

HABLAR SOBRE LO SANTO EN LA UNIVERSIDAD. ¿PUEDE HABER UNA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN?

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ
Cátedra de Filosofía religiosa de la Universidad de Dresde

Talking about what is holy in the university.
Can there be a philosophy of religion?

Current mentality makes religion (discourse about God or *what is holy*) problematic as an object of true scientific discourse. There can be, undoubtedly, a historical, analytical or functional discourse about religion, which has been led perhaps by the comparative science of religion, analytical philosophy or sociology and psychology. Nevertheless, what is holy is presented with an aim that often turns paradoxical in many aspects. The presence of what is holy pushes reason to surpass its own limit. It is through this retroactive effect on man that God can appear in scientific discourse in the university.

*¿Qué es santo? Es aquello que une a las almas;
aunque sólo las una ligeramente, como el junco a la corona.*

J. W. GOETHE¹

El dilema

¿Es posible hablar en la universidad sobre aquello *que une a las almas*, aunque se hable del *ligero* vínculo, que probablemente significa que no se ha de hablar de preceptos absolutos, ni de ataduras dogmáticas ni de un anatema contra los no atados? ¿Significa acaso que puede quedar en el aire como algo suspendido que pertenezca a las sensaciones? En otras palabras: ¿Es posible hablar en la universidad legítimamente sobre la religión? Con esta palabra me refiero –legíti-

1. *Artemis*, Gedenkausgabe 1, 263.

mamente— no solamente a si se puede hablar de religión dentro del marco del sentido común de los tiempos actuales, sino también a si se puede hablar de religión dentro del marco de la libertad ante los prejuicios; libertad que exige esa predisposición de autodistancia de sí misma, de objetivación ante aquello que es más personal, es decir, *más santo*. Si se acepta esa condición, el derecho absoluto a hacerse valer —del que las religiones disponen clara o subliminalmente— es necesariamente llevado al ámbito de lo relativo, de la tolerancia intelectual, del *discurso abierto*, en el cual, como ya es conocido, la cuestión sobre la verdad es inevitable.

A la inversa, esta condición de neutralidad en el discurso universitario roza sin duda también con un límite material: ¿Es posible hablar adecuadamente sobre cosas íntimas de este tipo —y es que la religión en los últimos tiempos se ha convertido en algo íntimo, a pesar de que Hegel critique la *religión del sentimiento* de Schleiermacher— dentro de un relativismo neutral? ¿No se convierte necesariamente por ese medio en un *objeto*, algo que no es un *objeto*, sino un “sentirse conmovido por algo que nos incumbe de forma absoluta”²? El estar conmovido y lo absoluto, son dos expresiones que el discurso académico evita y debe evitar. En cuanto “estoy conmovido”, y aun más por algo “absoluto”, me encuentro “dentro”, ya no “delante”, es decir, me sitúo lejos de un juicio razonable, distanciado. ¿Y no es siempre una subrepción, cuando se finge que el ponente y los asistentes tienen una relación crítica con algo de lo que ya tienen creado un prejuicio? ¿No tiene que chocar el sentido común en este caso con la pasión, es decir con el temor y el amor hacia lo santo como el primogénito de la experiencia religiosa, de la que el sentido común es sólo el segundo hijo? En esta colisión se basaba la aversión de Francisco de Asís al estudio de la teología, ya que quien habla sobre Dios, ya no habla con él. La teología no se practica sentado, sino de rodillas.

Por lo tanto, el dilema parece ser inevitable y acompaña como una tensión interna al “discurso sobre lo santo”, irritante y fructífero: el dilema es, que, por un lado, es posible hablar sobre algo profundo y, por propio derecho, conmovedor, de forma razonable, es decir con una distancia de tendencia neutral, y, por otro lado, que al hablar de ello de forma prácticamente neutral el contenido ya se ha destruido. En este caso, el entender y el sentirse conmovido son exactamente contrarios. Queda por decidir aún, si este dilema es más irritante o más fructífero.

2. TILICH, P., *Wesen und Wandel des Glaubens*, Frankfurt a. M. 1961, p. 50.

La clasificación universitaria de lo “santo” en sus funciones

Con esto la pregunta se hace más incisiva: ¿Es posible hablar en una universidad sobre lo santo según las normas científicas? Ya que la elección de las armas se ha llevado a cabo hace mucho tiempo, en el arsenal del racionalismo moderno —ya casi postmoderno—, la filosofía de la religión ha de adaptarse necesariamente a las armas utilizadas en la universidad. Kant —que es, junto a Hegel, uno de los padres de la filosofía moderna de la religión— ya deseaba que la filosofía no fuese por detrás de la teología, cargándole la cola del vestido, sino por delante portando una antorcha³. En esta maniobra de adelantamiento parece que por momentos la antorcha del sentido común haya quemado sin querer el vestido de la señora, dejándola —ésta es la impresión que da— en camión, es decir que siempre vuelve a estar bajo la presión de la legitimación, mientras la antigua sirvienta escapa hacia delante antorcha en mano. Basta ya de metáforas: ¿Puede realmente lo “santo” ser objeto del discurso académico?

Para ello es necesaria una definición de términos. Dejando de lado antiguas delimitaciones, Hegel había determinado a lo santo como el contenido objetivo en sí, que guía al sujeto hacia la libertad divina⁴. Para el siglo XX, el estudioso de las ciencias de la religión, Rudolf Otto, en Marburg, en el año 1917, volvió a atraer la atención de los científicos hacia lo “santo”, con su obra del mismo título. Otto lo tomó como el contenido objetivo de la experiencia, en el cual se basan todas las religiones; dado que es original, tampoco “es definible en el sentido estricto de la palabra, sino sólo deliberable”⁵. En todo caso, lo santo es una magnitud objetiva: se manifiesta como *numen* (numinoso), luego como presente (como en el caso de Abraham, Moisés), y por antonomasia como algo superior e inaccesible: *tremendum et fascinatum*.

