Religión: ¿función, correlación o evento?

Abordajes funcionalistas y fenomenológico-hermenéuticos para una filosofía contemporánea de la religión

por Diego Fonti
(UCC-Conicet)

0. Principales trazos de la experiencia religiosa contemporánea y sus abordajes filosóficos

En vistas a su relación con lo que tradicionalmente se ha llamado "religión", nuestra época ha sido adjetivada con términos como "secular", "valorativamente neutral", "cientificista", e incluso "post-secular". No se alude aquí, por ejemplo, a la religión comprendida de modo meramente institucional, sólo como procesos históricamente consolidados de relación con lo trascendente; tampoco corresponde el análisis que sigue a la correlación iniciada por Cicerón y consolidada en la escolástica, que ve a la religión como un modo de ejercicio de la virtud de la justicia, un hábito de piedad respecto de Dios. El abordaje propuesto ha de ubicarse en términos generales en el denominado método fenomenológico-hermenéutico, e.d. aquel modo por el cual se permite que algo se muestre por sí, identificando además los niveles de sentido que expresa y que el ser humano comprende.[1] Y la pregunta que guía al permitir-manifestarse de eso que en términos generales puede llamarse relación del ser humano con aquello que lo trasciende es, indudablemente, una pregunta situada epocalmente. De este modo encontramos un marco, las sociedades denominadas "occidentales" – una denominación que ya evidencia cierto reduccionismo etnocéntrico – y sus globalizados ámbitos de influencia, que no basan ya sus concepciones de mundo y el lazo unificador del ethos de sus sociedades en precomprensiones de origen tradicional, en verdades trasmitidas por un credo o en narraciones fundadas mitológicamente, o en vínculos de autoridad simbólica. En cambio, los modos de comprender temas tales como el orden del mundo, el funcionamiento del cosmos, las leyes de la materia y de la psiquis, se remiten a los resultados de la progresiva expansión del proceso comenzado por la ciencia y la técnica desde la(s) modernidad(es). Esta "secularización" de nuestra comprensión del mundo, de sus métodos y resultados, permitió una progresiva emancipación de las autoridades tradicionales que regían esta conformación, sobre todo de aquellas pertenecientes al espacio religioso. Permitió también que los procesos comunicativos tradicionalmente mediados por la experiencia religiosa encuentren otros caminos de mediación, logrando, si no una prescindencia, al menos una limitación del espacio de operación funcional de la religión en la sociedad.

No obstante dicho proceso de secularización, la relación religiosa sigue evidenciándose como una realidad institucional o extrainstitucionalmente constatable, relación que aún hoy requiere filosóficamente de una interpretación. Más aún, esta interpretación parece insoslayable cuando lo que se conoce como "religión" adquiere características que podrían denominarse dogmáticas o idolátricas, adjetivaciones hechas desde las perspectivas filosófica y teológica respectivamente. Los críticos más radicales de la religión entendían que su subsistencia sería imposible, una vez llevada a cabo la victoria de la visión del mundo consagrada en la Ilustración. Sin embargo, la religión persiste en una multiplicidad de modos, a pesar del éxito de la comprensión científica del mundo.

Esta breve descripción del estado de la cuestión lleva a una primera interpretación contemporáneamente influyente de la religión, la teoría funcionalista-sistémica,

[1] Para la aplicación del método al análisis de la fenomenología de la religión cf. B. Welte, *Kleinere Schriften zur Philosophie der Religion*, Gesammelte Schriften III/2, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2008, 18ss.

que describe el marco de nuestra comprensión contemporánea de la religión y el proceso que a ella condujo. Dentro de esta teoría vale analizar dos posiciones que relacionan la función desempeñada por la religión con una característica inherente a la experiencia humana, la contingencia. Desde la obra de Hermann Lübbe se presentará a la religión como un modo de "superación de la contingencia" (*Kontingenzbewältigung*). Este enfoque filosófico-sociológico estudia la relación religiosa desde la perspectiva de su rol en la subjetividad para dar respuesta al problema de la finitud humana, problema que la modernidad quiso abordar, pero que, al ser imposible hacerlo pues dicha contingencia es constitutiva del existir humano, ha de admitir un campo de funciones de mediación de sentido allende la ciencia moderna. Esta perspectiva "exterior" y pragmática de la religión, su análisis funcional y sistémico, caracteriza también al análisis que se expondrá de Niklas Luhmann, quien con una noción ampliada de "sentido" de la religión y una noción delimitada de la "contingencia" a superar (la contingencia comunicativa), estudia las funciones que desempeñara la religión en el pasado en contraposición con la multiplicidad de medios contemporáneos para el desempeño de idénticas o análogas funciones. Es particularmente enriquecedor recuperar estos análisis porque permiten ubicar situacionalmente las condiciones en que se da la experiencia religiosa, sus posibilidades y límites. No obstante parecen limitados a la hora de exponer otros aspectos filosóficos sólo abordables hermenéuticamente, desde la precomprensión del existir religioso que aún se da en la situación descripta.

Es significativo que los análisis de Luhmann encuentren como un momento central de transición en la evolución funcional de la religión, el lazo que se hiciera de religión y moral. Este lazo nos permite abordar un segundo modo de comprensión de la religión, que sin ser fenomenológico-hermenéutico, o sea, sin ubicarse todavía al interior de la relación religiosa indagando qué se muestra de ese fenómeno por sí mismo, qué sentidos y modos de existir se develan allí, parte del análisis conceptual-metodológico de la religión, su relación con la ética y el sistema del conocimiento humano. Se trata de la perspectiva de Hermann Cohen, quien entiende a la religión como "correlación" entre Dios y hombre, donde la base metodológica está dada por su concepción de la ética heredada de Kant, pero que encuentra en las "fuentes del judaísmo" una serie de contenidos jamás accesibles a la mera razón práctica. Finalmente, y sin desconocer la herencia aludida pero ubicándola en otro marco metodológico, vale abordar un tercer sentido de religión, probablemente aquel que permita de modo más genuino acceder a aquello que se muestra por sí en la experiencia religiosa. Se trata del fenómeno de la relación realizada, acontecida, en la experiencia religiosa y su comprensión desde dicha experiencia misma. Para lograrlo es preciso indagar el modo de realización y temporalización del existir humano que se da en la experiencia religiosa, abordándolo desde la perspectiva fenomenológico-hermenéutica.

2. Superación de la contingencia existencial-comunicativa: la perspectiva funcionalista-sistémica de la religión

Si uno se ubica en la investigación religiosa contemporánea, es preciso admitir cierto primado cuantitativo y a nivel de representaciones científicas corrientes de las perspectivas funcionales de la religión. No son análisis estrictamente filosóficos, pero sería filosóficamente limitada una indagación que prescindiese de ellos. Se trata de un modo de poner de manifiesto lo que sucede en lo que se denomina "relación religiosa" que podría ser ubicado en el campo de la técnica (en este caso la sociológica). Esta es un modo de sacar a luz una relación en función de fines, ciertamente pre-vistos y manejables por quien la establece, que al realizarse conlleva un ocultamiento de otras posibilidades de comprensión y realización. Como se adelantó anteriormente, se seleccionará

de entre las más influyentes la teoría sociológica de la religión como función social y la identificación filosófico-religiosa y sociológica de la praxis religiosa como práctica de superación de la contingencia.

2.1 Superación de la contingencia y prevención de la ideología en Lübbe

La obra de Hermann Lübbe titulada *Religion nach der Aufklärung* busca dar cuenta de una pregunta central sobre el fenómeno religioso, y al hacerlo pretende al mismo tiempo identificar una definición funcional de dicho fenómeno.[2] La pregunta central es: ¿Por qué una vez concretado históricamente el impulso cultural de la ciencia ilustrada, se mantienen núcleos de resistencia a ese modo científico de validación y comprensión que, sin menoscabar el proceso de secularización, permanecen inmunes incluso al cambio de cosmovisión? O presentando la cuestión desde otra perspectiva: ¿Por qué en una época de libertad valorativa de las ciencias, de legitimación de su *curiositas* y de pérdida de *auctoritas* religiosa, en una época de clara conciencia del historicismo y de la contingencia de las culturas religiosas particulares, se mantiene la estructura de una vivencia que podemos caracterizar como "religiosa"? La respuesta a estas múltiples aristas que giran en torno al *eidos* del fenómeno religioso está, según Lübbe, en la función que opera subjetiva y comunitariamente la religión. La religión es ante todo un modo de "superar" (no en el sentido de eliminar o negar, sino en el sentido de "lidiar" o "copar con") la contingencia, y esta permanece indiferente a todo avance científico.

