


2002

# Sobre universos y teologías: Schleiermacher y la cuestión cosmológica

Guillermo C. Hansen

*Luther Seminary*, [ghansen001@luthersem.edu](mailto:ghansen001@luthersem.edu)

Follow this and additional works at: [http://digitalcommons.luthersem.edu/faculty\\_articles](http://digitalcommons.luthersem.edu/faculty_articles)

 Part of the [Christianity Commons](#), and the [Religious Thought, Theology and Philosophy of Religion Commons](#)

---

## Recommended Citation

Hansen, Guillermo C., "Sobre universos y teologías: Schleiermacher y la cuestión cosmológica" (2002). *Faculty Publications*. 230.  
[http://digitalcommons.luthersem.edu/faculty\\_articles/230](http://digitalcommons.luthersem.edu/faculty_articles/230)

## Published Citation

Hansen, Guillermo. "Sobre universos y teologías: Schleiermacher y la cuestión cosmológica." In *Schleiermacher: reseñas desde América Latina*, edited by Guillermo Hansen, 182–212. Buenos Aires, Argentina: Instituto Universitario Isedet, 2002.

universos <sup>sobre</sup> y teologías:  
**Schleiermacher**  
y la cuestión  
cosmológica.

Dr. Guillermo Hansen\*

“...la religión... no pretende, como la metafísica, explicar y determinar el Universo de acuerdo con su naturaleza; ella no pretende perfeccionarlo y consumarlo, como la moral.... Su esencia no es pensamiento ni acción, sino intuición y sentimiento. Ella quiere intuir el Universo...”

Friedrich Schleiermacher

¡El universo! ¿Acaso hay palabra más enigmática, más fascinante, más comprensiva que ésta? ¿Existe otra mejor para evocar esos primeros estremecimientos de la conciencia que, desde nuestra infancia, acompañan la contemplación de una noche estrellada? El universo, tan lejano como cercano, tan furtivo como expuesto, tan misterioso como estremecedor. El universo, que por su vastedad y su belleza llena nuestra imaginación con una extraña mezcla de terror y gratitud. El universo, objeto de las más disímiles ceremonias, religiones, explicaciones y teorías. Su poder sobre nosotros es enorme; nos hace ponderar sobre comienzos, destinos, propósitos, multiplicidades, e irremediamente... sobre Dios. Pero ¿de que manera evoca el universo a Dios? ¿Son significaciones pertenecientes a un mismo plano? ¿Comprenden distintas convenciones lingüísticas reflejando un mismo estado mental? No debería sorprendernos que en la historia del pensamiento religioso la delgada línea que supuestamente diferenciaría ambas realidades se traspasara innumerables veces. Desde algunas expresiones de la mitología védica hasta el romanticismo e idealismo alemán esta línea pareciera simplemente borrarse.

Karl Rahner ha dicho, con razón, que si la palabra “Dios” no existiera en nuestras lenguas habría que inventarla.<sup>1</sup> Más allá de los rasgos específicos que le conferimos al significado “Dios”, su función en el sistema de significaciones humanas es la de dar un marco de unidad y totalidad a la multiplicidad de eventos y experiencias que constituyen al mundo. Dios es un horizonte significativo, es decir, permite la inteligibilidad de lo múltiple de la misma forma que el horizonte recorta las siluetas de los árboles o las montañas. Pero ¿no podría el concepto mismo de universo cumplir esta función? Es más, ¿no podría ser éste un concepto

\* Profesor en el departamento de Teología Sistemática, I. U. ISEDET.

<sup>1</sup> Ver Karl Rahner, *Foundations of Christian Faith: An Introduction to the Ideas of Christianity*, trad. W. Dych (New York: Crossroad, 1984), p. 47ss.

más *aggiornado*, más a tono con nuestra nueva conciencia cósmica forjada a lo largo de este último siglo tan espectacular? De hecho importantes cosmólogos como Edward Harrison así lo proponen.<sup>2</sup> También, a su manera, Friedrich Schleiermacher. En síntesis, Universo y Dios: he aquí los dos conceptos más abarcadores pergeñado por el lenguaje humano. La posible relación teológica entre estos dos conceptos o, si se quiere, de estas dos realidades, es lo que me ocupará en este trabajo.

Doscientos años han transcurrido desde la aparición de la obra que señaló el inicio de la teología moderna o liberal. Friedrich D. E. Schleiermacher compuso a los 31 años y en el transcurso de seis meses una obra trascendental a su época y formativa de toda la teología protestante por venir. Cinco discursos dieron forma a la originalidad de un pensamiento abocado a encontrar un nuevo lecho donde anclar el discurso religioso y teológico, cinco tratados que llevaron el título de *Sobre la religión: Discursos a sus menospreciadores cultivados*.<sup>3</sup> Lo esencial de esta obra se puede reducir a la simple exhortación de Schleiermacher lanzada en su segundo discurso (“Sobre la esencia de la religión”) a sus impávidos lectores. “La intuición del Universo”, escribe, “constituye el gozne de todo mi discurso”.<sup>4</sup> ¿Qué quiso decir exactamente con esto? ¿Qué intuición fundamental lo llevó en 1799 a postular una concepción de la esencia de la religión rayana, para muchos, con el panteísmo? ¿Por qué habla del Universo, con *u* mayúscula, más allá de las convenciones gramaticales de la lengua alemana?

Estas son algunas de las preguntas que me guiaron en este ensayo donde intento simplemente escudriñar algunos paisajes de su pensamiento en relación a lo que Schleiermacher mismo sugiere con su enigmática referencia al (U)niverso. En este sentido me interesa indagar sobre la posible contribución de Schleiermacher al sugestivo acercamiento contemporáneo entre la teología y las ciencias naturales que tienen por objeto el universo

<sup>2</sup> Edward Harrison, *Masks of the Universe* (New Cork: Macmillan Publishing Company, 1985), ver especialmente la tercera parte.

<sup>3</sup> El título original en la primera edición alemana reza *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. En este trabajo seguiré la excelente traducción de Arsenio Ginzó Fernández (*Sobre la religión: Discursos a sus menospreciadores cultivados*. Madrid: Tecnos, 1990). Cotejaré con la edición alemana de Otto Braun y Johannes Bauer, eds., *Schleiermachers Werke. Auswahl in Vier Bänden*, vol IV (Hamburg: Scientia Verlag Aalen, 1967).

<sup>4</sup> Schleiermacher, *Sobre la religión*, p. 38. Emplea las palabras *Universum*, *Weltall* y *Ganze* en forma indistinta.

en su sentido más amplio. O si se quiere, al diálogo entre la teología y los relatos cosmológicos modernos que tiene como meta, precisamente, formular una descripción narrativa sobre el origen y desarrollo del universo.<sup>5</sup>

Por ello mi objetivo dista de concentrarme en un análisis pormenorizado del pensamiento de Schleiermacher en sus *Discursos*, y menos aún en su *Doctrina de la Fe (Glaubenslehre)*. Busco, en cambio, realzar las posibles implicancias que tiene su definición de religión para la teología en nuestra época y, más específicamente, para una re-apreciación de la importancia de integrar en forma seria a la naturaleza (universo) y el pensar teológico. En este sentido avanzo la hipótesis de que más allá de sus aciertos y errores, el pensamiento de Schleiermacher nos compele a **revisar** la tendencia de pensar e imaginar al objeto más sagrado de la religión (Dios) sin colocar entre paréntesis al universo que nos rodea. El tema a indagar aquí es, en primer lugar, por qué motivo Schleiermacher identifica estrechamente el universo con el objeto de la religión y, en segundo lugar, qué relación debe postularse entre Dios y el universo según nuestro autor. En definitiva, es una pregunta no tanto sobre Dios en general, sino de la realidad que asume Dios –por más que sea una dimensión que queda en Schleiermacher inconclusa.<sup>6</sup>

Este planteo me llevará, a continuación, a preguntarme de qué manera Schleiermacher contribuye a superar visiones dicotómicas pertenecientes a viejos universos conceptuales o cosmológicas que, instintivamente, aún seguimos utilizando. Sencillamente formulo la hipótesis de que Schleiermacher contribuye

---

<sup>5</sup> El aspecto épico narrativo se refleja en la expresión inglesa "story" en lugar de "history". En castellano carecemos de dicho matiz. Ver Loyal Rue, *Everybody's Story: Wising up to the Epic of Evolution* (Albany: State University of New York Press, 2000).

<sup>6</sup> No pretenderé hacer de Schleiermacher el campeón de un nuevo concepto de Dios que relanzó a la teología protestante en el siglo 19. En realidad no lo fue –como lo prueba la forma en que desaprovechó, al final de su *Glaubenslehre*, la oportunidad de encontrar una consonancia entre su preocupación teológica y la doctrina de la trinidad. Tampoco caeré en la tentación de todo aniversario de convertirlo en una voz perenne para la teología contemporánea. De hecho, en el mismo siglo 19, se ensalzó más la tendencia que abrió Schleiermacher para la teología que los aspectos específicos de su pensamiento, cuantiosamente criticados. Sin embargo se esconde en Schleiermacher, como en todo genio religioso, una riqueza que ofrece sus tesoros en épocas y contextos que distan dramáticamente del suyo. En lo que a este trabajo respecta enfatizaré dos aspectos: su intención y esfuerzo de superar una perspectiva dualista sobre la deidad, y sus aportes hacia una teología de la naturaleza (y no una teología "natural" en el sentido escolástico del término).

