

En torno al bicentenario de los *Discursos* de Schleiermacher

Arsenio Ginzo Fernández

En las dos primeras partes se alude al horizonte filosófico-religioso dentro del que se inscriben Schleiermacher y sus *Discursos*. Luego es analizada la concepción de la religión de los *Discursos*, atendiendo también a su proyección en el futuro.

1. Los *Discursos* y su horizonte filosófico - religioso

Hace ahora dos siglos, en 1799, se publicaba una de las obras emblemáticas de la historia de la filosofía de la religión, los *Discursos sobre la religión* del joven pastor protestante Fr. D.E. Schleiermacher. A pesar de los defectos de que adolece, dicho ensayo se ha convertido desde entonces en uno de los referentes a la hora de abordar la esencia de la religión. Por ello parece pertinente aprovechar esta efemérides para evocar brevemente el significado y el alcance del escrito schleiermachiano y su proyección sobre el mundo contemporáneo.

A este respecto es preciso comenzar señalando que no resulta posible hacer tal evocación sin tener presentes algunas de las coordenadas ideológicas que gravitan sobre la obra de Schleiermacher. El *habent sua fata libelli* es particularmente cierto en este caso, tanto por lo fascinante y estimulante de aquella época como por la particular receptividad mostrada por Schleiermacher ante las distintas corrientes ideológicas que configuraban a su tiempo. La última década del siglo XVIII, que concluía con la publicación de los *Discursos* schleiermachianos, constituía sin duda un momento de especial plenitud en las distintas manifestaciones de la cultura alemana, particularmente en lo referente a la filosofía y a la literatura. Con razón se ha podido hablar de “gran decenio”, al referirse a este período. Goethe y Schiller se encontraban ya en la plenitud de su obra y el primer romanticismo estaba produciendo sus primeras manifestaciones. En filosofía dicha sensación de plenitud era más clara todavía, una vez que Kant había iniciado la revolución filosófica del Idealismo alemán en 1781 con la publicación de la *Crítica de la razón pura*, a la que van a seguir la *Crítica de la razón práctica* en

1788 y la *Crítica del Juicio* en 1790. Precisamente a inicios de los años 90 entra ya Fichte en escena como segundo gran referente filosófico, primero con la publicación de los *Aforismos sobre religión y deísmo* y después con distintos ensayos sobre la revelación, la doctrina de la ciencia, el derecho natural. . De esta forma Fichte es ya toda una autoridad filosófica cuando Schleiermacher publica sus *Discursos* en 1799. Así lo señala la conocida afirmación de Fr. Schlegel según la que la Revolución francesa, la *Doctrina de la ciencia* de Fichte y el *Wilhelm Meister* de Goethe vendrían a constituir las tendencias principales de la época. Por las mismas fechas Schelling y Hegel habían iniciado asimismo su andadura filosófica, aunque con un ritmo desigual. Más acelerado por lo que se refiere a Schelling quien ya en 1800, después de varios escritos previos, va a publicar una obra tan relevante como el *Sistema del idealismo trascendental*. Por su parte Hegel, que con el paso del tiempo se iba a convertir en un peculiar referente de Schleiermacher en la Universidad de Berlín, se encontraba entonces plenamente inmerso en la búsqueda de su identidad filosófica, tal como podemos constatar a través de sus escritos juveniles, algunos de ellos de especial relevancia. Por otra parte ya no estaba lejana la publicación de la *Fenomenología del espíritu*.

La mera evocación de estos hechos bien conocidos nos recuerda que la aparición de los *Discursos* tiene lugar en un momento especialmente cualificado del pensamiento y la literatura alemanas, y en definitiva europeas.. Aunque de una forma un tanto críptica, todo ello está gravitando sobre los *Discursos*. Obviamente esto es cierto de una forma especial por lo que se refiere a la problemática de la filosofía de la religión. Aunque hasta tiempos recientes fueron sobre todo los teólogos protestantes quienes se ocuparon de la obra de Schleiermacher, hoy se está abriendo paso una visión más diferenciada de la misma, adquiriendo cada vez más relevancia la dimensión filosófica de este autor, de carácter tan polivalente. Con ello se contribuye a la vez a una visión más diferenciada de todo el movimiento del Idealismo alemán¹.

Uno de los aspectos de la reivindicación de la dimensión filosófica de la obra schleiermachiana atañe a la consideración de los *Discursos* como una obra perteneciente básicamente al ámbito de la filosofía de la religión, a pesar de todas las inhibiciones mostradas por el autor a este respecto. Precisamente la filosofía de la religión se encontraba entonces en un momento muy peculiar de su historia. Se encontraba en efecto en su momento fundacional que sigue a la crisis de la tradición ontoteológica, sobre todo por influjo de la obra kantiana. Surge entonces el que quizá haya sido el período más brillante de esta disciplina, período que va a prolongarse hasta la muerte de Hegel. Un período único de la filosofía de la religión tan íntimamente ligado a las coordenadas del pensamiento alemán.

¹ Cf. G. SCHOLZ: *Die Philosophie Schleiermachers*, Darmstadt, 1984.

Cuando Schleiermacher publica sus *Discursos* toda una serie de acontecimientos había sacudido la conciencia filosófico - religiosa alemana, dentro del marco general de las transformaciones filosóficas que estaban teniendo lugar: 1) el deísmo radical propugnado por Reimarus en su obra *Apología o defensa de los adoradores racionales de Dios*, que al ser publicada póstumamente por Lessing va a conmocionar la conciencia protestante. La crítica bíblica aunándose con la reflexión filosófica conducía a resultados muy distintos de los previstos por la Reforma; 2) los planteamientos del último Lessing quien en *La educación del género humano* concibe las religiones positivas como etapas de la educación de la humanidad a través de los tiempos, formando parte así de la pedagogía divina, de forma que las verdades reveladas se irían convirtiendo en verdades de razón. Se abocaría entonces al llamado "Evangelio eterno", tal como señala el famoso parágrafo 86 del mencionado escrito programático; 3) los planteamientos kantianos tanto en la *Crítica de la razón pura* como en la *Crítica de la razón práctica* en las que por un lado asistimos a la crítica de la tradición ontoteológica y por otra se intenta mantener un vínculo con lo trascendente mediante los postulados de la razón práctica; 4) la irrupción poderosa de la filosofía de Spinoza en la filosofía alemana, con una clara incidencia en los planteamientos de la incipiente filosofía de la religión²; 5) la polémica en torno al ateísmo suscitada por el escrito de Fichte *Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo*, de acuerdo con el que Dios vendría a coincidir con el orden moral: "Ese orden moral, vivo y efectivo, es Dios mismo; no necesitamos ningún otro Dios, ni podemos concebirlo"³, pareciendo así que lo divino y lo religioso se diluían en el orden moral; 6) el surgimiento del movimiento romántico que en su cuestionamiento del mundo moderno iba a constituir un horizonte propicio para postular el retorno de lo religioso, a pesar de la tendencia a subsumir la religión bajo la experiencia estética, a saber, la llamada *Kunstreligion*. Los *Discursos* van a constituir precisamente la expresión más cualificada de la concepción romántica de la religión, en su autonomía frente a las demás manifestaciones culturales, incluida la experiencia estética. A todo ello habría que añadir por último que autores como Hamann, Jacobi y Herder ya apuntaban en la dirección en que se va a pronunciar Schleiermacher.