El proceso civilizatorio moderno es, en esta perspectiva, el proceso de avance y aceptación social de los métodos, resultados y visión de mundo que se consolida científicamente desde la Ilustración. Se trata de un proceso exitoso, en el que se produce una autarquía valorativa de las ciencias, o sea su liberación de todo otro tipo de consideración axiológica que le fuera impuesto en el pasado.[3] Incluso la perspectiva historicista de este proceso, que supera la comprensión ahistórica de la razón característica de la Ilustración, es ella misma un fruto del proceso ilustrado. Con contadas excepciones, no se hallan ataques a la investigación independiente de todo uso inmediato o libre de la tutela de otro campo. Tampoco son relevantes las afirmaciones provenientes de ciertos sectores del campo religioso que pretenden tener validez científica.[4] Es que una "precondición" de la ilustración es hacer "indiferentes" las alternativas de imágenes del mundo. "Ilustrado en este sentido es aquel que en su relación cognitiva está interesado en la verdad y no en alcanzarla de un modo determinado y no de otro".[5] Es decir, no hay

---

[2] H. Lübbe, *Religion nach der Aufklärung*, Styria, Graz-Wien-Köln 1986.

[3] Vale notar que la génesis ilustrada de la progresiva autarquización de los campos – la *Eigengesetzlichkeit* weberiana – cuya expresión clara son las tres críticas kantianas, es un punto interesante para analizar el entredicho entre la modernidad y la denominada posmodernidad. Uno puede hallar este choque por ejemplo a nivel de la difuminación de las demarcaciones y los cuestionamientos cruzados entre campos. Para un análisis sociológico de ese proceso de "heteronomización" cf. S. Lash, *Sociología del posmodernismo*, Amorrortu, Buenos Aires 1997, 26ss.

[4] Este análisis de Lübbe merece una triple glosa. Por un lado, es valedero para lo que llamamos "occidente", pero a pesar de su progresiva extensión global existen también otras comprensiones que contradecirían los resultados científicos. Pero es también en el seno de "occidente" donde dichas resistencias parecen más insuperables (piénsese en las teorías "creacionistas" y su injerencia en los debates educativos norteamericanos). Finalmente, esta posibilidad de separación de los campos de sentido, y la "independencia valorativa" de la ciencia, sólo alude a un determinado modo de conocimiento, llamémosle objetivable, que es por lo menos limitado, y cuya posibilidad y limitación se evidencia en los debates donde se han de elaborar normas de convivencia social y en los procedimientos de toma de decisiones que afectan de modo global.

[5] H. Lübbe. *Religion nach der Aufklärung*, op. cit. 62 (la traducción de los textos cuyas referencias bibliográficas no están en español corresponde al autor).

una verdad previamente admitida que haya – circularmente – de "comprobarse" científicamente, como tampoco una visión y valoración del mundo a corroborar. Más aún, la verdad científica, liberada de toda teleología y admisible en su mera *curiositas*, no tiene el encargo de preguntar "por qué" sino simplemente "cómo". Toda otra pregunta excede su campo de posibilidades de respuesta – incluso las negativas.

En atención a esta relación de la religión con los otros modos científicos de acceso al conocimiento, y antes de un desarrollo más comprehensivo del concepto de religión de Lübbe, vale una advertencia importante, particularmente habida cuenta de las críticas modernas a la religión. Los grandes críticos de la religión sostenían, más allá de sus teorías particulares, que la religión desaparecería una vez constatado el ingreso y expansión social de la visión de mundo científica moderna. Marx y Freud son quienes, de modo eminente, formulan esta crítica, que podría sintetizarse en la carencia de un principio de realidad en la religión.[6] Sin embargo, el avance tecno-científico del conocimiento y el dominio de la naturaleza no afecta a un "residuo" indiferente a dicho proceso. Se trata de lo tecno-científicamente "indisponible", la relación propia de la existencia, su facticidad y contingencia. Se produce el avance de la modernidad y su visión de mundo elimina toda otra visión omnicomprensiva, y sin embargo no afecta esto la subsistencia de la relación religiosa como modo de "superar" aquello indiferente a dicha visión científica, la finitud. Por un lado, según Lübbe, la fe religiosa no sólo no oculta la realidad sino que hace a los sujetos más capaces de ella. De este modo, si la religión parte de admitir y relacionarse con la finitud constitutiva del ser humano, la relación religiosa no evadiría el principio de realidad sino que daría cuenta de él. Pero además de esta justificación, Lübbe le otorga un rol eminentemente positivo a la religión en el contexto de la modernidad realizada. La capacidad de realidad va de la mano con la inmunización contra toda ideología que pretenda suplir la capacidad de orientación y sentido ante la finitud *por medio de* una supuesta posición científica. Así la religión no sólo no se opondría a la visión científica del mundo, sino que además funcionaría como garante de la no-intromisión de la ciencia en cuestiones de sentido. En el caso concreto del cristianismo, éste aparece como "protector" de la Ilustración. La religión garantizaría la autarquía de validez de los campos de conocimiento, en contra de la auto-atribución (*Selbstzuschreibung*) de propiedades de quienes han de acceder a una determinada visión de la historia, lo que caracteriza a la comprensión ideológica del mundo.

Ahora bien, si la religión es un modo de superar la contingencia que caracteriza al ser humano y resiste al avance científico moderno, si la religión no se opone a éste sino que lo garantiza permitiendo la delimitación de campos de relevancia, ¿cuál es el mejor modo de caracterizar su realidad? El mejor modo es denotando su *función*. Esta ya no es una posición cultural homogeneizante de un ethos social, ni tampoco la fundamentación de verdades imprescindibles para la realización vital. Por el contrario, el avance científico y la pluralidad de posibilidades religiosas han significado una reubicación de las pretensiones de verdad religiosas. "Las religiones y confesiones, que coexisten bajo las condiciones de una cultura postilustrada, se aferran a la validez de sus confesiones y al mismo tiempo la relativizan según las exigencias pragmáticas de su coexistencia".[7] La impronta de la secularización se da a nivel de pretensiones de verdad, pero también en la experiencia de pertenencia y su relación con la identidad. Ya la identidad individual no requiere, por ejemplo, de una pertenencia religiosa para configurarse.

La función de la religión es conducir el modo de reconocer y "superar" la finitud y contingencia de la existencia, de toda una vida, acto que es fundamentalmente "indife-

[6] Cf. ibid. 127-157.
[7] Ibid. 119.

rente" porque no nos remite a los resultados científicos sino a todo aquello de lo que afecta la vida y que es en última instancia indisponible.[8] No limita la *Eigengesetzlichkeit* de los campos de conocimiento, tampoco elimina lo indisponible, pero permite darle un significado integral.[9] Dar un significado es un acto "indiferente", en el sentido que el teórico funcionalista no juzga sobre la verdad de lo afirmado, sino sólo cómo la religión presta un servicio antropológica, individual, social y políticamente.[10] Criticar a la religión como mero placebo, instrumento de control, evasión de la realidad, etc., conllevaría una ceguera científica ante el modo con el cual la religión efectivamente orienta la vida de una manera resistente a la Ilustración. Irónicamente afirma Lübbe que dicha crítica tácitamente propondría reemplazar el placebo religioso con el que la vida se hace llevable por otro farmacológico. En cambio, un análisis serio de la religión desde su función de superación de la contingencia significa analizarla en el nivel en el que es irreemplazable, pues ninguna otra elaboración social ha podido efectuar esa función.[11]

El acceso de Lübbe conlleva ventajas y límites hermenéuticos, que en otro apartado se analizarán, pero para concluir este apartado cabe mencionar un rasgo central. Una religión "efectiva" sería una que cumple su función. Análogamente, una ética efectiva significaría la consolidación histórica de procedimientos técnicos aceitados que resuelvan conflictos, y no una discusión sin fin sobre, por ejemplo, problemas de fundamentación o realización humana.[12] Esta perspectiva "externalista" de la religión reducida a la función de lidiar con la contingencia, en la cual es irreemplazable, pretende dar cuenta a un nivel meta-interpretativo de lo que sucede al creyente en la realización de su vivencia religiosa. Pero una perspectiva así debería tener también en cuenta los modos en que la religión no "normaliza" esa relación sino que la pone en crisis. Debería ver los modos de realización de la vivencia religiosa en los que la tradición religiosa no garantiza la "función" referida, sino que la cuestiona a partir de ella misma. Y esto no parece posible desde el funcionalismo de Lübbe.