**metodológicamente** al derrumbe de nuestras cosmologías y teologías heredadas al preguntar seriamente sobre las posibilidades de la presencia de un Dios *vivo* en la realidad finita. Creación y providencia, finitud e infinitud, temporalidad y eternidad, son todos conceptos que por largo tiempo en la tradición cristiana han sido formuladas en forma de dicotomías dentro de cosmologías dualistas (que conferían el marco de plausibilidad para dichas afirmaciones). Como afirma Peter Berger, los marcos conceptuales de la modernidad –que incluye lo que denomino cosmología contemporánea– representan nuevas condiciones cognitivas que redundan en una renovada presión sobre los marcos cognitivos religiosos tradicionales.<sup>7</sup> Entre otras cosas esto significa que la teología ya no puede hablar de Dios y su acción en el universo (o en la historia) sin articular en forma más precisa cómo lo trascendente puede participar, por ejemplo, de las indeterminaciones cuánticas que subyacen a lo que difusamente denominamos “realidad”. Lo que astutamente planteó Rudolf Bultmann resume nuestro planteo: “...es imposible que se reponga una imagen periclitada del mundo mediante una simple decisión, y principalmente es imposible reponer la imagen *mítica* del mundo, después que todo nuestro pensamiento está formado irrevocablemente por la ciencia”.<sup>8</sup>

Este último planteo ya nos abre las puertas a la pregunta sobre el impacto que produce la articulación de una nueva cosmología no solamente sobre procesos hermenéuticos (interpretación de un kerigma) sino más específicamente sobre la imaginación teológica misma (me refiero al discurso sobre el ser de Dios). Es útil recordar que Schleiermacher pensó la naturaleza de la religión dentro del nuevo paradigma cosmológico articulado por las

<sup>7</sup> Ver Peter Berger, *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation* (Garden City, NY: Anchor Press, 1979), p. 54.

<sup>8</sup> Rudolf Bultmann, *Mitología y Nuevo Testamento*, trad. Manuel Vallejo, Ediciones de la Revista Mapocho (Santiago: s/f), p. 151. El problema en Bultmann es que su concepción de lo que caracteriza al pensamiento científico contemporáneo es tan obsoleto que no sólo no deja ningún tipo de lugar a una teologización de la naturaleza, sino que reduce todo lenguaje teológico a una diatriba antropocéntrica existencialista que mal cuaja con las pretensiones cosmológicas del pensamiento cristiano. Por el otro lado, son conocidas las limitaciones de su concepto de lo mítico. Aquí Bultmann manifiesta un prejuicio modernista, ya declarado obsoleto por la antropología. Cfr. la crítica hecha por el filósofo Karl Jaspers a este aspecto del pensamiento de Bultmann, en Rudolf Bultmann-Karl Jaspers, *Jesús – La desmitologización del Nuevo Testamento* (Buenos Aires: Sur, 1968), p. 156s.

investigaciones de Copérnico, Galileo y Newton, y mediado filosóficamente por Giordano Bruno, Spinoza, Leibniz, Voltaire y Kant entre otros.<sup>9</sup> Las respuestas panteístas, deístas, agnósticas y ateas fueron distintas estrategias que modularon perspectivas particulares sobre Dios y el universo en la época de Schleiermacher.<sup>10</sup> Que estas cuatro variantes todavía constituyen caminos posibles para el pensamiento indican la contemporaneidad de este tema.

Resaltar y describir el esfuerzo teológico de Schleiermacher ante un nuevo horizonte cosmológico es lo que me ocupará a continuación. Me abocaré a rastrear el trasfondo que hace inteligible la propuesta de Schleiermacher. Para ello es imprescindible referirnos al paradigma cosmológico que poco a poco fue erosionado por la astronomía renacentista y la filosofía de la Ilustración. De esta investigación se desprenderá la conclusión de que el pensamiento de Schleiermacher y su método encarnan una contribución importantísima para una teología abierta al diálogo con los relatos derivados de las ciencias (naturales) contemporáneas. Implícita o explícitamente la teología es una respuesta a ellas. Me guía la convicción de que la propuesta schleiermacheriana presenta varias entradas para este diálogo, diálogo que en este trabajo no puede más que esbozarse.<sup>11</sup>

## 1. El paradigma cosmológico posmedieval

La caída y surgimiento de los paradigmas científicos es un tema que ha ocupado a muchos filósofos de la ciencia en las últimas décadas. Sabemos que un paradigma no se construye por la obra de una sola persona, ni tampoco es mérito de un sólo descubrimiento. Gracias a los aportes de Thomas Kuhn

---

<sup>9</sup> Ver Max Wildiers, *The Theologian and His Universe: Theology and Cosmology from the Middle Ages to the Present* (New York: The Seabury Press, 1982), pp. 105-129.

<sup>10</sup> Ver Wesley Wildman, "An Interpretation of Contemporary Theology and Science", en Mark Richardson y Wesley Wildman, eds., *Religion & Science: History, Method, Dialogue* (New York, London: Routledge, 1996), p. 55s.

<sup>11</sup> Está más allá del alcance de este trabajo ilustrar los temas y caminos que este diálogo podría tomar hoy. Sobre esta temática ver Guillermo Hansen, "Universo en expansión, ¿contracción de la teología? Apreciaciones sobre la cosmología científica y su impacto en la reflexión teológica, *Cuadernos de Teología XX* (2001), pp. 151-190.

comprendemos que un paradigma es el resultado de una compleja red de conocimientos que es configurado por el esfuerzo colectivo de una comunidad.<sup>12</sup> Pero también es cierto que en la historia de los paradigmas y cosmologías aparecen personajes y obras que decididamente impulsan a revisar radicalmente los paradigmas heredados. Tal es el caso del clérigo y astrónomo Nicolas Copérnico (1473-1543), cuya propuesta fue difícil de digerir aún para las mentes reformadoras del protestantismo.<sup>13</sup>

Copérnico ciertamente contó con el beneficio de la sospecha que lanzaran previamente sobre el rígido universo medieval pensadores como Roger Bacon (1220-1292) y Nicolás de Cusa (1401-1464) entre otros. Pero fue el astrónomo polaco quien puso en su lugar las observaciones astronómicas y formulaciones matemáticas de sus antecesores en un nuevo marco teórico que significó el principio del fin del universo ptolemaico-medieval. Demostrando que una visión heliocéntrica del universo era perfectamente armonizable con los datos científicos a disposición de todos, postuló una teoría cosmológica que ofrecía una interpretación más sólida que los paradigmas anteriores. Su obra *De revolutionibus orbium caelestium* (1543) reacomodó los seis planetas conocidos hasta entonces en seis esferas celestes, cuyas órbitas trazaban círculos perfectos alrededor de lo que ahora constituía el centro del universo, el sol. Las investigaciones y observaciones del danés Tycho Brahe (1546-1601), del alemán Johannes Kepler (1571-1630) y del italiano Galileo Galilei (1564-1642) confirmaron la teoría, aún cuando ésta requería de importantes ajustes.<sup>14</sup>

Para estos astrónomos y pensadores la armonía del universo, aún en sus órbitas irregulares-elípticas, estaba todavía garantizada por la *providencia* de un Dios creador. El luterano Kepler, por ejemplo, siendo de la opinión que el estudio de los cuerpos celestes era una manera de conocer los planes del Dios creador, explicó que las variaciones en las velocidades orbitales de los planetas al

---

<sup>12</sup> Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: The University of Chicago Press, 1970).

<sup>13</sup> Ver al respecto Renato Espoz, *Un conflicto en el origen de la ciencia: Copérnico u Osiander* (Santiago: Universitaria, 1989).

<sup>14</sup> El caso de la observación de Kepler de que las órbitas eran en realidad elípticas.



acercarse al sol confirmaban no sólo que Dios era un arquitecto, sino un músico. El universo, explicaba Kepler, era un concierto para la gloria de Dios, cuyos instrumentos -los planetas- rotaban en forma elíptica y a distintas velocidades a fin de producir las diversas notas musicales determinadas por la mente polifónica divina.<sup>15</sup> Por su parte Galileo no se abocó a una explicación directamente teológica de los fenómenos observados, sino que más humildemente aportó una metodología científica basada en la estricta observación de los fenómenos celestes por medio del telescopio (*perspiscillum*). Los datos que aportó este poderosísimo instrumento abrió nuevas vistas hacia el universo que corroboraron la teoría de Copérnico y las órbitas elípticas de Kepler —sin por ello decir que Dios estaba abocado a la música!

La explicación todavía teológica de Kepler sobre la irregularidad de las órbitas planetarias dio paso en Isaac Newton (1642-1727) a una explicación más “científica”, en el sentido baconiano del término, al problema de las órbitas celestes y de los movimientos planetarios. Para Newton no hacía falta recurrir, en principio, a una fuerza metafísica como el alma universal (Platón), inteligencias varias (Aristóteles), o ángeles (teólogos escolásticos) para explicar los fenómenos celestes observados por Copérnico, Brahe, Kepler y Galileo. En su *Philosophiæ naturalis principia mathematica* (1687) demuestra que una fuerza que él denomina “gravedad” ofrece una buena explicación de las órbitas elípticas y de la mutua atracción de los cuerpos celestes (establecido en analogía con los diversos experimentos con cuerpos de distintos tamaños arrojados desde ciertas alturas).<sup>16</sup> La fuerza de gravedad desplazó así la injerencia directa de seres sobrenaturales, y aún de Dios, al momento de explicar convincentemente la regularidad de estos fenómenos.

