

SALOMÓN LERNER FEBRES / MIGUEL GIUSTI
Editores

POSTSECULARIZACIÓN

Nuevos escenarios del encuentro entre culturas

Capítulo 3



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

BIBLIOTECA NACIONAL DEL PERÚ
Centro Bibliográfico Nacional

211.6 P Postsecularización : nuevos escenarios del encuentro entre culturas / Salomón Lerner Febres, Miguel Giusti, editores.-- 1a ed.-- Lima : Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2017 (Lima : Tarea Asociación Gráfica Educativa).
402 p. ; 24 cm.

“Actas del Tercer Congreso Regional Latinoamericano de COMIUCAP”.
Ponencias presentadas en el Congreso, realizado en Cusco, del 19 al 20 de noviembre de 2015.
Incluye bibliografías.
D.L. 2017-04266
ISBN 978-612-317-248-0

1. Secularización (Teología) Ensayos, conferencias, etc. 2. Laicismo - Filosofía 3. Identidad cultural - Aspectos religiosos 4. Iglesia y Estado 5. Iglesia y educación 6. Religión y política I. Giusti, Miguel, 1952-, editor II. Lerner Febres, Salomón, 1944-, editor III. Pontificia Universidad Católica del Perú IV. Congreso Regional Latinoamericano de COMIUCAP (3° : 2015 : Cusco, Perú)

BNP: 2017-1177

Postsecularización

Nuevos escenarios del encuentro entre culturas

Salomón Lerner Febres y Miguel Giusti, editores

De esta edición:

© Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2017

Avenida Universitaria 1801, Lima 32, Perú.

feditor@pucp.edu.pe

www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Cuidado de la edición, diseño de cubierta y diagramación de interiores:

Fondo Editorial PUCP

Imagen de portada: Carlos Runcie Tanaka, *Sumballein*. Cerámica fragmentada y recompuesta, múltiples cocciones, 2003-2006.

Primera edición: abril de 2017

Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio,
total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2017-04266

ISBN: 978-612-317-248-0

Registro del Proyecto Editorial: 31501361700456

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

LA POSTSECULARIZACIÓN: EXPERIENCIA-LENGUAJE-PENSAMIENTO

Néstor A. Corona, Pontificia Universidad Católica Argentina,
Buenos Aires

1. INTRODUCCIÓN

El presente texto fue presentado, dentro de la amplia cuestión que convocó al congreso *Postsecularización. Nuevos escenarios del encuentro entre culturas*, bajo el eje temático «¿La experiencia religiosa, lenguaje universal?». En primer lugar, corresponde hacerse cargo claramente, aunque de manera breve, de lo que entendemos cuando hablamos de secularización. Para ello constituye una buena «definición» lo expresado por Walter Kasper: «El proceso que ha conducido a una comprensión del mundo y de sus ámbitos (política, cultura, economía, ciencias, etcétera) y a un proceder en relación con ellos que, cuando menos, prescinden de su fundamentación trascendente y los consideran de manera puramente inmanente» (1982, p. 18).

Esta falta de una fundamentación trascendente puede variar desde admitir una trascendencia divina como origen, pero negar su presencia en lo fundado (deísmo); hasta la negación absoluta de tal trascendencia fundante (ateísmo); para terminar en la negación de todo ordenamiento óntico y axiológico desde cualquier polo trasmundano (nihilismo). En cuanto a la vida humana concreta, histórica, el agnosticismo tiene los mismos «efectos prácticos» que el deísmo y el ateísmo. Esta diversa «falta de Dios» en el mundo ha podido provenir, en la filosofía, desde la amplia reflexión acerca de la totalidad de lo que es y desde la reflexión más específica acerca del hombre. De otro modo, también se ha originado desde el discurso de los saberes empíricos, que, absolutizados, deben negar realidad a lo que pretenda superar su ámbito de experiencia.

Esto es lo que se puede decir, muy sintéticamente, acerca del secularismo, al menos en la medida en que el mismo procede desde el pensamiento. Pero ello no

excluye el entrecruzamiento, difícil de aclarar, de tales pensamientos con ciertos hechos históricos concretos, algo que también debe ser tenido en cuenta para comprender el origen del secularismo. En todo caso, en el secularismo, tal como en especial se lo entenderá aquí, no se trata meramente de separar o negar a Dios respecto del mundo cosmológicamente entendido —aunque esto pueda jugar un rol—, sino, más precisamente, de un separar *al hombre y su obrar* respecto de Dios. Se trata de *una comprensión y un obrar consecuente del hombre sin ninguna cualificación divina —se acepte o no un cierto dios—: es el mundo humano sin Dios*. El secularismo, en todas las variantes señaladas, conlleva una *ausencia efectiva de Dios en la existencia concreta humana*, esto es, concretamente en los actos personales y colectivo-sociales de los hombres.

Una primera aproximación a esta difícil cuestión, la ausencia efectiva de Dios —verdadera encrucijada de hoy—, se puede encontrar en el siguiente texto de Yves Congar (aunque el autor se refiera en particular al Dios de la fe cristiano-católica):

Tal vez la mayor desgracia del catolicismo moderno es haberse convertido en teoría y catequesis sobre el *en sí* de Dios y de la religión, sin insistir al mismo tiempo sobre la dimensión de *para el hombre* [...]. La respuesta a las dificultades que muchos de nuestros contemporáneos encuentran en el camino de la fe, y la respuesta al desafío del ateísmo, exige, entre otras cosas, que pongamos de manifiesto el impacto humano de las cosas de Dios. Esto no significa en modo alguno que reemplacemos la pura representación del *en sí* por un programa puramente humanista o un mensaje antropocéntrico, lo cual equivaldría a cometer el mismo error separatista de antes, aunque en sentido contrario. Esto significa que se hable de los misterios de Dios de forma que a una profunda percepción de lo que son *en sí* mismos se una la explicación viva de los que son *para nosotros*, significa, pues, unir la antropología para Dios a la teología para el hombre. Este es el espíritu mismo de la Revelación, que es «económica», y especialmente de su perfección en Jesucristo, ya que en él la Sabiduría de Dios se ha hecho hombre (1966, pp. 24-25).