2.2 Reaseguro comunicativo y pérdida de vigencia funcional en Luhmann

La teoría de la sociedad como sistema de Luhman entiende que el problema central a indagar en toda función socialmente institucionalizada es cuál ha sido su modo de construir la socialidad a partir de una superación particular de la incomunicación. Luh-

---

[8] Cf. ibid. 170s. "Superar" no debe entenderse en el sentido de la traducción habitual de la "*Aufhebung*" hegeliana, donde lo superado es negado, conservado y elevado. También es preciso aclarar que "*bewältigen*" significa habitualmente superar un peligro o crisis que, luego de su superación *ya no está ahí*. "Superar" tiene aquí el sentido mucho más psicológico de "copar con" o "admitiendo sobrellevar" la realidad constitutiva de nuestra finitud, la imprevisibilidad y mortalidad de nuestra existencia – nuestra contingencia irreductible.

[9] Es necesario un cuidado especial con el uso del término "sentido" en Lübbe, pues "superación de la contingencia" como función no implica necesariamente sometimiento de las variables a un sentido integral. El modo más notable de un intento así fue la teodicea, que caracterizaría toda variación histórica como modos de emergencia de un sentido transhistórico. Por el contrario, Lübbe encuentra que la experiencia religiosa genuina considera "religiosamente irrelevante" la comprensión del mundo de la teodicea. Cf. H. Lübbe, *Religion nach der Aufklärung*, op. cit. 203ss.

[10] Ibid. 220.

[11] Cf. ibid. 227. Aquí vale recordar la crítica de Bernhard Casper a Lübbe y a la religión como funcionalización en general: una religión reducida a su función podría perfectamente ser reemplazada por otra actividad que cumpliese con dicha función. Aún cuando para Lübbe la religión es irreemplazable en su rol, la mera reducción a la función no impide pensar en otra metodología supletoria. Y por cierto no da cuenta de otras posibilidades y modos de temporalización, existencia y donación de sentido que surgen de las religiones. Cf. B. Casper, *El acontecimiento de orar. Líneas fundamentales de una hermenéutica del evento religioso*, Alción, Córdoba 2010, 116, 127.

[12] Cf. K.-O. Apel, H. Lübbe, "Ist eine philosophische Letztbegründung moralischer Normen nötig?", en Apel, Karl-Otto (et al.) *Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik*, Fischer, Frankfurt a.M. 1984, 54-81.

mann comprende entonces a la religión como un sistema social en el conjunto de las demás partes del sistema social, que en gran medida es equivalente con ellos pero que denota ciertas particularidades. Estas tienen que ver con el tipo de diferenciación funcional, con la contingencia que se ha de superar. La función específica de la religión está en el modo cómo permite reducir la indeterminación del horizonte del mundo a la determinación, y todo esto con un estilo determinado.[13] Su triple distinción históricamente evolutiva de sociedades *segmentarias*, *estratificadas* y *funcionalmente diferenciadas*, explica los procesos comunicativos, la progresiva estructuración por vía de ampliación y restricción significativa, y el rol en principio impulsor y luego restringido de la comunicación que muestra la institución religiosa.[14] Se trata nuevamente de una perspectiva "exterior" que describe la "racionalidad" de determinados modos de funcionamiento y no una hermenéutica desde su interior, por ejemplo del sujeto que así se comunica. Sin embargo el análisis tiene relevancia para una filosofía de la religión por su influjo contemporáneo y por ser un modo de manifestación y comprensión epocal de dicha relación.

Luhmann comienza su análisis identificando el funcionamiento de los sistemas como un modo de relación entre éste y su entorno. El sistema y el entorno son interdependientes, incluso para su definición. Se trata de una relación que al mismo tiempo permite constituir y reducir la complejidad. Esto es, se la hace sobrellevable para un grupo social. Estableciendo esa relación, un sistema selecciona una serie de procedimientos por los que dona sentido a aquello que para él tiene sentido, y deja fuera lo que le escapa. Si el sistema es una relación entre sistema y entorno, *sentido* es una relación entre lo determinable al interior del sistema y lo indeterminable exterior. El avance de las sociedades significa una progresiva ampliación de la complejidad y por lo tanto de la selectividad de los sentidos admisibles. Pero esta evolución no es meramente un proceso *ad intra* los sistemas, sino que corresponde también a la progresiva complejización del entorno. Este planteo general, verificable en todos los sistemas sociales, tiene características particulares cuando se aplica al funcionamiento del sistema religioso. Es que como toda otra toda función del sistema alude a un problema específico que se presenta a la sociedad y ésta debe resolver.

En el caso de la religión, el problema es cómo hacer al mundo determinable, cómo dotarle de un sentido que elimine la ambigüedad y polisemia conducentes a la incomunicación. La religión, como todo otro sistema, tiene como función primera reducir la complejidad indeterminada, y en coherencia con una sociedad progresivamente más compleja, la indeterminación a reducir es cada vez mayor. No se trata de que toda acción significativa coincida con una acción religiosa, sino que la selectividad de la comprensión religiosa hace que en las sociedades premodernas el mundo sea vivido religiosamente. "En razón de esta función de reformular la complejidad indeterminada, la religión permanece atada al sistema social como un todo".[15] Por ese lazo sucede que no es la religión la que cambia esa relación íntima, sino que es esa relación la que transforma a la religión. Si la sociedad varía, varía la labor diferenciadora y donadora de sentido de la religión. No se trata aquí de analizar paso a paso la variación histórica de sociedad y religión, sino sólo de afirmar que la religión ejerce la función a la vez de generar un sentido para las fórmulas de contingencia *y* que éstas se separen de la religión misma.

---

[13] Cf. N. Luhmann, "Religion als System. Thesen" , en: K. W. Dahm, N. Luhmann, D. Stoodt, *Religion: System und Sozialisation*, Luchterhand, Darmstadt 1972, 11.
[14] N. Luhmann, *Sociología de la religión*, Herder, México 2009, 203.
[15] Ibid. 83.

Un momento central del análisis de Luhmann es su tesis de que el surgimiento de la sociedad moderna corresponde a un desarrollo particular en el ámbito religioso. La mediación de ese desarrollo se halla en la tardía fusión de religión y moral.[16] Su estructura posibilitó un código binario que opera sobre sí mismo (salvado/condenado, bueno/malo, etc.). Este código permite al mismo tiempo la diferenciación funcional de acciones y procesos a la luz de diversos sentidos socialmente constituidos, y *a la vez* contribuye a aliviar y obstaculizar la comunicación.[17] La visión premoderna del mundo religiosamente mediada muta hacia una diferenciación funcional por una codificación binaria, la única que según Luhmann permite sistemas exitosos. Esta codificación binaria, inicialmente surgida por la relación de religión y moral, prescinde progresivamente de la religión, ya que la codificación se reconoce autosuficiente para mediar la incomunicación, y la religión queda sólo reducida a una función específica e históricamente clausurada. Más aún, una sociedad más compleja, claramente funcional y con una base explícita y reflexiva en la mediación de la incomunicación, puede mediar la misma con patrones que mantengan la estructura formal binaria, pero que sean semánticamente independientes de los sentidos heredados de la tradición religiosa.