Dentro de este horizonte tan complejo, le compete un especial relieve al influjo que tanto Kant como Spinoza van a ejercer en el universo intelectual de los *Discursos*⁴. Es cierto que sólo Spinoza es objeto de la deferencia de ser mencionado explícitamente en los *Discursos*, pero tal circunstancia es

² H. TIMM: *Gott und die Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit*, Bd. 1. *Die Spinozarennaissance*, Frankfurt a. M., 1974.

³ J. G. FICHTE: *Werke*, Bd. 5, Berlin, 1971, 186.

⁴ Véase especialmente el estudio de G. MECKENSTOCK: *Deterministische Ethik und kritische Theologie. Die Auseinandersetzung des frühen Schleiermacher mit Kant und Spinoza 1789 - 1794*, Berlin - New York, 1988.

excepcional en una obra tan hermética, en la que las alusiones a la situación de la época son constantes pero donde las referencias explícitas brillan por su ausencia. Por ello el hecho de que Kant no sea mencionado explícitamente en los *Discursos* no quiere decir que la sombra de Kant no se proyecte poderosamente sobre ellos, y en definitiva sobre todo el horizonte espiritual del joven Schleiermacher, tan receptivo a la situación filosófica de la época. Los escritos juveniles de Schleiermacher, ahora mejor conocidos, dan fe de tal circunstancia. Cabría decir en síntesis que la actitud del joven Schleiermacher ante el legado kantiano no deja de mostrarse ambivalente. Por un lado acepta el cuestionamiento de una teología filosófica tal como es llevado a cabo en la *Crítica de la razón pura*, pero por otro va a criticar asimismo el intento kantiano de subsanar dicha situación mediante el recurso a los postulados de la razón práctica. Schleiermacher cuestiona tal recurso pues no acierta a ver la necesidad ni la utilidad de tal enfoque. También a nivel práctico nos encontramos con las mismas dificultades para establecer un nexo con lo Absoluto que nos habíamos encontrado a nivel teórico, a saber, el conflicto entre la elevación de nuestras ideas y los límites de nuestra sensibilidad. A este respecto escribe en el ensayo de 1789 titulado *Sobre el bien supremo*: "Con qué derecho podemos creer, por consiguiente, que la utilización de estos conceptos en el uso práctico resulta más necesario, más iluminador o más comprobado que en el teórico, dado que ella en realidad parte en ambos casos del mismo fundamento, a saber, de la colisión de las ideas desbordantes de nuestra razón con las condiciones limitadoras de nuestra sensibilidad"⁵. Al rechazar ambos sistemas de mediaciones, Schleiermacher se ve abocado a una subjetivización creciente de lo religioso, que sintoniza en última instancia con la dinámica del llamado principio moderno de la subjetividad.

Pero si Kant iniciaba en los años 80 un giro filosófico que iba a condicionar profundamente el posterior desarrollo tanto del Idealismo alemán como también del Romanticismo, por esas mismas fechas se iba a producir, a raíz de la famosa conversación entre Lessing y Jacobi, otro acontecimiento que va a incidir asimismo profundamente tanto en el desarrollo filosófico como literario alemanes. Nos referimos al redescubrimiento de la filosofía de Spinoza, que va a conocer un éxito sin precedentes en el pensamiento alemán, al responder adecuadamente a la nueva situación filosófico - religiosa. Si lo Absoluto en Kant tendía a ser considerado en una lejanía inalcanzable, el Absoluto spinoziano se mostraba presente por doquier, *hic et nunc*, ejerciendo su causalidad inmanente y suscitando el *amor Dei intellectualis*. De ahí la centralidad del lema Uno y Todo que, como señala H. Timm, al concebir a Dios como "metaprincipio de la Unidad y de la Totalidad" va a constituir un programa que va a fascinar profundamente a la época.

⁵ KGA, I/1, 99 - 100.

Schleiermacher va a ser uno de los múltiples representantes del pensamiento alemán que sucumbe a la seducción del pensador judío, tal como cabe advertir tanto en los *Discursos* como en varios escritos anteriores. La presencia de lo Infinito en lo finito era algo que no sólo iba a suscitar la fascinación de Schelling y Hegel sino también la del movimiento romántico como tal. Ciertamente la tradición protestante, que tanto incidía en la vida espiritual alemana, podía constituir un obstáculo para la recepción del nuevo concepto de la Absoluto como Uno y Todo, pero ya Lessing había manifestado que consideraba que podía asumir la nueva visión spinozista del mundo y seguir concibiéndose como un “honesto luterano”⁶, surgiendo así una determinada simbiosis entre protestantismo y spinozismo, como expresión de las profundas transformaciones y ambigüedades que se estaban produciendo en la conciencia filosófico - religiosa de la época. Por lo que a su incidencia en los *Discursos* se refiere, cabría decir que si la asunción y ulterior crítica de los planteamientos kantianos empujaba a Schleiermacher hacia el subjetivismo religioso, la recepción de la filosofía de Spinoza tendía por el contrario a ejercer de contrapunto a esa subjetivización, al insertar al hombre en la realidad envolvente del Uno y Todo.

