción del ensayo rosminiano, el filósofo alemán Johann Gottlieb Fichte - reflexionando sobre la locución ἐγώ εἰμί («yo soy») que, recogida de Es 3,14 se convierte en el Evangelio de Juan en el nombre propio de Cristo; es decir el modo constante en el que Jesús se define a sí mismo y el significado de su misión – había concluido por identificar la propia filosofía (entendida como «Logología», «logos del Logos») con la doctrina del Cuarto Evangelio que «se expone con las mismas imágenes y expresiones que nosotros mismos utilizamos» (Johann Gottlieb Fichte, *La exhortación a la vida bienaventurada o la Doctrina de la Religión*, edición de Alberto Ciria & Daniel Innerarity, Tecnos, Madrid 1995). Sosteniendo esto, Fichte no hacía sino concretar una línea de pensamiento inaugurada por la denominada «deutsche Mystik»: en Meister Eckhart, por ejemplo, que retomaba la interpretación dada sobre el pasaje del Exodo del filósofo judío Maimónides, la locución ἐγώ εἰμί se interpreta a la luz de la «teología negativa». El nombre de Dios no es «predicable», es decir, de él no se puede decir qué sea lo que lo determina por género y especie, él es puro, libre de cualquier determinación y esencia; es siempre un aliquid más alto de todo ser y todo ente. Diciendo «yo soy Aquel que es», Dios ha querido decir de sí que él posee en sí toda cosa y su contrario, posee, por tanto, anticipadamente, todo en su pureza, plenitud, perfección y causa. El hombre, cuando se acerca a Dios con la palabra, no puede sino hablar de Dios por aproximación, diciendo en modo apofántico (negativo) qué características no le competen; pero no puede objetivarlo como se objetiva, por ejemplo, un ente. Como en los escritos de Pseudo Dionisio Areopagita, también para Eckhart Dios permanece inefable: Dios es sin nombre ya que nadie puede decir ni entender nada sobre él.

Como es bien sabido, es en el pensamiento del ya citado Fichte donde la noción de «incomprensibilidad o «inaferrabilidad» de Dios, Unbegreiflichkeit Gottes, de la imposibilidad de hacer de la idea de Dios y de su espacio un concepto, un Begriff, algo aprehensible, alcanza el máximo de sus vértices especulativos. Sin embargo, también para Rosmini la teología negativa, «el ser inefable» y la «incomprensibilidad» de Dios, representa la medida universal de toda forma fenoménica de lo religioso: «Existe primordialmente un misterio natural, la incomprensibilidad de Dios, del cual la mente humana no puede tener sino una cognición ideal negativa: este misterio permanece siempre en el fondo de todos los cultos religiosos» (Del divino nella natura, cit., p. 198).

La «inaferrabilidad» o «incomprensibilidad» de Dios, su no poder ser concebido como un concepto, ha abierto las puertas en la historia del pensamiento filosófico y teológico a dos modos diferentes y antitéticos de afrontar la cuestión de lo religioso. Siguiendo las seducciones de la teología negativa, en un movimiento que parte del asunto de la icognoscibilidad de la idea de Dios, se ha reflexionado sobre la gestación de la intuición y del sentido religioso en lo más profundo del ánimo individual: es este por ejemplo el caso de todas las teorías de un «a priori religioso» que podemos encontrar bajo diversos títulos en autores como Cusa, Spinoza, Lessing, Kant, Fichte, Schleiermacher y Troeltsch. O por el contrario, se ha decretado una prohibición al uso del término «religión» (es este el caso de un teólogo como Karl Barth) que, en su arrogancia antropomórfica, sustituiría a la realidad divina que se nos presenta en la revelación mediante una imagen (Bild) de Dios construida para nuestro uso y consumo: en definitiva, en lugar del «servicio divino» (Gottesdienst) al que nos introduce la fe, la religión introduciría un «servicio idolátrico» (Götzendienst) y coincidiría con la Unglaube, la «no-fe».

La prohibición barthiana contra el uso del término «religión» encontraba un antecedente en la contraposición, propuesta por el Hegel de la Vorrede a la filosofía de la religión de Hinrichs, entre la aprehensión «animal» del divino, propia del «hombre natural», y la aprehensión «pneumatica» de la revelación, típica del «hombre espiritual». Objeto polémico de esta contraposición era, como es bien sabido, la teoría religiosa de Schleiermacher, basada en el sentimiento místico de la dependencia absoluta del individuo de la dimensión trascendente que advierte en su intimidad; esta está evidentemente destinada a afirmarse al mismo tiempo como una clave hermenéutica para entender la configuración general repetidamente ofrecida,

en el curso de la historia de la cultura, acerca de la relación entre filosofía y religión.

En la antítesis entre la intuición apriorística del hombre «natural» y el conocimiento mediado por la revelación del hombre «espiritual», se puede en verdad apreciar, subyacente, la presencia de otra antítesis mucho más radical: la que subsiste entre una configuración tendente a ver en la intuición de lo religioso un prius – sea en un sentido temporal que sustancial – respecto a las historizaciones de las dogmáticas y formas reveladas y, por otra parte, una configuración que sitúa el punto de partida de toda reflexión sobre el divino en la canonización escritural y dogmática de la revelación y de la fe. Se trata de la antítesis sintetizada por Karl Jaspers, en su polémica con Rudolf Bultman, bajo el par conceptual Orthodoxie/Liberalität, «ortodoxia» y «liberalidad»: el elemento de división por excelencia entre la primera y la segunda viene dado por la diversa posición asumida en mérito a la idea de revelación. La primera cree que Dios se ha revelado y localizado en el espacio y en el tiempo solo una vez o en una secuencia de actos; la segunda afirma más bien la necesidad de una revelación que se renueve constantemente, recordando de este modo tanto el acto libre e incondicionado mediante el cual lo religioso se hace presente y vivo en la conciencia de cada hombre, cuanto el universalismo del kerygma religioso que, para autenticar su propia esencia, no puede admitir en sí ningún principio de tipo exclusivista.

*Es de nuevo Fichte el filósofo que mejor ha comprendido, al enfatizar con Lessing el proceso de auto-educación del género humano, el significado de una relevación religiosa que se universaliza y renueva ídem et alius. A la comprensión de tal dinamismo de la revelación añade sin embargo un contenido decisivo Antonio Rosmini, en tanto que define a la «sociedad teocrática», o la comunidad religiosa, como la «sociedad universal del género humano», obviamente sugiriendo que la ecclesia visibilis, la Iglesia históricamente determinada, imperfecta, sujeta a errores y semper reformanda, es solo una parte, la más externa, de aquella ecclesia invisibilis que es la Iglesia entendida como societas universalis. Y es precisamente en esta societas universalis que, como leemos en su *Filosofia del diritto*, «la perfecta teocracia se da no solo en Cristo, sino a través de Cristo también en todos aquellos hombre que Cristo a sí incorpora mediante la comunión de su divinidad, con el fin de que en ellos esta domine en modo símil a como lo hace en él» (Antonio Rosmini, *Filosofia del diritto*, edición de Michele Nicoletti y Francesco Ghia, Tomo III, Città Nuova, Roma 2014 [«Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini», vol. 28], p. 195).*