

Perspectivas de filosofía de la religión

«No os preocupéis, no perderéis la religión de vuestros padres. La razón pura no socava la religión, sino sus distorsiones. Perderéis vuestros prejuicios y conservaréis la religión. Cuanto más la acerquéis a la luz de la razón, más tendrá una base sólida y duradera en el futuro. Dado que el intelecto es compatible con la religión, ella se volverá santa y una necesidad del Género humano. Pero si entráis en conflicto con ella, la posteridad, sabiamente -gracias a su progresivo avance, que con todo vuestro poder usurpador no podéis obstaculizar-, un día contemplará vuestros nombres con el desprecio con el que hoy apoda los nombres de la Torquemada, de los Embsers y de todos los curárganos [Pfaffen] que alguna vez ejercieron vuestro papel».¹

Era 1788 cuando, después del infame «Edicto de Religión» del Kultusminister prusiano Johann Christoph von Wöllner -quien, como es bien sabido, estaba destinado a poner en dificultad a un Immanuel Kant no precisamente intrépido-, Andreas Riem publicó el polémico escrito 'Über Aufklärung', ahora disponible en italiano en una valiosa edición editada por Hagar Spano.² En él, Riem, quien el año anterior, seis años después de la muerte de Gotthold Ephraim Lessing, había publicado bajo el seudónimo de Christoph August Schmidt una reseña del 'Nachlaß' del filósofo y dramaturgo sajón, de fragmentos inéditos inéditos de Herrmann

¹ A. RIEM, *Über Aufklärung. Ob sie dem Staate - der Religion - oder überhaupt gefährlich sey, oder seyn könne? Ein Wort zur Beherrigung für Regenten, Staatsmänner und Priester*, Berlin 1788, 19-20.

² ID., *Sull'illuminismo. Se sia, o possa divenire, pericoloso per lo Stato, per la religione o in generale. Una parola per governanti, uomini politici e preti, di cui far tesoro*, a cura di H. SPANO, Prefazione di D. KEMPER, Rubbettino, Soveria Mannelli 2020.

Samuel Reimarus -³ ofrece, en la forma peculiar de un 'Streitschrift', un escrito polémico ocasional, una especie de 'Plädoyer', una arenga defensiva a favor de las prerrogativas de la Ilustración contra todos los ataques traidores tramados contra el mismo. Se trata así, en todos los aspectos, de un capítulo de lo que con especial referencia al exégeta orientalista e histórico-crítico Johann Gottfried Eichhorn, ha sido efectivamente definido como la «Ilustración olvidada»;⁴ una meta-reflexión de la Ilustración sobre sí misma ('Aufklärung über Aufklärung'), sobre los valores y límites de un clima histórico que al mismo tiempo aspira a presentarse como categoría del espíritu.

De ahí el énfasis vibrante y la apelación apasionada por una 'Religion nach der Aufklärung', una 'religión según la Ilustración', en el centro de la cual colocar, en palabras de Dilthey, un 'idealismo de la libertad' basado en la famosa distinción hermenéutica honrada por Lessing- Una distinción también presente en el 'Catecismo del jardinero' de Voltaire, entre la 'religión de Cristo', es decir, la religión que Jesucristo, como hombre, reconoció y profesó, y que toda mujer y todo hombre puede en general tener en común con él, y la 'religión cristiana', es decir, esa religión que acepta como verdad dogmática que Jesús era más que un hombre, precisamente Cristo, y lo convierte por tanto, a la luz de esta premisa indispensable, en objeto de la veneración.

Una distinción hermenéutica cuyo alcance metodológico puede extenderse más allá de los confines del cristianismo y aplicarse a todo fundador de religión.⁵

³ Cfr. C.A. SCHMIDT (ed.), *Übrige noch ungedruckte Werke des Wolfenbüttischen Fragmentisten. Ein Nachlaß von Gotthold Ephraim Lessing*, reprint Ausgabe 1787, Wentworth Press, Marrickville NSW 2018, sobre el cual se vea la introducción de Fausto Parente a H.S. REIMARUS, *I frammenti dell'Anonimo di Wolfenbüttel pubblicati da G.E. Lessing*, ed. de F. PARENTE, Bibliopolis, Napoli 1977, p. 59.