Desde el lado del hombre que tiene vivencias, según Otto, las respuestas son las correspondientes posturas de conmoción —devoción, eminencia, solemnidad—, seguidas luego de la sensación de dependencia —a pesar de que Otto critica doblemente la interpretación de Schleiermacher sobre la dependencia— y, finalmente, de la sensación de criatura, unida a la timidez. De esta experiencia original, resultan clasificaciones diferenciadas, que muchas veces relacionan a lo santo con

3. Cfr. KANT, I., *Zum ewigen Frieden* (1795) y *Streit der Fakultäten* (1798; entst. 1794). Cfr. WINTER, A., “Theologiegeschichtliche und literarische Hintergründe der Religionsphilosophie Kants”, en RICKEN, F.-MARTY, F. (ed.), *Kant über Religion* (Münchener Philosophische Studien Neue Folge 7), Stuttgart 1992, p. 21.

4. HEGEL, G. W. F., *Vorrede zu Hinrichs Religionsphilosophie* (1822), en *Theorie Werkzeuge* 11, Frankfurt a. M. 1970, 60.

5. OTTO, R., *Das Heilige*, München 1963, 35.^a ed., p. 6.

algo “aislado”, así en hebreo se denomina *qadosch*, en griego *hagios*, en latín *sanctus/sacer*, mientras que en el idioma germánico, la palabra *heilig* une los términos “todo” y “aislado”. De esta forma, lo santo se convierte en la calidad original de lo divino, de lo divino aún sin nombre, que más adelante será personificado en Dios.

A continuación de Otto, Friedrich Heiler, también en Marburg, definió lo santo dentro de una condensación concéntrica de los siguientes fenómenos:

1. como lo santo en el mundo de las apariciones (a.- Objeto de culto, espacio/tiempo, número, culto y rito; b.- Palabra santa; c.- Persona santa, santa Comunión);
2. como lo santo en el mundo imaginativo = teología (idea de Dios, creación, revelación, redención, escatología);
3. como lo santo en el mundo de las vivencias = valencia religiosa (veneración, temor, fe, confianza, amor, paz);
4. como lo santo en el mundo de los objetos: *Deus revelatus* (para nosotros) y *Deus absconditus* (para él mismo)⁶.

Por último, nuevamente Paul Tillich, decía que lo religioso es aquello “que concierne necesariamente, que requiere al hombre por completo y que no puede ser limitado a la subjetividad de la simple sensación”⁷. Con ello, Tillich define a lo religioso, pero sin lugar a dudas incluye también a la calidad exigente de lo santo.

Volviendo a la pregunta inicial: ¿Cómo una reivindicación de esta clase puede tener cabida en el discurso universitario? Aun con todo, y sin lugar a dudas, en varios aspectos existe un discurso.

1. Por un lado, las religiones pueden ser tratadas científicamente como *doxología*, historia de la fe de otros. Al fin y al cabo, como observadora de procesos ajenos, la filosofía de la religión se corresponde metódica y materialmente a la historia de la cultura, a la antropología, a la psicología, a la investigación mitológica incluso, etc., es decir, al espectro interdisciplinario de las ciencias humanas empíricas, con las que efectivamente está relacionada en la faceta de *ciencia comparativa de la religión*, donde desde hace años se está realizando un trabajo de investigación impresionante⁸.

6. HEILER, F., *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart 1979, 2.^a ed., pp. 18-21.

7. TILICH, P., *Wesen und Wandel des Glaubens*, op.cit., p. 50.

8. Cfr. GALLING, K., *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (RGG), Tübingen 1957; SCHRÖDER, V. M., *Die Religionen der Menschheit. Enzyklopädie in ca. 50 Bänden*, Stuttgart 1960; ELIADE, M., *Geschichte der religiösen Ideen*, 5 Bde., Freiburg 1992; id., *The Encyclopedia of Religion*.

2. Partiendo desde un segundo aspecto “legítimo”, lo “santo” no se ha de interpretar como una reivindicación existencial ni como una trascendencia de la ciencia, sino como un *objeto a tratar analíticamente*—aunque sobre cuya existencia lógicamente aún no se ha dicho nada—. Lo santo, por definición, siempre se considera como algo metaempírico, pero también es posible—si existe algo así y obviamente sólo en su manifestación empírica— analizarlo dentro de la vida real. Por ello, la *filosofía analítica de la religión*, que ya se ha establecido hace tiempo⁹, no trata al discurso religioso metódico de forma aislada, sino como un caso especial dentro de los discursos habituales. Recordemos a Charles S. Peirce, que en su filosofía de la religión no analiza la existencia del símbolo religioso central *Dios*, sino su efecto en la vida real y sus significados éticos¹⁰. La filosofía analítica de la religión compara a nivel empírico mundos lingüísticos, y, a nivel crítico, con los lenguajes “normales”; exige la comprobabilidad intersubjetiva de los resultados; puede ser básicamente revisada a través de nuevos conocimientos; y, en resumen: “Se somete de forma consecuente a las normas del trabajo científico”¹¹. Este sometimiento tiene como primera consecuencia que la religión se muestra como “una forma de acción social”¹². Además, la total adaptación de los postulados científicos tiene como consecuencia que el hablar sobre lo santo sea crítico sobre sí mismo, y, si es necesario, se muestre a sí mismo como algo superfluo. La filosofía de la religión “no tiene ninguna responsabilidad habitual frente a la religión. Sin embargo, su objetivo tampoco será el de luchar contra la religión o disolverla. Por lo contrario, analizará y explicará este complejo fenómeno. No obstante, donde la religión se oponga o interponga al proceso de conocimiento científico o al proceso de socialización, la filosofía de la religión se convertirá decididamente en una crítica a la religión, ya que el interés por el conocimiento que la guía es una adquisición libre e ininterrumpida de conocimientos en todos los ámbitos de nuestra vida”¹³.

3. Aún se han de nombrar otras dos clasificaciones universitarias—según los anteriores *sometimientos*— del discurso sobre lo santo: la religión como coeficiente de la sociedad y como coeficiente de la psique individual. El hecho de que la religión tenga una *función* ya se ha utilizado como una fórmula de búsqueda y un resultado en el principio analítico; en este caso la fórmula de búsqueda y el resultado también se

9. Cfr. GRABNER-HAIDER, A., *Vernunft und Religion. Ansätze einer analytischen Religionsphilosophie*, Graz/Wien/Köln 1978.