Este texto da lugar a formular dos cuestiones básicas que estructurarán la presente propuesta: (1) el papel jugado por el objetivismo en la constitución de un conocimiento filosófico y científico, y en la configuración de la vida como modo de existencia en la ausencia efectiva de Dios: secularismo; (2) el redescubrimiento de un modo de vivir modulado por un determinado modo de experiencia, que se sigue en un lenguaje extendible universalmente, cualificado originariamente, permanentemente, por lo divino: postsecularización. Con el segundo punto se toca ya directamente el tema de este trabajo, que entonces contendrá en verdad cuatro cuestiones: experiencia, lenguaje, religión, universalidad del lenguaje religioso. Estas cuatro cuestiones irán apareciendo enhebrándose a lo largo de la exposición.

2. OBJETIVISMO, FILOSOFÍA, CIENCIAS. SECULARISMO

El objetivismo es, para decirlo en una aproximación amplia, el frente a frente del hombre como sujeto y lo que no es él, las «cosas», como objeto: la inicial extrañeza de sujeto y objeto en la, a la vez, posible presencia del objeto en el sujeto. Esta presentación dice, en general, precisamente, lo que caracteriza a cierta filosofía. El hombre, sujeto inicialmente «vacío», puede extenderse hacia todo lo que es frente a él, para hacérselo presente en su interior en las re-presentaciones (*Vorstellungen*) sensible-inteligibles, finalmente en un discurso conceptual. Es así un cierto hacerse cargo, tomar para sí lo que, en principio, es exterior y que, como tal, se halla sustentado en sí mismo. Es bien sabido que esta concepción ha dado lugar a todas las discusiones en torno a lo interior y lo exterior, idealismo-realismo, subjetivismo-objetivismo. Pero lo importante es señalar que este modo de entenderse el hombre como sujeto y entender él las cosas del «mundo exterior» como objetos no solo ha sido teoría reflexiva acerca de hombre y cosas. Ello ha dado lugar a una vida entendida como centrada, en primer lugar, en el conocimiento de un sujeto finalmente universal teórico y, así, a su vez, se ha continuado, en lo cotidiano, en una vida extrañada del sí mismo en su concreto, histórico, «personal» habitar con los otros.

Esta vida-del-conocimiento objetivo tiene su manifestación final en la actividad científica que, precisamente, procede objetivamente. Pero, además, el momento cognoscitivo del tomar para sí llega a concretarse en las ciencias duras, en especial, y, en general, en un dominio del objeto, precisamente cuando el objeto pasa a ser objeto de experimento, no de simple experiencia. El objeto es forzado a comportarse según las exigencias del sujeto. Así, la ciencia llega a ser tecnociencia, saber de dominio¹. Cabe agregar que el dominio del sujeto racional de hecho se extiende en amplios ámbitos: desde el dominio de la naturaleza hasta el dominio del hombre sobre el hombre —objeto aquí él mismo— en regímenes políticos, por vía, hoy en especial, de la tecnología en todas sus ramificaciones en la comunicación, en la economía, etcétera. Así, el dominio del hombre sobre todo objeto ha terminado por convencer al hombre de su autonomía y libertad en toda su existencia frente a toda posible «instancia superior».

¹ Aquí habría que hacer las siguientes precisiones: (a) objeto de experiencia y objeto de experimento; (b) el papel hoy reconocido que juegan los intereses de todo tipo: económicos, políticos, etcétera; (c) la imposible superación del sujeto aun en el conocimiento científico que quiere ser objetivo; (d) reconocimiento de la falsabilidad del saber científico; (e) el lugar necesariamente impreciso de ciertos saberes (historia, economía, ciencias políticas, etcétera) entre lo objetivo calculable y lo propiamente humano incalculable; (f) problemas epistemológicos de los saberes acerca del lenguaje. Para todo ello, véase Corona (s/a).

Todo lo dicho no habla contra la «verdad» de las ciencias (y de cierta filosofía), solo indica sus limitaciones y su secundariedad respecto de la verdad de lo familiar en su amplio sentido —de lo que se hablará más adelante (el tema en sí requeriría mayores precisiones que, en los límites de este trabajo, no pueden darse)—. En modo particular, en la filosofía y en cuanto al dios, este proceder objetivante tiene, como se sabe, serias consecuencias. Heidegger ha tocado el núcleo de tal proceder de la filosofía como metafísica. Los entes objetos del sujeto racional humano reclaman una fundamentación causal entre ellos y finalmente en un ente supremo que, él mismo también objeto, rinde cuentas así, junto con todos los entes, frente al sujeto humano. En esta onto-teo-logía ha desaparecido el Dios divino. Ante aquel ente supremo, posesión del hombre, no es posible ninguna actitud religiosa. Todo cuanto es, incluida la causa primera, queda reducido a su propia meramente anónima presencia objetiva de manera aguda, anónima presencia objetiva también del hombre y todo ello al margen de la historia.

Heidegger ha mostrado que en la objetividad metafísica no se halla Dios y, con ello, ha dejado aparecer la nostalgia del Dios divino. No puede dejar de oírse la voz del loco, del que habla Nietzsche, que busca a Dios y proclama que Dios ha muerto. Pero, en verdad, ha muerto un ídolo y su muerte debe ser bienvenida, pero crece la nostalgia. Es correcto afirmar, más allá de Heidegger y el mundo metafísico sin Dios, que, como desde él queda también manifiesto, la razón lógica objetivante del sujeto humano es la responsable también de lo que otras filosofías han seguido llamando erróneamente dios. Precisamente por no tratarse de Dios, ese llamado dios resulta efectivamente ausente del mundo y especialmente de la existencia humana concreta, histórica. Esta razón, agudamente criticada por Heidegger, es la responsable del inicio de un proceso que culmina en la secularización. Esta secularización, conforme con lo adelantado recién, debe considerarse como un beneficio, una purificación y una oportunidad para el Dios divino².