2. Schleiermacher y la religiosidad romántica

El Romanticismo reivindica una serie de aspectos que la cultura moderna, en su talante racionalista y reduccionista, había ido disolviendo o en todo caso inhibiendo: el problema del misterio, de la poesía, de los mitos y leyendas, una visión de la naturaleza como fuente de vida y de belleza, la inserción de la finitud en la infinitud... Todo ello creaba un clima propicio para el retorno de lo religioso. Frente al proceso de desencantamiento del mundo operado por la Ilustración, el Romanticismo aspira por el contrario a una nueva mitología, a un reencantamiento del mundo. No obstante, a pesar de este horizonte propicio, hay que esperar a la intervención de Schleiermacher para que el problema de la religión sea examinado a fondo desde la perspectiva del nuevo movimiento espiritual, desde la sensibilidad romántica,

Los *Discursos* de Schleiermacher, plenamente insertos en este movimiento, al que le había conducido especialmente Fr Schlegel, reflejan tanto los aciertos como las limitaciones del discurso romántico. Schleiermacher no rehuye ningún resorte que le facilite la comunicación de un tema con el que se encuentra profundamente identificado. Los *Discursos* tienen un componente de “confesión” personal, algo que evoca de alguna manera las famosas *Confesiones* agustinianas, con su profundidad intimista y existencial. Nos parece convincente por ello que algunos intérpretes llamen la atención

⁶ G. E. LESSING: *Escritos filosóficos y teológicos*, Madrid, 1982, 368.

acerca de la afinidad existente entre el obispo de Hipona y Schleiermacher. Después de todo se ha de tener presente que tanto el uno como el otro son platónicos eminentes y se sienten particularmente identificados con el Evangelio de san Juan. No obstante, hay que reconocer que el estilo que Schleiermacher utiliza en este escrito resulta mucho más plúmbeo y caótico en cuanto recurre abundantemente a la exuberante y pesada retórica romántica, con escasas interpuntuaciones, con abundancia de referencias implícitas a las principales corrientes de la época, resultando de todo ello un texto a menudo dificultoso y farragoso para el lector actual (el propio Schleiermacher reconocerá más tarde esta circunstancia). No obstante, también es cierto que por debajo de la fraseología romántica se percibe una apasionada reivindicación de la religión como complemento insoslayable de la vida espiritual del hombre moderno, y en general se constata una mayor riqueza conceptual de la que cabría sospechar a primera vista. Los *Discursos* son el testimonio del *homo religiosus* que fue Schleiermacher, que con melodías seductoras quiere reconducir a la religión a una humanidad que se estaba separando de la misma. Para la realización de tal tarea Schleiermacher se siente pertrechado con el bagaje cultural que le ofrecía su época.

Esta “confesión” de un espíritu profundamente religioso es por consiguiente en primer lugar una apología de la religión. El primer discurso así lo reconoce abiertamente. A lo largo de la Ilustración se había cultivado frecuentemente el género apologético en defensa de la religión ante los embates del moderno racionalismo. Schleiermacher quiere ensayar una vez más ese género, por más que lo haga desde una nueva perspectiva, en sintonía con la nueva situación espiritual. Los interlocutores inmediatos de Schleiermacher son los componentes de la vanguardia cultural alemana que consideran la religión como algo trasnochado. No obstante, el interlocutor último de los *Discursos* es el hombre moderno que poco a poco había ido perdiendo el sentido de lo sagrado y lo eterno.

En un mundo crecientemente desacralizado, Schleiermacher reivindica la religión como la auténtica patria del hombre, aun cuando los *Discursos*, en cuanto obra apologética para una época de indigencia, se mueven más bien en un horizonte de mínimos, como procurando hacer más fácil el acceso al universo religioso en una época de crisis. El hombre romántico no podía menos de sentirse exiliado, en una especie de exilio interior, respecto al rumbo emprendido por el mundo moderno. De ahí que en el horizonte romántico, y más en concreto en los *Discursos*, se conciba la religión como objeto de la “sagrada melancolía”, como el anhelo de la patria añorada. Bellamente expresó esta condición Shelley a Byron al concebirse como “peregrinos de la eternidad”.

El hombre moderno habría ido perdiendo poco a poco el sentido de esa patria originaria, pues se encuentra tan absorto en sus propias creaciones que ya no le quedaría espacio para pensar en el “Ser eterno y sagrado”. La concentración en la configuración de lo terreno habría ido marginando la experiencia de lo sagrado: “Habéis conseguido hacer tan rica y polifacética

la vida terrena que ya no necesitáis de la eternidad, y, después de que vosotros os habéis creado un universo, os sentís dispensados de pensar en que os ha creado"⁷. El hombre moderno imperaría en ese universo creado por él a modo de un *secundus deus*, lo que le hace olvidar sus vinculaciones esenciales. Tal sería el cometido de la religión. Schleiermacher vendría a converger con el sentido de los conocidos versos de Hölderlin:

Lleno de mérito, pero poéticamente habita
el hombre en esta tierra.

Lleno de mérito sin duda vive el hombre moderno, pero el existir como tal, en cuanto hecho fundamentado, es un don, un regalo⁸.

A ese hombre moderno Schleiermacher quiere recordarle esta realidad fundamental, esperando de esta forma quebrantar el reduccionismo de sus planteamientos prometeicos. Todo el escrito schleiermacheriano muestra un talante claramente antiprometeico, por más que Prometeo pertenezca también al Olimpo romántico. El *homo religiosus* que fue Schleiermacher no podía identificarse con el simbolismo de esa figura mítica. Por ello al profundizar sobre la naturaleza de la religión asume aquellos elementos del movimiento romántico que le parecen aprovechables mientras que rechaza o al menos matiza otros. Es curioso observar cómo mientras en la naciente Modernidad asistimos a una recuperación de la figura de Prometeo, y Bacon y Descartes se van a convertir en portavoces del *regnum hominis*, Lutero, el Reformador religioso, nos va a dejar a modo de testamento espiritual la afirmación de nuestra indigencia radical: "Somos mendigos. Es verdad"⁹. Con ello le recordaba sus límites a la creciente autoafirmación del hombre moderno. Los *Discursos* de Schleiermacher se sitúan en esa línea, por mucha que sea la distancia en algunos aspectos respecto a las concepciones originarias de Lutero.

En definitiva, los *Discursos* son una apología de la religión realizada desde el horizonte del movimiento romántico, que se dirige en última instancia a un hombre moderno que, cada vez más centrado en sí mismo y en sus proyectos, corre el peligro de olvidar sus referencias esenciales. Pero los *Discursos* no podían quedarse en consideraciones de carácter apologético sino que implicaban a la vez una reconsideración de la esencia de la religión.

⁷ Fr D E. SCHLEIERMACHER: *Sobre la religión. Discursos a sus menospreciadores cultivados*, Madrid, 1990, 4.

⁸ M. HEIDEGGER: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt a. M., 1981, 42.

⁹ Cf. H. LIJJE: *Martin Luther*, Reinbek bei Hamburg, 1981, 123 - 124.