10. Cfr. DEUSER, H., “Gott: Geist und Natur”, en *Theologische Konsequenzen aus Charles S. Peirce’ Religionsphilosophie*, Berlin 1993.

11. *Ibíd.*, p. 26.

12. *Ibíd.*, p. 27.

13. *Ibíd.*, p. 26.

condicionan mutuamente. Existen otras dos ciencias que han trabajado sobre esas funciones desde hace mucho tiempo: la sociología y la psicología. Ambas empezaron sin tener *mucha simpatía a la religión*, más bien criticaban a las “ideologías” de acuerdo con las directrices del siglo XIX, pero a lo largo de las investigaciones no pudieron evadir al factor religión con su rendimiento positivo.

Sociológicamente destacaron dos funciones de la religión:

a) primero, su fuerza *fundamental* de integración social y la estabilización del comportamiento de la sociedad, como ya lo formuló Francis Bacon: *religio praecipuum humanae societatis vinculum*;

b) segundo, su fuerza de compensación: las dificultades sociales son acogidas por la religión, haciéndolas más llevaderas, lo que actualmente ya no se denomina con cinismo como “opio”¹⁴.

En este punto se han de mencionar, ente otros, a los autores Thomas Luckmann y Niklas Luhmann, que destacan especialmente, como méritos de las religiones, la creación de horizontes de sentido y la reducción de lo complejo a simples determinaciones.

4. Estos aspectos *funcionales* también son desarrollados por la *psicología* de la religión. Freud mismo da una interpretación dividida de la religión. Por un lado, dice, trae “ilusiones de deseo con denegación de la realidad, como se encuentra de forma aislada en una amnesia o en una feliz turbación alucinógena”, además de en las neurosis infantiles forzosas y represivas, que se superan con la madurez¹⁵. Por otro lado —además de los daños mencionados—, no se puede negar que la religión tiende una mano de ayuda para la autorrealización del hombre, es decir, tiene un posible carácter curativo: “Si se quiere dar cuenta de la gran naturaleza de la religión, se ha de tener en cuenta todo aquello que ofrece a los hombres. Les da explicaciones sobre el origen y la creación del mundo, les garantiza seguridad y felicidad en los momentos difíciles de la vida y guía sus sentimientos y acciones a través de directrices que defiende con toda su autoridad. Es decir, que cumple tres funciones”¹⁶. Erich Fromm también ve en la religión una guía para la autorrealización, siempre y cuando tenga éxito, siendo, según sus palabras “humanitaria” y no “autoritaria”. Así, “Dios se convierte en el símbolo para la fuerza propia del hombre, que intenta realizar a lo largo de

14. Cfr. FÜRSTENBERG, F., “Problemgeschichtliche Einleitung”, en FÜRSTENBERG, F. (Ed.), *Religionssoziologie*, Neuwied 1964, p. 14.

15. FREUD, S., “Die Zukunft einer Illusion”, en S. Freud, *Das Unbewusste. Schriften zur Psychoanalyse*, Frankfurt 1960, p. 325.

16. Ohne Quellenangabe zitiert bei Erwin Menne, en *Religionsphilosophie. Philosophisches Kolleg* 8, Düsseldorf 1983, p. 22.

su vida, y no en un símbolo de fuerza, autoridad y poder ante los hombres”¹⁷.

De esta forma, la consideración acerca de “el discurso sobre la salvación” desde el punto de vista *funcional* ha supuesto una descarga de la destrucción de la religión operada por la crítica religiosa. Mientras que la herencia del siglo XIX insistía en la sospecha y revolución radical contra todo lo religioso, esta agresividad parece haber sido superada ampliamente a nivel sociocientífico y psicológico por medio de la revelación de las “prestaciones religiosas” a la vida real humana. El significado constructivo de la religión para la antropología, la ética, la historia de la cultura, la sociología y la psicología ya no se puede negar. Obviamente este interés universitario constructivo por la religión se distingue claramente de la frialdad actual de los escritos sobre la religión y de los últimos tópicos sobre su supuesta hostilidad hacia la vida y el saber, que son hoy en día una reminiscencia popular, asombrosamente tendenciosa, heredada del siglo XIX.

¿Plus ultra?

Con lo que hemos comentado hasta ahora, el discurso de lo santo ha sido considerado bajo los puntos de vista histórico, analítico y funcional, es decir, ha sido legitimado como objeto de la teoría dentro del campus de la universidad. A pesar de todo el valor material que se le pueda dar, la pregunta inicial sigue abierta y se presenta ahora con más intensidad: ¿Puede el objeto de la religión ser sólo objeto en la universidad postilustrada en el sentido doxológico? De la misma forma que hoy salen a la calle cada vez más espectadores durante las procesiones de los días festivos, para vivir la fe de los demás de forma estética, arqueológica, como folklore de museo... ¿se ha alcanzado lo específico del “discurso sobre lo santo” con la comprobación de su utilidad, analizabilidad y capacidad científica? Espero que la exposición anterior haya demostrado –sin duda y de varias formas– la existencia de un marco funcional de este tipo.

A pesar de todo, con una suposición franca y libre, la equiparación del “discurso sobre lo santo” con los actuales postulados científicos es, posiblemente, un suicidio a otro nivel, como hemos hablado antes –sin doble sentido!– de la “sumisión” de lo religioso ante la ciencia. Incluso Habermas, que no es sospechoso de ser un “pregonero de lo santo”, no cree que la conciencia religiosa sea compensada por la filosofía, lo que

17. FROMM, E., *Psychoanalyse und Religion*, Zürich 1966, p. 50.

significa, por el contrario, que la religión en ningún caso se ha de disolver simplemente en la filosofía: “Hoy por fin se puede ver que la [...] interpretación filosófica del mundo prácticamente dependía de la coexistencia con una religión de amplio margen de influencia. La filosofía, incluso después de haber adoptado los contenidos utópicos de la tradición judeocristiana, ha sido incapaz de sobrellevar (¿o de superar?) la falta de sentido fáctico de la muerte contingente, del sufrimiento individual, de la pérdida privada de la felicidad, y en general de la negatividad de los riesgos existenciales de la historia de la vida, a través del consuelo y de la confianza, como lo ha podido hacer la esperanza de la salvación religiosa”¹⁸. Lo que el mismo Habermas intentaba desarrollar en lugar de la “salvación religiosa” que se estaba desintegrando, era, como es sabido, “la frágil unidad del sentido común, es decir, aquella unidad, que se origina en el discurso sensato entre la identidad y lo no idéntico”¹⁹, o sea, del desgarramiento en la existencia humana, de sus discrepancias irreconciliables que no se pueden remediar con la teoría. Curiosamente, el sentido común en este caso no es una norma de sumisión para la conciencia religiosa, sino un paralelo frágil, básicamente insuficiente.