Ahora bien, ¿es tal figura humana, y tal figura del lo que no es el hombre, y tal figura de Dios lo más propio, lo más originario?

3. LO ORIGINARIO. POSTSECULARIZACIÓN

Lo abarcante originario es el lenguaje primero de los mitos, los relatos originarios fundadores de lo humano, con su fundamental originaria metafóricidad y, allí,

² Aquí sería importante un diálogo entre Heidegger y Tomás de Aquino —en particular, con respecto a lo afirmado por Tomás en la *Suma de teología*, donde, de modo interesante, la reflexión bascula entre la intemporalidad metafísica objetiva de Dios y su presencia en la existencia humana histórica, esto último con la referencia, precisamente, al Tetragrama bíblico (I, 13, especialmente artículos 8 y 11)—.

su no enfrentamiento sujeto-objeto —en rigor, partiendo de la metáfora en sentido estricto (uno de los tropos), se trata de toda la gama de las «figuras de discurso»—. Y allí se da la fundante lucidez de lo afectivo-sensible. Allí se abre el espacio raigal de sentido de todo. Allí originariamente, «en primer lugar», es el hombre —los hombres unos con otros— con toda su densidad y riqueza, con todo su bien y su mal, y sobre todo con su muerte; allí son las cosas (la «naturaleza»), en toda su variedad y riqueza para el hombre; allí es el dios como el centro que todo lo reúne y a todo da, en su intimidad, orientación-sentido, y todo ello en enigma. Eso es lo real primero que ulteriormente «da que pensar». En tales relatos son, en mutua intimidad, en la amplia, distendida textura de la palabra, cosas-hombre-dios (lo sagrado, lo divino, los dioses). Nada se da — nada es— antes de tal amplio acontecer del decir de la palabra mítica. Allí acontece el *sentido* (orientación) de la vida —el hombre con su historia, desde su origen hasta su meta final; mal y bien incluidos en ese trayecto— y ello es lo «moral» en su raíz aún no prescriptiva de actos singulares³.

³ La palabra de los mitos, relatos originarios, es, precisamente, el lugar de nacimiento de hombre-cosas-dios, en su inescindible, mutua pertenencia: allí se abre originariamente, en el decir, lo que es y, desde allí, lo que haya de ser pensado, interpretado reflexivamente en conceptos existenciales —sobre tales conceptos, véase Corona (s/a)—, sin que ello excluya que los mitos mismos procedan a autointerpretarse continuamente y sin que tal autointerpretación sea tematizada como tal. Mito se toma en el amplio sentido de discurso religioso originario que intenta decir, en un lenguaje peculiar, particularmente expresivo afectivo, la totalidad de lo que es, según su orientación. En el mito juega el papel decisivo la metáfora y, con ella, permeadas por ella y modulándola a ella, las demás figuras de discurso que reconoce la lingüística, y ello en el seno de los distintos géneros literarios de las distintas tradiciones. En apretadísima formulación: decir algo queriendo decir otra cosa (metáfora en sentido primero) y según modos y/o medidas otros que todo otro modo y/o medida «normales», «directos» (las demás figuras de discurso que no son la metáfora en sentido primero —uno de los tropos—, metafóricas en sentido amplio puede entenderse como lo propio de todo decir que extiende o modifica o hace variar de distintas maneras un sentido primero, «llano», «normal», «directo», «recto» del discurso), es decir, se trata de un decir «figurado», «excesivo», «desubicado» —en rigor por exigencia de lo divino— para nuestro decir objetivo, proveniente de las ciencias, que llega, influyendo, hasta nuestros hábitos de decir y obrar cotidianos. En síntesis: se entiende «mito» como invención, en el doble sentido entrecruzado del «invenire»: crear-encontrar, esto es, el mostrarse sugiriéndose —para quien tenga ojos y oídos para ello—, siendo en la palabra un fondo real de riqueza inagotable —finalmente lo divino que todo lo cualifica— no advertible «a primera vista», esto es, más allá de lo constatable directa, objetivamente en los hechos, pero visto espontáneamente por el hombre en una «primera ingenuidad». Así, se trata de una cierta «ficción» que dice verdad y verdad radical. El papel fundamental que, en general, juega lo metafórico en el sentido indicado en el discurso mítico habilita para calificarlo como poético. Con todo, ese carácter fundamental no excluye la presencia, en especial en la Biblia, de referencias aquí y allí a hechos «objetivos» históricos. Sobre mito en general y sobre el mito en la Biblia, véase Corona (s/a), en particular donde se recogen las ideas de Paul Ricoeur sobre el tema. Aún una precisión: si el mito habla del hombre, incluye necesariamente de algún modo su presencia y su actuar concreto. Así, no excluye tales o cuales hechos históricos eventualmente concretamente acontecidos —que habría que detectar—, sino que el mito

Lo queramos o no, el Dios divino se copertenece desde siempre con el hombre y todo cuanto es. Cabe afirmar, al menos, que hay, desde el Centro, una cordialidad que todo lo reúne y constituye. Dios ha estado siempre allí. Un extraño proceso lógico-racional lo ha luego ocultado. Dios siempre estuvo allí, en las distintas tradiciones, con distintos «nombres de familia». Estuvo allí, antes de la filosofía y de las ciencias y, luego, oculto tras ellas en su divinidad. Allí, en esos relatos, si se trata del hombre, se trata, porque ambos se copertenece, de la naturaleza; pero si se trata de hombre-y- naturaleza, se trata, también coperteneándose, del dios. Y ello en la ingenua inmediatez y concreción de una lúcida afectividad —originarísima experiencia— que crece desde sí como extrañas palabras —metáforas (símbolos) que bañan todo discurso religioso—, extrañas para el objetivismo abstracto, apartado de la vida, esto es, para el objetivismo de cierta filosofía y de las ciencias: lúcida afectividad que, con sus palabras, es la vida humana en su núcleo raigal propio; y allí es diversamente Dios⁴.