2.3 Posibilidades y límites de la interpretación funcionalista-sistémica

Bernhard Welte ponía el eje del análisis de las características de una religión que ha perdido su esencia en el oscurecimiento de la relación entre esferas mediadoras y lo mediado.[18] Así, las mediaciones se independizan y absolutizan, cobran vida propia y se hacen idolátricas o ideológicas. El medio religioso queda aislado de los demás modos de ser religioso. Welte ve diversas expresiones de esta independización del medio, incluyendo – sin la connotación arriba expuesta pero con consecuencias para ella – la "ideologización por funcionalización".[19] Efectivamente, la religión puede reducirse a un reaseguro en la relación medios-fines, e históricamente hay suficientes ejemplos de ello. Ya en clave sociológica puede análogamente verse una crítica a esta reducción y parcialización de la experiencia religiosa del ser humano, cuando Georg Simmel distingue la *religiosidad* que caracteriza a la persona religiosa de la *religión* como institución y las estructuras y lenguajes que están ligados a ella y a los cuales aplica de modo reduccionista el sociólogo su análisis, reduccionismo evidenciado en los autores ya analizados.[20] Si bien "funcionalización" en el sentido de Welte significa una reducción a fines a menudo práctico-políticos, y no el análisis sociológico expuesto, ambas perspectivas serían análogamente criticables por su no consideración de otros elementos centrales para comprender al sujeto que entra en la relación religiosa.

Pero la comprensión de Lübbe de la religión como función social, que permite "superar" la contingencia *desmintiendo* los intentos ideológicos de unificar ciencia moderna y dotación omnicomprensiva de sentido desde una perspectiva particular, y la tesis de Luhmann acerca de la religión como sistema de aseguramiento comunicativo y catalizador de la comprensión funcional del sistema social, tienen también la virtud de invalidar la a menudo postulada escisión de la religión de otras actividades sociales (política, conocimiento científico, etc.). Dejando de lado las valoraciones sobre los modos

---

[16] Cf. ibid. 211s.
[17] Cf. ibid. 256.
[18] Cf. B. Welte, "Vom Wesen und Unwesen der Religion", en *Kleinere Schriften*, op. cit., 40-58. El título puede traducirse "Sobre la esencia y el abuso de la religión", aunque el significado de "Unwesen" señala lo in-esencial, no en tanto "superficial", sino precisamente en cuanto aquello que niega, contradice la esencia, en este caso de la religión.
[19] Cf. B. Welte, "Ideologie und Religion", en *Kleinere Schriften*, op. cit., 172s.
[20] Cf. G. Simmel, "Das Problem der religiösen Lage", en *Philosophische Kultur. Über das Abenteuer, die Geschlechter und die Krise der Moderne*, Wagenbach, Berlin 1998, 180-194.

y resultados, se muestra que, sea por la constitución humana "resistente" a la Ilustración por su insuperable finitud, sea por la finitud comunicativa misma y reducción de la ambigüedad e incomunicación provista por la religión, ésta aparece siempre socialmente activa, desmintiendo así la "privatización" de la experiencia religiosa aducida desde la modernidad en pos de la tolerancia. Lübbe permitiría así reubicar la experiencia religiosa sin caer en la doctrina de doble verdad, pero tampoco en el fundamentalismo o integrismo, ya que, por ejemplo, ciencia, praxis política y religión son campos de sentido y función diversos; y a la vez sin reducir la experiencia religiosa al emotivismo privatista, ya que toda acción humana, conocimiento y configuración social se dan en el marco de la contingencia, de la que parte la religión.

Ambos autores toman de modo utilitarista a la religión, otorgándole, allende diferencias teóricas, el rol que precisamente dicen que ha perdido desde la modernidad: cohesión y comunicación social, religión civil. Lübbe olvida preguntar a las religiones mismas qué entienden sobre sí mismas, cosa que Luhmann a su modo hace, sin abandonar la perspectiva sociológica, cuando afirma que no se trata de una mera "adaptación" que han de hacer los teólogos para que aún tenga sentido la mediación comunicativa propuesta por la religión, sino reestructurar su modo de de-limitación de su campo comunicativo y ramificar su teoría reflexiva dando cuenta de la distinción inicial que la función religiosa demarcó, la trascendencia.[21] Esta limitación limita, entre otras cosas, la propia fuerza transformadora de los sujetos y de las instituciones mismas que surge de la experiencia religiosa. Por ello una perspectiva funcional se muestra en última instancia insuficiente.

Por fin, ambos sostienen que existe una relación particular entre ética y religión. Lübbe entiende que la forma religiosa de vivir una vida no puede reducirse al elemento disciplinante, como residuo de poder en un período secular. La religión excede la función moralmente socializadora. Aún cuando el compromiso religioso pueda dar una perspectiva ante los problemas morales, no es esta perspectiva la que responderá a los procesos de secularización.[22] Por su parte, Luhmann explica que a fines de la Edad Media y su estructura jerárquica de la sociedad, se da por la multiplicación de nuevos ámbitos funcionales una descomposición de la fijación moral de la religión, que junto con la cosmológica habían unificado la semántica del mundo.[23] Pero ya la fijación moral había sido una funcionalización tardía de la religión, que requirió de gran diferenciación al interior de esta para centrar su objetivo en la regulación de la sociedad entendida como entorno. En el período de paso a la modernidad, la religión se centra en la generación de un modo de orden denominado moral. La diferenciación funcional moderna desintegra el lazo íntimo entre religión y moral.[24] El consenso moral ya no se presupone y los conciudadanos comienzan a reconocerse mutuamente como extraños morales. ¿Qué sucedería si esa relación fuera analizada también científicamente pero al interior de la relación religiosa vivida?

4. Un análisis conceptual: religión como "correlación" y su relación con la ética

[21] Cf. ibid. 190-193, 281.

[22] Cf. H. Lübbe, *Religion nach der Aufklärung*, op. cit. 99s. Según Lübbe, fue la teodicea la que en la modernidad intentó responder mediante una omnimoralización de nuestra relación con la realidad a las tensiones de ésta, dando por resultado un "sentido" alcanzable incluso en medio del peor mal. Y por ende eliminando la creencia que caracteriza a toda religión que se enfrenta al sinsentido de la contingencia, desmintiendo la contingencia y convirtiendo la relación en un proceso de conocimiento racionalmente justificado. Lo que en sí significaba eliminar la necesidad de la religión. Cf. ibid. 195-201.

[23] Cf. N. Luhmann, *Sociología de la religión*, op. cit. 211.

[24] Ibid. 229.

Probablemente debido a la progresiva conciencia de la multiplicidad que la caracteriza, es que la modernidad se ve ante la disyuntiva de una duplicación de la religión en natural y positiva, o sea, en una moción interior a todo hombre y las doctrinas concretas. Esa duplicación encuentra una respuesta en el romanticismo y su intento de una "religión de la humanidad", previa y transversal a toda religión positiva. La segunda respuesta, que aquí interesa, es dada por Kant, quien mediante una apelación a la moral pretende no limitar la religión a las doctrinas positivas. Los elementos centrales de las doctrinas religiosas (el alma simple, la libertad y Dios) son presentados como postulados, que permiten comprender que la ley moral es más que una construcción mental.[25] Esta función fundante de la primera crítica es superada en las otras dos con la simple identificación de religión y moral: religión significa simplemente reconocer toda obligación como mandamiento divino. Se consagra así filosóficamente la reducción de religión a moral, encontrando también un patrón para evaluar las exigencias religiosas: serán idolátricas si no condicen con lo que la razón autónomamente descubre. A partir de este criterio regulador puede abordarse la noción de religión como correlación en la obra de Hermann Cohen.