3. La naturaleza de la religión según los Discursos

Dentro de la compleja vida espiritual de su momento histórico, los *Discursos* quieren reivindicar un espacio para la religión, una “provincia” propia donde ella pueda imperar sin el peligro de ser absorbida por otras instancias. Frente al cúmulo de instancias mediadoras que Schleiermacher ve actuantes en su tiempo, los *Discursos* aspiran a poner de manifiesto la especificidad del hecho religioso. La moderna razón instrumental termina afectando a la religión misma, que sólo sería valorada en la medida en que es “útil”, sirviendo por ejemplo, de garante del orden social. Schleiermacher se rebela contra los intentos de considerar la religión como un “medio”. Ha de ser concebida por el contrario como una realidad autónoma, que se auto-fundamenta.

De ahí la voluntad de Schleiermacher de desmarcar la religión frente a la metafísica, la moral, la política y, en menor medida, el arte, por más que tal actitud le va a conducir a numerosas aporías no previstas inicialmente, pues la independencia de la religión ha de mostrarse compatible con todo un conjunto de mediaciones espirituales. De una forma especial quiere Schleiermacher salvaguardar la autonomía de la religión frente a la metafísica y la moral. En primer lugar frente a la metafísica. Al hacer una valoración del sentido y alcance de los *Discursos*, escribía en 1801: “Mi fin último ha sido, en el actual torbellino de opiniones filosóficas, exponer y fundamentar adecuadamente la independencia de la religión frente a toda metafísica”¹⁰.

Tal afirmación es significativa respecto al estado de perplejidad en que se movía el joven Schleiermacher a la hora de abordar la naturaleza de la religión. En la confusión imperante la opción que va a tomar en los *Discursos* constituye una de las opciones paradigmáticas que en aquellos momentos decisivos va a adoptar la filosofía de la religión. Unos años más tarde Hegel va a protagonizar la otra opción prototípica, en clara confrontación con la de Schleiermacher. En la situación de zozobra que invade a la religión, Hegel le quiere ofrecer el asilo protector de la filosofía, la huida a la filosofía (*in die Philosophie sich flüchten*)¹¹. La filosofía hegeliana de la religión tiene como cometido fundamental la reconciliación de la religión con la filosofía: “La filosofía de la religión es la conciliación entre estas dos partes”, a saber, la religión y el conocimiento. El Schleiermacher maduro tuvo la oportunidad de percibir durante su estancia en la Universidad de Berlín cómo la respuesta que ofrecía su colega Hegel se oponía frontalmente a la que él sugería, por más que ambos compartieran una profunda preocupación por el destino de la religión en el mundo moderno. Schleiermacher como buen romántico experimenta algo así como una especie de síndrome antiintelectualista a la hora de abordar el problema de la religión. Tendrá

¹⁰ KGA, I/2, LXIV.

¹¹ G. W. Fr. HEGEL: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, II, ii, Hamburg, 1966, 231.

que terminar reconociendo, no obstante, que la religión es “algo con entidad propia, que ha podido llegar hasta el corazón de los hombres, algo pensable, de lo que se puede establecer un concepto”¹².

También se opone Schleiermacher a la absorción de la religión por la moral, tal como había mostrado tempranamente en su valoración a la *Critica de la razón práctica*, y tal como asimismo tendrá ocasión de pronunciarse ante los planteamientos de Fichte. La metafísica, la moral y la religión coinciden según Schleiermacher en poseer el mismo objeto: el Universo y la relación del hombre con él. Pero se diferenciarían en la forma de relacionarse con ese objeto común. La religión sería ajena tanto a la indagación teórica del fundamento, de las causas últimas, como a la tarea de prescribir todo un sistema de deberes a partir del análisis de la naturaleza humana: “Todo obrar propiamente dicho debe ser moral y puede serlo también; pero los sentimientos religiosos deben acompañar, como una música sagrada, toda acción del hombre; éste debe hacer todo con religión, no por religión”¹³.

La esencia de la religión no consiste para Schleiermacher ni en el pensar ni en el obrar sino más bien en la intuición y el sentimiento. Intuición y sentimiento de lo que es denominado bien como lo Infinito, lo Eterno, el Universo, el Uno y Todo...en sintonía especialmente con las transformaciones que lo Absoluto había experimentado a partir de la irrupción de la filosofía de Spinoza, aunque también se siguen utilizando los términos tradicionales, Divinidad, Dios. Frente a la tendencia a la apoteosis, a la autoafirmación del hombre a través de la metafísica y la moral, la religión se vendría a caracterizar más bien por una especie de pasividad “infantil” ante el misterio inefable del Universo. La religión ayudaría así a conquistar un equilibrio espiritual ante el mundo, equilibrio amenazado por el desarrollo unilateral de la especulación y la praxis. Lo sagrado es lo indisponible para el hombre, lo que da el sentido originario al existir. Echando mano de una expresión peculiar, Schleiermacher afirma que mediante la religión accedemos a un “realismo superior”, a la contemplación del mundo *sub specie infiniti* o *aeterni*. De ahí las peculiares expresiones con que nos topamos en los *Discursos*: “La religión quiere ver en el hombre, no menos que en todo otro ser particular y finito, lo Infinito, su impronta, su manifestación”¹⁴. O bien de una forma más enfática todavía: “La religión es sentido y gusto de lo Infinito”.

Aquí se encuentra, tal como se ha señalado, el contrafondo metafísico de los *Discursos*, en la afirmación de la presencia de lo Infinito, de lo Eterno en lo finito. La creciente concentración del hombre moderno en la exploración y dominio de la finitud puede encontrar así mediante la apertura a la religión ese realismo superior, ese respeto a las cosas y esa apertura al misterio que le devuelven su equilibrio espiritual. El realismo superior de la

¹² *Sobre la religión*, 33.

¹³ *ibid.*, 46.

¹⁴ *ibid.*, 35.

religión relativiza el talante prometeico del hombre moderno, nos eleva a una nueva visión de las cosas en su apoyatura infinita, algo equivalente al “domingo de la vida” de que hablaba Hegel al referirse a su vez a la visión del mundo que nos alumbraba la religión. A este respecto, Schleiermacher encuentra un aliado en Spinoza a quien considera transido por el “superior espíritu del mundo”, de forma que lo Infinito era “su comienzo y su fin, el Universo su único y eterno amor” y por ello, en definitiva, estaba “lleno de religión”¹⁵. Sin embargo, el spinozismo de Schleiermacher siempre será más matizado que el de otros contemporáneos, debido a la adhesión schleiermachiana al Cristianismo. Con el paso del tiempo, esto se hará cada vez más claro.