¿Dónde queda entonces lo “ilegítimo” de lo religioso, es decir, aquello necesariamente santo que se resiste a la inclusión universitaria, “más” reivindicada como sensatez y utilidad? Si la religión sólo fuese una función, mi exposición podría acabar aquí. No obstante, en ninguna religión, ya sea desarrollada o “primitiva”, lo santo se presenta como una función del hombre, sino todo lo contrario: se vale de él y en eso se basa su efecto (creador de sociedades, ético, psicológico individualista). “Todo depende de esta diferencia de perspectiva. En ella se basa la separación entre la antigua legitimidad y la fe, entre la religiosidad y la moralidad real, y que hace que lo primero sean Dios, la verdad y el deber, antes que la equivocación, la vanidad y el egoísmo absoluto, que han florecido en nuestros tiempos, para los que la voluntad propia, la opinión y el propio deseo sean la regla de la religiosidad y de lo correcto” —así ya lo decía Hegel en el año 1822²⁰.

¿Es posible que sólo sea suficiente partir de los efectos secundarios, sin hablar del principio de la causa, y guardar silencio sobre ella con cierta vergüenza? Lo que, desde Wittgenstein, se considera incluso como la marca característica de la honradez intelectual. ¿Pero si lo santo abarca a lo santo “más como función”, se convierte el hablar sobre ello en algo inadecuado para la universidad? ¿O probablemente se con-

18. HABERMAS, J., “Wozu noch Philosophie?”, en *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt 1971, p. 31.

19. *Ibíd.*, p. 32.

20. HEGEL, G. W. F., (Anm. 4), p. 61.

vierta, por el contrario, en un reto para la ciencia, quedando la relación entre ambos simplemente muerta, hasta que no se llegue a una experiencia límite metódica y real de las ciencias humanas –como ejecutoras del concepto del saber universitario– por medio de este “más y diferente”? Para formular este reto en palabras de Kierkegaard: “¿No ha sido esa mirada entusiasta la que le [al observador] ha llevado a la ruptura con el sentido común, no ha sido el amor quien le ha ayudado a salir de la esclavitud?”²¹ O más fuerte aún: “Una cosa es que alguien haya sufrido. Otra cosa es que alguien se haya convertido en catedrático porque alguien sufrió”.

“La ruptura con el sentido común” es polémica, pero en todo caso se refiere a la mirada crítica hacia el discurso académico y sus condiciones. Estas condiciones se basan en guiar al mundo principalmente a través del “canal de la percepción” del sujeto, de forma que se convierta en “su” mundo, como “mundo en la cabeza”. Aquí se puede ver claramente el método inevitable: 1. todo saber se adquiere a través del distanciamiento de lo reconocido; 2. yo me distancio de lo reconocido y me acerco a la concepción formal. Esta forma de pensar gira esencialmente –e inevitablemente– alrededor de sus propias condiciones. Se dedica a sus diversos aprioris que se presentan como conciencia y, considerado como último apriori hasta ahora, como lenguaje. En consecuencia, esto significa para el discurso filosófico que todas las manifestaciones se han de concebir necesariamente dentro del (estrecho) rayo de luz del lenguaje y el reconocimiento.

La misma importante delimitación, vista desde otro lado: también Hegel exigía la superación de lo inmediato a través del pensamiento. Lo inmediato, lo que tenemos delante de los ojos, lo sensorial, es al mismo tiempo lo abstracto, que aún no ha entrado en una relación, un procesamiento, que aún no se ha convertido en “mío”. “Cada silla es esta silla” (realmente se trata de un pensamiento estimulante y fructífero: lo inmediato es, al contrario del sentido general, aquello que no tiene relación). Una apropiación como ésta, según Hegel, sólo la puede lograr el pensamiento comprensivo. De esta forma, el término se convierte en la negación de lo inmediato, el pensamiento se convierte en comadrona de lo real; efectivo = comprendido. Sólo el mediador, lo pensado, es lo real.

A pesar de ser tan acertada, esta observación presenta una dificultad: ¿Cómo puede lo santo, que “conciene necesariamente”, incorporarse como tal en el pensamiento y en el lenguaje? Forzando al pensa-

21. KIERKEGAARD, S., *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken* (1846), en *Kierkegaard, ausgew. u. eingel. v. Hermann Diem*, Frankfurt 1956, p. 105.

miento y al lenguaje hasta el límite. A continuación explicaré de qué límite se trata.

Paradojas en el trato de lo santo según Dionisio, el Areopagita

Intentaremos resolver la pregunta sobre si el límite puede ser tematizado o no, con ayuda del misterioso autor, probablemente sirio, del siglo V, Dionisio, *el Areopagita*. ¿Por qué un autor tan antiguo? El Areopagita representa una transferencia en doble sentido: por un lado transmite Plotino a Occidente, y con él, por lo tanto, la tradición de pensamiento griego-pagano, que se basa en gran parte en Platón; y, por otro lado, ha determinado en gran medida la discusión europea-cristiana sobre el límite y el traspaso de límites en el lenguaje y el pensamiento. Tomás de Aquino era, por ejemplo, un lector del Areopagita. De hecho la ortodoxia de la *Summa Theologiae* comienza con las ideas básicas del Areopagita: “Porque no podemos saber qué es Dios, sólo lo que no es: por ello no podemos considerar cómo es Dios, sino sólo cómo no es”²². Y aún más: “Éste es el extremo del conocimiento del hombre sobre Dios: saber que no sabemos de Dios”²³. A través de Cusa, el Areopagita influye además extensamente en la mística protestante alemana (Böhme), en la mística católica española (Juan de la Cruz, Teresa de Ávila), hasta Hegel, Baader, Kierkegaard, o Edith Stein, por nombrar sólo a unos cuantos. Al mismo tiempo se ha de considerar a Dionisio, *el Areopagita* como un pensador de lo paradójico, donde los límites de lo pensable se han de superar con un método específico.