Su primer análisis de la religión, en el marco de su *Ethik des reinen Willens* (1904), también significa la reducción de religión a ética. Luego verá la necesidad de encontrar la especificidad de la religión, que se esboza en *Der Begriff der Religion im System der Philosophie* (1915) y se demarca finalmente en la obra póstuma *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1919). Dicha especificidad no es metodológica, pues a ese nivel la unidad es dada por la ética. La ética es el marco científico de discusión, que quita a la religión la apariencia de subjetivismo y fundamenta su rol en la cultura. A su vez la ética recibe sus herramientas de la lógica, estableciéndose la base por la que la religión monoteísta podrá relacionar eventualmente el concepto de ser con la esencia del Dios único.[26] Sin lógica no hay ética ni religión.[27] *El concepto de la religión en el sistema de la filosofía* trata de diferenciar la religión sobre las bases de la ciencia filosófica. Dicha ciencia es imprescindible, pues garantiza que la división sistemática se realice sobre la "unidad de la conciencia".[28] Por eso la religión no es independiente de la ética. La autonomía que fundamenta la fuerza de la ética debe ser "transponible" a la religión. En *El concepto de la religión*, Cohen afirma que "básicamente no se trata de un paso [de ética a religión], sino que dentro de la ética misma se realiza esa ampliación del problema y su solución".[29] El contenido de la ética se amplia con el contenido de la religión. La ética no cesa en su actividad de elaborar la ley moral a partir del individuo mismo, pero teniendo en vistas no al individuo sino a la humanidad. Pero esa tarea no da cuenta de que todo trabajo moral ha de reconocer la falencia y pecaminosidad del individuo. Y ese reconocimiento sólo surge de un nuevo concepto, el concepto de correlación, que se da a la conciencia a su vez mediante un nuevo concepto de Dios.

Si en términos generales la filosofía, con su doctrina sobre el ser y el bien, da el método, señalando al deber puro respecto del todo de la humanidad, la religión monoteísta enriquece este deber con un contenido novedoso. Este contenido es doble, y genera una doble consecuencia para la persona que entra en la relación religiosa. Se trata de

---

[25] H. Cohen, *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, Töpelmann, Giessen 1915, 50, muestra la limitación entender la libertad al modo de postulado, pues ella es más bien "ley fundamental de la ética".
[26] Cf. ibid. 22.
[27] Cf. ibid. 30.
[28] Ibid. 134.
[29] Ibid. 58.

la *unicidad* de Dios y del concepto de *prójimo*. El contenido muestra ya un modo de relación con Dios, reconociendo en la noción de fin las ideas de Dios y de hombre, finalidad ya pensada desde el bien platónico.[30] Pero el proyecto filosófico y la relación que éste permitió con Dios – y con el todo de la realidad – se vuelve por la correlación, en términos de Rosenzweig, "no hermético",[31] o sea, la relación con una comprensión particular de Dios rompe el mundo de la inmanencia del pensamiento y se comprende como comunicación entre dos realidades en todo momento otras, ab-sueltas. La correlación sigue siendo entendida por Cohen a nivel de la conciencia, y sin embargo no cocorresponde con el modelo idealista de generación conceptual.[32]

El "contenido" por el cual la religión enriquece a la ética, obteniendo así un campo propio, está dado por las "fuentes del judaísmo", los textos ancestrales que en cada época mantienen su vigencia y renuevan su sentido. No se trata de hacer concesiones a la historia – en esto sigue siendo Cohen heredero de la concepción atemporal de filosofía y razón –, sino que la *religión de la razón* por antonomasia, el judaísmo,[33] permite al mismo tiempo realizar las capacidades de la razón, reconocer sus límites y superarlos de modo no irracional. ¿Cuál es el gran aporte del monoteísmo judío al pensamiento filosófico? El punto de partida del aporte es la noción de *unicidad*, que supera a la *unidad* lograda por el pensamiento griego. Esta puede indagarse como "contenido de la conciencia", un contenido transformado por el monoteísmo.[34]

La *unicidad* cae fuera del ámbito de la ética. La identidad de Dios y ser, ya reconocida por los eléatas, es realizada como proceso de reconocimiento de su unicidad en el monoteísmo.[35] Esa unicidad transforma neutralidad en *personalidad*.[36] La religión concibe como relación con el Único la respuesta incondicionada, allende o aquende todo eudemonismo.[37] Cohen entiende que el hombre *es creado en la razón*, o sea, la razón no sólo da unidad al género humano, sino que también le concede al hombre la posibilidad de reconocimiento de y respuesta a la instrucción divina (el mandamiento). En esa respuesta se gesta la identidad del hombre. La participación de la razón en la religión no indica algún tipo de apología o prueba, sino que el reconocimiento de la creación y del propio ser sujeto de revelación del hombre sólo son posibles en la razón. "La correspondencia entre Dios y el ser humano ya se revela aquí como una *correlación*. La unicidad de Dios determina su relación con la razón del ser humano. Y la razón del ser humano, en cuanto creación de Dios, determina su relación racional con Dios; y, por tanto, también el cumplimiento de esta relación racional en la revelación, la que junto con la creación es el fundamento de la correlación de Dios y el ser humano".[38] La experiencia de la contingencia y dependencia de la propia existencia, pero también la experiencia de

---

[30] Cf. ibid. 49. Por eso el monoteísmo encuentra en Platón una estructura para expresar su pensamiento, aunque su objetivo no sea realizar la humanidad como Estado.

[31] F. Rosenzweig, "Einleitung in die Akademieausgabe der Jüdischen Schiften Hermann Cohens", en *Gesammelte Schriften* III, Nijhoff, Dordrecht 1984, 177-224, 209.

[32] Cf. A. Altmann, "Hermann Cohens Begriff der Korrelation", en H. Holzhey (ed.), *Auslegungen* (Bd. 4), Peter Lang, Frankfurt a. M 1994, 247-268, 252.

[33] H. Cohen, *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, Anthropos, Barcelona 2004, 7.

[34] Ibid. 29.

[35] Este método de análisis conceptual del pensamiento, de exposición de aquello que porta una idea determinada, puede verse también a lo largo de todo el platonismo cristiano hasta nuestros días (un ejemplo es el trabajo de M. Enders, *Teología natural en el pensamiento de los griegos*, en prensa)

[36] H. Cohen, *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, op. cit. 32. El valor de poder comunicarse con un ser personal puede mancillarse con el riesgo siempre presente y siempre combatido de antropomorfismo.

[37] Lo que justifica el lazo íntimo, según Cohen, entre kantismo y judaísmo, cf. ibid. 35.

[38] Ibid. 63.

llamado y libertad de respuesta, significan ambas partir de un don – la Ley –, que se realiza en la razón.[39]

Pero la razón no es esencialmente una estructura formal-lógica, ni mucho menos una correlación medios-fines, sino un modo de moralidad. La tradición filosófica y su estructuración de la finalidad, unida a la noción de instrucción y mandamiento monoteísta, permite el paso del conocimiento teórico al conocimiento moral. Si la religión es esencialmente correlación de dos seres separados, uno convocante y el otro responsivo, uno ya único y el otro en proceso de identificación y unificación, entonces la respuesta de la correlación ha de entenderse como moralidad. Religión y moralidad (en este sentido preciso y no en el de normativización autónoma y universalizable) se definen mutuamente. "¿Cuál es la esencia de la moralidad? Consiste en la correlación entre Dios y el ser humano."[40]