Al ubicar en la esfera de la intuición y del sentimiento la “provincia” de la religión, Schleiermacher no sólo intentaba salvaguardar la especificidad y la autonomía de la religión, frente al peligro de disolución en la metafísica o en la moral, sino que además se va a ver abocado a postular la “inmediatez” de lo religioso como tal. Todo en la religión vendría a ser “inmediato y verdadero para sí”¹⁶. Esto nos conduce, como queda ya apuntado, al problema de la subjetivización de lo religioso, como uno de los horizontes que definen el discurso schleiermachiano de la religión. Hegel y sus discípulos se van a destacar en la crítica de este aspecto. No obstante, la “inmediatez” schleiermachiana sólo es relativa, pues también en este caso el autor se ve precisado a realizar “discursos” sobre la religión, a meditar sobre su naturaleza, de forma que, a pesar de todas las inhibiciones, Schleiermacher termina siendo un “filósofo” de la religión. Por lo demás, Schleiermacher no es sospechoso de haber infravalorado el discurso filosófico en otros ámbitos.

Pero si la acentuación de la subjetividad religiosa constituye uno de los referentes de los *Discursos*, por otra parte, según queda apuntado, está la inserción de esa subjetividad en el objeto de la religión, por imprecisos que resulten sus contornos. La religión es la inserción — a modo de *faktum* originario — de lo finito en lo Infinito, en lo Eterno, en el Universo, en definitiva, en el Uno y Todo. También en Schleiermacher hay una mística de la Totalidad al abordar el problema de la religión. ¿Es compatible esto con la aceptación de “Dios” como objeto de la religión en el marco de los *Discursos*? Atengámonos en primer lugar a un dato estadístico que no deja de ser significativo. En la primera edición de los *Discursos* el término “Dios” aparece 56 veces, el de “Divinidad” 36, pero el de “Universo” figura 166 veces. Este hecho es revelador tanto de la indefinición en que se mueven los *Discursos* como del desplazamiento que se opera desde lo “teológico” a lo “teiológico”¹⁷, desde “Dios” a lo “divino”.

En sintonía con ello, Schleiermacher matiza que para él no es válida la afirmación “ningún dios, ninguna religión”. Bajo el impacto de las discusio-

¹⁵ *ibid.*, 37.

¹⁶ *ibid.*, 40.

¹⁷ J. DERRIDA - G. VATTIMO (eds.): *La religión*, Madrid, 1996, 25.

nes llevadas a cabo entonces acerca de la imagen tradicional de Dios, bien sea debido al influjo de la filosofía de Spinoza bien sea a consecuencia del debate suscitado por los planteamientos de Fichte, Schleiermacher muestra su perplejidad acerca del concepto de Dios y por ello hace afirmaciones tales como: "En la religión no se encuentra, por tanto, la idea de Dios tan alta como vosotros opináis"¹⁸, según señala dirigiéndose a sus interlocutores, o bien la concesión reveladora de que "una religión sin Dios puede ser mejor que otra con Dios"¹⁹. En definitiva, el problema de Dios en los *Discursos*, el planteamiento teísta, es un problema abierto. Se acepta la posibilidad de una religión sin Dios, pero la solución teísta sigue abierta. A nivel de los *Discursos* que se opte por una solución o por otra depende de la dirección de la "fantasía". Sin entrar aquí en ulteriores matizaciones, cabría decir al menos que los planteamientos schleiermachianos a nivel de los *Discursos* dejan traslucir la ambigüedad en que se debatía la época. En todo caso, una religión sin "Dios" no es para Schleiermacher sinónimo de puro subjetivismo religioso pues, como queda apuntado, los *Discursos* se mueven en el horizonte del Uno y Todo que incidió tan profundamente en la filosofía de la religión de la "época de Goethe". Así nos lo recuerda la famosa descripción de la inmortalidad: "En medio de la finitud, hacerse uno con lo Infinito y ser eterno en un instante: tal es la inmortalidad de la religión"²⁰. No cabe duda que, desde el horizonte del Uno y Todo, la solución teísta parecía más bien una solución de compromiso. No es extraño que el teólogo protestante que fue Schleiermacher se distanciara de los planteamientos originarios, en su evolución posterior.

Por lo demás, el intento schleiermachiano de salvaguardar la autonomía y la inmediatez de la religión también se iba a proyectar en otros ámbitos, como es la esfera política. También aquí se va a observar un claro contraste con los planteamientos que iba a defender Hegel. La filosofía hegeliana ha sido concebida como una especie de *Tractatus theologico-politicus* en el que se intenta articular un discurso que integrara a la vez política, religión y filosofía, prolongando así una línea que se remonta hasta Platón. Pero si desde un plano estrictamente filosófico, Hegel levantaba la sospecha de querer operar una traducción filosófica de la religión, de una *Aufhebung* de la misma, algo similar ocurre desde la vertiente política. El Estado hegeliano viene a constituir una especie de traducción en la realidad del Reino de Dios, de los contenidos religiosos, en el horizonte del llamado protestantismo político. Schleiermacher, por el contrario, se va a mostrar mucho más sensible ante el peligro de instrumentalización de lo religioso por el poder político. No duda en señalar que la Iglesia se ha dejado seducir por las dávidas que le ha ofrecido el Estado, pero considera que con ello habría hipotecado su libertad. Por eso los *Discursos* no quieren ser ningún *Tractatus*

¹⁸ *Sobre la religión*, 84.

¹⁹ *ibid.*, 82.

²⁰ *ibid.*, 86.

theologico - politicus sino que aspiran más bien a salvaguardar la independencia y autenticidad de la religión, por más que no resulte del todo convincente el enfoque de las relaciones entre la religión y la política, al no aclarar suficientemente su mediación.

Schleiermacher ha percibido por el contrario una estrecha afinidad entre el arte y la religión, entre el destino de ambos en el mundo moderno. Difícilmente podría ser de otra manera partiendo del horizonte romántico. En efecto, el proyecto de recuperación de lo religioso corre pareja con la voluntad de estetización del discurso romántico frente al desencantamiento del mundo llevado a cabo por el mundo moderno, especialmente por la Ilustración. Ya Schiller en las *Cartas sobre la educación estética del hombre* se lamentaba de la decadencia del arte en el mundo moderno, de una forma que recuerda las consideraciones de Schleiermacher sobre el destino de la religión. En el movimiento romántico la poesía se presenta como el *médium* de la interpretación de la realidad. Es la poesía la que completa la insuficiencia de la filosofía en la tarea de representar lo Infinito, tal como escribe Fr. Schlegel.

