

Recibido: 19.03.2019 | Aceptado: 17.05.2019

Palabras clave: Filosofía, misterio, religión, religioso y sentido.

Filosofía de la religión: una reflexión fronteriza

STEFANO SANTASILIA

stefano.santasilia@uaslp.mx

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES, UASLP

¿De qué hablamos cuando hablamos de filosofía de la religión? Pregunta fundamental frente a la cual, hasta hoy, parece más seguro refugiarse en una de las posibles filosofías de la religión –perpetuando de forma velada la misma pregunta– o también ampararse en formas explicativas del mismo fenómeno religioso, considerándolo de segundo nivel, no originario y autónomo.



De hecho, la asunción de la existencia de la filosofía de la religión nos posiciona directamente frente a la dificultad y necesidad de una definición para algo que, como sugiero en el título, se manifiesta según una caracterización “fronteriza”.

Precisamente el reconocimiento o rechazo del estado fronterizo de la razón, o sea la posibilidad (o menos) de una polaridad en perenne correlación con la dinámica racional, engendra las diferentes perspectivas que caracterizan a la que llamamos filosofía de la religión. La búsqueda de una definición (Fabris, 1996) que pueda satisfacer y justificar la elección de una determinada metodología, se presenta cada vez que se da comienzo a una reflexión general sobre el estatuto de la disciplina, por esta misma razón corre el riesgo de configurarse como demasiado general. Tómese como ejemplo emblemático el que propone Ulrich Mann en su *Einführung in die Religionsphilosophie* [Introducción a la filosofía de la religión] (1988), donde afirma: “Filosofía de la religión es la aclaración filosófica del fenómeno religión” (p. 11). No necesita reflexionarse demasiado, salta a la vista la problemática generalización expresada por una definición de este tipo: ¿a qué planteamiento filosófico o fenomenológico hace referencia?, ¿estamos hablando de una fenomenología de la religión o de una metafísica de la religión, o de ninguna de las dos? Estas son sólo unas de las preguntas que pueden surgir desde una definición tan general.

Lo que en realidad se necesita es abrir un horizonte que permita al “fenómeno religioso” ganar una “autonomía” —Gómez Caffarena (1990) define esta autonomía con el término sustantividad—, que sea capaz de evitar definitivamente la posible caída en la reducción. En efecto, no hay que olvidar que, como ya se decía, muchas perspectivas de filosofía de la religión se presentan más como explicaciones funcionales del fenómeno religioso que como posibles comprensiones de él. Desde la crítica de Jenófanes, pasando por los sofistas y los epicúreos hasta la modernidad y llegando, a través de los “maestros

de la sospecha" (Paul Ricoeur llama así a Karl Marx, Friedrich Nietzsche y Sigmund Freud), hasta la afirmación de la "muerte de Dios", el *leitmotiv* (que se reitera) que mueve el análisis de la interpretación del hecho religioso es precisamente la posibilidad/necesidad de solucionarlo dentro del calderón de la humana racionalidad para que de él no quede vapor, o la sombra de la realidad que ya se le acusa de ser. Queda claro que esta no es la única versión posible, pero es una de las más reconocidas, y es precisamente con ésta que la filosofía de la religión, en su condición actual, sigue luchando para ganar su reconocimiento.

Se trata, y ahí está su gloria y su ruina, del reconocimiento de una filosofía segunda, una extensión de la investigación filosófica a otra dimensión de la experiencia humana que necesita una comprensión en relación con el manifiesto de la pregunta relativa a sus bases, a la lógica interna que determina sus procesos y al significado global de sus manifestaciones (Ravera, 1995). En este caso, entonces, la definición de "filosofía segunda" —que originariamente remitía a un reconocimiento como parte específica, o región de estudios, del dominio fundacional de la filosofía primera—, indica sobre todo la polaridad existente entre la misma actividad filosófica y lo que no puede reducirse a ella: la polaridad manifiesta precisamente la tensión que se da entre las dos instancias, en este caso filosofía y fenómeno religioso, que se reconocen y, de alguna manera, se copertenecen pero no pueden identificarse.

Si la filosofía de la religión surge en el marco de la modernidad, a partir de su decline, del desaparecer de la posibilidad de un sistema omnicomprensivo, la tensión expresada por la dicha polaridad no merma la investigación filosófica dedicada al fenómeno religioso, quitándole la fuerza y el valor de pura filosofía o ciencia. Por el contrario, la mutación de la relación —ya no más de fundación, sino de aclaración hermenéutica y búsqueda del sentido—, no sólo elimina cualquier duda sobre el valor de la filosofía de la religión como filosofía segunda, sino que reafirma su valor e insustituible función en contra del riesgo de ensimismamiento de la misma filosofía y de su quedar, así como ha pasado y todavía pasa, al margen del debate cultural y social. En este punto se encuentra el gran valor de la filosofía de la religión, que interroga pero no absorbe; aclara sin pretensión de solucionar, dialoga sin dominar conceptualmente.