⁴ Cfr. G. D'ALESSANDRO, *L'illuminismo dimenticato. Johann Gottfried Eichhorn (1752-1827) e il suo tempo*, Liguori, Napoli 2000.

⁵ Cfr. G. GHIA, *Destino dell'uomo e religione secondo l'Illuminismo*, Le Lettere, Firenze 2020.

La relación de la religión con la Ilustración (entendida, por tanto, como una categoría del espíritu) puede presentarse solo como un problema esencialmente abierto. Por un lado, se trata evidentemente de tratar historiográficamente la desconfianza de la Ilustración hacia la religión dogmáticamente establecida e institucionalizada, a menudo vista como uno de los principales arquitectos de la persistencia del hombre en su culpable 'estado de minoría'.⁶ Por otro lado, sin embargo, se trata de tratar historiográficamente la desconfianza de la religión dogmáticamente establecida e institucionalizada hacia un clima de pensamiento que parece, no sin arrogancia 'pelagiana', querer apoyarse únicamente en la fuerza humana.⁷

En realidad, se trata (como es evidente) de una desconfianza mutua que ha conocido - y conoce - muchos intentos de acercamiento. De entre todos, quizás el ejemplo más paradigmático sigue siendo el de la relación a distancia, entre Friedrich Schleiermacher y Wilhelm von Humboldt.⁸ De hecho, es este último a quien el primero considera, con toda probabilidad, como un prototipo de la «Gebildeten unter den Verächtern der Religion» a quien, como es bien sabido, se dirigen sus famosos "Discursos" de 1799. Un von Humboldt, sin embargo, que aunque en un propio soneto de 1815 confiesa ser, no sin cierta satisfacción con su propia "gewählte Einsamkeit" («soledad elegida»), «ein armer heidnischer Mann / Der die Kirchen nicht leiden kann» («Un pobre pagano que no puede soportar las Iglesias»), reconocía sin embargo la presencia en sí mismo de la «nostalgia de algo inalcanzable», la atracción hacia un «Infinito que nunca se puede poseer y captar»,⁹ adhiriendo en este modo a esa concepción del 'Unbegreiflichkeit Gottes' (inconcebibilidad o inalcanzabilidad de Dios) que es, como es sabido, uno de los 'topoi' filosófico-religiosos del 'Goethezeit'. Más aún, la que es en muchos aspectos una insospechada cercanía entre Schleiermacher y Humboldt se revela cuando este

⁶ Cfr. V. MATHIEU, *L'idea dell'Illuminismo in Kant e in Rosmini*, in P. PELLEGRINO (ed.), *Rosmini e l'Illuminismo*. Atti del XXI Corso della «Cattedra Rosmini», Sodalitas-Spes, Stresa-Milazzo 1988, pp. 81-92.

⁷ Cfr. E. TROELTSCH, *Il significato della storicità di Gesù per la fede*, en ID., *Religione Storia Metafisica*, ed. de S. SORRENTINO, Libreria Dante & Descartes, Napoli 1997, pp. 347-385.

⁸ Cfr. G. MORETTO, *Umanità e religione tra Schleiermacher e Wilhelm von Humboldt*, en ID., *Filosofia e religione nell'età di Goethe*, Morcelliana, Brescia 1997, pp. 155-193.

⁹ W. V. HUMBOLDT, *Briefe an Johanna Motherby*, Brockhaus, Leipzig 1893, p. 54.