Con el Areopagita se ha de diferenciar el lenguaje *positivo, negativo y místico* como modos sabios de acercamiento a lo santo. En los últimos de esos acercamientos que se han nombrado, encontramos una contradicción con el lenguaje humano: “Pero cuanto más elevado sea el saber, más oscuro y misterioso será, y menos posible será expresarlo en palabras. La ascensión hacia Dios es una ascensión hacia lo oscuro y el silencio”²⁴. La teología positiva aún dispone de muchas palabras, ya que incluye la variedad de lo humano en el discurso sobre Dios. Es una “teología de las diferencias” y, aunque suene extraño, no es muy difícil: comienza con la observación del mundo de los sentidos y va avanzando –a través de su parentesco con todo aquello que ya ha sido creado– hacia aquello que es similar a él mismo; es decir, tiene la preferencia de la evi-

22. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, 3 prólogo.

23. Íd., *Quaestiones disputatae de potentia Dei* q. 7, a. 5, ad 14, Thomas-Brevier, München 1956, p. 37

24. SANTA EDITH STEIN, *Wege der Gotteserkenntnis*, en *ESW*, XV, Freiburg 1995.

dencia gracias a la analogía. Por lo contrario, la teología negativa presentará una “teología unitaria” cayendo con ella en una inmensa tensión del espíritu, tensión en el sentido literal de la palabra: “Cuanto más sencillo sea el objeto –y es más sencillo cuanto más espiritual sea–, más puede ser alcanzado con una sola mirada: con una mirada espiritual, para la cual el espíritu se ha de concentrar con mayor fuerza que al observar el mundo de los sentidos, y más se podrá decir en pocas palabras”²⁵.

La teología negativa empobrece en palabras porque prescinde de las palabras que ascienden desde la creación para denominar a Dios. Introduce un No y una distancia entre Dios y la creación: procede también en una escala de análisis, pero para detectar en cada escalón que el creador no se encuentra en él. De esta forma, visto desde fuera, está realizando el trabajo del vaciado y el empobrecimiento, y, aunque para esta tarea ha de utilizar todos los esfuerzos de la teología positiva, también tiene que superar la seriedad y la paciencia de lo negativo. El escalón más difícil es el último: “... y es que tiene que eliminarse a sí mismo, ya que la negación le concierne en tan poca medida como la afirmación. Y si afirmamos o negamos algo relacionado con lo que viene después de él, ni lo recolocamos, ni lo negamos, ya que está por encima de cualquier dogma, como el origen total y único de todas las cosas y por encima de cualquier negación como la superioridad de aquello que simplemente se ha desligado y está más allá de todo”²⁶.

Tomás de Aquino también conocía y aplicaba la teología positiva y la negativa. Sin embargo, más allá de esta posibilidad complementaria, Dionisio, *el Areopagita* ofrecerá una tercera posibilidad, que no cuadra dentro de la sistemática del ascenso y la caída, sea positiva o negativa, y que en su forma abrupta dejará de lado a la sistemática tomista. Dionisio convertirá a la teología *mística* en el objeto de las pocas páginas de su legado, en la cual no encajan ni siquiera las instrucciones dadas hasta ahora. Se tratará de que nosotros “al entrar en la oscuridad por encima de toda razón, no sólo encontramos parquedad de palabras, sino un silencio e incompreensión total”²⁷. Esto no es la cima de lo negativo, sino el desvelarse de los secretos de Dios mismo, el regreso real al inicio y a la meta. Al mismo tiempo, los secretos permanecen “inescrutables”. Esta contradicción no sólo puede ser supuesta, sino que tiene que ser aclarada teóricamente.

Por esa razón, hay que decir unas palabras sobre la paradoja, con ayuda del paradójico y tardío discípulo de Paulo, Kierkegaard, y que la utilizó como instrumento contra la reconciliación y la mediación de

25. *Ibíd.*

26. *Ibíd.*

27. *Ibíd.*

todo con todo en Hegel. “La paradoja es la pasión del pensamiento, y el pensador que evita la paradoja es como el amante, que quiere mantener alejada a la pasión, como un patrón mediocre. Pero la mayor potencia de cualquier pasión es que desea su propio hundimiento, y, así, la mayor pasión de la razón es que quiere ese impulso, a pesar de que el impulso de una u otra forma será necesariamente su hundimiento. Ésta es, pues, la mayor pasión del pensamiento, descubrir algo que él mismo no pueda pensar”²⁸. Entre el estar presente/autopensamiento de Dios y el saber humano no existe relación alguna.

Dionisio, *el Areopagita* llama al nivel más bajo de la teología positiva la “teología simbólica”, porque –a través de símbolos– eleva a la contemplación de la naturaleza invisible de Dios. Aquí aparecen las imágenes de Dios en ambos testamentos, ya conocidas, que utilizan a lo terrestre en su transparencia para lo divino: el fuego como representación de la sabiduría, el jarrón como símbolo de la bondad rebosante, que se extiende sobre todo, pero que se queda en sí misma.

Otras imágenes son el rocío y el agua, la leche, el vino y la miel o la atrevida imagen de la embriaguez de Dios, de su dormir y su despertar. Estos símbolos provienen de experiencias externas e internas. Formalmente, el lenguaje simbólico es ilustrativo, pero quiere llamar la atención sobre algo que está más allá de la imagen, sobre lo que trasciende del significado habitual al inhabitual.

No obstante, este procedimiento usual hace que nos preguntemos: ¿No debería conocer el hablante la imagen original sobre la base de la cual está formando el mundo para hacerlo una imagen transparente? ¿No es el conocimiento de Dios un requisito para poder realmente abrir al mundo habitual hacia él? ¿Pero cómo sería posible conocerle?