Hay que hacer una aclaración fundamental: como afirma Jean Grondin en *La filosofía de la religión* (2007), no se trata de intentar establecer un diálogo entre dos realidades diferentes y lejanas o hasta opuestas. Aun dándose la posibilidad de un trasfondo filosófico —que yo más bien diría de sentido— para cualquier experiencia humana, no puede compararse la filosofía de la religión con propuestas hermenéuticas como las del fútbol o de los Simpson, y así sucesivamente. La relación entre filosofía y religión se da a través de un horizonte de copertenencia que remite a una originaria búsqueda del sentido: "la religión pro-

pone las respuestas más fuertes, antiguas y vivas a la cuestión del sentido de la vida. Por este motivo no puede no interesar a la filosofía en la búsqueda de saber que esta lleva a cabo” (Grondin, 2007, p. 13). Añade que:

aquí el doble sentido del genitivo, o del complemento del nombre, en la idea de una “filosofía de la religión” nos da que pensar. [...] El propósito de una filosofía de la religión no es solamente reflexionar, desde la distancia, sobre un objeto particular, como se hace en una filosofía de la cultura, del arte, del derecho o del lenguaje. También el genitivo subjetivo requiere ser tomado en consideración: acaso haya algo parecido a una “filosofía propia de la religión misma”, una vía de sabiduría, si se quiere, que la filosofía en su propia búsqueda de la sabiduría, no debe desdeñar y de la que tiene que aprender algo (Grondin, 2007, pp. 16 y 17).

La filosofía de la religión, entonces, no es el puente artificioso que vamos construyendo entre dos realidades meramente extrañas la una de la otra (o hacia una realidad que ya hemos considerado inexistente) sino, para decirlo con otras palabras, las de Marco Ravera (1995):

El desarrollo natural (aún a veces contrastado) de una afinidad más profunda y originaria, de una nativa consanguinidad que puede ser expresada como el esfuerzo común de las dos —esfuerzo que las hace surgir y desarrollarse— de investigar acerca de la relación del ser humano con aquella



Muchas perspectivas de filosofía de la religión se presentan más como explicaciones funcionales que como posibles comprensiones



Alteridad que, a la vez, es su fundamento, su fin y su origen. Y que por esta razón ha recibido, a lo largo de la historia, tantos nombres: ser, infinito, absoluto, Dios (pp. 6 y 7).

Religión y filosofía, en efecto, se han acercado y alejado varias veces, pero siempre han tenido en común la pregunta a la cual, desde su nacimiento, han intentado responder. A las posibles objeciones que podrían venir de las rígidas especializaciones en las cuales hoy en día queda enjaulada parte de la filosofía académica, se puede tranquilamente contestar que en el momento mismo en que la filosofía elude la citada pregunta, ahí empieza su caída en los reduccionismos que la ven transformarse en pura técnica de argumentación, en puro saber “de esto y sólo de esto”, como nos recuerda el mismo Heidegger en *Was ist Metaphysik? [¿Qué es la metafísica?]* (1929), y ahí deja de ser filosofía.

La relación

Pero, hay que admitir que si hay una relación entre religión y filosofía, no sería para nada correcto hablar de una filosofía religiosa, y todavía menos de una religión filosófica. A veces, en la oscilación entre estas dos posiciones se colocan las filosofías que asumen declaradamente el “color” de su religión: cristiana, judía, etcétera. Pero es más que claro que, como en estos casos, no se está hablando de filosofía de la religión. De hecho, mientras estas posturas asumen una forma casi, si no del todo, apologética, la filosofía de la religión, así como la estamos describiendo, no se encarga de defender una religión intentando

mostrar su contenido de verdad como superior a las otras. Aunque esto pasa, paradójicamente, en unos de los casos de absorción del fenómeno religioso dentro de la reflexión filosófica: el caso de la filosofía de la religión de Hegel es emblemático.

En nuestro caso, en cambio, me parece interesante la modalidad con la cual Adriano Fabris (2012) describe esta relación. El estudioso italiano utiliza las categorías de atracción y repulsión (*attrazione e ripulsa*):

La relación entre la investigación filosófica y las experiencias religiosas es algo que, a lo largo del tiempo, se representa constantemente, aún según diferentes configuraciones. [...] Este vínculo queda determinado por el doble mecanismo de atracción y repulsión que por un lado implica al interés filosófico, y por el otro a las conductas religiosas. Repulsión, en cuanto la filosofía como puesta en obra de una práctica de alejamiento y de inescrupulosa interrogación sólo puede desconfiar [...] de explicaciones ya listas y de narraciones que hay que aceptar preliminarmente. Atracción porque las dos maneras de mirar al mundo, y a sus problemas, perciben recíprocamente la falta de algo que, en cambio la otra postura muestra de poseer. Entrando en lo específico, lo que la filosofía puede ofrecer a las convicciones religiosas son las herramientas para argumentar de manera mejor lo que afirman y para que, de esta manera, su mensaje pueda ser compartido a nivel universal. A su vez, la religión puede

proporcionar a la investigación filosófica aquella motivación y aquel comprometerse que, en su sobrio e imperturbable proceder, siempre corre el riesgo de perder (p. 33).

