

Con ello volvemos a plantear la cuestión trágico-romántica del mal, la negatividad, la oscuridad. En una auténtica religión asuntiva, Dios no comparece como razón explicativa sino como relación implicada: pues Dios es el símbolo de la realidad omnimoda, así pues no solo de lo bello sino también de lo trágico.

A este respecto, quisiera concluir con una anotación al texto de Eranos en general y al de G. Durand en particular. La genialidad de los eranosianos está en tratar de mediar los contrarios, si bien en algunos casos la negatividad suele ser exorcizada o trascendida por una positividad proyectada por encima o más allá del tiempo. Ello respondería a la visión de Eranos como una "isla fuera del tiempo", así como a la cosmovisión de G. Durand según la cual el simbolismo detiene el tiempo y niega el vacío y la muerte¹⁰.

Ahora bien, a mi entender la imagen simbólica e.g. de la Gran Madre no *detiene* sino que *contiene* o condensa al tiempo, y no niega el vacío o la muerte sino que lo implica y configura. Frente a la *filosofía del no* de Bachelard que aquí subyace, defendemos una *filosofía del no solo*. Y frente a la abolición de los opuestos aparentes en un más allá, afirmamos el sentido de los opuestos *implicados* a través precisamente de su oposición complementaria¹¹. Por eso se quiebra aquí la pura razón ilustrada incapaz de asumir los contrarios, y se precisa un principio mitomístico que ha sido representado por la *magia* como pensamiento de la complicidad y anudamiento de las realidades, así pues una razón romántica y religante capaz de *dar cuenta* del *cuento* tragicómico del existir.

De esta guisa, pasamos de la ilustrada teoría consensual de la verdad en Habermas a una romántica *teoría consentimental del sentido*: pues si la verdad remite al objeto y su significado, el sentido remite al sujeto y su significación ontoaxiológica (arquetipal). La referencia final es aquí que nadie interprete por nosotros en lo que concierne al sentido de nuestra existencia. O por una teoría y praxis de la coimplicación: en ella el *sentimiento*, como quería Jung, sirve de textura evaluativa de una razón implicativa.

¹⁰ Para G. Durand, véase *El Bosque*, Enero 1993.

¹¹ En la obra concitada de J. Campbell, el autor eranosiano habla de la verdad de los opuestos *aparentes*, así como de arribar *más allá* de los pares de opuestos.

La religión, la ausencia

por Patxi Lanceros (Bilbao)

I

La indecisión que es lícito mantener al respecto de la procedencia etimológica del término *religión* ha sido durante siglos lugar común desde el que se ha planteado el problema del *ser* de la religión, del elemento nuclear que subyace a la pluralidad de manifestaciones locales y sus transformaciones históricas.

El sustantivo *religio* (y el adjetivo *religiosus*) tal y como lo utilizan -entre otros- Cicerón y Quintiliano, tiene fundamentalmente una orientación práctica: ética y política. Se alude con él -permanentemente- al escrupulo y la integridad, a la recta conciencia del deber, que es necesario respetar y obligatorio cumplir.

Frente a esta primera posibilidad, que sirve de prólogo tanto a la fundamentación trascendental de la ética como a su negación, así como a todos los debates (sociológicos o no) al respecto de la presencia pública de lo religioso, de la religión como "conciencia colectiva" o "cemento social", la otra posibilidad exige un alzado *metafísico* y un lenguaje simbólico: el verbo *religo* (y el sustantivo *religatio*) alude a una íntima concatención de los elementos dispersos, tiene a la vista su común pertenencia a una totalidad escindida.

Estos dos conceptos iniciales, lejos de agotarse a lo largo de la historia, se han mantenido vigentes dando lugar a desarrollos múltiples. La modernidad, desde sus inicios, no ha supuesto tampoco su ocaso sino el nuevo escenario de su colisión permanente.

Pues mientras la modernidad ilustrada acoge la trayectoria práctica y disiente en su seno, la modernidad romántica se ubica en el espacio metafísico-simbólico de la *religatio*.

De la primera línea son testigos suficientes y acreditados Kant (*La religión dentro de los límites de la mera razón*) o John Stuart Mill (*La utilidad de la religión*); pero su eco se descubre bajo la perspectiva de Freud, a través de la presencia de la *ley* del padre, bajo la perspectiva de Marx, a través del carácter narcótico del "opio del pueblo", más

decididamente en los ensayos inaugurales de Weber y Durkheim¹, y en la subsiguiente sociología de la religión. Y ya en nuestros días reedita su vigencia en el debate que entretiene a Apel, Habermas *et alii* al respecto de la fundamentación de una ética comunicativa con pretensiones universales.