No sorprende por tanto que en este horizonte haya surgido el fenómeno de la estetización de la religión, la *Kunstsreligion*²¹. Tal es el caso del mencionado Fr. Schlegel en su primera etapa, o bien, entre otros, el de Hölderlin que habla de una "Iglesia estética" y de que toda religión es según su esencia "poética". Sin duda siempre ha existido una estrecha relación entre el arte y la religión tal como ha mostrado entre otros H. Urs von Balthasar, pero la tendencia del Romanticismo consistía en absorber la religión en lo estético. Schleiermacher reconoce la proximidad entre el arte y la religión pero rechaza asimismo este nuevo tipo de absorción. Resalta su cercanía pero niega su confusión: "La religión y el arte se encuentran una al lado del otro como dos almas amigas" que sufren "bajo la misma opresión", debido al pragmatismo y al intelectualismo del mundo moderno, pero que también deben aunar sus fuerzas para hacer frente "con fidelidad fraternal" a unas dificultades comunes. Es sobre todo la música la manifestación artística que más resaltan los *Discursos*²², la que mejor se adapta al carácter inefable de lo religioso, tal como se venía subrayando a lo largo de la tradición protestante. Para Schleiermacher todo lo humano es sagrado, en comunión con la Totalidad de lo que existe. La religión es como la música sagrada que acompaña como melodía de fondo esta realidad inefable. Según ha observado G. Scholtz, también en este punto se daría una convergencia entre Schleiermacher y san Agustín. También para éste la música sirve para expresar de alguna manera el objeto inefable de la religión: "*Jubilum sonus quidam est significans cor parturire, quod dicere non potest. Et quem decet ista jubilatio nisi ineffabilem Deum? Ineffabilis enim est, quem fari non po-*

21 Cf. A. VEGA, J. A. RODRIGUEZ, R. BOUSO (eds.): *Estética y religión*, Barcelona, 1998.

22 G. SCHOLTZ: *Schleiermachers Musikphilosophie*, Göttingen, 1981.

test²³. Desde su perspectiva romántica, Schleiermacher reitera esta misma idea.

4. La religión y las religiones

En la medida en que se da en Schleiermacher una subjetivización de lo religioso, se ha podido hablar en él de una psicologización de la religión, de una concentración en la exploración de la conciencia religiosa. Por distintos motivos, tanto los hegelianos como los seguidores de la teología dialéctica se han señalado a la hora de criticar el subjetivismo schleiermachiario. No obstante, según queda apuntado, dicha subjetivización encontraba una especie de contrapeso en la inserción en lo Infinito, lo Eterno, el Universo, el Uno y Todo...Cabría añadir una segunda relativización del papel de la psicología en la concepción religiosa schleiermachiana. Se trata de la relevancia de lo histórico en el devenir de las religiones. A esta cuestión está dedicado el último de los discursos. Manifiesta aquí Schleiermacher sus distanciamiento del concepto de religión natural al que considera como un producto artificial del racionalismo de la Ilustración. Declara por el contrario su voluntad de reivindicar las religiones positivas en las que se individualizaría propiamente la esencia de la religión, por precaria que haya sido a menudo su configuración concreta. Son religiones que se realizan en la historia. Con la historia se inicia y con ella concluye una formación religiosa.

No obstante, el último discurso, en su concisión, no puede ser considerado como un tratado de historia de las religiones propiamente dicho, por más que de algún modo constituya el correlato schleiermachiano de lo que Hegel va a exponer ampliamente en la segunda y la tercera parte de su *Filosofía de la religión*. Es propiamente el Cristianismo lo que interesa a Schleiermacher para concluir su visión del problema religioso. En realidad Schleiermacher difícilmente podía terminar de otra forma su ensayo, debido a la relevancia del Cristianismo tanto en su existencia personal como en la vida colectiva. Desde esta perspectiva podemos también comprender mejor el interés de Schleiermacher por dejar abierta la posibilidad del teísmo, cuando meditaba sobre la esencia de la religión.

Por ello al anunciar su propósito de abordar, como conclusión de los *Discursos*, el problema de las religiones positivas, ya lo hace mediante una referencia al Cristianismo: "Yo quiero conducirlos, por así decirlo, al Dios que se ha hecho carne; quiero mostraros la religión tal como se ha despojado de su infinitud y tal como, a menudo bajo una forma precaria, ha aparecido entre los hombres; en las religiones debéis descubrir la religión"²⁴. Como cabe apreciar, Schleiermacher introduce el tema mediante una

²³ *ibid.*, 25.

²⁴ *Sobre la religión*, 154 - 55.

referencia al prólogo del Evangelio de san Juan. Tal circunstancia no es algo irrelevante sino que es expresión más bien del talante joánico en la comprensión schleiermachiana del Cristianismo. El Evangelio espiritual, como ya lo denominara Clemente de Alejandría, era aquél con el que mejor podía sintonizar la religiosidad romántica. Por eso si al tratar el problema de la esencia de la religión, no pudo evitar la referencia explícita a Spinoza, tampoco ahora, al abordar el problema del Cristianismo, podrá dejar de referirse al “discípulo amado” como aquél que nos permite entrever de una forma más profunda la esencia del Cristianismo.

La meta grandiosa y sublime de la religión cristiana vendría a ser una “santidad infinita”. En ninguna parte se habría idealizado la religión de una forma tan decidida como en el Cristianismo. Sería entonces también en este marco donde se realizaría con mayor perfección la concepción romántica de la religión como “sagrada melancolía”. Esta sensación de nostalgia de la patria en la que pudiera encontrar sosiego el espíritu humano se mostraría según Schleiermacher “completamente dominante” en el fundador del Cristianismo, en cuanto revelador de la esencia más pura de la religión. A pesar de todos los avatares a que se ve sometido por las crisis que se acumulan en el mundo moderno, el Cristianismo tiene asegurada su supervivencia en el futuro: “¿Cómo habría de desaparecer también él? Su espíritu viviente dormita a menudo y durante largo tiempo, y se recluye en un estado de entumecimiento en la envoltura muerta de la letra: pero se desvela siempre de nuevo cada vez que el clima variable del mundo espiritual resulta propicio para su reanimación y pone en movimiento su savia, y esto ocurrirá todavía a menudo”²⁵.