El hombre auténticamente religioso (el que no objetiva) —en cualquier tradición— vive («siente», habla, hace) «en medio del dios» y allí vive el dios «en medio del hombre y su mundo» y ello concreta, histórica, espontáneamente, «en la tierra». No media allí reflexión abstracta alguna filosófica o teológica⁵. Tales

dice, entonces, en tales casos, precisamente la realidad radical de tales eventuales hechos, realidad cuya riqueza —que culmina y se funda divinamente— desborda toda lógica y lenguaje «objetivos», y que solo aparece sugerentemente en el lenguaje metafórico. Ello no excluye que para decir así tales eventuales hechos se «inventen hechos extraños» cuya función es precisamente ser metáfora indicadora del sentido radical de lo acontecido.

⁴ Es claro que al hablar así de ello nos estaríamos apartando de tal vida concreta. Pero este decir surge de una sorpresa —sorpresa hoy en esta época del decir acerca de objetos— y es así un cierto apartarse de esa vida, provocado por un venir nosotros de los objetos; pero en cuanto este decir nuestro reconoce el carácter primero de aquella vida «ingenua», se anula al mismo tiempo en cierto modo a sí mismo en sí mismo: él ha saltado fuera de la objetividad, sorprendido, pero precisamente seducido por el decir mítico y así se esfuerza por dejarle a este decir su lugar. Es solo un instante —prolongado— de suspenso, un «intermezzo» en el que se anuncia el decir mítico y se asoma a la vez quizás la conceptualidad existencial: se abre un espacio para que lo mítico hable y regule todo otro decir. Ello no implica, como se verá, que no se pueda luego pasar, precisamente, a una cierta conceptualidad —que llamaremos existencial: un discurso otro que lo mítico y otro que el inicial (?mediador?) que se acaba de describir—, por una cierta exigencia del espíritu humano. Pero sucede que es una conceptualidad que también reconocerá su procedencia y su permanente deuda, insuficiencia respecto de aquello «ingenuo» que la precede, y, así, se verá necesitada de sumergirse siempre de nuevo en aquello originario. Ambos modos de decir señalados se constituyen, así, como una segunda ingenuidad.

⁵ Frente al lúcido vivir concreto, «día a día» del hombre de fe —con su locuacidad metafórica—, tales abstracciones teórico-objetivas son una «desvivenciación de la vida»; algo que debe ser distinguido, por cierto, de las palabras de la fe *pensante* de la que se hablará más adelante (véase 4.A). Cabe hacer algunas distinciones. Lo dicho no implica negar sin más la posibilidad de todo conocimiento filosófico «teórico» de «algo» de lo que el hombre de fe llama Dios. Tal negación constituiría un

abstracciones, que son en verdad secundarias, no mueven de suyo a vivir; o, de otra manera, en ellas, en sus «ideas», no se hace presente el Dios divino eficazmente vivo en el mundo, en el vivir concreto, histórico de cada hombre. Tal es el nudo de la cuestión. Pero, ¿es posible hoy volver a vivir en aquella palabra poética de los relatos religiosos?

En toda tradición religiosa auténticamente vivida, esto es, antes de su objetivación, se vive en un vaivén, en la paradoja de un innominable, retirado en su cielo, que a la vez se hace presente, de distintas maneras, con menor o mayor «realidad», en la tierra, con distintos «nombres de familia» (metáforas, «representantes» que, con esas palabras, hablan de él —así, ellos mismos, de algún modo, metáforas—; normas que dimanan del dios; alabanzas, etcétera). Tal es el Dios divino, solo así Dios es el Dios —esto es, «este» o «aquel»— (así Dios «diose» —*gottert*— diría Heidegger)⁶. Es claro que hoy tenemos amplia noticia de lo distinto de las diversas tradiciones religiosas. Y precisamente ello ha de plantear necesariamente un cierto permanente vértigo en la decisión personal por tal o cual tradición. Así, en el vaivén señalado, el Innominable que «se hace» dios se sustrae a toda cultura y a la vez se culturaliza diversamente en las distintas tradiciones: se

cierto agnosticismo. Tal conocimiento lo afirma la metafísica tradicional (objetivista) con su causa primera como *Ipsum esse per se subsistens* (¿el finalmente Innominable del que se habla enseñuida?), una metafísica que dice lo suyo luego de mirar (¿solamente?) hacia la revelación judeocristiana. Frente a ello, Heidegger, como se afirmó, niega validez a tal vía causalística. Pero el mismo Heidegger propone un doble camino: (a) accede con su *pensamiento* a un Donador (el «*Es*» («Ello») —que escribe con mayúscula— del «*Es gibt*» («Ello da»)); (b) admite el Dios que de algún modo se hace presente, enviándose concretamente a los mortales en el Cuarteto (Geviert) —«por medio» de los divinos («*die Gottlichen*»)— de la poesía religiosa de Holderlin (téngase en cuenta lo dicho en una nota anterior acerca de Santo Tomás y Heidegger sobre la presencia de Dios en el mundo, en su historia —aunque lo histórico en este pensar de Heidegger mueva a dudas—). Por otra parte, reconoce la precedencia de tal poesía respecto de aquel *pensar*. Así, finalmente, se trata de un *pensar según la poesía*, por donde cabría pensar que el Donador sería «algo» de Dios (¿lo Innominable?). Es este camino del pensamiento heideggeriano el que se nos muestra como el más propio, al menos formalmente, en esta época posmetafísica. Aunque, por cierto, el lugar de la experiencia poética bíblica es ocupado allí por otra poesía —de allí lo de «formalmente»—. Sobre lo que hace a este pensamiento de Heidegger, véase Corona (2002).