último, en el corazón de una discusión sobre la relación entre religión y poesía, llega a afirmar que «todas las grandes tragedias de la antigüedad y la edad moderna se basan en la concepción de la dependencia del hombre finito de una potencia infinita»,¹⁰ haciéndose eco así de la noción de la ‘schlechthinnige Abhängigkeit’ (‘dependencia absoluta’) acuñada por el Schleiermacher de la ‘Glaubenslehre’ la razón originaria del nacimiento de religión.¹¹

Sin embargo, como sabemos, la noción schleiermacheriana de ‘dependencia absoluta’ estaba destinada a enfrentarse a la ironía, tan fácil como banal (con la ayuda del famoso ‘argumentum e cane’), del ‘Vorrede’ de Hegel a la filosofía de la religión de Hinrichs, enteramente centrada en la antítesis entre el dibujo ‘animal’ de lo divino, típico del «hombre natural», y el dibujo ‘pneumático’ de la revelación, típico del «hombre espiritual».¹² Tal distinción, debido a su universalidad ideal-típica, estaba evidentemente dirigida a afirmarse al mismo tiempo como clave hermenéutica para comprender el enfoque general dado al problema de una filosofía de la religión: ¿debe la filosofía de la religión examinar las posibilidades de una cognoscibilidad objetivable de lo divino, es decir, producir un conocimiento que preceda (como en el caso de Tomás de Aquino) o supere (como en el caso de Hegel) a la teología? ¿O debe, siguiendo las seducciones de la teología negativa, partir de la asunción de la incognoscibilidad y ‘elusividad’ de la idea de Dios y prepararse para seguir el germen de la intuición y del sentido religioso en las profundidades del alma individual este es, por ejemplo, el caso del a priori religioso y del ‘pensamiento religioso liberal’ de Cusano,

¹⁰ ID., *Über das Verhältnis der Religion und der Poesie zu der sittlichen Bildung*, en *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. C. BRANDES, *Ausgabe der Preußischer Akademie der Wissenschaften*, Berlin 1841-52, Bd. VII, p. 658.

¹¹ Cfr. G. SCHOLTZ, *Religione come dipendenza. La genesi di un concetto fondamentale della filosofia della religione*, en D. VENTURELLI, R. CELADA BALLANTI, G. CUNICO (eds.), *Etica, Religione e Storia. Studi in memoria di Giovanni Moretto*, Il melangolo, Genova 2007, pp. 93-114.

¹² Cfr. G.W.F. HEGEL, *Prefazione alla Filosofia della religione di Hinrichs*, ed. de S. SORRENTINO, Morano, Napoli 1975, pp. 42-43.

Spinoza, Lessing, Kant, Fichte, Schleiermacher y Troeltsch)?¹³ O, de nuevo, ¿debe reconocer, como lo decretó Karl Barth, la arrogancia antropomórfica inherente a la voluntad filosófica de reflexionar sobre la religión que reemplazaría la realidad divina que nos presenta la revelación por una imagen ('Bild') de Dios construida para nuestro uso y consumo, de modo que en lugar del 'Gottesdienst' ('servicio divino') al que se encamina por la fe, la religión introduciría más bien un 'Götzendienst' ('servicio idólatra')?¹⁴

Antonio Rosmini, de quien a pesar de la ecléctica variedad de su producción no se puede decir que haya dado una contribución explícita a la fundación de una filosofía de la religión (la suya, es, más bien, una filosofía cristiana inervada por un sintetismo ontológico-trinitario), representa sin embargo un caso sintomático de cómo las tres tendencias mencionadas pueden, no sin problemas aporéticos, coexistir pacíficamente dentro de una perspectiva unitaria. Rosmini aspiraba a la cognoscibilidad objetivable de lo divino capaz de producir conocimiento, sobre todo, con el gran proyecto de la 'Teosofía' - proyecto inacabado y, por tanto, como tal, un verdadero "Lebenswerk" -; en ese ensayo tan singular que es 'De lo divino en la naturaleza', el Rovereto abordó la idea de un 'a priori religioso', es decir, al reconocimiento universal, en el ser ideal, de algo inmediatamente divino, cualquiera que sea el nombre (Dios, JHWH, Allah, etc.) que como presentimiento de lo divino es históricamente, objetivado; en la 'Teodicea', finalmente, Rosmini no deja de enfatizar, como buen precursor de un Barth, la infinita distancia cualitativa entre el hombre y Dios, una distancia, sin embargo, destinada no a traducirse en un fatalismo quietista, sino a reclamar, a parte hominis, una concentración inagotable de esfuerzos éticos mundanos.