Newton, sin embargo, aún necesitaba de Dios como *hipótesis* científica para explicar ciertas irregularidades en las órbitas celestes que necesitaban de la corrección, de tanto en tanto, por parte de la providencia divina. Todavía imaginaba un universo

---

<sup>15</sup> Wildiers, *The Theologian and His Universe*, p. 93.

<sup>16</sup> Si bien Galileo aportó un caudal impresionante de datos sobre el fenómeno de la gravedad, fue Newton quien formuló la teoría que pronto se convirtió en una de las leyes fundamentales de la física hasta nuestro días: los cuerpos se atraen mutuamente en forma directamente proporcional a sus masa y en forma inversamente proporcional a la raíz cuadrada de sus distancias. Ver Wildiers, p. 99s.



tutelado por Dios. Sin embargo el francés Pierre Simon Laplace (1749-1827), ya contemporáneo de Schleiermacher, era de otra opinión: por medio de sus cálculos demostró que todos los movimientos planetarios podrían explicarse por medio de la ley de la atracción universal y que, por ello, la hipótesis de las ocasionales intervenciones de Dios no eran necesarias. Es célebre la respuesta que Laplace dio a la inquietante pregunta de Napoleón sobre el lugar de Dios es su sistema cosmológico: “de esa hipótesis, Señor, no tengo necesidad” –se alegra que fue su réplica.

Esta nueva visión del universo fue acompañada de una prolífica reflexión filosófica y teológica que es importante considerar para nuestro tema -ya que será esta vertiente la que más influenciará a Schleiermacher. Siendo que la vieja cosmovisión paulatinamente era desplazada por la teoría copernicana-newtoniana, ¿debe reconsiderarse la tradicional idea de Dios que la acompañó? Asumiendo el principio de la coherencia entre la visión cosmológica y la idea de Dios, muchos filósofos plantearon la necesidad de encontrar un nuevo concepto que se ajustara a la nueva perspectiva. De esta manera, durante los siglos 17 y 18, la idea tradicional “teísta” de Dios fue críticamente socavada desde distintos ángulos, lo que llevó también a una crisis moral y cultural sin precedentes. Pero decir que la idea tradicional de Dios fue criticada no significa que irremediamente lo fuera desde perspectivas ateas. Si bien el ateísmo se nutrió de las contradicciones inherentes a la matriz teísta en la comprensión de Dios y el mundo,<sup>17</sup> durante los siglos 17 y 18 esta postura encontró pocos adeptos.<sup>18</sup> La mayoría de las críticas avanzaban una nueva visión de la religión y de la deidad que rivalizaban con la idea tradicional en el seno de las universidades y entre la membresía “cultivada” de las iglesias. A grandes rasgos podemos agrupar estas propuestas bajo tres rubros: panteísmo, deísmo y agnosticismo. La primera estaría asociada a los nombres de Giordano Bruno (1548-1600) y Baruch Spinoza (1623-1677), el segundo con John Locke (1632-1704), Matthew Tindal (1655-1733)

<sup>17</sup> Ver Michael Buckley, *At the Origins of Modern Atheism* (New Haven and London: Yale University Press, 1987), pp. 15-16.

<sup>18</sup> Estamos pensando en el caso francés con pensadores como d'Holbach, Diderot, etc. Durante el siglo 19 la alternativa atea adquiere más fuerza después de las críticas de Feuerbach y Marx.

y Samuel Clarke (1675-1729), y el tercero con la descollante figura de Immanuel Kant (1724-1804).

Giordano Bruno fue, a todas luces, una figura excepcional. Miembro de la orden dominica, dejó el monasterio después de que su pensamiento se viera transformado por la lectura de *De Revolutionibus* de Copérnico que, como dijéramos, abrió nuevamente la cuestión cosmológica a un amplio debate. Sin embargo, aventurándose especulativamente más allá de Copérnico, Bruno declara que el universo es *infinito*. Recordemos que Copérnico todavía creía en un universo finito semejante al que se desarrollara desde el inicio de las visiones cosmológicas egipcias y mesopotámicas, continuada por la visión hebrea y cristiana. Copérnico situaba al sistema solar dentro de una “burbuja” cuyas paredes y techo estaban constituidas por la bóveda celeste o estelar. Bruno, en cambio, aplicando la razón deductiva al nuevo “objeto” expuesto por Copérnico (el universo), concluyó que un Dios infinito como mantenía la ortodoxia cristiana sólo podría haber creado un universo infinito. Aún más, sólo la infinita pluralidad de mundos y universos es congruente con la dignidad y majestad del atributo divino de la infinitud. Si bien Bruno no desarrolló una teoría acabada de la relación entre dos supuestas infinitudes (la del universo y la de Dios), su propuesta monista y su insistencia sobre la inmanencia de Dios en el cosmos puede considerarse como una importante transición entre la visión de Nicolás de Cusa y la de Baruch Spinoza. En todo caso, Bruno anticipa filosóficamente un tema que luego la física newtoniana corroborará, sin llegar por eso a las mismas conclusiones teológicas.

Baruch Spinoza, un filósofo de origen judío que tuvo una profunda influencia sobre el idealismo y el romanticismo alemán en general, y sobre Schleiermacher en particular, asignó en su pensamiento un lugar central al problema de la relación entre un universo infinito y un Dios infinito. El mérito de Spinoza es darle una respuesta clara a la vaguedad de Bruno sobre este tema: lógicamente no puede haber dos infinitudes porque ello sería una contradicción; dos *substancias* infinitas se anularían mutuamente. Por ello, argumenta Spinoza, existe una sola sustancia abarcadora, Dios o naturaleza, que existe y se sustenta por sí misma sin necesidad de ningún otro principio. De ahí que todos los seres y objetos que percibimos son modos o estados pasajeros de la misma sustancia, Dios. La infinitud de atributos divinos alcanzan su expresión a través de las distintas formas o modos que percibimos como “naturaleza”.

Si bien no se puede afirmar que Spinoza articuló su filosofía en diálogo con el nuevo paradigma cosmológico de la época, es importante recordar que la metodología totalmente deductiva de Spinoza emulaba lo que en aquella época se consideraba la ciencia más pura y el instrumento más adecuado utilizado por los filósofos para el estudio del universo, a saber, las matemáticas y la geometría. Siguiendo este método, era un error para Spinoza tratar de probar la existencia y la naturaleza de Dios a partir de la naturaleza existente, es decir, a través de la prueba cosmológica; se debía proceder al revés: la naturaleza de Dios es la que explica el orden de la naturaleza. En cierta medida era una forma revertida del principio ontológico de Anselmo. De todos modos vale aquí lo que Max Wildiers anota con respecto a Spinoza: lo remarcable en su caso no es tanto el método empleado, sino las propuestas mismas de su filosofía. En un siglo dominado por el interés en la astronomía y la cosmología, aparece por primera vez una filosofía donde el universo -el objeto de investigación de estas ciencias- es elevado a la esfera de lo divino. Más aún, Dios mismo es revelado bajo la forma del universo.<sup>19</sup> No se nos debe escapar este dato a la hora de acercarnos a Schleiermacher.

Los poetas y filósofos alemanes del siglo 18 abrazarán las intuiciones de Spinoza con una reverencia poco vista con anterioridad. Hombres de letras como Johann Herder (1744-1803), Friedrich Novalis (1772-1801), Heinrich Heine (1797-1856), Johann Goethe (1749-1832) y August Schlegel (1767-1845) por un lado, y filósofos como Gotthold Lessing (1729-1781), Friedrich Jacobi (1743-1819), Immanuel Fichte (1796-1879), Friedrich Schelling (1775-1854) y el mismo Georg W. F. Hegel (1770-1831) por el otro, forjarán los grandes trazos de la sensibilidad romántica y de la filosofía idealista con sus marcadas huellas espinosistas. El descubrimiento de lo infinito en y a través de lo finito, la superación de la dicotomía ser humano-naturaleza, la concepción del universo como un todo orgánico que se manifiesta en las distintas individualidades y potencialidades, la ponderación de lo estético y lo emotivo como realidades cognitivas, Dios como meta-principio de la unidad y de la totalidad del universo, son algunos de los rasgos que encontramos en la filosofía y la literatura del período

---

<sup>19</sup> Wildiers, *The Theologian and his Universe*, p. 117.

romántico. Pero tanto el romanticismo como el idealismo no trataron de acomodar las visiones religiosas cristianas a la nueva cosmología y ciencias, sino que encontraron en el objeto *descubierto* por las ciencias (el universo) una nueva musa inspiradora que dio lugar a una nueva sensibilidad, sea ésta estética, religiosa o filosófica. Otro era el panorama en el mundo anglosajón y francés, donde las formulaciones religiosas se forjaron con la intención explícita de acomodar la idea de Dios dentro del nuevo universo descrito por la ciencia.