⁶ Lo innominable: algo que los hombres religiosos advierten, viviéndolo, en la permanente insatisfacción de la multiplicidad interminable de nombres divinos, lo Innominable misterioso. No hay Dios sin diversos grados de «encarnación» o «mundanización», *en* diversos «nombres de familia», lo cual acontece como un tocar-ser tocado, afectar-ser afectado el hombre, que se despliega en un discurso metafórico. Queda en pie la cuestión del nombre mismo «Dios» y su relación con lo vivido como Innominable; y con ello cabría pensar aun lo que se dirá enseñuida sobre «verticalidad» y «horizontalidad» respecto de las relaciones entre las tradiciones religiosas. Lo que se acaba de decir vale sea cual fuere el origen y la naturaleza significativa de este, en todos los casos amplísimo, misterioso nombre que abraza y a la vez es cualificado y, así, acotado por todo «nombre de familia» —metáfora— de cualquier «dios». Pero todo ello constituye una amplia temática que aquí no cabe desarrollar. Considérese lo que se dirá enseñuida sobre lo propio de la Encarnación de Dios en Jesús.

da así una «culturalidad-desculturización vertical» y a la vez una «desculturización-culturalidad horizontal», plenamente histórica. Toda palabra religiosa de una cultura —toda tradición— es necesaria, pero ninguna es excluyente de ninguna otra. Lo vertical impide la absolutización de una tradición y, así, permite abrir ojos y oídos para otras palabras: un verdadero diálogo interreligioso implícito en la existencia, y un posible diálogo explícito.

En el nivel de auténtica fe, esto es, en el decir no objetivo metafórico-poético de las tradiciones, decir precedido por una fundante lucidez afectiva —tradiciones siempre atravesadas, cualificadas por lo innominable—, corresponde hablar de experiencia religiosa. Nuevamente, continuidad de lucidez afectiva —ser «tocado» por el dios— y del decir metafórico poético: eso debe ser llamado experiencia religiosa o, más precisamente, experiencia religiosa como lenguaje universal. Lo universal viene dado por lo innominable (verticalidad) que «transita», «pasa» por todas las tradiciones auténticamente vividas, penetrándolas, sin quedar fijado en ninguna de ellas: lo Innominable vuelto «Dios tolerante». El simultáneo, diverso, particular lenguaje-presencia del dios (horizontalidad) —siempre desgarrada verticalmente— viene dado como floración natural en la palabra metafórica que, incoativamente se halla ya, como rumor, en el ser tocado afectivamente: universalidad situada, vida concreta, histórica de fe, que se sabe siempre —clara u oscuramente— superada por lo innominable y, así, abierta a otras presencias divinas suyas^{7 8}: lo innominable con «nombre divino de familia».

⁷ El decir metafórico articula el rumor afectuoso y ello conservando precisamente el tono afectivo. La metáfora no habla acerca de o sobre la vida —que es radicalmente afectividad rumorosa—; ella es la vida misma desplegándose como articulación del rumor afectivo. No es posible desarrollar en todos sus detalles aquí esta temática, véase Corona (s/a) y más precisiones en la nota siguiente.

⁸ El Innominable, Incircunscriptible «nos toca» (afectividad) *rumorosamente* —y allí hay palabra incoativamente—. Cuando ese Rumor se hace rumores —y a su vez allí incoativamente palabras— y, desde allí, palabras —metáforas— articuladas, acontece la culturización —tal o cual tradición—. El Dios «diosea» y acontece a la vez lo humano del hombre, pues el hombre es tal hablando. Cada hombre nace en medio de y con palabras de una tradición que lo precede. Se dará luego la posibilidad de preferir personalmente una tradición, esto es, tales o cuales palabras (abiertas a otras, según lo dicho). Considérese algo más sobre la universalidad-particularidad de la experiencia-lenguaje religiosos. El mismo carácter metafórico del discurso religioso abre, en su progreso ilimitado, movido este por la incircunscriptibilidad de lo dicho, hacia un punto inalcanzable y, en tal sentido, universal-innominable, a la vez que, paradójicamente, concretiza y particulariza: «encarnación» de lo Innominable. Pero el discurso metafórico, por otra parte, es universal, ahora en cuanto a sus comprensores, en la medida en que puede alcanzar por principio —ya no se trataría de una tradición como tal en especial— a todo individuo, al modo de una provocación, en cuanto dice siempre algo de la afectividad de cualquier hombre —de todo hombre—: un universal en cuanto provocador. La comprensión de la metáfora (metáfora en sentido primero en especial), en principio por cualquier individuo, tiene también su fundamento en la especial estructura lingüística de la misma —algo que aquí no es desarrollable, véase Corona (s/a)—.

Ese lenguaje universal afectivo metafórico de fe se deposita en los textos religiosos y se halla vivo en la lectura-apropiación-prolongación personal —dicha ella también en incesante novedad metafórica— de lo dicho en esos textos. Así «toca» el Dios diversamente a cada hombre en el seno de una cultura —a la que cualifica radicalmente—, allí se da la experiencia concretísimamente⁹. La presencia concreta, histórica y así vivida del dios en el hombre-y-en-las cosas es, en su raíz, al modo de lo afectivo, y desde allí se debe hablar de experiencia. En el afecto —la cordialidad señalada que todo lo reúne y constituye es Amor en la fe cristiana— se da la mutua intimidad de los diferentes. Las diversas presencias efectivas afectivas de Dios, vividas auténticamente en las distintas tradiciones religiosas, cualifican todo el mundo humano y, lógicamente de modo especial, al hombre en su obrar. Si en general esto es así, en el caso del cristiano ello se da de modo radical, en cuanto, como real hijo de Dios en Cristo, el hombre es y obra —o debería obrar (presencia de la libertad)— divinamente. Y esto significa según la «naturaleza» de Dios, por la que el obrar es cualificado, es lo que es: por el amor.