La relación con Dios fue originalmente una de *santificación*. La santidad indica separación, pero separación no significa aislamiento. Según Cohen se da históricamente un paso en la noción de "santidad" que implica una reformulación de la moral. En el curso de la experiencia monoteísta la "santidad" deja de aludir a la separación del sacerdote y la víctima, imagen de la separación de Dios, y comienza a tener un significado ético.[41] La relación religiosa se convierte en relación ética, pero la ética deja de ser un mero procedimiento normativo y comienza a entenderse como un modo de santidad. Y ésta significa una la tarea de responder a la correlación con Dios. En esta correlación la santidad "crea" al individuo, pues éste al mismo tiempo se ve llamado por el Único y en falta en su respuesta – pecador.[42] El síntoma del desarrollo de esa santidad es "la preponderancia de lo humanamente moral". El avance de esta noción puede verse en la enseñanza profética, donde el rol otorgado al sacrificio como prenda de separación es transplantado a la ley y a la moralidad. "Ahora bien, si la religión en su especificidad, es decir, si la correlación entre Dios y el ser humano es la que primero ha engendrado al prójimo, entonces ella es también la primera que ha suscitado la acción, la acción social, por medio del afecto de la compasión, esto es, por medio del afecto del amor".[43] Sigue habiendo idealización, permanente herencia platónica en Cohen, pero esta se vivencia en cada acción, donde el concepto se hace praxis. Por eso, a lo largo de su texto, por ejemplo con el paso del extranjero al prójimo, Cohen muestra que ha habido en la Biblia un proceso de idealización y transformación conceptual de la correlación. La religión es correlación entre Dios y hombre, pero a ella está ordenada la correlación de hombre a hombre.[44]

La experiencia del pensamiento, particularmente del idealismo crítico y sus herederos, halla en la noción de Dios un punto de relación íntima con la experiencia del deber moral. Cohen se ubica en esa tradición, pero muestra cómo la razón fecundada por las fuentes monoteístas halla resultados que serían inaccesibles para ella misma pensando en soledad. La unicidad de Dios inicia un proceso de comunicación y respuesta por parte del ser humano. Co-relacionarse con esa unicidad indica la insoslayable facticidad, la insubordinabilidad de ambos *partennaires*. Indica también la imposibilidad de cerrar la relación en ese binomio, pues el mandato – y la esencia del pecado como su negativa – no alude primariamente a Dios sino al otro ser humano. Se trata de un planteo aún claramente moderno, con ansia de sistematicidad. La dificultad primaria, desde

[39] Cf. ibid. 64.
[40] Ibid. 75.
[41] Ibid. 74.
[42] Ibid. 77.
[43] Ibid. 124.
[44] Cf. ibid. 272.

una perspectiva contemporánea, sería si es preciso aún contar con Dios para la experiencia moral. Esta pregunta no puede ser aquí abordada, pues de lo que aquí se trata es de indagar la experiencia *religiosa*, en la cual efectivamente ha de contarse con Dios.[45] Pero tiene un valor allende lo expuesto. Indica que en la experiencia del pensar ya se muestra una *vocacionalidad* y *responsividad*, un digirse a y relacionarse con, lo cual permite reubicar la pregunta por la experiencia religiosa en la facticidad de la experiencia vivida.

5. La apertura fenomenológico-hermenéutica: religión como evento acontecido

Podría pensarse que el rol esencial que Cohen otorga a la labor filosófica de idealización, su ascendencia kantiana y la imbricación del concepto lógico de ser y el Dios monoteísta le ubican en la denominada "historia de la metafísica". Pero ¿se da esta *correlación* en última instancia a nivel conceptual? Sorprendentemente, el kantiano Cohen nos permite con su noción el acceso a otra comprensión metodológica. La fenomenología husserliana se entendió a sí misma como *Korrelationsforschung.*[46] El que investiga esa correlación es todavía un espectador desinteresado, abierto a la evidencia de lo dado por sí mismo pero no involucrado, un espectador *reducido*. Si las vías de la reducción parten en Husserl de un cartesianismo, los datos que han de indagarse donándose por sí son aquellos que aparecen con evidencia *a la conciencia*. Aún habida cuenta de los desarrollos posteriores de la noción de *Lebenswelt*, al final del recorrido es en el propio desarrollo de la conciencia y de los contenidos de conciencia que Dios aparece para Husserl como límite epistemológico, en el sentido de un concepto pleno del conocimiento y de la trascendencia. Husserl afirma que la "conciencia religiosa" puede ser llevada a sostener la trascendencia del absoluto divino, pero en tanto tal quedará su cuestión reducida, ya que supera el campo de la conciencia pura. [47] La correlación noético-noemática reduce así lo que la excede.

Husserl concede a "Dios" las características del absoluto en el sentido de una idea regulativa de plenitud de conocimiento, pero sabe también que la relación con Dios al modo de la experiencia religiosa indica un correlato particular para la conciencia. Entre las "vivencias" que la conciencia halla en sí están las configuraciones culturales de sentido. Como una de ellas, la actitud religiosa tiene una vigencia más allá de los problemas intelectuales sobre Dios. En los manuscritos de Husserl se halla la frase: "La exigencia religiosa universalmente humana, por tanto, no es otra cosa que la exigencia de aquella ética religiosa absolutamente universal, la ética de la humanidad que trasciende a todos los pueblos, terrestres o marcianos: en virtud de la unicidad de Dios".[48] La cita referida liga la experiencia religiosa con un modo de experiencia moral y ésta con una concepción de Dios. Sin embargo, la fenomenología trascendental no puede ir más allá. Para ello es precisa una hermenéutica de la facticidad.

5.1 Hacia una hermenéutica de la facticidad del acontecimiento religioso

---

[45] Un inicio posible para una respuesta puede ser la anotación de Reyes Mate: en estricta autonomía seríamos responsables por nuestros actos, pero nunca por los demás ni por el mal en el mundo. Cf. M. Reyes Mate, "Presentación", en H. Cohen, *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, op. cit. VII-XXI, XX.

[46] Cf. B. Casper, *Religion der Erfahrung. Einführungen in das Denken Franz Rosenzweigs*, Schöningh, Paderborn 2004, 42.

[47] Cf. E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, FCE, México 1992, 186, 118, 134-135.

[48] E. Husserl, Ms. trans. A VII 9, cit. en A. Ales Bello, *Husserl, sobre el problema de Dios*, Universidad Iberoamericana, México 2000, 42.

Para Husserl la facticidad señala, por un lado, lo contingente y casual, o la ceguera de lo empíricamente fáctico que impide ver las relaciones esenciales necesarias, y por otro el verdadero *Faktum* de la conciencia constituyente.[49] La facticidad, en el primero y más habitual de los sentidos, tiene así un carácter secundario para la identificación esencial, o simplemente anterior a la reducción. Ante esto Heidegger opera un movimiento notable. Desde sus *Lecciones Docentes* hasta *Ser y tiempo*, la filosofía se entiende como exposición formal de la facticidad, que es el modo de ser-a-la-mano que corresponde al Dasein, el cual, empero, no está simplemente junto a las cosas sino que se despliega como un modo de apertura y comprensión del ser. "La efectividad [Tatsächlichkeit] del *factum* 'ser ahí' [Dasein], la llamamos su 'facticidad'".[50] Ella indica que el existir humano es-en el mundo, lo que no se presenta como categoría, reducción de experiencias a un concepto, sino como denominación de un modo de ser ontológicamente constitutivo.[51] Esta facticidad no es superable, es el punto de partida de la exposición del ser-en-el-mundo del ser humano. Facticidad y existencialidad, la apropiación de las propias posibilidades, se muestran en la unidad de la comprensión del proyecto y el estar-situado en el encontrarse.