Es aquí donde entra en juego la tensión, que complica la ascensión de las diferentes teologías hacia Dios, corriendo el peligro de fracasar. De hecho, la teología positiva va subiendo en base a las indicaciones de este mundo hacia “un todo razonable, que nos ‘habla’ con miles de voces, que se nos manifiesta como un todo y con cada una de sus partes y, aún así, sigue siendo un secreto. Es exactamente ese mundo que, con todo lo que manifiesta y oculta, señala más allá de sí mismo como conjunto hacia aquel que se ‘manifiesta misteriosamente’ a través de él”²⁹. En consecuencia, toda la creación se convierte en una teología simbólica. No obstante, se presenta la pregunta de por qué esta visión de Dios a través de las imágenes de su creación es borrosa y equívoca. Es decir,

28. KIERKEGAARD, S., *Philosophische Brocken von Johannes Climacus* (1844), en *Kierkegaard, Sämtliche Werke*, 12 Bde., Chr. Schrempf, p. 210.

29. SANTA EDITH STEIN, loc. cit.

que la teología simbólica sólo da una respuesta a primera vista; en un segundo momento, la cuestión sobre el conocimiento de la imagen original aparece con más fuerza que antes.

Otra respuesta, de tradición clásica, podría ser la fe como forma de dar a conocer a Dios. Sin embargo, la fe, en cierto sentido, tiene la “desventaja” de que esencialmente sigue siendo un saber oscuro, en la medida en que da un tipo de crédito sobre aquello que aun no se ha experimentado en el ámbito personal; así que no es realmente ciega, sino, más bien, osada. También aquí, la imagen original que ofrece a Dios, detrás de las muchas imágenes de la creación y de los dos testamentos, sólo es un retrato con todos los contornos sin vida que el creyente acepta sin poder convertirlos en vivos.

De esta forma, hasta la fe remite a una cosa distinta a la que ella misma puede presentar. Al final de la cadena de remisiones, Dionisio, *el Areopagita* coloca al hombre mismo, ya que por lo menos algunos tienen que entrar en el terreno de la experiencia; en caso contrario, la revelación bíblica, y también la enmascarada reproducibilidad de la creación, quedarían en el aire. Sólo desde este ardiente punto central lo provisional obtiene una dirección y un sentido, aunque el fuego en el centro sólo se manifieste a través de mensajeros. Sin embargo, en el origen y la salida de todas las imágenes se tienen que encontrar *dos*—de otra forma, el discurso simbólico seguirá siendo arbitrario—: por un lado, el ser viviente como el finalmente conocido en sí y, por otro, el inspirado, es decir, el que sabe, el que tiene a Dios delante de él y que puede y tiene que transmitir aquello que se le ha puesto de manifiesto. El “encuentro con Dios de persona a persona”, como aparece, por ejemplo, en la visión de Isaías, es condición necesaria del discurso simbólico: donde *antes* de la imagen y del hablar ilustrado, lo real, el Dios incondicionado se ha experimentado y comprobado por uno mismo. El encuentro permite una cierta libertad de formas, que puede presentar frutos diversos: “La verdad divina puede aparecerle como verdad puramente espiritual sin que oiga palabras o vea algo. Y él mismo puede decidir con qué palabras describe lo que ha de decir. Si lo que se le manifiesta, se le manifiesta en palabras, o se le muestra una imagen, también es posible que sólo tenga que transmitir la imagen y las palabras sin entenderlas. Pero también puede descubrir el sentido espiritual a través de una iluminación interna o a través de palabras adicionales explicativas”³⁰.

Este foco central es de la teología mística, que, en palabras más sencillas, se denomina el encuentro personal con el Señor. Hasta llegar a él,

30. *Ibíd.*

es posible, aunque no necesario, que existan pasos y etapas intermedias. Pero si aparecen este tipo de etapas intermedias, serán dialécticas: Dios se manifiesta de forma cada vez más rica y profunda; el hombre realiza una transmisión cada vez más íntegra. En este caso, la atracción mutua se convierte en una entrega; el saber se enciende en el fuego del amor. *Amor oculus intellectus*, es la fórmula de la teoría del conocimiento de causas de Ricardo de San Víctor. La infinidad del cumplimiento de esta teoría se ha de entender de forma literal: no acaba en el encuentro, sino que conoce la etapa de una “visión espiritual”, que no ocurre en este mundo. Incluso habría que preguntarse si también aquí existe algo superior, ya que Dios se ve a sí mismo en una forma que es inaccesible para nosotros.

Estímulo y riesgo del autoencubrimiento de Dios

Si falta el conocimiento sobrenatural de Dios, faltan la salida y la llegada del discurso mencionado por Dionisio, *el Areopagita*. Si irrumpe el conocimiento sobrenatural de Dios, lógicamente comportará algo tremendo: el expreso “carácter de una agitación y una transformación interna”³¹. Mientras que la filosofía de la religión sólo conozca el retrato de este origen vivo y no el rostro real, está sometida a la pesada ley “de ser en gran parte un registro vacío –no efectivo a nivel de experiencia– del sentido de la palabra”³². Si la luz de la parte opuesta se enciende, lógicamente queda libre el camino hacia el máximo conocimiento. La filosofía de la religión puede indicar dónde está el camino, puede incluso “guiar por la dirección correcta”, pero no puede forzar la “unión con el único”. La relación entre “intención” y “realización” queda fijada como tensión en su discurso.