En efecto, el deísmo fue la respuesta más acorde con el tipo de racionalismo que se desarrollara en tierras anglosajonas. Su rasgo principal era superar la incompatibilidad de la idea tradicional de Dios con los nuevos postulados sobre el universo explicitados por la ciencia, particularmente a partir de las teorías de Newton. Rechazando la idea de una revelación original, y más aún la Biblia como receptáculo de la misma, el deísmo postulaba una religión natural superior basada en la existencia de un Ser Supremo cuyas huellas podían ser descubiertas en la naturaleza. La naturaleza como tal, sin embargo, estaba vacía de toda presencia divina, teniendo Dios el rol de un arquitecto que se retira a descansar después de completar su obra (*Deus otiosus*).

Newton era considerado el héroe del deísmo, sobre todo teniendo en cuenta que el mismo Newton tenía un gran interés por la teología. Para muchos la *Principia Mathematica* “probaba” la existencia de un Dios supremo a partir del orden descrito por la ley de la atracción de los cuerpos. Las leyes que regulan el orden en el universo eran las pruebas más contundentes de la sabiduría divina. Esto dio lugar a uno de los postulados más fundamentales del deísmo, a saber, la prueba de la existencia divina a partir del *designio* de Dios reflejado en la naturaleza. Sin embargo el deísmo nunca pudo armonizar su concepción de un Dios apartado del mundo con otros principios de la cosmología newtoniana, como ser la concepción de un espacio y un tiempo infinitos. Más allá de la concepción deísta misma de Newton, las sombras de Giordano Bruno y Baruch Spinoza se volverían a desplegar ante la pregunta de cómo dos infinitudes -Dios y el espacio- podían convivir. Ante esta aparente contradicción entre ciencia y religión, el campo francés resolvió el problema eliminando a uno de los factores en cuestión: Dios. Denis Diderot (1713-1784), Paul d'Holbach (1723-1789), Claude Helvetius (1715-1771) y Jean d'Alembert (1717-1783) entre otros, abrazaron fervientemente la visión científica newtoniana borrando todo indicio de lo divino. El ateísmo moderno encontraba así la raíz científica y “verificable” para sus postulados.

La última respuesta que brevemente debemos considerar es la de Kant, un filósofo que dedicó gran parte de su pensamiento a cuestiones relacionadas al conocimiento (epistemología), no por ello relegando su profundo interés por la cosmología. En lo referente a Dios, sin embargo, Kant se mostró escéptico ante a la posibilidad de “demostrar” su existencia ya sea a partir de la razón teórica (prueba ontológica), ya sea a partir de la naturaleza (prueba cosmológica). Ambos caminos estaban para Kant profundamente viciados por paralogsismos o contradicciones. Justamente a caballo de las concepciones deístas inglesas que profundamente admiraba en pensadores como Locke, Hume y Newton, Kant concluyó que mentes finitas no pueden establecer pruebas contundentes sobre un ser que totalmente trasciende nuestro espacio y tiempo. Dios y el mundo están totalmente separados -a pesar de que Kant seguía manteniendo la idea de una creación que se da en un espacio infinito.<sup>20</sup> Por ello el agnosticismo racional de Kant y de buena parte de la teología protestante del siglo 19, que buscaron en otras provincias apartadas de las ciencias naturales los fundamentos para la existencia de Dios y el fenómeno religioso.

Hasta aquí hemos repasado el trasfondo previo a Schleiermacher que entrelaza el surgimiento de una nueva cosmología asociado a la astronomía renacentista y a la filosofía y literatura de la Ilustración. Pero para ser más precisos, es con relación a la gran síntesis *agnóstica* de Kant donde debemos situar el planteo de Schleiermacher. Para ello pasaremos a indagar e identificar el corazón mismo de su argumento tal como aparece en sus *Discursos*.

## 2. Schleiermacher y su respuesta

A continuación presentaré lo que considero central para comprender la propuesta schleiermacheriana en general, y la forma que adquirió la representación religiosa de Schleiermacher en medio de la nueva cosmología que se apoderaba del escenario europeo. Ya sea por su trasfondo romántico, ya sea por la genialidad de su propuesta misma, quedará en claro que Schleiermacher

---

<sup>20</sup> Ver Milton Munitz, ed., *Theories of the Universe: From Babylonian Myth to Modern Science* (New York: The Free Press, 1957), p. 240.

rechaza el mero “acomodamiento” de la realidad de Dios a los parámetros que imponía la ciencia newtoniana, con el concomitante desplazamiento del objeto religioso hacia la moralidad o hacia la razón especulativa. Schleiermacher reflejará en parte lo que ya mencioné con respecto a Spinoza, es decir, elevará el objeto por excelencia de las ciencias -el universo- a un nuevo nivel de apreciación religiosa. Pero esto lo hará sin claudicar la independencia propia que le corresponde al hecho religioso en sí. Si interpreté correctamente a Schleiermacher se comprobará que se puede -y debe- entrar en diálogo con las cosmologías contemporáneas sin por ello renunciar a la *especificidad cognitiva* que ofrece la perspectiva religiosa. Es más, que esa perspectiva propia también contribuye a la investigación científica propiamente dicha, sin por ello considerarse ciencia en el sentido común del término. En breve, que la religión es un sistema de hipótesis sobre el mundo con capacidad de inspirar a las ciencias mismas, pero cuyos postulados son, por su naturaleza universal y escatológica, empíricamente inverificables.<sup>21</sup>

El escenario intelectual donde se nutrió Schleiermacher estaba dominado por el pensamiento de Kant, quien marca tanto los alcances como los límites de la metáfora central de la Ilustración, la razón. Schleiermacher discrepará en muchos puntos con la filosofía y la moral kantianas, pero también coincidirá con el filósofo en que la razón humana está severamente limitada en cuanto a lograr un conocimiento fehaciente sobre Dios. Este agnosticismo con respecto a los poderes y alcances de la razón se deja claramente traslucir cuando Schleiermacher concluye que cavilar sobre el ser de Dios antes y fuera del mundo es una mera mitología vacía.<sup>22</sup> Pero más allá de Kant, Schleiermacher también quiere enjuiciar la concepción deísta que subyace, en definitiva, al mismo pensamiento de Kant y de los “menospreciadores cultivados” de su época. Más aún, quiere correlacionar la apatía y el desprecio que esta concepción genera tanto en la religiosidad natural de los ilustrados, como en la religiosidad popular tradicional que sigue dominando a las masas.

En efecto, para Schleiermacher el “Dios” que la metafísica o la teología natural insiste en colocar *más allá* del mundo pronto

---

<sup>21</sup> Aunque no necesariamente falsables en el sentido popperiano.

<sup>22</sup> Schleiermacher, *Sobre la religión*, p. 39.

demostrará su prescindencia y su inutilidad para los sentimientos y pensamientos religiosos, como así también para la actividad práctica y moral de la humanidad. De esta manera en la *Apología*, su primer discurso sobre la religión, Schleiermacher comienza reconociendo que el pensamiento presumiblemente deísta de sus interlocutores no puede más que llevar a prescindir paulatinamente de toda referencia vital a la trascendencia. En un mundo descubierto por las nuevas sensibilidades de la Ilustración, la veneración por la humanidad y la patria, por el arte y la ciencia, han reemplazado la devoción que otrora se le reservaba a lo eterno. Schleiermacher entiende -e ironiza- que “para el Ser eterno y sagrado que reside según vosotros más allá del mundo, no queda margen alguno....” Más aún, “habéis conseguido hacer tan rica y polifacética la vida terrena que ya no necesitáis de la eternidad”, concluye.<sup>23</sup>

Pero si por un lado los contemporáneos de Schleiermacher tienen razón en prescindir en sus actividades culturales, científicas o artísticas de un Dios tan alejado, por el otro lado no han ponderado todavía sobre la verdadera naturaleza de la religión y la consiguiente presuposición deísta que ellos mantienen sobre Dios. Siguiendo al deísmo y la renuncia epistemológica kantiana, sus contemporáneos ilustrados se han sencillamente entregado a la dicotomía Dios-mundo corriente, exponiéndose a un mundo sin Dios y a un Dios sin mundo. Aquí radica, a mi entender, el meollo del planteo schleiermacheriano que explica, en gran medida, su concepción de la religión como esfera *independiente* con respecto a la moralidad y la razón. Más aún, su propuesta de que la religión es un “órgano” del universo mismo con sus propias cualidades y potencialidades cognitivas, deriva de aquí su justificativo. Ni la razón deductiva o inductiva como tal, ni tampoco la moral, remotamente agotan el “conocimiento” que es propio de la intuición y el sentimiento religioso, un “*System von Anschauungen*”. Volveré a este punto que es crítico a la hora de entender el papel de la teología en el diálogo con otras áreas del conocimiento humano.