La hermenéutica se ubica en una relación realizada, un evento acaecido del cual el sujeto al que "pasa" el evento trata de dar cuenta. Pero dar cuenta significa ante todo saberse-ya constituido por el mismo pasar del evento, lo que lleva a repensar la relación con la facticidad. En *Ser y tiempo* la relación del ser humano en tanto Dasein con la facticidad es una de *cuidado*. El cuidado se anticipa, se proyecta, siendo ya, en medio de. El cuidado pone el primado en el futuro *qua* proyectarse, y en ese proyectarse se realiza la *temporalización* (*sich zeitigen*, "madurar") del existir. Por ello la pregunta por el modo de esenciarse del existir humano, de realizar su ser, tiene un primado en la decisión y el proyecto.[52] Pero el proyecto no impide que resuene el "disponer" que caracteriza a la historia de la metafísica occidental que culmina en la técnica.[53] En cambio, pensar de modo originario indica ubicarse "al abrigo" de lo acaecido, dejándolo resonar y respondiendo con escucha silenciosa. El evento es la pregunta por la posibilidad de otro comienzo que aquel iniciado por la filosofía de los griegos, que acaba en la era de la técnica. Su modo de comprensión del ser y su devenir histórico permiten repensar la cuestión del ser al modo de una historia del ser. La relación del Dasein con el desocultamiento como verdad del ser no puede ya pensarse, desde la diferencia ontológica de ser y ente, como un trascender del ente, sino que la trascendencia misma es superada con un salto del Ser-ahí al advenir. En ese salto, "el arrojador del proyecto se experimenta como arrojado, es decir, acaecido apropiadoramente a través del ser".[54] De ese modo, la fenomenología del estado de yecto se piensa desde la historia del ser como experiencia primigenia al modo de un "ser-acaecido". La fenomenología, al entender de Heidegger, no es "reflexiva", como exposición de lo que sucede en la intencionalidad de la conciencia, sino "expositiva". Lo que expone es el modo de abrirse del existir humano al

[49] Cf. E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, op. cit. 134.
[50] M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, FCE, México 2010, 68.
[51] Cf. F.-W. von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Ein Kommentar zu* "*Sein und Zeit*", Bd. 2, Klostermann, Frankfurt a.M. 2005: "A la facticidad del ser-en-el-mundo pertenece también el ser-yecto en la aperturidad del ser del ente que no es Dasein, que sale al encuentro del sí mismo dentro de su aperturidad de mundo".
[52] Cf. M. Heidegger, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Bibl. Int. M. Heidegger, Almagesto, Biblos, Buenos Aires 2003, 68.
[53] Ibid. 83.
[54] Ibid. 197.

ser, que en *Ser y tiempo* es trascendental-horizontal, pero en los *Aportes* se despliega desde la historicidad del ser.[55]

Sugestivamente, este abrirse a lo ya advenido, que en su advenir se coapropia de la subjetividad del sujeto, permite repensar las primeras lecciones heideggerianas sobre la experiencia religiosa. ¿Qué se expone en esa hermenéutica de la facticidad de la experiencia religiosa acaecida? Ante todo significa no partir de algún tipo de prueba de la existencia de Dios o su definición, mucho menos de argumentos sobre los contenidos de las creencias. Significa en cambio reubicar al nivel de la realización de una subjetividad la relación entre esos contenidos y la apertura de esa subjetividad misma. La facticidad de una subjetividad embargada por una experiencia que ella no constituye sino que la constituye, ubica al sujeto en una pasividad originaria – a la que puede en segunda instancia responder. No es una pasividad a la altura de un acto posible, como dice Levinas, sino de un advenir que *pasa al sujeto* y en ese advenir *el sujeto pasa*. Es un modo de acontecer de la subjetividad.

5.2 Sentidos del evento religioso acontecido

Precisamente por la historicidad del evento es que no se puede hablar de un *eidos* atemporal de la relación religiosa, sino siempre desde una relación caracterizada por su historicidad. Paradojalmente la experiencia religiosa se da en una historicidad situada, que a su vez desfasa la historicidad entendida cronológicamente. Historicidad y diacronía van juntas en el evento acontecido religioso. Eso no impide que se busque estructurar filosóficamente la relación, formalizándola de alguna manera para exponerla. Habida cuenta de la historicidad inherente y la necesidad filosófica de indicar formalmente, es que Heidegger parte de una de las experiencias religiosas constitutivas de occidente: la religiosidad cristiana primitiva. La misma indica, por un lado, una experiencia de la vida y una forma de vida, y por otro un modo de temporalidad. *Ser una experiencia fáctica de la vida* y *de vivir* – en sentido transitivo – *el tiempo* caracterizan el modo de abrir el evento religioso judeocristiano en general y cristiano en particular.

¿Cuál es el "madurar", el temporalizarse de la subjetividad religiosa, del monoteísmo judeocristiano? Si seguimos la indicación de Heidegger, de que el preguntar por la experiencia "puesta en el fenómeno" se enuncia formalmente pero no es mera experiencia de la conciencia intencional, la direccionalidad de la experiencia puede distinguirse en su *sentido de contenido*, su *sentido de referencia*, y *finalmente su sentido de temporalización* o *realización*.[56] La formalización de Heidegger permite, paradojalmente, desformalizar la noción de experiencia y tiempo heredadas de la modernidad. Experiencia y tiempo son modos de relación siempre referenciales. Se relacionan con un tipo de contenido que a su vez gesta la forma. Heidegger propone aplicar esta formalización a la experiencia cristiana primitiva, porque toda filosofía de la religión "no surge de conceptos previamente elaborados de filosofía de la religión, sino que, antes bien, de una religiosidad determinada".[57] El sentido de contenido del mesianismo, por ejemplo, indica un modo de entender el tiempo y la misión mundana particulares, que en el caso cristiano está dado por la parusía y el modo de vivenciar el mundo. Este queda como estaba, pero se "lee" inscripto en él una dinámica tensa hacia un modo de realización.

Cuando Rosenzweig analiza la Revelación como comunicación de dos "elementos", que se muestran mutuamente absueltos a nivel conceptual, pero que en su interrelación, particularmente la comunicación amorosa, alcanzan su plenitud de sentido, o sea

---

[55] Cf. F.-W. von Herrmann, *Wege ins Ereignis: zu Heideggers "Beiträgen zur Philosophie"*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1994, 44-63.
[56] M. Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Siruela, Madrid 2005.
[57] Ibid. 153.

Dios y el Mundo, intenta mostrar el modo cómo la experiencia monoteísta retoma características esenciales del mundo mítico y las transforma. El Dios mítico era una correlación de su libertad originaria e incoercible y su naturaleza interna condensaba en el destino. En cambio, el Dios monoteísta muestra la libertad como poder creador, que da lugar a su patencia en la creación. La contingencia y no originariedad de ésta, incluido el hombre como parte suya, permite a su vez superar la noción de la Moira de Dios: "el ser ligado por el destino ha de revelarse como acontecer que surge en el instante, como suceso que sucede [*ereignetes Ereignis*]".[58] El Dios monoteísta rompe el capricho arbitrario y la fijación de las posibilidades del Dios mítico. Si la primera patencia, el nacimiento en la posibilidad inesperada y no fijada, se da en la creación, el ser humano creado halla que *hay*, se dona una comunicación que es revelación en sentido estricto, que pone en escena el valor de cada instante y la facticidad de la comunicación ya acontecida, que ha de ser acogida (o no).[59]

Expresado fenomenológicamente, la referencialidad de lo que se muestra en el evento religioso acontecido desfasa la correlación noético-noemática. La alteridad de Dios *efectivamente* trastorna la intencionalidad de la donación de sentido, que habitualmente sitúa lo ideado a la altura del ideante.[60] Esto se puede expresar apelando a Rosenzweig y su modo de desformalización del tiempo a partir de los "acontecimientos" monoteístas de creación, revelación y redención. El punto de partida es el "presente" de la relación-realizada, la comunicación de la revelación. Pero ésta es esencialmente amor y éste requiere constantemente de renovación. A su vez se entiende como respuesta al "inicio" de esa relación, que para el sujeto es desde siempre-ya acontecida y que no puede ubicarse en un momento cronológico, la creación. Y la temporalidad se extiende obrando hacia un fin, que ni provocará su acción ni se verificará históricamente, pero que tampoco acontecerá sin esa extensión subjetiva hacia él. El fin o el Reino no es previsible, ni históricamente constatable, ni tampoco resultado de un "progreso". Permanece ideal regulativo, pero a diferencia del ideal kantiano su irrupción en la historia es esperada como siempre posible. El tiempo, así, no es forma de la intuición, sino relación que pasa. "Nada de lo que sucede sucede en el tiempo, sino que él, él mismo sucede".[61]

En la experiencia religiosa monoteísta, esencialmente referencial, se vive la temporalidad como relación con un pasado diacrónico, imposible de fijar en el tiempo, y con un futuro que permanece futuro, tensiones ambas que inspiran al presente como paciente impaciencia. *Festina lente* parece la divisa de esta experiencia. El sujeto quiere