La orientación metafísico-simbólica halla un lugar de privilegio en las obras de Hölderlin y Novalis y, a través de Schelling, Bachofen y algunos trazos de la obra de Nietzsche llega hasta nosotros.

La presentación, necesariamente sucinta, de algunos rasgos característicos de ambas perspectivas -siempre enfrentadas y seguramente complementarias- es lo que nos ocupa ahora.

II

La modernidad ilustrada se sitúa en el ámbito de la *religio* a través de una poderosa y tajante reducción epistemológica que se encuentra a la base de la filosofía crítica. Antes de evaluar la pretensión normativa de la religión (su legitimidad, su función, su utilidad), ha de responder ésta (la religión) a una pregunta previa planteada en términos de conocimiento y verdad. Se trata de saber si el discurso religioso es verdadero antes de considerar si es útil (o necesario). Se trata, en última instancia, de probar (racionalmente) la existencia de aquella fuente de la que manan tanto el precepto como la norma: de *Dios*.

La modernidad filosófica comienza con un gesto notable y curioso: la razón se convierte en objeto de sí misma, y se pregunta al respecto de sus posibilidades, cualidades y límites: "pues la cuestión fundamental sigue siendo qué y cuánto pueden conocer, libres de la experiencia, el entendimiento y la razón"². El resultado de este gesto -de orgullo y modestia simultáneamente- es la definición de un ámbito en el que el conocimiento es posible; y el precio es la reducción de la realidad a *objeto*. Es decir, la razón solo reconoce como presencias reales aquellas que se revisten de caracteres objetuales u objetivos. Lo religioso -lo sagrado- se insinúa como aquello que, por carecer de "objetividad" sitúa a la razón ante el límite³ de sus competencias

¹ WEBER, M., *Ensayos de Sociología de la Religión* (3 vols.), Madrid, 1983; DURKHEIM, E., *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, 1982.

² KANT, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Leipzig, 1979, pág. 11.

³ Véanse, al respecto del límite, los textos imprescindibles de Eugenio TRIAS *La aventura filosófica* (1988) y *La lógica del límite* (1991).

heurísticas. Cabe, a la vista del límite (negación que traiciona las premisas desde las cuales el propio límite se ha hecho visible): se trata de la postura *atea* cuyo precipitado es la no creencia (en la existencia de lo sagrado) o la creencia (en la no existencia de lo sagrado)⁴.

Puede apuntarse, sin embargo, que el descubrimiento moderno de que lo sagrado no tiene carácter objetivo es un lugar común de la religión. Se puede constatar que es tan antiguo como el texto. Se puede presumir que es tan viejo como el propio sentimiento religioso.

El texto griego expresa de varias formas el límite que *no debe* o *no puede* transgredir la vista (el sentido "teórico" por excelencia) que objetualiza y objetiva. Tiresias -el adivino- es castigado con la ceguera por haberse excedido en el uso de la vista al contemplar a la diosa (Atenea) desnuda; Orfeo, que gracias a la música -expresión sensitiva, no visual, no teórica- había conseguido rescatar a Euridice del Hades, la pierde por (y al) querer ver en el Hades -lugar sagrado- Euridice se desvanece en el momento preciso en el que la mirada la pretende, en el preciso instante en el que iba a ser objetivada.

También la tradición judía sabe algo al respecto de la incompatibilidad entre lo sagrado (El, Yavé, Dios) y la objetividad. La imposibilidad preceptiva de ver a Dios *cara a cara* es la forma que toma esa constante religiosa. La mención del *deus absconditus* (Is 45, 15), del rostro velado (1Re 19, 13) expresan la imposibilidad de hacer del rostro de Dios objeto ante la vista. Así sucede también en Ex 33, 20 ss, esta vez con Moisés: "Yo te cubriré con mi mano mientras paso (...) me verás de espaldas, pero mi rostro no se puede ver".