Una vez más hay que marcar el hecho de que tal “colaboración” no se da como encuentro de dos realidades gracias a una decisión arbitraria, sino como reconocimiento de una fundamental consanguinidad. Aquí hay que detenernos en un asunto bastante importante: si todo esto puede parecer correcto con respecto a la que podemos llamar cultura occidental, por lo que concierne el fenómeno religioso en el ámbito del mundo oriental, o de alguna manera fuera del cono de sombra de la racionalidad griega las cosas pueden darse de manera diferente. Efectivamente, si consideramos el polo filosófico sólo como expresión de la filosofía, según las modalidades ya codificadas y consagradas por la reconocida historia del pensamiento, no hay duda de que sea así. Si en cambio —como sugiere el mismo Fabris (1996), pero también Miguel León Portilla (2017) en sus reflexiones sobre la posibilidad de una filosofía náhuatl— aceptamos que el polo de la filosofía pueda ser representado por la mera actitud filosófica, entonces queda restablecida la polaridad engendrada por la tensión de atracción y repulsión ya descrita.

La posibilidad

Al profundizar en el asunto, Bernhard Welte, en su *Religionsphilosophie* (2008), no se queda en la mera ten-

sión originada por la consanguinidad, ahonda en otra característica fundamental: el hecho de que la religión se presenta antes del conocimiento filosófico como su otro (*alter/die andere*), como su interlocutor y antecedente, esto porque siempre se desarrolla en la forma de un “acontecimiento humano”, “forma de la vida humana”. Esto significa que a través del acto religioso el hombre siempre expresa una comprensión total de sí mismo y, a la vez, del ser en general. Pero sabemos muy bien que esta comprensión de sí mismo ya es filosofía, siempre que se trate de una comprensión crítica capaz de asumir los retos de la actualidad en la que vivimos. Lejos de Welte, la intención de afirmar una perniciosa identidad entre filosofía y religión, algo que destrozaría de una vez la tensión polar constitutiva de la misma posibilidad de la filosofía de la religión. Simplemente, pero no sencillamente, se trata de reconocer una complementariedad que no se da desde una perspectiva horizontal.

Este es precisamente uno de los retos de nuestro tiempo. Sabemos que, como afirmaba Gardavsky (1986) parodiando a Nietzsche, “*Gott ist nicht ganz, tot*” [Dios todavía no ha muerto completamente]; la presencia del fenómeno religioso lo muestra, aún sin demostrarlo. A la vez sabemos que el fenómeno religioso ya perdió su carácter de obviedad. Por esta razón, Welte afirma que lo más importante no es el fenómeno religioso en sí mismo, sino su esencia y, en este sentido, su derecho de ser. Más si hacemos referencia a la reflexión filosófica que

asume la religión como objeto de su pensar, sobre todo en contra de aquellas fuerzas que quieren enjaularla en el no-derecho y no-sentido. Un objeto que siempre tiene que ser pensado de manera crítica.

Según Welte (2008), el proceso tiene que ser tan universal y radical que ni el filósofo creyente —al revés, él más que todos los otros— escapa a tal condición: el pensador conserva la libre fuerza del propio pensamiento y puede y debe usarla. El mismo Welte reconoce que la fuerza de filosofar está más en su capacidad de explorar que de proporcionar soluciones.

Una afirmación que parece hacer eco de otra, la de Grondin (2007), cuando nos provoca preguntando si acaso no habrá más sabiduría en la religión que en la filosofía. Personalmente, no creo que se pueda dar respuesta. Como estudioso del tema, prefiero quedarme en esta misma pregunta que sigue siendo expresión fuerte, angustiada pero realmente viva, de la que me parece una auténtica filosofía de la religión que, para usar —en formas adaptada— la definición paulina, no puede ser auténtica si no se presenta como tropiezo para la rigidez de la razón y necedad para su violenta soberbia. **■**

Referencias bibliográficas:

Fabris, A. (2012). *Filosofía delle religioni*. Roma: Carocci. p. 33.
 Gómez Caffarena, J. (1990). *Filosofía de la religión. Invitación a una tarea actual*, Isegoría 1, pp. 104-130.
 Grondin, J. (2007) *La filosofía de la religión*. Barcelona: Herder.
 Ravera, M. (1995) *Introduzione alla filosofia della religione*. Milán: UTET Università.
 Welte, B. (2008) *Religionsphilosophie*. Freiburg a. M. Verlag Herder.



STEFANO SANTASILVIA

Es doctor en filosofía por la Università di Napoli L'Orientale en Italia. Es profesor investigador en la Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades de la UASLP y trabaja en el proyecto “El sentido de la fenomenología de la religión”.