---

[58] F. Rosenzweig, *La Estrella de la Redención*, Sígueme, Salamanca 1997, 204s. *Ereignis* es habitualmente traducido como acontecimiento o evento. En el alemán actual resuena en el término el sentido de "propio" (*eigen*), que provendría del alemán medio alto en cuanto *er-einen* sería re-unir (*vereinigen*), y llevaría a la traducción también usual de "acontecimiento apropiador" (M. Lexer, *Mittelhochdeutsches Handwörterbuch*, Leipzig, 1872-1878). También resuena el antiguo alto alemán *arougnessi* con el sentido de acaecer-ocurrir (el caso-caída-ocurrencia *Fall*), o sea aquello que "(se) le ocurrió" al hablar de modo astuto y proficiente. A nivel temporal indica el evento-advenimiento de lo pasajero/perecedero. Y finalmente se relaciona con lo que cae a la vista del ojo (*Auge*) y aprehende al que contempla (J. y W. Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, Hirzel, Leipzig 1854ss, III, 785). Por eso el uso de *evento* como lo que adviene sin causa eficiente, acaecimiento, sería una traducción correcta aunque insuficiente. Atender al *cadere* presente en acaecimiento debe prevenir también contra la noción causal del ocasionar, la comprensión del *casus* que la causalidad en su devenir semántico postula (M. Heidegger, "La pregunta por la técnica", *Conferencias y artículos*, Eds. del Serbal, Barcelona 2001, 11). Eso que llega, adviene y pasa, sucede a la vista, abarca e incluye al espectador y le transforma en una mutua apropiación, puede también expresarse sustantivando el *pasar*.

[59] Por eso el centro de la Revelación es el amor, que es esencialmente instante y exige a cada momento respuesta y renovación. Cf. F. Rosenzweig, *La Estrella de la Redención*, op. cit. 207.

[60] Cf. B. Casper, *Pensar de cara a otro. Elementos del pensamiento de Emmanuel Levinas*, EDUCC, Córdoba 2008, 33, 48.

[61] F. Rosenzweig, *El nuevo pensamiento*, Visor, Madrid 1989, 58.

anticiparse, corre el riesgo de los tiranos del Reino, y finalmente asume ese "envejecer" en la espera como *patience*.[62] La experiencia comunicativa presente, revelación, llama a responder a un llamado que "nunca" sucedió, en el sentido que desde siempre el sujeto se encuentra ya llamado y no puede datarlo en la sucesión cronométrica. Es un "pasado al margen de todo presente y todo lo re-presentable", una "diacronía" que relaciona con la Gloria del Infinito.[63] Esta anterioridad corresponde con un futuro imposible de manejar, manipular, imaginar. Su figura excede toda programación, pues indica la posibilidad del *novum* radical.

5.3 El evento del lenguaje como plegaria

La diacronía constitutiva de la referencialidad religiosa permite comprender mejor el modo de comunicación que se da en ella. No es ante todo un contenido definible, representable, sentido a la altura de una donación subjetiva. La facticidad de la subjetivación acontecida en el monoteísmo muestra una experiencia de referencialidad constitutiva. Esta facticidad indica también una estructura particular del modo de ser inherentemente comunicativo del existir humano. Si no hay origen de la temporalidad en el yo, sino que este es asujetado por una relación previa que le constituye, tampoco es el yo origen y fuente de sentido de su hablar. No significa esto difuminar todo sentido en una fascinación o un estupor ante lo sagrado, o eventualmente en una fusión con éste. Significa en cambio que el lenguaje humano en general es ya un modo de plegaria.

Al pensar que el punto de partida de la comprensión del existir humano no es su relación con el ser sino la respuesta ética a Otro, y al exponer la relación con Otro como una relación con el Infinito y su exigencia igualmente infinita, Levinas puede entender que toda relación ética con Otro es ya religión.[64] Y eso no elimina de la religión todo contenido, sino que por el contrario la carga y permite entenderla esencialmente como mandato. ¿Qué sucede entonces con la moral moderna basada precisamente en la heteronomía? Simplemente que ha de entenderse *segunda*, posterior. Por eso la comunicación genuina, que apela y exige respuesta, tiene inherentemente, según Levinas, la forma de una experiencia religiosa. Ser invocado y responder a la infinitud que invoca implica así la "resonancia de todo lenguaje 'en el nombre de Dios'; inspiración o profetismo de todo lenguaje".[65] Un tipo de respuesta e invocación así, que no va precedida de una donación de sentido a la altura del sujeto sino que lo desfasa, "es lo que llamamos *religión*. La esencia del discurso es la plegaria".[66]

¿Cuál es el modo de ser de lo que convoca? Su "presencia" se revela al modo de una huella, pero de una huella de algo que nunca estuvo ahí.[67] El lenguaje es la huella más visible de esa relación acontecida, pues "anterior" y rompiendo toda correlatividad con lo "dicho" se manifiesta un "decir", que supera al signo y la definición. Toda identi-

---

[62] Cf. F. Rosenzweig, *La Estrella de la Redención*, op. cit., 319; E. Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca 1987, 104-111; y del autor *Levinas und Rosenzweig. Das Denken, der Andere und die Zeit*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2009, 293-300.

[63] E. Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, op. cit., 58s, cf. 178, 194.

[64] Cf. E. Levinas, *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca 1995, 102-104.

[65] E. Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, op. cit., 230.

[66] E. Levinas, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Pre-Textos, Valencia 1993, 19. Y en *De otro modo*, op. cit. 249: "Relación – o religión – que excede la psicología de la fe y de la pérdida de la fe, me ordena de un modo an-árquico precisamente sin hacerse nunca – sin haberse hecho nunca – presencia ni develamiento del principio".

[67] Un *excursus* pertinente, aunque inapropiado a las dimensiones y objetivos del presente artículo, sería comparar el valor y significado de las anotaciones sobre el lenguaje que se hallan en Mendelssohn, Cohen, Rosenzweig y Levinas, el modo de interrelación de oralidad y escritura, su lazo con la Torá y la presencia mutua de los que se comunican.

ficación y nominación es "posterior" al impulso de responder, al decir que se encarna siempre limitándose y traicionándose.[68] Este decir es ante todo una exposición al Otro que invoca antes de toda aceptación o rechazo, que descubre a la subjetividad como referencia y relación para-ese-Otro.[69]

6. Para una conclusión provisoria: la subjetividad del sujeto religioso

La pregunta por la religión puede plantearse como la pregunta por el rol que lo religiosamente instituido opera en la subjetividad. El modo de trabajar las experiencias vitales, la muerte, la finitud, etc., y el modo de coligar socialmente un colectivo pueden efectivamente ser análisis útiles de lo que efectiviza la experiencia religiosa. Pero eso no significa aún ubicarse en su facticidad, en el despliegue de una subjetividad relacionada con lo infinito y constituida por esa relación. El término *Verzwecken*, que Casper usa para denunciar la "fijación" que puede ocurrir en toda relación humana, incluida la religiosa, abre un último punto a evaluar.[70] Una fijación sería, por ejemplo, toda perspectiva que define al ser humano por su rol o función, que no reconoce su ser-fin-en-sí. Es precisamente una relación religiosa acaecida la que conlleva atención y advertencia de ese riesgo. Por eso, una subjetividad constituida en la comprensión judeocristiana supera también la perspectiva conceptual que define a los así correlacionados, incluso si es una definición a partir de la correlación misma. En cambio, ubicarse en la facticidad de una relación cumplida significa que un evento acontecido apropia al sujeto, que es independiente de éste, y no obstante necesita su aquiescencia y responsabilidad. Significa entender al sujeto como partícipe de una "intriga" que él no ha iniciado, y que a pesar de su constante y necesaria institucionalización, la excede esperando siempre la novedad radical que sólo adquiere su sentido en vistas de la responsabilidad por otros seres humanos.

---

[68] Cf. E. Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, op. cit., 86s.
[69] Cf. ibid. 100-104.
[70] B. Casper, *El acontecimiento de orar*, op. cit. 37.