En la fe cristiana, la presencia de Dios en el mundo tiene características especialísimas (sobre esta cuestión y otros temas íntimamente relacionados, véase Corona, s/a, parágrafo XXIV). Ahora Dios mismo, todo Él, se hace presente en Jesús —todo hombre y todo Dios: Jesucristo no es vivido en la fe como una realidad-presencia metafórica de Dios—. Este Jesús es Hijo del Padre «que está en los cielos» y es hijo de María. Todo ello —tal definitiva locura—, que solo se concilia en el corazón creyente, presenta, sí, para una correspondiente hermenéutica conceptual

⁹ El hombre afectado por Dios-Amor puede afectar, con su palabra y obra, a otros, así como él, en rigor, fue afectado por otros afectados y así hasta llegar a Jesús-Dios *afectante* (locuaz-obrante) con respecto a sus seguidores históricos. Así, Dios afecta por la mediación de los hombres, afectados en su origen por Jesús («[...] ¿no estaba ardiendo nuestro corazón?», *Lucas*, 24, 32). Una corriente afectiva desde la Cabeza hacia todo el cuerpo. Así, los afectados-que-afectan son en cierto modo otros Cristos: una Vida divina en expansión. Pero, además, los mismos textos en los que los primeros afectados depositaron su afición (experiencia), en lo que tienen como discurso poético y afectivo, mueven (carácter performativo). De tal modo, en rigor, la afición divina tiene inescindiblemente una vía con dos brazos que remiten uno al otro: una corriente de *experiencia* de Dios. Feliz será aquel hombre que, alcanzado por el afectuoso, amante Rumor que es Jesús, Rumor de un Rumor primero —y hecho ya palabra-carne—, pueda así llegar, por detrás de las palabras que se le dicen y de las que le fueron escritas, a la Fuente..., para decir sus propias palabras, nuevas palabras; ello pasando detrás y antes de las palabras que fueron dichas y las escritas; sí, pasando, por cierto, inevitablemente por ellas, para ser alcanzado e impulsado, por el Rumor del Rumor, a decir nuevas palabras metafóricas que, desplegando las dichas y escritas, conservarán su eco, estarán teñidas por ellas, pues toda otra palabra proviene del Rumor del Rumor y de las primeras palabras, que en ellas *se dice*. Y esto puede acontecer luego del estudio exegético y del conceptualizar hermenéutico existencial orgánico —o del no orgánico-sistemático—, pero también directamente, sin todo ello (aquí serían necesarias aún precisiones). Pero nuevas palabras son también un nuevo obrar y así una nueva expansión de la Vida divina. Toda esta cuestión se explicita en el escrito en elaboración citado (Corona, s/a).

existenciaria, como tal no objetivante —ahora teología—, serias dificultades que aquí no es posible afrontar¹⁰.

Pero no se puede obviar aquí lo que se vive en el escándalo, la locura de la fe en la Encarnación. Se trata del loco cordial arriesgarse a un Dios cordialmente loco —en rigor Dios es, así, «más» Dios, subsume, sin suprimirlas, sus propias presencias en otras tradiciones—: el límite confluyente del Innominable y el hombre, lo supremo de ambos, la suprema cordura de dos corazones, Dios-hombre/hombre-Dios. No parece que en otra posición de fe —presencia de distintas maneras de Dios en el mundo—, con el corazón extendido —clara u oscuramente— hacia las otras posiciones creyentes, no se sienta la tentación de aquella locura: ¿no está ella instalada, como motor oculto, en toda fe religiosa, en toda tradición?; y también: en la locura, el escándalo como intento y motor del escape de la locura; la débil perseverancia humana en la locura, solo fuerte perseverancia por obra sentida —¿qué otra cosa decir?— de un Dios loco, supremamente cuerdo en su cordialidad. Se trata de un Dios que afectivamente circula «tolerante» en todas las tradiciones. La atracción-tentación que reina en el vivir concreto de las distintas tradiciones es incoativamente la realidad concreta histórica del diálogo interreligioso, que ya se señalara como posibilitada, en su raíz, para decirlo brevemente, por lo vertical y horizontal divinos mencionados anteriormente.

Lo dicho hasta aquí muestra a un Dios efectiva, concreta, eficazmente presente, actuante en el vivir humano, un Dios no objeto, un Dios «humano», o, mejor, un Dios en alianza más o menos estrecha con el hombre, según cuál sea la tradición de que se trate. Pero esa alianza —dada desde siempre: es, en verdad, para la fe bíblica, la creación misma¹¹— es promovida por el que desde su celeste, innominada, absoluta trascendencia «toca» primero al hombre, para dejarse acoger —y acogerse Él— en sus nombres-presencia terrestres; así, esa alianza es vivida, precisamente

¹⁰ La metáfora dice *es-y-no es* (lo dicho es realidad). En Jesús se trata realmente de *es hombre-y-es Dios*. Y ello independientemente de que tal decir aparezca, en primer lugar (por ejemplo, en los Evangelios) oculta, misteriosamente (en forma metafórica *lato sensu* —véase *supra*, nota 3—, por ejemplo, en figuras de discurso, en parábolas); pero para desarrollarse luego en fórmulas (fragmentos) «hermenéuticas-conceptuales-existenciarias»: aproximadamente «Jesús, el Cristo, es hombre nacido de mujer-y-es Dios» (por ejemplo, en las *Cartas*, en los *Hechos*) —algo que se prolongará sistemáticamente en la teología—. Sin embargo, con lo así afirmado permanece el misterio, ahora del «*es*»-y del «*es*» de la paternidad y la filiación divinas, y aún el misterio del «qué» y «cómo» de Padre e Hijo. Ahora bien, y en consonancia con lo que se irá diciendo y lo ya dicho, si hay allí misterio, ¿no debe entenderse que esos «*es*» son en primer lugar sentidos (vividos afectivamente)? ¿Y cómo sería esto? ¿Antes que el «*es*» habría que decir (nos) «*ama*»? ¿Habría que reemplazar el «*es*» inabarcable por el «*ama*», esto es por el Amor también insondable, interminable para la respuesta del —nuestro— amor en su específica, propia lucidez?

como asimétrica, por el hombre creyente y, particularmente, por el cristiano como alianza de amor^{11 12}.