El ámbito sagrado (segregado, separado, protegido) como lugar inasequible al concepto, irreductible a las tentativas de objetivación, es el centro desde el que se abre la trayectoria tensional que preside la poesía de Hölderlin. El comienzo del poema *Patmos* expone de forma inmejorable la tensión entre la inminencia y la ausencia de lo sagrado, tensión que es preciso mantener y en ella mantenerse:

*Cerca está
el dios y difícil es captarlo ...*

La apelación a la inminencia de lo sagrado (el dios) abre el poema. Pero se trata de una inminencia sin figura, inasequible, inatrapa-

⁴ El propio contenido del término *ateo* es ilustrativo del cambio operado en la historia. Cuando Edipo es denominado *atheós*, no se significa con ello que no cree o no confía en los dioses, sino que los dioses no creen ni confían en él.

ble. La trayectoria del pensamiento que arraiga en tal declaración de principios es tan escasamente ilustrada como premoderna.

Del dios no se *reclama* su manifestación objetiva; tampoco la palabra se *inclina* sumisa ante una figura perfecta, fuente de verdad y valor.

Se trata de una orientación metafísico-simbólica; no acepta la delimitación "física" del ámbito de conocimiento, tampoco la delimitación epistémica del ámbito de experiencia. Inversamente, surge de una *experiencia* que se puede perseguir desde el comienzo del texto escrito: la experiencia *trágica* de la escisión entre dioses, hombres y mundo -que simultáneamente se pertenecen, se solicitan y se rechazan⁵. Hölderlin muestra la escisión y hace de ella el lugar del poeta: lugar metafísico-simbólico privilegiado, pues se trata aquí de mantener la proximidad de lo disperso sin violentar los diferentes *modos de ser* de los elementos en tensión: hombres, naturaleza, dioses.

Si ya al comienzo de su obra poética pregunta Hölderlin insistentemente por el ser de la naturaleza (*¿Qué eres tú Tierra? ¿Qué eres tú?*), el *modo de ser* de los dioses se manifiesta pronto como ausencia y silencio. Y hay dos formas de violentarlo que Hölderlin denuncia con similar acritud: la primera es el olvido de la ausencia, la indiferencia. La segunda es la actitud inquisitiva en su forma teórica, objetivadora: la actitud del hombre que "observa con periscopio y cuenta y denomina las estrellas del cielo" (*Dichterberuf*).

El mantener la tensión (y mantenerse en ella) entre la inminencia y la ausencia de lo sagrado es la metafísica de la modernidad en sus inicios, de una modernidad que se sitúa fuera de las coordenadas de la "Ilustración" (dando a este último término el significado que habitualmente pretende). Y si esta última vía es el prólogo de un "pensar postmetafísico" (Habermas), el eco del preludio holderliniano se escucha intermitentemente a lo largo de la época moderna resonando con claridad en el *Gelassenheit* de Heidegger.

⁵ Al respecto, los ensayos de Hölderlin *Urteil und Sein, Erläuterungen zur Antígona y Das Werden im Vergehen*. También el trabajo de HENRICH, D., *Hölderlin über Urteil und Sein* (en *Hölderlin-Jahrbuch XIV*). Asimismo NEUMANN, E., *Ursprungsgeschichte des Bewusstseins*, Frankfurt M, 1985.

III

La constatación de la ausencia de lo divino es el tema característico de la modernidad, el único *filosóficamente* pertinente cuando de religión se trata.

Pues, si es cierto -como decíamos al comienzo- que el discurso ilustrado ha rechazado frecuentemente tratar el problema religioso en términos ontológicos y ha preferido sin embargo gestionar la herencia ética de la religión, bien para salir de ella en dirección hacia una "Religión de la Humanidad", es decir, un *humanismo* (Stuart Mill), bien para ensayar la restitución del elemento constitutivamente religioso recorriendo un camino inverso "de los efectos a las causas" (Kant, Apel), también es cierto que se puede observar en la persistencia de las preguntas, en la reiteración de las sanciones, el problema que a la filosofía moderna (aun en su vertiente ilustrada) le genera la constatación de la ausencia de Dios: como tal ausencia e independientemente de sus consecuencias éticas y/o sociales.

Y es que si la filosofía se entiende a sí misma como *pensar fundamental*, es decir como pensar del fundamento y aun de su ausencia, el ámbito de la *religio* carece de radicalidad (arraigo) metafísica suficiente. Tras toda *religio* se presiente una *religatio*: un punto de fuga al que permanentemente aspiran el pensamiento y la palabra y por el que permanentemente se extravían.