A esta inseguridad sobre la salida del camino se le añade la posibilidad de la ceguedad personal. Sólo se le hace justicia a la realidad, cuando se considera la posibilidad de la ceguedad y no se elimina desde un principio del campo problemático que se crea entre el hombre y lo santo. La verdad brilla de tal forma a través de velos, que es posible cerrarse a ella a propósito, y no sólo pasarse de largo por equivocación. Aquí entra en juego otra visión de Dios desde lo personal. En él no sólo se hace visible un orden del ser, una intensidad comunicativa dependiente del reconocimiento. Si se diera el caso en el sentido neoplatónico de las emanaciones, es decir, de las corrientes o rayos que fluyen de forma natural y uniforme de su vida, quedaría exculpado aquel hombre, para

31. *Ibíd.*

32. *Ibíd.*

quien un rayo de este tipo, proveniente de la lejanía, fuera difícil de recibir. Sin embargo, el juego teológico de Dionisio, *el Areopagita* es más estimulante, más personal. Dios se esconde porque le apetece que le encuentren. “Es decir que de momento quiere que le busquen”³³. En esta frase se encuentra todo el dramatismo de las relaciones divinas y humanas simplificado al máximo. En lugar de la ley natural, que también podría imperar sobre la automanifestación de Dios, el Areopagita diseña la libertad y, a su vez, la agilidad del juego divino-humano, con el riesgo de que este juego no encienda al jugador humano, no lo estimule a la búsqueda. En lugar de buscar al ser vivo, que invita al diálogo, se buscan autoconfirmaciones, o quizá acusaciones, porque no se encuentra la vida que tampoco se quiere dejar encontrar. Aparece el drama de la decepción bilateral “si Dios se retira de aquellos que no responden a la llamada para la búsqueda, que se detienen embobados ante sus automanifestaciones y no buscan en ellas a él, sino a medios para sus intenciones, incluso contra él”³⁴.

Revelación y encubrimiento, encontrar y volver a buscar, perder y reconocer; este maravilloso juego crea el estímulo necesario para oír a lo incondicional.

Así se dividen las teologías que el hombre desarrolla: la positiva, que utiliza símbolos, la negativa que fracasa justificadamente y la mística, “la automanifestación de Dios en el silencio”³⁵. En este último discurso sobre lo santo queda claro: antes de que el hombre hable sobre Dios, Dios tiene que haber hablado por sí mismo. “Dios es el teólogo original [...]. Su discurso original es aquel ante el cual el lenguaje humano tiene que callar, porque no entra en palabras humanas, ni siquiera en idioma ilustrativo. Es un coger aquello que le corresponda a cada uno, y reclama como condición para percibirlo, la entrega personal”³⁶.

Desaparición del límite del pensamiento

Queda por comprobar el pensamiento doble, casi antitético, primero, sobre la tremenda distancia entre Dios y su creación y, segundo, sobre la lenta ascensión del espíritu desde esa creación, que comprende la incomprendibilidad de Dios y, para completar la paradoja, es conmovido por él más allá de todo lo comprensible. Esta doble tensión —que en un principio es una contradicción sin solución— deja salir al mayor

33. *Ibíd.*

34. *Ibíd.*

35. *Ibíd.*

36. *Ibíd.*

esfuerzo del pensamiento, que el Areopagita destaca por encima de la interpretación neoplatónica de Dios y del mundo. Alcanza una profundidad que el neoplatonismo en su aspiración a la unidad del todo había eliminado. Y es que Dionisio insiste en una crítica a la emanación, a la salida lenta y por etapas del mundo desde Dios. En lugar de esta teoría armonizante, unificadora, él profundiza en el concepto de la creación: el mundo no emana divinamente por sí solo desde Dios, sino que ha sido creado, a diferencia de Dios, en dependencia y limitado. Una diferencia tan básica precisa de una unión retrospectiva a través del pensamiento con el origen. La unión retrospectiva parte del mismo origen ya que al mismo tiempo es la meta. El objeto de la creación es la liberación del otro para su diferenciación; es el amor divino, no como sentimiento, sino como fuerza y penetración cósmica. El amor desea unidad, pero la unidad de lo diferente no es un monólogo ni es sólo el amor a sí mismo. De esta forma, el dramático movimiento de la creación entre origen y objetivo se da como un movimiento que puede fracasar y tener éxito en gran medida, no sólo creando una relación mecánica por la ley de la naturaleza o por el destino. Dios sale porque quiere alienarse en su creación. La atrae hacia sí con “un cerco invencible” que, no obstante, no tiene por qué ser aceptado por la creación, por el “otro” amado. Es decir, salida y retorno, pero en medio el peligro real del rechazo, o –más fácil aún– de la incompreensión, que no puede dejar claro el objetivo del movimiento a las criaturas.

La antítesis que se encuentra en este drama presenta por sí misma las dos formas de percibir a Dios de forma positiva y de percibir a Dios de forma negativa: la razón se esfuerza mucho con aquello que la creación le manifiesta, pero también con aquello que en el finito se oculta de forma incompreensible. Está expuesta a una tensión sin fin entre los nombres que Dios se dio a sí mismo tanto dentro de la creación como en la escritura, y de la falta de nombre que se va creando en todos los nombres. ¿Cómo se trata al “nombre sin nombre”? ¿Cómo se puede participar en “lo imparticipable”? ¿Cómo se puede pensar en uno dentro del “no-uno”? Estas preguntas conllevan al entendimiento, de que Dios “está más allá de cualquier Sí o No”, más allá de todas las contradicciones y antítesis, a pesar de no comprenderlo. La “luz sobre la luz”, que también puede ser denominada oscuridad, sobrepasa a cualquier discurso sobre mucho y uno, infinito y finito; se puede experimentar, no pronunciar más, o, en el mejor de los casos, indicar.

Sin embargo, este camino no se debe andar demasiado rápido, no se deben saltar sus desarrollos. El racionalismo se mantiene ahí, a cada paso. Está obligado a pensar en lo finito y a descubrir que sólo se puede pensar en lo finito, porque limita con el infinito. Esto no es una mistificación, sino el resultado del camino del conocimiento. El primer tra-

yecto del camino ya contiene afirmaciones y negaciones porque su tarea es la de detectar características similares entre la creación y el origen, pero la razón registra negativamente la poca similitud. La analogía con el origen es justamente la que libera a la paradoja, ya que es ella la que comporta la no-analogía en el pensamiento.