Ni la especulación racional metafísica ni un pensamiento hermenéutico conceptual existenciarío que siga a la experiencia poética religiosa —del que se hablará enseguida— pueden hacer coincidir en un Mismo la intangibilidad absoluta divina, lo Indemne, lo Innominable, y, a la vez, su libre —diverso— comprometerse en la alianza, en complicidad así con el hombre. Solo el corazón lúcido creyente, con sus razones, es el lugar de una conciliación: precisamente las razones presentes en el decir afectivo metafórico de las distintas tradiciones religiosas y el decir personal según ellas. Allí el hombre es «tocado» y habla poéticamente¹³.

4. POSTSECLARISMO¹⁴

¿Qué dice, en el contexto de todo lo expuesto, la expresión evangélica «dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios»? Se puede arriesgar: darle al mundo humano lo suyo es tanto como —la «y» de la expresión no separa—

¹¹ ¿Se debe decir que «Dios ha creado el mundo de la nada» —como lo afirma la teología metafísica tradicional (no sin fundamento exegético bíblico)— o, más bien, cabe pensar que tal idea es la expresión humana (y en la experiencia pensada de Israel) para decir el ab-soluto, el innominable y con ello a la vez la libertad «hacia afuera» que *es* el sí mismo de Dios «en su cielo» —su no necesidad de algo otro— y su «descenso» desde siempre —constitutiva alianza asimétrica— en *sus* metáforas, sus «nombres de familia»: el vaivén en el que Dios «diosea»?

¹² Alianza asimétrica, de cercanía, que es siempre a favor del hombre, que así es promovido más allá de sí mismo. ¿Se puede conciliar esto con el actuar de los dioses en la tragedia? ¿El mal de la tragedia no supone un trasfondo —en lo trágico— de vida humana plena? ¿Y ese deseo de plenitud no atisba ya algo real más que humano? Considérese lo dicho anteriormente sobre la cordialidad originaria de todo.

¹³ No estará de más volver, a modo de apretada síntesis, sobre lo que genéricamente se ha denominado lo metafórico-poético, referido tanto a los relatos originarios como al vivir-decir del hombre religioso siguiendo a ellos (véase *supra*, notas 3, 6, 8). En los relatos originarios se trata de imágenes concretas en un relato que *sugiere* (véase *supra*, metáfora *lato sensu* en nota 3) aquello de lo que realmente, radicalmente, se trata, que es algo que desborda, sobrepasa lo dicho literalmente. Esto es, muestra indirectamente algo desbordante, inagotable en lo que estamos, a lo que pertenecemos, o nos muestra en algo desbordante, inagotable; así, no hay allí objetividad. Se trata así de un todo que es vivido, sentido como inatrapable de modo definitivo *en* sus expresiones lingüísticas: allí estas resultan, son, poético-metáforas y exigen ser renovadas indefinidamente. El carácter radical de sentido, vivido de ese todo —afectividad—, carácter que se sienta en el texto metafórico, mueve al lector a vivir según ello —a lo que se ha de agregar la moción del otro—. Y desde allí, entonces, a partir de tal lectura de los textos metafóricos: un incesante, interminable ser cada vez más íntimamente, lúcidamente afectado, con su consiguiente incesante, interminable decir metafóricamente; a eso llamamos vivir en el misterio de Dios, que es el misterio de Dios viviendo en nosotros —que se hace obra también interminable—.

¹⁴ Corresponde distinguir postsecularización como proceso (3) y postsecularismo como el estadio epocal alcanzado al cabo de tal proceso.

darle a Dios, que es misteriosamente precisamente *del mundo*, en Cristo-hombre-Dios, lo suyo. Lo mismo, en menor intensidad, podrían «concluir» las distintas tradiciones religiosas. Ello expresa la profunda continuidad-discontinuidad de la alianza Dios-mundo humano, solo advertible —según se señaló recientemente— en la experiencia del vivir-decir afectivo metafórico de la fe. En este descubrimiento de esta experiencia, lo divino está presente concretamente en todo en el mundo humano, esto es, en la existencia, en su decir, valorar, obrar (y ello radicalmente, misteriosamente, en la vida cristiana), esto es, dicho ahora en toda su concreción, en el vivir en sociedad.

Corresponde dar un paso más, ahora en relación directa con lo propio de la sociedad plural de hoy. Este paso resulta necesario porque el discurso llevado hasta aquí puede causar la impresión de un acercamiento a un cierto imperio de una visión religiosa —y cristiana sin más— del vivir en sociedad, algo en verdad imposible en la realidad. O algo solo posible en comunidades cerradas sobre sí mismas, al margen del resto de los hombres, haciendo de la fe algo privado —y hasta individualmente privado— (y en tal caso no se pueden excluir los peligros de un fanatismo con formas posiblemente violentas). Se ha hablado de «culturalidad-desculturización vertical» y de «desculturización-culturalidad horizontal», y de la doble tentación que existe en la decisión personal por una fe religiosa. Todo ello es ya —vale la pena reiterarlo— un movimiento de diálogo interreligioso.

Pero en ese vivir dialogando interreligiosamente —ya explícitamente—, no puede hoy, en esta sociedad culturalmente plural, quedar excluido el hombre del saber filosófico y científico objetivantes, el hombre de la «razón» —y el de la razón de las «ciencias mixtas»—. Este hombre puede ser el que afirma la existencia de un principio divino no objetivo, no presente efectiva y concretamente en el mundo humano histórico, y podrá ser también un hombre que se dice ateo simplemente o agnóstico. Y puede aun darse —inconscientemente— un hombre que se adhiera a una confesión religiosa, entendida, sin más, objetiva-doctrinalmente —pero esto será una fe dudosamente auténtica—. Pues bien, ninguno de esos hombres queda excluido del diálogo, que es en verdad constitutivo de la sociedad: el hombre como ser unos-con-otros-hablando (en cualquier circunstancia). Por cierto, entre estos hombres también ha de contarse, como ya se dijo, el de las «ciencias mixtas» que proceden entre lo objetivo eventualmente calculable y lo humano incalculable (véase *supra*, nota 1).