En general, en la mencionada antítesis entre la intuición a priori del hombre 'natural' y el conocimiento, mediado por la revelación, del hombre 'espiritual', se puede entrever la presencia de otra antítesis mucho más radical: aquella entre un enfoque dirigido a ver en la intuición de lo religioso un 'prius', tanto en el sentido temporal como en el sustantivo, con respecto a las historizaciones de la dogmática y las formas reveladas, y aquel enfoque que, en

¹³ Cfr. R. CELADA BALLANTI, *Pensiero religioso liberale. Lineamenti, figure, prospettive*, Morcelliana, Brescia 2009.

¹⁴ Cfr. K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik*, I/2, TVZ, Zürich 1938, p. 329.

cambio, sitúa en la canonización escritural y dogmática de la revelación y la fe el punto de partida de cualquier reflexión sobre lo divino. Esta es la antítesis sintetizada por Karl Jaspers, en el famoso debate con Bultmann sobre la desmitificación, con la pareja conceptual 'Liberalität / Orthodoxie': «El elemento de división por excelencia entre 'Liberalidad' y ortodoxia se refiere a la posición sobre la idea de revelación. Si Dios está localizado en el espacio y el tiempo, una vez o en una secuencia de actos, que se haya manifestado aquí y ahora directamente, representa una fe que fija a Dios en una objetividad en el mundo. [...] La 'Liberalidad' no cree en tal revelación».¹⁵

Cualquiera que sea la posición que se quiera asumir en esta antítesis, resulta incontrovertible que, debido a la multiplicidad de problemas, perspectivas, principios resolutivos y métodos que la caracterizan, es muy difícil comprender, hoy, la filosofía de la religión como campo unívoco. Más bien, esta se presenta como una 'disciplina en fragmentos', un terreno de encuentros dialécticos (y a veces incluso de choques) y, precisamente y por eso, productivo.¹⁶

Sin embargo, siguiendo una fructífera indicación de Walter Jaeschke,¹⁷ podemos intentar identificar, 'via negaciónis', al menos cuatro áreas en las que la filosofía de la religión, 'iuxta naturam suam', no se agota, destacando así la inagotabilidad potencialmente infinita de esta disciplina.

Veamos brevemente, en detalle, estas cuatro áreas:

- 1) En primer lugar, la filosofía de la religión no se limita a ser una filosofía religiosa, ya que no se basa en convicciones confesionales (por lo que no es filosofía 'cristiana',

¹⁵ K. JASPERS, R. BULTMANN, *Il problema della demitizzazione*, ed. de R. CELADA BALANTI, Morcelliana, Brescia 1995, p. 112.

¹⁶ Cfr. R. SCHAEFFLER, *Fenomenologia della religione*, tr. it. de A. LOFFI, Morcelliana, Brescia 2020.

¹⁷ Cfr. W. JAESCHKE, a.v. «Religionsphilosophie», in J. RITTER, K. GRÜNDER (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 8, Schwabe, Basel 1992, coll. 748-763.

'judía', 'islámica', etc.), sino que es esa forma de cuestionamiento filosófico cuyo objeto es, precisamente, la religión como dimensión universal.