5. Novalis y el bicentenario de los *Discursos*

El bicentenario de los *Discursos* coincide a la vez con el de otro escrito filosófico - religioso peculiar del primer Romanticismo, *La Cristiandad o Europa* de Novalis, redactado asimismo en 1799, bajo el influjo directo del escrito schleiermachiano. Este hecho ha de ser situado en el horizonte de la recepción de los *Discursos* en los medios románticos. Desde un principio el escrito de Schleiermacher fue considerado como la expresión prototípica de la concepción romántica de la religión, como algo que había de ser tomado como referente cualificado en esta cuestión. Así, por ejemplo, la valoración que Fr. Schlegel ofrece de la religión cambia a partir de la publicación de los *Discursos*, tal como cabe advertir en el escrito *Ideas* aparecido en 1800, asimismo bajo la impacto del ensayo de Schleiermacher. Este aparece como “testigo” (mártir) de lo religioso en el mundo moderno. En sintonía con ello, el propio Schlegel no duda en escribir ahora: “La religión no es simplemen-

²⁵ *ibid.*, 198 - 99.

te una parte de la cultura, un elemento de la humanidad, sino el centro de todo lo demás, por doquier lo primero y lo supremo, lo absolutamente originario”²⁶. También Schelling, después de una primera reacción poco favorable, no va a dudar en declararse un lector diligente y un admirador de los *Discursos*, a cuyo autor ensalza como un espíritu original²⁷.

Pero si hubiera que destacar a una figura que se haya significado tanto por la rápida recepción de los planteamientos schleiermachianos como por la afinidad mostrada con ellos, ése es Novalis. Tal como queda apuntado, el mismo año en que aparecían los *Discursos*, Novalis va a redactar, bajo la impresión que le han producido, su peculiar ensayo *La Cristiandad o Europa* en el que nos ofrece su visión acerca del destino religioso del mundo moderno. Para abordar esta tarea se siente confirmado y estimulado por la obra schleiermachiana. Aun cuando es cierto que Novalis se encuentra más próximo a la *Kunstreligion* que Schleiermacher, no cabría ignorar la profundidad religiosa del gran autor romántico. Después de todo, la poesía superior viene a ser una “poesía de lo Infinito”.

En su denso ensayo en el que se dan cita las distintas manifestaciones culturales de la historia moderna: política, filosofía, arte, ciencia, Novalis va a examinar el destino religioso de la Modernidad, su proceso de deterioro y las expectativas de una recuperación de lo religioso, en la que Schleiermacher va a jugar el papel de referente fundamental. En efecto, tanto el culto a la letra salido de la Reforma, la conocida bibliocracia protestante que tan mal encajaba en el universo romántico, como el racionalismo de la filosofía ilustrada, habían erosionado profundamente la presencia de lo religioso en el mundo moderno. La Ilustración, sobre todo en Francia, opera un profundo desencantamiento del mundo que comienza cuestionando el catolicismo y concluye poniendo en tela de juicio la religión como tal. Lo sagrado se bate en retirada, por más que aparezcan sucedáneos de la misma y los nuevos filósofos oficien a menudo a modo de “sacerdotes” de aquellos movimientos que aspiran a sustituir a la religión. Tal sería el caso en el binomio Ilustración - Revolución. Todo se confabulaba, afirma Novalis, para extirpar “toda huella de lo sagrado”²⁸. El autor de los *Himnos a la noche* constata cómo la época rinde un culto indiscriminado a la luz, sin dejar espacio para el misterio.

Frente a ello, Novalis va a aspirar más bien a colaborar en la “sagrada revolución” que acariciaron los románticos, y que aspiraba a ser el contrapunto romántico a lo que la Revolución francesa había supuesto en el plano

²⁶ KA, II, 257. Fr. Schlegel no duda en añadir expresamente acerca de los *Discursos*: “Quien presenta en sí profundamente algo supremo y no sepa cómo explicárselo, que lea los *Discursos sobre la religión*, y lo que él sentía se le tomará claro hasta hacerlo palabra y discurso” (KA, II, 269).

²⁷ H. SÜSKIND: *Der Einfluss Schellings auf die Entwicklung von Schleiermachers System*, Tübingen, 1909, 60 ss.

²⁸ NOVALIS: *Werke*, München, 1969, 509.

político. Tal va a ser la misión de los alemanes en el giro espiritual que necesita la época. Lo mismo que Schleiermacher, y varios otros, también Novalis está convencido de algo así como de una misión providencial del pueblo alemán en la regeneración tanto de la filosofía como de la religión. En esta misión, Schleiermacher se le presenta a Novalis como una especie de "hermano" que indica el camino a seguir para elevarse sobre el sentido de lo terreno de que permanece esclavo la época, y poder acceder de nuevo a una apertura a lo sagrado. Este hermano, subraya Novalis, viene a ser el "latido" de la nueva época, el que da expresión a sus problemas más íntimos, a la emergencia de una nueva experiencia religiosa. A este respecto, tanto Schleiermacher como Novalis compartían una visión peculiar de la dialéctica de la experiencia religiosa en el mundo moderno. De la situación de extremo deterioro y anarquía habría de pasarse a una etapa de recuperación de lo religioso: "la verdadera anarquía es el elemento generador de la religión"²⁹. Se trata de una de las expectativas más profundamente sentidas por el primer Romanticismo y que Novalis no duda en hacer suya. Schleiermacher por su parte sabe también rendir homenaje a Novalis: "Si los filósofos se vuelven religiosos y buscan a Dios como Spinoza, y los artistas piadosos y aman a Cristo como Novalis, entonces cabrá celebrar la gran restauración en ambos ámbitos"³⁰. Sólo que Novalis no se limita a ser un gran poeta sino que integra asimismo la ciencia y la filosofía, en el peculiar horizonte enciclopédico del Romanticismo, en un horizonte epistemológico dominado por el sincretismo.

6. Conclusión

La proyección de los *Discursos* no va a quedar circunscrita al ámbito romántico sino que se va a convertir en uno de los referentes de la filosofía de la religión en el mundo contemporáneo. El gran adversario de Schleiermacher que fue Hegel veía en los *Discursos* la expresión del subjetivismo religioso que afecta al mundo moderno, que al no considerarse ya con fuerzas para seguir hablando de Dios se centra en la subjetividad de la conciencia religiosa. Sin duda Hegel fue clarividente al hacer tal diagnóstico acerca de la indigencia religiosa y metafísica del mundo moderno de la que daban testimonio los *Discursos*, pero a la vez fue parcial al no valorar debidamente el otro polo de la reflexión schleiermachiiana: su inserción en el Uno y Todo abierta a una interpretación teísta del objeto de la religión. Algo por otra parte que la ulterior evolución de Schleiermacher no hará sino confirmar. No es extraño por tanto que un discípulo de Hegel como D. Fr. Strauss tilde a Schleiermacher tanto de subjetivismo como de spinozismo. Por otra

²⁹ *ibid.*, 510.