Todavía más: las problemáticas que se plantean en el marco de la *religio* -siendo importantes- puede decirse que no son estrictamente filosóficas ni significativamente religiosas. Son problemas de coherencia individual y cohesión colectiva, problemas que afectan a los espacios de organización y gestión de la conducta: personal, doméstico, cívico, político. Se trata de cuestiones más eclesiales que religiosas, más políticas que filosóficas.

La *ausencia*, sin embargo, inquieta a la Filosofía en su propio centro por mostrarse esquiva al discurso que pretende atraparla y traducirla a esquemas racionales. En cuanto *cerco de lo encerrado en sí*⁶ muestra la incompetencia del concepto; incompetencia asumida, bien es cierto, pero no por ello menos molesta.

Partiendo de esta constatación, puede referirse la historia del pensamiento moderno con respecto a la religión leyendo, bajo las palabras, las dos actitudes que subyacen a las ya mencionadas formas de discurso.

⁶ La acertada expresión es, conocidamente, de E. Trias.

El discurso ilustrado, racionalista, es discurso épico, heroico. Sabe que sólo puede enfrentarse a lo real bajo la apariencia de objeto. No renuncia por ello a incomodar a la *ausencia* no objetiva, al resto inasequible a la razón y al concepto. Fáusticamente inquiere; prometeicamente provoca, hostiga. Pero el hostigamiento, la provocación, son modos conminatorios que instan a la ausencia a que se manifieste como objeto para así hacerla entrar en el territorio de la razón y en su discurso.

De la misma forma que el delito provoca a la ley y hace salir a ésta de su cómodo retiro -la fuerza a manifestarse de forma palpable, coercitiva, violenta incluso- el hostigamiento racional pretende la epifanía *objetiva* de la ausencia, la apertura de lo *encerrado en sí*. El delito no es la negación de la ley aunque así lo parezca a primera vista; no es su mayor enemigo sino, paradójicamente, su máspreciado cómplice. ¿Cómo se haría presente la ley en sus formas extremas sino enfrentándose a lo que la provoca, recibéndolo en su seno, tendiendo su brazo ocasionalmente paternal, regularmente punitivo, siempre atento?

Refiere el texto bíblico que los incrédulos demandaban un milagro a Jesús de Nazareth. La razón moderna reclama objetividad; más que un milagro, un ídolo: frente al *deus absconditus*, frente a la ausencia sin nombre ni rostro, el becerro de oro.

La orientación que hemos denominado metafísico-simbólica no transita la misma vía. En cuanto metafísica, no precisa de la aparición objetiva de la ausencia. En cuanto simbólica, respeta el silencio como silencio (la ausencia *qua* ausencia) y lo acoge en su propio modo de ser como fragmento de la unidad escindida.

No provoca; asume. No pretende hacer de la ausencia concepto o de la sombra rostro. Más que violentar conceptualmente el retiro y la ausencia, los acoge simbólicamente. La palabra entonces no pretende atrapar y explicar sino atraer y unir: "pues nunca se ha forzado con violencia el cielo".

Es posiblemente esta forma de trato con la ausencia, con lo *encerrado en sí* la que conserva el sentido permanente del término *religatio*⁷: sentido que nace de la *experiencia* de la unidad escindida, de la totalidad fracturada. Aludiendo al momento (y al estilo) de su reincorporación al discurso en la modernidad podemos denominarla *romántica*; aludiendo al ámbito de su ejercicio podemos denominarla *metafísica*, aludiendo a su intención podemos denominarla *simbólica*.

⁷ Tal sentido *no* se traduce en sometimiento (sumisión) como pretende X. Zubiri. Véase *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, 1944.

No se trata tanto de afirmar o negar el presunto fundamento que calla o se oculta, para lo cual habría que recurrir de nuevo a la decisión y al juicio y superarlos en la enunciación propositiva. Hay que mantenerse en la *de-cisión* y en el juicio (*Ur-teil*) (Hölderlin), en la escisión que *une*. Cualquier otra forma -violenta o astuta- de trato con lo divino supone un falseamiento: tanto la negación como la afirmación idolátrica del contenido figural de la ausencia:

Y (el hombre) no necesita armas, tampoco astucias,
mientras la ausencia de Dios asista.

(*Und keiner Waffen brauchts und keiner
Listen, so lange, bis Gottes Fehl hilft.*)

Hölderlin, *Dichterberuf*.