Si bien sus discursos se dirigen a la intelectualidad ilustrada de su entorno, Schleiermacher asimismo reconoce -en principio-

<sup>23</sup> Ibid., p. 4.



la justeza de la sospecha y el desprecio de sus contemporáneos hacia las formas religiosas tradicionales y populares, es decir, hacia las iglesias y el Cristianismo como religión positiva. “Vosotros tenéis razón en despreciar a los miserables repetidores, que derivan de otro toda su religión o la vinculan a una escritura muerta...”<sup>24</sup> Compartiendo en parte la refinación intelectual que es propio de los virtuosos formados en la consigna kantiana del *sapere aude*, Schleiermacher también toma distancia de la religiosidad formada en torno a un Dios infantilmente representado con rasgos antropomórficos. Para Schleiermacher el problema con esta forma de religiosidad es que todavía se apega a imágenes externas sin llegar nunca a comprender la verdadera naturaleza de la religión.<sup>25</sup>

En efecto, la concepción teísta-antropomórfica de Dios es la que sustenta una cosmovisión todavía apegada a lo supernatural, a lo milagroso, a las intervenciones extemporáneas, que se acercan más a la magia que a la contemplación profunda de lo infinito. En otras palabras, una religión articulada dentro de un marco cosmológico caduco que todavía no se ha hecho eco de las presiones cognitivas que impone la articulación de un nuevo universo descrito por las ciencias. Pero el hecho de que la religión se aferre todavía a imágenes infantiles de la deidad no implica que debamos rechazar la devoción religiosa como tal. De hecho, en su tercer discurso sobre la educación religiosa de los jóvenes, ilustra su argumento resaltando el valor que tiene la imaginación infantil sobre seres supernaturales como un valioso primer despertar hacia la religión.<sup>26</sup> En su quinto discurso, sobre las religiones positivas, elogia a aquellos que, aunque no sea más que en forma incipiente, se comprometen con las religiones positivas que son las envolturas humanas con la cuales se reviste la divinidad.<sup>27</sup> Pero en todo caso es responsabilidad de la “verdadera iglesia”, y de los “virtuosos” en ella, purificar gradualmente la imaginación religiosa a partir de sus incipientes y múltiples expresiones.<sup>28</sup>

---

<sup>24</sup> Ibid., p. 79.

<sup>25</sup> Hegel refinará conceptualmente esta distinción, para negarlo y asumirlo críticamente en su filosofía especulativa. Las categorías que él utilizará son las de *Vorstellung* y *Begrif*.

<sup>26</sup> Schleiermacher, *Sobre la religión*, p. 94.

<sup>27</sup> Ibid., pp. 153, 181.

<sup>28</sup> Lo mismo puede decirse de su concepción de los tres niveles de la intuición religiosa, la fetichista (donde impera un presentimiento confuso de lo infinito en lo finito), la politeísta (donde

Sin embargo, ya se trate de la visión filosóficamente sofisticada del deísmo y de la metafísica racionalista, como de la imaginación infantilizada de Dios y de lo sobrenatural corriente en las expresiones religiosas populares, ante el juicio de Schleiermacher ambas adolecen de una adecuada comprensión del fenómeno religioso y de la trascendencia. Ambas perspectivas, la ilustrada y la popular, mantienen las dicotomías básicas entre el más acá y el más allá, entre lo finito y lo infinito, entre lo inmanente y lo trascendente, entre el ser de Dios y los actos de Dios. En suma, el universo sofisticado de la metafísica, como el universo formado por el sentido común, se encuentran divorciadas substancialmente de lo que es el objeto propio de la religión. Redundan en un desencantamiento del mundo, en su vaciamiento de toda presencia de lo infinito en y a través de lo finito. De ahí que a la trascendencia se lo catapulte al ámbito del ser necesario en la metafísica clásica, o al ámbito del espacio mítico en la religiosidad popular. Este marco hace un poco más entendible la enigmática frase que Schleiermacher lanza hacia el final de su segundo discurso, de que “una religión sin Dios puede ser mejor que otra con Dios”.<sup>29</sup> Se trata, claro está, del “Dios” tradicionalmente interpretado en términos teístas, o al Dios recientemente acomodado a la cosmología moderna bajo su forma deísta. Por ello, ante tamaña maraña semiótica rodeando al concepto de Dios, Schleiermacher decide comenzar su discurso más importante preguntándose no sobre qué son los dioses sino sobre “¿qué es la religión?”

Volvamos entonces a nuestro segundo discurso que es donde Schleiermacher comienza a desarrollar los detalles de su propuesta. Encontraremos aquí la clave para entender cómo la teología puede articularse tomando seriamente el objeto de las ciencias modernas, sin por ello renunciar a su particular perspectiva cognitiva. Creo que después de pasar revista a los argumentos presentados en este discurso se levantará, aunque más no sea en parte, las sospechas que siempre acompañaron a la obra de Schleiermacher: que su propuesta no sale de un subjetivismo (tal como argumentara Hegel), y que Schleiermacher no contribuye nada significativo al pensamiento sobre Dios (tesis central de Barth).

---

se enfatiza la multiplicidad de lo sagrado sin llegar a la unidad) y el monoteísmo en sus diversas variantes (donde se afirma la unidad en medio de la multiplicidad).

<sup>29</sup> Schleiermacher, *Sobre la religión*, p. 82.

La primera clave para desentrañar el pensamiento de Schleiermacher la encontramos en su idea de la religión como esfera o provincia que reposa sobre ella misma, es decir, que no depende ni de la moral ni de la razón especulativa. Valga recordar que entre los círculos ilustrados, el racionalismo clásico como la filosofía trascendental kantiana reservaban un espacio para Dios y la religión ya sea como un factor en la inteligibilidad metafísica del universo, ya sea en el ámbito de la razón y actividad moral. Tanto la metafísica<sup>30</sup> como la moral tienen según Schleiermacher el mismo objeto que la religión. Y para referirse a ese objeto, que en definitiva engloba las tres esferas más cruciales del fenómeno humano, Schleiermacher escoge la palabra “Universo”. “Situaos en el punto de vista más elevado de la metafísica y de la moral” escribe Schleiermacher, y “constataréis que ambas poseen el mismo objeto que la religión, a saber, el Universo [*Universum*] y la relación del hombre con él”.<sup>31</sup> Pero el hecho de que la metafísica, la moral y la religión posean el mismo objeto hace inevitable que las confusiones abunden. Schleiermacher está preocupado de que la confusión principal que impera en su época es la reducción de la religión a la metafísica y a la moral. Por ello la necesidad de distinguir entre ellas, cosa que Schleiermacher hace a continuación.

La tarea de la metafísica, o lo que también llama la filosofía trascendental o las ciencias, es clasificar al Universo y discriminar entre los distintos seres y objetos que la conforman. Investigando la cadena de causalidad de lo existente llega a establecer la realidad del mundo y de sus leyes. La moralidad, por el otro lado, “desarrolla a partir de la naturaleza del hombre y de su relación con el Universo un sistema de deberes”, prescribiendo y prohibiendo un determinado número de acciones.<sup>32</sup> Tanto los “metafísicos” como los “prácticos” llaman religión a esa extraña mezcla de opiniones sobre un Ser Supremo y los mandatos

---

<sup>30</sup> Cuando Schleiermacher habla de metafísica lo hace en el sentido de la filosofía en general, que para la época incluye los rudimentos de lo que hoy llamamos “ciencias duras” o “ciencias de la naturaleza”, bajo el rubro de “filosofía de la naturaleza”.

<sup>31</sup> Schleiermacher, *Sobre la religión*, p. 29. “Stellet euch auf den höchsten Standpunkt der Metaphysik und der Moral, so werdet ihr finden, dass beide mit der Religion denselben Gegenstand haben, nämlich das Universum und das Verhältnis des Menschen zu ihm” (p. 235).

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 30.

relativos a la vida humana. Nótese que Schleiermacher está describiendo una realidad híbrida que más tarde identificará con la “religión natural” y sus postulados sobre la necesidad de un ser superior, la moralidad resultante de la razón o de la naturaleza, y una vaga idea de la inmortalidad.

Pero como resultado de esta mezcla o hibridación se ha perdido de vista la “auténtica esencia de la religión”. La religión, según Schleiermacher, no pretende *explicar* el Universo de acuerdo con su naturaleza, como la hace la metafísica y/o la ciencia, pero tampoco busca *perfeccionarlo* y consumarlo, como la moral. La esencia de la religión no se halla ni en el conocimiento teórico ni en la acción, sino en la *intuición* [*Anschauung*] y el *sentimiento* [*Gefühl*]. La religión, escribe Schleiermacher, “quiere intuir el Universo [*Anschauen des Universums*], quiere espiarlo piadosamente en sus propias manifestaciones y acciones, quiere ser impresionada y plenificada, en pasividad infantil, por sus influjos inmediatos”.<sup>33</sup> La religión es el sentido y el gusto por lo Infinito [*Sinn und Geschmack fürs Unendliche*], dice más adelante, una intuición que busca “concebir todo lo particular como una parte el Todo, todo lo limitado como una manifestación de lo Infinito”. En fin, ella indaga sobre “la naturaleza infinita del conjunto [*Ganzen*], del Uno y del Todo”.<sup>34</sup>

Deslindar y religar la relación entre religión y las ciencias es el primer paso que emprende Schleiermacher. Con ello quiere demostrar que la religión, lejos de ser un estadio pasajero en la evolución humana, es un constituyente básico de la naturaleza humana y, en forma más osada aún, el medio epistémico por medio del cual el Universo mismo se contempla como totalidad (cfr. Hegel!). La religión, de esta forma, se sustenta a sí misma ya que ésta es la expresión más sublime del encuentro entre lo finito y lo infinito, entre el Universo intuido y el sujeto que intuye.