- 2) En segundo lugar, la filosofía de la religión no se limita a la teología filosófica, porque su objeto no es 'Dios', ni siquiera el 'Dios de los filósofos', sino en todo caso el 'espacio habitado eventualmente por esa figura de Dios, es decir 'la religión en sí': «por supuesto, bajo ciertas condiciones sistemáticas», como señala Walter Jaeschke, «la filosofía de la religión y la teología filosófica pueden acercarse hasta el punto de que la misma filosofía de la religión se convierte en un campo particular de la teología filosófica, como, por ejemplo, en el sistema de Hegel. Sin embargo, este es un caso extremo que no puede eliminar la diferencia de principio que existe entre una forma de cuestionamiento filosófico orientado a la idea de Dios y otro orientado a la religión. Estos dos objetos son diferentes y de ellos también derivan problemas metodológicos absolutamente diferentes para las dos disciplinas dedicadas a ellos. Así, por ejemplo, el problema del acceso al objeto respectivo se presenta, para la teología filosófica, de una manera totalmente diferente a cómo se presenta para la filosofía de la religión, con todas las consecuencias que se derivan».¹⁸ En una época en la que, especialmente en el clima filosófico-analítico, la investigación sobre la plausibilidad racional del teísmo, quizás depurada -bajo las formas de una teología racional renovada o un teísmo especulativo igualmente renovado - de cualquier referencia confesional, parece encontrar una coyuntura particularmente favorable y un heraldo de desarrollos filosóficamente relevantes y prometedores,¹⁹ no hay

¹⁸ W. JAESCHKE, *Filosofia della religione. Una disciplina in frammenti*, in F. GHIA, G. GHIA (eds.), *Pensiero religioso liberale. Temi e prospettive*, «Humanitas» 61 (5-6/2006), pp. 859-875: p. 860. Naturalmente, la alusión de Jaeschke a la filosofía de la religión hegeliana como «teología filosófica» legitima que el filósofo de Stuttgart culmine la evolución de las religiones históricas individuales en el concepto del Dios cristiano que, en la circunscripción hipostática de la «trinidad inmanente», representa al más alto grado lo que la religión en sí misma es para él, es decir, «la autoconciencia del espíritu» (*Selbstbewußtsein des Geistes*).

¹⁹ Cfr. A. AGUTI, *Morale e religione. Per una visione teistica*, Morcelliana, Brescia 2021. Del mismo, se vea también *Filosofia della religione. Storia, temi, problemi*, La Scuola, Brescia 2014.

duda de que una declaración como esta de Jaeschke podría suscitar más de una objeción o perplejidad. Sin embargo, nos parece que lo que ella contiene como advertencia para una concentración de la filosofía de la religión en su objeto, en su 'res', es decir, en lo 'religioso' como tal, pueda ser considerada como una 'idea regulativa'.

- 3) En tercer lugar, la filosofía de la religión no es una teología, ni se agota en ella, en la medida en que esta última no se percibe como una forma peculiar de cuestionamiento filosófico, sino más bien como una explicación y exposición científica de los textos, del concepto doctrinal, de la historia, de las formas institucionales y la práctica cultural de una religión particular e histórica, codificada en dogmas, ritos y liturgias.
- 4) Finalmente, la filosofía de la religión no se agota en una ciencia empírica de las religiones, ni se entiende como fenomenología de la religión, ni como historia de las religiones, ya que difiere sustancialmente de ellas en el método: a diferencia de la fenomenología de la religión, la filosofía de la religión no apunta a una presentación global y adecuada del marco fenomenológico de lo religioso y, a diferencia de la historia de las religiones, no persigue la descripción historiográficamente coherente de una religión o, potencialmente, de la totalidad de las religiones. La filosofía de la religión ciertamente tiene la tarea de tomar extremadamente en serio los conocimientos adquiridos por estas vías; sin embargo, como filosofía, tiene al mismo tiempo el deber hacer emerger siempre, como elemento previo a la investigación empírica, lo que la religión sea, o cuál sea su esencia.