³⁰ Cf. W. DILTHEY: *Gesammelte Schriften*, XIII/1, 451.

parte, por mucho que insistiera Hegel en que la filosofía, ante la claudicación de la teología, era la que se presentaba como verdaderamente ortodoxa al traducir especulativamente los contenidos de la religión cristiana, la verdad es que también él se iba a mostrar corresponsable del subjetivismo religioso del mundo contemporáneo, pues al rechazar la trascendencia como tal, el *chorismós*, en nombre de la llamada “verdadera infinitud”, ya insertaba la religión como tal en el seno mismo de lo Absoluto que se despliega integrando la Totalidad de lo real³¹. La *theologia naturalis* se transmuta en una filosofía de la religión en la que la religión se presenta como trasunto de lo Absoluto mismo.

Sin duda tanto Hegel como Schleiermacher, con sus aciertos y limitaciones, gravitan profundamente sobre la filosofía de la religión en el pensamiento contemporáneo, pero Schleiermacher va a tener una incidencia mayor de lo que podían imaginar los críticos del movimiento romántico. Así lo constata sin ir más lejos el propio Feuerbach quien no va a dudar en utilizar a Schleiermacher como arma arrojadiza contra su antiguo maestro Hegel. Frente a la “mística racional” de que adolecería Hegel, Schleiermacher parecía asumir más claramente la situación en que se encontraba entonces planteado el problema de la religión. Sin entrar aquí en otro tipo de consideraciones, cabría reparar al menos que dos referentes tan cualificados de la filosofía del siglo XX, incluyendo la filosofía de la religión, como son Wittgenstein y Heidegger, de alguna forma estarían de acuerdo en remitir, en lo que a la filosofía de la religión se refiere, a Schleiermacher en contra de Hegel. Tal pensamos que es el caso de Wittgenstein cuando afirma que no puede menos de abordar cualquier cosa si no es desde el punto de vista religioso sin que ello suponga para él una aproximación a la teología³², resultando obvia la proximidad a ciertos planteamientos de los *Discursos*. Heidegger por su parte manifestó tempranamente su interés por la concepción religiosa de Schleiermacher³³, y su persistente confrontación con la tradición ontológica de la metafísica le distanciaba de la autodesvelación de lo Absoluto tal como la concebía Hegel, lo que le inducía a manifestar una especie de pudor ante lo sagrado, y más concretamente ante el problema de Dios, que le aproximarían más al enfoque schleiermachiano. *Da versagt die Sprache*, ahí fracasa el lenguaje manifestaba Heidegger poco antes de su muerte, en una reunión con teólogos protestantes, al referirse al problema de Dios³⁴.

Pensamos que merecería la pena reflexionar sobre la conexión entre el pensamiento religioso de Schleiermacher y el de Wittgenstein y Heidegger. Nos parece, por ejemplo, que la *Gelassenheit* heideggeriana como respeto a

³¹ G.W. Fr. HEGEL: *Enzyklopädie*, par. 554.

³² Cf. J. SADABA: *Lecciones de filosofía de la religión*, Madrid, 1989, 24 - 25.

³³ M. HEIDEGGER: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA, Bd.60, Frankfurt a. M., 1995, 319 ss.

³⁴ AA.VV.: *Martin Heidegger. Fragen an sein Werk*, Stuttgart, 1977, 37.

las cosas y apertura al misterio desempeña también un papel central en la concepción religiosa de Schleiermacher en su aspiración al “realismo superior” de la religión frente al imperio de la razón instrumental y de un intelectualismo reduccionista y autosuficiente. Este y otros problemas que cabría plantear, pensamos que han de ser enfocados desde la perspectiva de que el Romanticismo, en el que se insertan los *Discursos*, ha de ser considerado como algo más que un determinado período de la historia europea. Pensamos que cabría en este sentido afirmar del Romanticismo, al menos de su intención profunda, algo análogo a lo que afirma M. Foucault acerca de la Ilustración. Esta no sería un mero “episodio” de la historia de las ideas sino que vendría a ser además “una cuestión filosófica” inscrita en la Modernidad³⁵. Si la Ilustración es la invitación constante a superar nuestra minoría de edad espiritual, el Romanticismo se nos presenta también como un referente paradigmático en la medida en que nos remite a lo Incondicionado, al misterio de la existencia, al universo del arte y de lo sagrado. En este sentido el Romanticismo tiene un valor permanente y también lo tienen los *Discursos* de Schleiermacher.

La quiebra de los metarrelatos tanto filosóficos como políticos, el problema de una segunda secularización que seculariza a su vez los resultados de la primera, — aquella que conoció Schleiermacher —, y el eclipse de lo sagrado en un horizonte donde impera la lógica del mercado y de la racionalidad científico - técnica son algunos de los rasgos que caracterizan nuestro fin de siglo, doscientos años después de que Schleiermacher interpelara al hombre moderno en nombre de la instancia religiosa. Ello ha conducido a una crisis de la Modernidad que por un lado supone una razón más humilde, un talante menos ingenuamente prometeico que aquellos a los que se oponía Schleiermacher. Sin duda la capacidad de intervención del hombre se ha ampliado enormemente desde entonces, pero a la vez también hemos tomando una conciencia más aguda de la degradación creciente del planeta, de los nuevos peligros de manipulación del ser humano, y de la incapacidad de la razón instrumental para responder a los grandes interrogantes del espíritu humano. Tal circunstancia propicia sin duda una actitud menos excluyente respecto a lo sagrado, aunque éste sigue sustrayéndose a una época que se caracteriza precisamente, como hace tiempo denunciara Heidegger, por la cerrazón de la “dimensión de lo sagrado”³⁶. Pero a pesar de la di - versión pascaliana que pueda sufrir nuestro tiempo persiste como algo insoslayable el *Urfaktum* de la condición humana a que se ha referido Schleiermacher: el sentimiento de dependencia absoluta, pues el existir como tal es un don. De ahí que podamos seguir afirmando con E. Durkheim que “hay algo eterno en la religión”³⁷.

Marzo, 1999

³⁵ M. FOUCAULT: *Saber y verdad*, Madrid, 1985, 206.

³⁶ M. HEIDEGGER: *Platóns Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den “Humanismus”*, Bern, 1954, 103.

³⁷ E. DURKHEIM: *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, 1982, 397.