La religión no constituye para Schleiermacher una esfera separada de la filosofía (ciencia) y la moral, sino que ésta es un tercer elemento imprescindible respecto de aquellas. La verdadera

<sup>33</sup> Ibid., p. 35. “Anschauen will sie das Universum, in seinem eigenen Darstellungen und Handlungen will sie es andächtig belauschen, von seinen unmittelbaren Einflüssen will sie in kindlichen Passivität ergreifen und erfüllen lassen” (p. 240).

<sup>34</sup> Ibid., p. 35. “Die Religion lebt ihr ganzer Leben auch in der Natur, aber in der unendlichen Natur des Ganzen, des Einen und Allen” (p. 241)

ciencia y la verdadera moral sólo pueden llevarse a cabo cuando contemplamos como “todo lo finito se mantiene mediante la determinación de sus límites, que, por así decirlo, han de ser recortados de lo Infinito”.<sup>35</sup> No podemos conocer la “naturaleza” de un objeto si éste no se relaciona con la totalidad. Arrojar a la especulación y a la praxis “sin tener a la vez religión” constituye para Schleiermacher una arrogancia temeraria, una “hostilidad para con los dioses” que desemboca en una mala episteme y en una mala praxis. Un conocimiento real de lo finito (al cual se dedica las ciencias) al igual que una verdadera ética que forme al ser humano mismo (la filosofía moral) debe partir de la intuición religiosa, que es el “órgano”, la perspectiva, el horizonte que da identidad a las particularidades de lo finito en relación a su marco trascendente.<sup>36</sup>

La religión, entonces, es la esfera humana que corresponde al universo entendido como totalidad orgánica, totalidad que escapa a las limitaciones intrínsecas de la razón y la moral. Ella “también desarrolla toda su vida en la naturaleza”, trata a la naturaleza como una realidad infinita, observa el conjunto, el Uno y Todo.<sup>37</sup> El Universo como conjunto orgánico solamente puede ser *intuido* más que racionalmente conocido. La experiencia religiosa, por ello, no se funde con las experiencias particulares mediadas por objetos finitos, sino por el sentido intuitivo que descubre la interrelacionalidad, la conectividad, la organicidad entre todos los eventos y objetos en el Universo.<sup>38</sup> Por ello el sentimiento, el gusto, la intuición que acompaña a la experiencia es estructurado en *correlación* con el origen de esa experiencia, el Universo, y no al revés.

Que Schleiermacher no sea un solipista, y que se opone abiertamente al idealismo de Fichte, lo comprobamos cuando afirma que “todo intuir parte de un influjo de lo intuido sobre el que intuye, de una acción originaria e independiente del primero, que después es asumida, recopilada y comprendida por el segundo de una forma acorde con su naturaleza”.<sup>39</sup> En otras palabras, si bien

<sup>35</sup> Ibid., p. 37. “Alles Endliche besteht nur durch die Bestimmung seiner Grenzen, die aus dem Unendlichen gleichsam herausgeschnitten werden müssen” (p. 242).

<sup>36</sup> Ibid., 37.

<sup>37</sup> Ibid., 35.

<sup>38</sup> Ver Albert Blackwell, *Schleiermacher's Early Philosophy of Life* (Chico, CA: Scholars Press, 1982) p. 196.

<sup>39</sup> Schleiermacher, *Sobre la religión*, p. 38. « Alles Anschauen gehet aus von einem Einfluss des Abgeschaueten auf den Anschauenden, von einem ursprünglichen und unabhängigen

la religión es subjetiva, no está fundada en un *subjetivismo*, sino que es mediada por la estructura misma del Universo. Por ello los conceptos que dominan la experiencia y el lenguaje religiosos no son, en principio, derivados por medio del razonamiento metódico a partir de las realidades dadas (las tradicionales pruebas de la existencia de Dios), y menos aún del sentido y de la práctica de la moralidad (Kant), sino que se derivan de la realidad misma experimentada, del objeto de la experiencia religiosa: el Universo.<sup>40</sup>

El Universo, que para Schleiermacher es sinónimo de lo Eterno, lo Infinito, Dios, lo concibe como una realidad que está más allá del mundo de lo sensible y de sus leyes, por ello inaprensible por la metodología científica o la acción moral. La intuición es el medio que Schleiermacher destina a esta esfera específica, un concepto que apunta –tal vez en el sentido kantiano– a la receptividad inmediata, a una esfera de la inteligencia humana que percibe una belleza y una armonía que le está vedada a otras esferas de la experiencia. La conciencia religiosa, entonces, surge de esta intuición inmediata del Universo que siempre permanece como una mediación pre-racional, una conciencia pre-conceptual, una relación existencial inmediata de relación y dependencia última con respecto al Universo que nos rodea.<sup>41</sup>

La intuición [*Anschauung*], al contrario que la razón o la moral, implica contemplar, descubrir. Ella no *crea* ni sistematiza conocimiento, sino que aprehende un sentido de la totalidad en una actitud de pasividad existencial. La intuición es una correspondencia a la misma estructura del Universo que se permite aprehender como una totalidad orgánica [*Ganzen*] sólo en esta operación. El hecho de que lo infinito no pueda ser representado (un eco del agnosticismo de Kant), no significa que no pueda ser conocido. Para Schleiermacher existe un conocimiento más allá del simple hecho de ser razonables –como sugería Kant.<sup>42</sup> Es el

---

Handeln des Erteren, welches dann von dem letzteren seiner Natur gemäss aufgenommen, zusammengefasst und begriffen wird « (p. 243).

<sup>40</sup> Ver Robert Williams, *Schleiermacher the Theologian: The Construction of the Doctrine of God* (Philadelphia: Fortress Press, 1978), p. 4.

<sup>41</sup> Ver Blackwell, *Schleiermacher's Early Philosophy of Life*, p. 195.

<sup>42</sup> Ver Julia Lamm, *The Living God: Schleiermacher's Theological Appropriation of Spinoza* (University Park, PA: The Penn State University Press, 1996), p. 81ss.; también Williams, *Schleiermacher the Theologian*, p. 4.

conocimiento que media la intuición religiosa y que ofrece una nueva perspectiva sobre la multiplicidad de los eventos. Mientras que el conocimiento derivado de la filosofía y de las ciencias aprehende lo inmediato, la naturaleza de las partes, clasificándolo y sistematizándolo, la religión aprehende las relaciones subyacentes a esas partes que descubren una totalidad.

Pero no es solamente la naturaleza, el modo y el medio del conocimiento lo que distingue -a la vez que relaciona- la religión con las ciencias. Otra distinción fundamental que establece Schleiermacher es con respecto al papel que cumple la *subjetividad* en relación al objeto conocido -o intuitivo. Mientras que en las ciencias la subjetividad permanece distinguida de su objeto en vistas a lograr conocimiento, en la religión sucede lo contrario: al intuir el Universo el *ego* mismo se descubre participando de aquello que intuye. Es más, se descubre como básicamente idéntico a la totalidad que es intuita. Mediante la intuición del universo hemos de identificarnos con él tanto como sea posible, hacernos uno con él “y ser eterno en un instante”.<sup>43</sup> Pero la intuición como tal es sólo el aspecto remanente de una experiencia mayor; el estado al cual el individuo accede mediante la intuición es lo que Schleiermacher denomina *sentimiento*, es decir, una relación imbuida por los influjos que el universo ejerce sobre todos aquellos que participan de él y acceden a su intuición. “La intuición sin el sentimiento no es nada”, escribe, de la misma forma que “el sentimiento sin intuición tampoco es nada”.<sup>44</sup>

En este punto es importante comprender que para Schleiermacher el sentimiento no refiere a las emociones que puedan suscitar distintas experiencias en la vida, tal como el amor, la tristeza o la ira. Los sentimientos como tales (emotividad) remiten de hecho a una pluralidad de parcialidades. Tampoco el concepto de sentimiento refiere a una facultad o aspecto del ego, equiparable a la razón, el juicio o la acción. Contrariamente a Kant, Schleiermacher no está interesado en describir las cualidades abstractas del sujeto, sino en describir una *relación*. En efecto, el sentimiento es una categoría que Schleiermacher utiliza para

<sup>43</sup> Schleiermacher, *Sobre la religión*, p. 86. “Mitten in der Endlichkeit eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in einem Augenblick...” (p. 290).

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 49. Cabe notar, sin embargo, que en las ediciones posteriores Schleiermacher parece reconceptualizar esta relación haciendo hincapié en el sentimiento como cualidad propia de la religión, reservando la intuición al método cognitivo de las ciencias.

referirse a la totalidad y unidad de la subjetividad que le es otorgada desde fuera de su propia subjetividad. Es, en síntesis, la subjetividad como tal aprehendida por lo Eterno, por el Universo.

El sentimiento es así una unidad con la intuición, pero sólo le es dada al individuo finito en muy contados momentos. Con nostalgia Schleiermacher habla de este sentimiento como un "instante fugaz y transparente como el primer aroma con el que el rocío empaña el despertar de las flores". Pero éste irremediablemente se escurre, quedando sólo la intuición "que se encuentra ante mí como una figura separada". Lo que a mi juicio Schleiermacher está expresando es que la intuición opera como una especie de resabio de una experiencia cualitativamente trascendente que sólo puede representarse como pálidas imágenes de la intuición. Pero lo más importante a destacar es que para él esta experiencia de intuición-sentimiento se halla en una relación de dependencia orgánica con respecto a un "objeto", el Universo, que se presenta mediado por las interrelaciones de todo lo existente. El sentimiento de dependencia es siempre mediada por la realidad objetiva, por nuestra relación con la naturaleza.