Del cuadro esbozado hasta ahora surge con claridad que, a pesar de la perspectiva multivocal de su conformación, la filosofía de la religión reivindica con fuerza su autonomía, especificidad y peculiaridad con respecto a las diversas 'filosofías especiales'; una autonomía que no puede sino traducirse en el entrelazamiento fecundo, para ella indispensable, entre teoría e historia, es decir, en la ya mencionada tensión irreductible entre la dimensión reguladora (y nunca constitutiva) implícita en una delimitación de la esencia de la religión y la dimensión histórico-práctica que no puede ser eliminada, para la determinación de la esencia, del análisis y de la comparación con las formas de manifestación de lo religioso factualmente existentes y activas. De ahí la importancia no solo sociológicamente relevante,

sino también y sobre todo filosóficamente decisiva, de resaltar la conexión entre la filosofía de la religión y el diálogo interreligioso, a cuya localización histórico-conceptual está dedicado el 'Focus' de este número de «Rosmini Studies», recogiendo, después de debidamente reelaboradas e integradas, algunas de las contribuciones presentadas en la conferencia de la Asociación Italiana de Filosofía de la Religión celebrada en Génova en 2019.

Cabe señalar que el panorama filosófico italiano ha representado, especialmente en el siglo XX, un escenario particularmente favorable para la sistematización de la filosofía de la religión como disciplina autónoma,²⁰ como puede percibirse, incluso 'ad oculos', mediante una rápida mirada, sin ninguna pretensión de completitud, a algunas de las diferentes vías trazadas por las distintas 'escuelas': de la escuela 'genovesa' (Alberto Caracciolo, Giovanni Moretto), caracterizada por una marcada estructura trascendental que pretende delimitar, a través de la figura de un 'religioso' apriori, los rasgos de un 'pensamiento religioso liberal', a la escuela 'Urbino' (Italo Mancini), que opone a la pretensión de exhaustividad de la filosofía religiosa el fundamento de una epistemología teológica basada en la noción de 'a priori divino'; de la escuela 'boloñesa' (Teodorico Moretti Costanzi, Tina Manferdini), que, con acentuada inspiración 'neobonaventuriana', enfatiza el campo de tensión dialécticamente fértil entre la religión como fenómeno universalmente humano y la fe cristiana interpretada ontológicamente, en la escuela 'pisana' (Antonio Carlini, Vittorio Sainati) que, partiendo de una reinterpretación de los motivos inspiradores de la metafísica clásica, elabora hermenéuticamente una 'crítica de la razón teológica'; desde la escuela 'Turín' (Luigi Pareyson), que propone una hermenéutica de lo religioso como ontología de la libertad ante el escándalo del mal y el sufrimiento, a la escuela 'romana' (Enrico Castelli, Marco Maria Olivetti), que, partiendo de un análisis existencialista y fenomenológico, se esfuerza por delinear el incoerciblemente histórico valor de la filosofía de la religión como disciplina de derecho propio.

En conclusión, no se puede ignorar cómo el valor pluriperspectivista de los diversos e individuales enfoques filosóficos del problema de lo religioso vaya de la mano con el valor y el pluriperspectivismo cultural que caracteriza cada vez más, y en modo eminente, a la

²⁰ Cfr. O. BRINO, *Autocoscienza e invocazione. Confronti filosofico-religiosi nell'Italia del Novecento*, Università degli Studi di Trento, Trento 2020.

contemporánea 'sociedad del desencanto'.²¹ De hecho, como bien señaló Gunter Scholtz, «las ciencias modernas del espíritu no son en modo alguno separables de una cultura pluralista y de la conciencia de la multiformidad de las culturas; al contrario, ellas tienen su fundamento en esto y requieren de tal pluralismo. Y este no es su defecto, sino su mérito: actúan contra la torpeza de quienes creen que no se pueden o no se deben traspasar los límites de sus propios modos conceptuales. La comparación y contraste con lo ajeno no implica en primera instancia la relativización de las normas vigentes, sino que siguen también ellas una norma ética. Y las normas están implícitas en el reconocimiento del pluralismo. De ningún modo el pluralismo significa “anything goes”». ²²

(f.g.)

²¹ Cfr. F.W. GRAF, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, Beck, München 2007².

²² G. SCHOLTZ, *Zwischen Wissenschaftsanspruch und Orientierungsbedürfnis. Zu Grundlage und Wandel der Geisteswissenschaften*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1991, pp. 11-12.