Más adelante, en el límite, que le oculta otras cosas, la razón deberá dejar otra vez a un lado, paso a paso, todo el saber ganado, que curiosamente se mezcla con el no-saber. Esta teología negativa, por su parte, permanece racional: ella se sostiene en el claro reconocimiento del desconocimiento, en la negación y la eliminación de lo hasta ahora reconocido, en la oscuridad, casi en las tinieblas, una vez que los conocimientos obtenidos se pierden. El último paso lógicamente es más un vuelo que un movimiento: la base de lo santo pasa más allá de la separación negativa y entra en sí misma, sin suprimir las etapas pasadas, pero haciéndolas provisionales. Aquel que lo traspasa experimenta un cambio, una limpieza y una iluminación hasta la equiparación: en la meta de este movimiento-hasta aparece la *henosis*, que se lleva a cabo silenciosamente.

Es justamente la vida absoluta la que desea una razón relativa como punto clave de la unión. Ahí, donde en la armonía neoplatónica del uno finalmente se piensa en el otro como algo irreal, sólo como un matiz del uno, en el esquema de Dionisio, lo otro de la razón se hace posible en su propia dignidad, pero justamente porque no se sujeta a sí mismo —a una cierta distancia como si de un robo se tratara—, sino que mantiene la distancia *en el retorno* hacia el origen y la meta. En consecuencia, no se trata de un desmoronamiento de lo que solamente parece contradictorio, sino de aguantar la tensión sin que la tensión se rompa convirtiéndose en una contradicción. Al mismo tiempo se pone de manifiesto que el super-uno como objeto del pensamiento no entra en las categorías filosóficas, pero que las desafía, las fecunda y las estimula al desarrollo de una forma incomparable. Aquí nos encontramos en una actividad de razonamiento que desmonta los límites por sí misma. Donde los términos han sido destruidos, también se pueden entregar los restos de lo abstracto sin lamentarse. En este caso, la filosofía ha sido eliminada de su propia persecución, esto es, que no ha sido ni desmentida ni confirmada. Ya no hay límite y origen, sino apertura del límite, su desaparición más allá de todo límite.

La pregunta sobre Dios in obliquo de la universidad

En 1929 Martin Heidegger, en su disertación *De la Esencia de la Verdad* caracterizó a la autotranscendencia no sólo como correspondien-

te al pensamiento, sino como realizada siempre en el pensamiento. Sin embargo, se refiere a una trascendencia hacia “adentro”, que corresponde al pensamiento mismo como su primer movimiento original. A través de ello, el pensamiento debería desembocar en sí mismo en forma de monólogo, como un círculo y sin respuesta. ¿O es que sí puede entrar en diálogo con el otro conocido (Lévinas)? Ésta es la pregunta que plantea la filosofía de la religión, sobre una autotrascendencia, en la que el pensamiento se dirige hacia un opuesto real y efectivo, no sólo encontrándose con un “interior” propio, sino con un “interior” lejano, pero también familiar, “más íntimo de lo que soy conmigo mismo”, *interior intimis meis* (San Agustín, *Confesiones*). Al mismo tiempo es un “arriba”.

Este dentro y arriba necesita un esfuerzo especial para el registro y exposición, ya que la pregunta sobre lo santo, se enfrenta a muchos rechazos como pregunta en sí, y en algunos casos se enfrenta hasta a la prohibición de pensamiento. “Nuestra conciencia actual desconfía de la pretensión de ver a la vida religiosa y sus contenidos de forma racional. Está dispuesta a entender las apariciones religiosas desde el punto de vista histórico o psicológico; realiza esfuerzos por la doctrina del valor y de la acción. Pero en cuanto se trata de la penetración racional, o bien de la pregunta decisiva de si es cierto o no, se retrae sensiblemente”³⁷. Lo que Romano Guardini esboza también con estas frases en 1929, sigue siendo válido para la mirada controladora del mundo actual hacia lo religioso. Esta inspección desconfiada es, sobre todo, consecuencia de la crítica religiosa del siglo XIX. Hegel mismo en sus *Leciones sobre la filosofía de la religión* introducía de forma lapidaria: “Los pueblos en general, al igual que los individuos, siempre han visto esta ocupación, la conciencia religiosa, el saber y el sentir a Dios como su ser mayor, su motivo real, como su verdadera dignidad y como el domingo de sus vidas, en el cual los problemas terrenales, las ocupaciones del mundo desaparecen, ya sea en las sensaciones actuales del recogimiento o en su esperanza de que en Dios el espíritu se consuela”. Sin embargo, el orden crítico hacia la religión del siglo XIX eliminaba este tipo de frases poéticas; desde entonces, el acercamiento filosófico a lo religioso ha tenido que cambiar fundamentalmente. Hoy, la filosofía de la religión no puede ayudarse simplemente de la poesía, sino que precisa de un pensamiento propio. Para formular este esfuerzo específico utilizamos una última cita de Kierkegaard: “El ‘cómo’ de la verdad es justamente la verdad. Por ello la falsedad es contestar a una pregunta en un medio en la que la pregunta no puede aparecer”.

37. GUARDINI, R., *Freiheit - Gnade - Schicksal. Drei Kapitel zur Deutung des Daseins*, München 1948, p. 85.

En la mediación universitaria, la pregunta sobre Dios sólo puede aparecer *in oblicuo*: dentro de su efecto retroactivo sobre el hombre. Dentro del marco de esta “formalidad” también se mueve la filosofía de la religión. Tensa, balanceándose sobre el filo de una cuchilla, donde le otorga el derecho a otro medio: la automanifestación de lo santo. Lógicamente también aquí permanece en un metanivel: sigue *hablando* de la inversión del lenguaje en silencio. Pero para lograrlo tiene que encontrarse muy cerca del fenómeno, en aquello que incumbe necesariamente.

Tres citas para aclarar lo que quiero decir: Leszek Kolakowski sostenía que en realidad se debería ser matemático y místico al mismo tiempo. Maestro Eckhart: “Pero el hombre que no está acostumbrado a nada de las cosas interiores, no sabe lo que es Dios. Como un hombre que tiene un vino en su bodega, pero sin haberlo bebido ni tan siquiera probado, sin saber que es bueno”. San Agustín:

“¿Qué es lo que se dice,
cuando un hombre dice algo sobre Ti?
Pero pobres de los que aún querían callar sobre Ti,
si hasta los habladores son sólo mudos”.

O más escuetamente: “Sobre aquello que no se puede callar, se ha de hablar”.