Resumiendo, pues, a pesar de que para Schleiermacher la conciencia religiosa es inmediata y, en este sentido, subjetiva, también se puede afirmar que esta conciencia es mediada por todos nuestros accesos parciales al medio cósmico, y por ello es "objetiva". Recalco una vez más: la conciencia religiosa no brota simplemente de nuestras experiencias, sino de la intuición sobre la interrelacionalidad que es dada como estructura subyacente al universo que experimentamos y cuya correspondencia subjetiva es ese estado efímero del sujeto que Schleiermacher llamó "sentimiento". Nosotros, como seres que pensamos e imaginamos, no somos la fuente de la totalidad que llamamos Universo, sino que éste se nos da a través de sus múltiples manifestaciones, energías, fuerzas y expresiones.

Con esto en mente procedamos ahora a un tema crítico para nuestra disquisición. Hablar de intuición del Universo, por supuesto, implica en Schleiermacher una constante referencia a la misteriosa naturaleza que, entre otras cosas, se deja aprehender por el sentimiento a través de la contemplación estética, o por la razón humana, dando lugar a las ciencias. Es más, los avances de las ciencias que, como la química y la física, han comenzado a desentrañar sus misterios, no son ni pueden ser ajenos a la intuición religiosa, acota Schleiermacher. La naturaleza, escribe,



nos ofrece un botín más abundante a nosotros, a quienes una época más rica nos ha permitido penetrar más profundamente en su intimidad; en sus fuerzas químicas, en las leyes eternas, de acuerdo con las que los cuerpos mismos ser formados y destruidos, intuimos de la forma más clara y sagrada el Universo.<sup>45</sup>

Así, la descripción de las fuerzas dialécticas que conforman los procesos evolutivos en la naturaleza -inclinación y repulsión, diferenciación y oposición, la individualidad y la unidad- componen para Schleiermacher un “vestíbulo” [*Vorhof*] para la intuición religiosa. De la misma manera que la contemplación del cielo estrellado, el estremecimiento ante los truenos o el sobrecogimiento ante las olas del mar, también conforman un vestíbulo para la intuición religiosa. Refiriéndose en forma más específica al nuevo “universo” desenmascarado por una nueva sensibilidad romántica y por una nueva sed de conocimiento científico del cosmos, Schleiermacher acota lo siguiente:

Ciertamente, en la naturaleza material hay algo que intuir más esencial que esto. La infinitud de la misma, las masas enormes, esparcidas por aquel espacio inabarcable con la vista, recorriendo órbitas inconmensurables, deja postrado al hombre en un estado de profundo respeto ante el pensamiento y el espectáculo del mundo.<sup>46</sup>

Sin embargo, la contemplación estética y el conocimiento científico de la naturaleza componen un *vestíbulo* para la intuición religiosa, pero de ninguna manera su fundamento. Para ello el sentido estético y el sentido común (que gobierna a las ciencias) debe elevarse a otro plano que el mismo Universo contemplado ofrece, el plano de lo que anteriormente describí como intuición y sentimiento religiosos. La clave está dada por la visión intuitiva del enhebrado que recorre los fenómenos finitos observados, estudiados o sentidos. Este enhebrado es lo que Schleiermacher denomina “leyes” [*Gesetze*], que de ningún modo son reducibles

---

<sup>45</sup> Ibid, p. 57.

<sup>46</sup> Ibid., p. 54.

a las leyes de la ciencia newtoniana, o de la química de Antoine Lavoisier. En un pasaje muy revelador Schleiermacher escribe que

Lo que de hecho suscita el sentido religioso, en el mundo externo, no son sus masas sino sus leyes. Elevaos hasta la visión de cómo éstas lo abarcan todo, lo mayor y lo menor, los sistemas cósmicos y las motas de polvo que divagan, inestables, en el aire, de un lado para el otro, y decid entonces si no intuís la unidad divina y la eterna inmutabilidad del mundo.<sup>47</sup>

Pero para quien se quede solamente con lo aparente, con lo que el ojo común percibe, es decir, con las partes, desatenderá el dato fundamental que el mismo universo revela y que sólo es apropiado por la intuición propia del sentimiento. Comparando al universo con una obra de arte, Schleiermacher deriva la analogía de la relación del todo con sus partes. Las partes necesariamente remiten a un todo, más aún si tenemos en cuenta que las partes presentan “irregularidades” que no pueden ser abarcados por un sistema de pensamiento limitado a lo aparente, que solamente busca sistematizar las regularidades rechazando lo extraño.<sup>48</sup> Las mismas irregularidades que la ciencia intenta desglosar remiten a una unidad superior, a un todo que sólo puede ser aprehendido por la intuición religiosa. En un interesante pasaje que refleja la perplejidad de la época ante las mediciones iniciadas por Kepler y continuadas por Galileo y Newton, escribe que

Las perturbaciones en el curso de los astros sugieren una unidad superior, una conexión más atrevida que la que nosotros ya percibimos a partir de la regularidad de sus órbitas, y las anomalías, los juegos ociosos de la naturaleza plástica, nos constriñen a ver que ella trata sus formas más determinadas con una arbitrariedad, por decirlo así con una fantasía, cuya regulación sólo podríamos descubrir desde un punto de vista superior [*höheren Standpunkte*].<sup>49</sup>

<sup>47</sup> Ibid., p. 55. “Was in der Tat den religiösen Sinn anspricht in der äussern Welt, das sind nicht ihre Massen, sondern ihre Gesetze. Erhebt euch zu dem Blick, wie diese alles umfassen, das Grösste und das Kleinste, die Welsysteme und das Stäubchen, welches unset in der Luft umherflattert, und dann sagt, ob ihr nicht anschaut die göttliche Einheit und die ewige Unwandelbarkeit der Welt” (p. 259s).

<sup>48</sup> Cfr. Ibid., p. 51. Schleiermacher da lugar aquí a una caracterización romántica de la religión que se nutre de lo extraño, de lo incommensurable, de lo fascinante, al contrario de la ciencia.

<sup>49</sup> Ibid., p. 56.

Un punto de vista superior: aquí vemos claramente cómo Schleiermacher integra las visiones científicas de su época, el entusiasmo provocado por la apertura del universo a la investigación científica y a la inspiración estética, a una visión religiosa y teológica que no se afirma excluyendo las expresiones finitas del universo. Lo infinito no puede ser encontrado fuera de la totalidad que abarca a los fenómenos finitos. Por ello el estudio de la naturaleza de los objetos, es decir, la indagación más allá de la superficie de las cosas, no puede más que abrir nuevas vistas hacia lo infinito.<sup>50</sup> Más aún, que la intuición religiosa presenta un sistema de hipótesis, una vista superior, que ilumina el mismo objeto de estudio de las ciencias.

En esta línea, siguiendo la interpretación de Richard Brandt, se puede afirmar que la intuición religiosa consiste en hipótesis sobre la naturaleza del universo como un todo, como un sistema teleológico, cuyas intuiciones se ven confirmadas por los mismos conocimientos revelados por las ciencias.<sup>51</sup> La religión, por así decirlo, intuye como en un flash la estructura subyacente al universo mismo, es decir, su dinámica y propósito, tal como ésta es aprehendida mediado por los fenómenos finitos. A su vez, el descubrimiento de regularidades y fuerzas en la naturaleza si bien no prueban a la religión, retroalimentan las *intuiciones* religiosas.

Es en este punto, después de hacerse eco de la fascinación que flotaba en su ambiente tanto en lo que respecta al estudio de la naturaleza terrestre, como a la exploración y especulación sobre el cosmos<sup>52</sup>, donde Schleiermacher remite a la experiencia subjetiva propiamente dicha, es decir, al ánimo o sentimiento, que redundará en una nueva operación de la razón y sus objetos. El sentimiento, como ya mencioné, es lo que en definitiva permite una comprensión de la unidad subyacente a la naturaleza que la revela como un Universo auto-organizado, una totalidad teleológica. Por ello la "naturaleza exterior" [*äusseren Natur*], considerada en forma inmediata sin la mediación que supone esta intuición religiosa y el sentimiento, permanece para Schleiermacher no necesariamente muda, pero bastante ambigua en cuanto a su significación última.

---

<sup>50</sup> Cfr. Brandt, *The Philosophy of Schleiermacher*, p. 100.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 121.

<sup>52</sup> Recordemos que Kant, por ejemplo, dedicó varios escritos sobre la cuestión cosmológica. Se destaca entre ellos "La historia natural universal y la teoría de los cielos" (1755).

Obviamente Schleiermacher no está afirmando que la naturaleza como tal, y los conocimientos que derivamos de ella, sean ajenas a la intuición religiosa –acabamos de afirmar lo contrario. Más bien anota que el conocimiento, la ciencia (y la moral) no puede convertirse en el *fundamento* de la religión. Por ello habla de la naturaleza como un *vestíbulo* [*Vorhof*] del sentimiento religioso, es decir, como un medio para el acceso a una intuición del entramado o patrón que subyace a los fenómenos contemplados y/o estudiados. Porque en efecto, sin la impresión que produce la naturaleza en nuestro ánimo, jamás puede devenir ésta en un *Universo*. Es desde el ánimo [*Gemüß*], entendido como una disposición determinada por la intuición y el sentimiento religioso que funda la subjetividad como tal, que contemplamos la naturaleza como Universo. Esto implica que la humanidad es un ingrediente esencial en la autocontemplación dialéctica del mismo Universo.<sup>53</sup> Schleiermacher escribe que “el Universo se refleja en la vida interior, y sólo mediante lo interior resulta comprensible lo exterior”. En otras palabras, la humanidad encarna un “órgano” que permite intuir más allá de las apariencias, siendo no obstante esta intuición congruente con lo percibido por los sentidos y/o la razón. Por lo que luego añade que “también el ánimo debe, si ha de producir la religión y nutrirla, ser intuido en un mundo”.<sup>54</sup> Por ello el sentimiento humano constituye el punto de contacto entre la intuición y lo intuido, entre lo Infinito y lo finito, entre el Universo y sus manifestaciones. La intuición religiosa mantiene así, más que una independencia, una relación dialéctica con las otras esferas del conocimiento humano.<sup>55</sup>

<sup>53</sup> Este es un punto que merecería mayor elaboración, ya que epistemológica y antológicamente se acerca a muchas de las hipótesis que los científicos han desarrollado, sobre todo a partir de la física cuántica. Al respecto ver Edward Harrison, *Cosmology: The Science of the Universe* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

<sup>54</sup> Schleiermacher, *Sobre la religión*, p. 58.

<sup>55</sup> No solamente la ciencia en su sentido lato, sino también el arte, la poesía, en fin, todos los ámbitos de la actividad humana median nuestra relación con el Universo. Estas son, en las palabras de Schleiermacher, “materia para la religión” [*Stoff für die Religion*] (*Discursos*, p. 59). También otros aspectos de las relaciones sociales e intersubjetivas son vestíbulos para la intuición religiosa, como ser la amistad, el amor, inclusive el patriotismo. Sin embargo, como era el caso con la naturaleza, tampoco ellas determinan a la religión, sino que la median. Esto se comprueba en la insistencia de Schleiermacher de contemplar la aparente multiplicidad y fragmentariedad de la humanidad como un todo cuyas partes se complementan mutuamente. Todos somos, en nuestra relacionalidad, una expresión del Universo que revela su unidad en la multiplicidad. Cada individuo es una pieza complementaria necesaria para la intuición de la humanidad –un aspecto que tiene interesantes aristas para nuestra preocupación con los derechos y dignidad del ser humano. Sin embargo, sin la instancia de la intuición religiosa, los individuos son considerados como meros instrumentos

Por último, a pesar de que toda la propuesta schleiermacheriana apunta a la manifestación de lo Infinito, el Universo, en y a través de lo finito, es preciso aclarar un posible malentendido que puede surgir. Ya vimos la importancia que Schleiermacher le confiere a los conocimientos derivados de las ciencias para la intuición religiosa, es decir, las nuevas perspectivas que el conocimiento abre para la intuición. Pero también hemos comprobado que las ciencias como tales, y/o nuestra relación inmediata con la naturaleza, no constituyen el fundamento de la intuición religiosa. Soslayar este hecho es lo que Schleiermacher achaca a la religión natural de sus contemporáneos ilustrados, quienes precisamente hacen depender la intuición religiosa directamente del conocimiento (metafísico y/o científico) y de la sensibilidad moral. Sobre todo en su quinto discurso, "Sobre las religiones", vemos a un Schleiermacher decididamente embarcado en la defensa de la vitalidad de las religiones positivas en contraposición a la artificialidad de la religión natural; la magra y escuálida teología de la religión natural desemboca en una generalización religiosa sin carácter propio, "tan sólo una idea indeterminada, indigente y miserable".<sup>56</sup> La religión natural, en su perspectiva, depende excesivamente de principios cognitivos que no son fuentes inmediatas del sentido que enhebra la religión. Debido a ello su discurso "se encuentra mezclada por doquier con su moralidad y su sensibilidad natural".<sup>57</sup>

En fin, el problema central de la religión natural es que carece de una intuición viva, de una aprehensión de lo Infinito en y a través de lo finito. Por ello desemboca no sólo en la aridez de su religiosidad sino en una construcción teológica que fundamenta inductivamente a la deidad a costa de lo finito. Una búsqueda, como Schleiermacher adelantara, del ser de Dios "antes del mundo y fuera del mundo".<sup>58</sup> Esto es un rechazo enfático al dios y la religiosidad deístas que insisten en colocar a Dios en forma extrínseca a los procesos vitales del Universo. Esto último no sería más que una domesticación y eventual asesinato del *lebendiges Gottes*, del Dios vivo.

---

<sup>56</sup> Ibid, p. 161.

<sup>57</sup> Ibid, p. 176.

<sup>58</sup> Ibid, p. 39.

### 3. Conclusiones

Sintetizando la impronta del pensamiento schleiermacheriano para la relación entre teología y ciencia (cosmología), destacamos lo siguiente<sup>59</sup>:

1. Las intuiciones religiosas no son representaciones arbitrarias de conciencias inclinadas hacia la fantasía y la imaginación. En verdad ellas representan una interpretación del significado de un evento particular con respecto al todo. La intuición “supera” así la mera razón en que, sin cancelarla, permite acceder a un nivel cognitivo superior que le está vedada a las ciencias por el hecho de tener éstas como objeto lo inmediato, parcial, fragmentario. La intuición, cara visible del sentimiento, constituye un punto de vista “superior” con respecto al universo mismo que nos rodea.

2. La intuición religiosa no se opone al conocimiento científico ya que se trata de distintos niveles cognitivos. Considerando la capacidad intelectual humana como una realidad orgánica, debemos hablar de una *interdependencia* más que de una independencia entre intuición y razón. Es más, algunas de las intuiciones de la religión se apoyan abiertamente en los resultados de las ciencias. Recordamos aquí lo que Schleiermacher afirma con respecto a que la intuición religiosa descubre una relacionalidad holística en las leyes que los científicos formulan a partir de sus observaciones y estudios de la naturaleza. De ahí que también afirme que su época ha hecho posible una más rica variedad y profundidad en las intuiciones religiosas mismas.

3. Por ello la intuición religiosa puede concebirse como una instancia interpretativa cuya función no se limita simplemente a provocar una apreciación subjetiva del universo, sino a dar un *sentido* a la totalidad de la experiencia humana que, entre otras cosas, incluye los conocimientos y las perspectivas derivadas de las ciencias. La religión no es solamente el significado de las emociones religiosas, sino un significante de la naturaleza misma

---

<sup>59</sup> Sobre estos puntos, cfr. Brandt, *The Philosophy of Schleiermacher*, p. 117ss.

del mundo en cuanto a una compleja red o sistema de relaciones. Por lo tanto, ella refiere a la objetividad de un mundo cuya racionalidad es propiamente descubierta desde la perspectiva de esta intuición.

4. Que la intuición religiosa no sea simplemente un evento psicológico, sino que apunta a la objetividad y verdad de un Universo, hace que esta intuición resignifique los ámbitos del conocimiento y experiencia humanas. A pesar de que Schleiermacher no habla en estos términos, debemos postular que la religión constituye un “sistema”<sup>60</sup> que corresponde, precisamente, al sistema del objeto intuido, el Universo. Esto implica que desde el punto de vista cognitivo la intuición religiosa no anula al conocimiento científico, sino que lo reposiciona según las “leyes” mediadas por la intuición.

5. Por último, todo lo anterior desemboca en el hecho de que la intuición religiosa central “declina” todos los sistemas de interpretaciones correspondientes a la experiencia humana ¡y viceversa!

Todo esto prueba que Schleiermacher consideró seriamente el objeto descubierto por las ciencias de su época, tratándolo de integrar en una visión teológica que comenzó reconceptualizando la dimensión humana del fenómeno religioso, la intuición y el sentimiento. Lo que rescatamos de Schleiermacher es esta responsabilidad demostrada de cara a las visiones que competían y amenazaban con despachar a la religión y a la teología al ámbito de los estadios pretéritos de la evolución cultural humana.

Nuestra época y contexto, por supuesto, no sólo es diferente a la de Schleiermacher sino que presenta un cúmulo de conocimientos que eran casi impensables en su época. Desde la naturaleza de la materia y de la vida hasta la precisa formulación de lo acontecido en los segundos iniciales del evento que presumiblemente dio origen a nuestro universo (*Big Bang*), presentan un espectro cognitivo del cual Schleiermacher y sus contemporáneos jamás hubieran sospechado. Pero si hay algo

---

<sup>60</sup> Ya que para él los sistemas de pensamiento racionalista y metafísico no podían reconciliar las irregularidades.

que podemos rescatar de la propuesta schleiermacheriana es que ignorar los aspectos que contribuyen a la visión cosmológica de una época condena no sólo a la teología, sino a la misma religión cristiana, a una esfera separada que contribuye al creciente estado esquizofrénico en las culturas contemporáneas –aún las latinoamericanas. Estoy persuadido que la obra de Schleiermacher nos obliga no sólo a prestar atención al fenómeno religioso en sí, sino a indagar sobre la consonancia existente entre la religión (cristiana) y las ciencias naturales.