Convendrá entrar más en detalle en los caracteres de ese diálogo, en sus elementos posibilitantes y constitutivos. Ese amplio diálogo viene exigido en su raíz por el «siempre más», el innominable que supera las tradiciones religiosas con su Dios con «nombre de familia» —y sus necesarias apropiaciones personales— (esto ya se dijo a propósito del diálogo interreligioso), algo que quizás hoy, además,

esté secretamente esperado en el aburrimiento —y hasta la angustia— que puede surgir ante lo no propiamente humano, insuficiente en tal sentido —aunque verdadero— que se revela en ese saber objetivo —y en el de las ciencias mixtas—. ¿Hay allí, para tal hombre, una nueva aurora de Dios, un inicial recordar-se-le la vida misma y hasta Dios?

Este diálogo —entonces ahora ya no solo interreligioso¹⁵— solo es posible, desde el lado cristiano, si la fe cristiana afectuosamente lúcida y poética, así entonces vivida y dicha, se continúa en una conceptualización no objetivante, sino existenciaría, que sigue los pasos de esa fe, pero consciente de su propia insuficiencia y, así, de la necesidad de volver siempre a aquella poesía, a aquella vida que así habla. No se trata de desmitologización: un pensar, así, cercanísimo a la raíz afectiva constitutiva de esa vida de fe. En la conciencia de su propia insuficiencia, y así en su incesante volver a lo poético que lo precede, este pensamiento, así sistemático, abarcador, pero abierto a la novedad que le ofrece la siempre creciente metafóricidad, se halla infiltrado por lo afectivo de la fe¹⁶. Sumirse en el sentir-decir poético, en el regreso permanente a él, resulta ser en verdad —ya se adelantó en una nota— una «segunda ingenuidad».

Sí, solo si la fe se vuelve así conceptualidad existenciaría, tal pensar de la fe cristiana, tal fe pensante, puede dialogar en particular con la razón filosófica y científico-técnica. Este pensar debe aceptar de la razón lógica objetivante —y de las ciencias mixtas— la necesidad de un discurso conceptual orgánico, pero, como se acaba de decir, no necesariamente objetivante. Y desde allí, desde el borde de sus conceptos y su otra lógica, donde se insinúa, se muestra, provoca, interpela la vida, la existencia afectivamente concreta, histórica, en su poeticidad, puede permitirle a esa razón —al hombre científico— experimentar sus límites y su recién mencionada secreta aspiración propiamente humana —y hasta quizás divina—, más allá de todo objetivismo¹⁷.

¹⁵ Diálogo que, como tal, podría darse en el plano de lo poético, aunque difícilmente pueda prescindir de cierta conceptualidad.

¹⁶ En todo lo dicho hasta aquí sobre el lenguaje juega una cierta radical concepción del mismo que, en el contexto de este escrito, no puede ser desarrollada (véase Corona, s/a).

¹⁷ Además, este discurso hermenéutico conceptual existenciarío no puede no incluir momentos metafóricos. Por esta razón, podría eventualmente conmovérsele con su afectividad al hombre de la «pura razón» y tentarlo así —al menos— en dirección a la fuente primera, a saber, lo poético-religioso, aunque este hombre de la razón, replegándose luego sobre sí, hiciera la crítica desvalorizante de lo metafórico de aquel discurso... Pero, ¿se podrá sin más desoir lo propiamente humano, real de lo poético? Pero también, en su propia, específica universalidad conceptual —no objetiva—, este decir hermenéutico, por sus «poros», sus «bordes», esto es, por su constitutiva inclinación desde y hacia lo poético —su «infiltración» poética—, se torna cierta mediata — inmediata lo es lo poético como tal (véase *supra*, nota 8)— provocación, invitación, interpelación, que puede llevar a la experiencia afectiva-poética locuaz personal. Despertado ese nivel originario de lo humano, podrá

Entonces, del despliegue de ese diálogo, que comienza como interreligioso y se continúa con todo discurso, han de surgir las comunes, acordadas «normas para la acción», para la vida en la ciudad¹⁸. Lo que allí resulte habrá sido, para el hombre de la razón, lo que el hombre como tal, con independencia de cualquier dios, puede establecer, «tolerando» al creyente... y cerca de él, al advertirse en medio de su señalada insatisfacción¹⁹. El hombre de fe verá allí el «asomarse» tímidamente, en las palabras del hombre de la «pura razón», en la ciudad, en todos sus habitantes, la presencia concreta, humana, del Dios que es Amor, en cuanto aquellas palabras, según el modo señalado, comienzan a integrarse y superarse a sí mismas —sin ser negadas— en las palabras de la fe pensante. Este brumoso espacio ocupado por el decir, legislar y hacer del hombre de la «razón» y del «tímido» Dios-del-hombre-creyente es el lugar hoy de «lo que es del César y de Dios».

A lo expuesto se debe agregar, para el caso del cristiano, que la vida divina del hombre de fe es solo imperfectamente divina —ella es solo perfecta en la Cabeza de la comunidad creyente—. Esa imperfección de la vida divina es la imperfección de lo dado a experimentar —experimentar en el sentido ya señalado— de Dios en tal vida («in speculo et in enigmate»: se habló de lo vertical inalcanzable y el Padre es también inefable). Así, lo que diga y haga el hombre de fe no traslucirá la vida divina sin más. De este modo, el diálogo será para él siempre humilde e interminable: este hombre de fe sabe que no podrá nunca imponer su palabra como única verdadera y definitiva^{18 19}.

él ser alcanzado por el «tocar» de lo afectivo —sin dejar de lado el decirlo y el obrar— de aquellos que se han mencionado como otros Cristos (véase *supra*, nota 9). Por otra parte, se pueden advertir, en el decir general poético de los mitos, momentos de discurso hermenéutico existencial, aunque fragmentario y no orgánico- sistemático; así, por ejemplo, en los textos sapienciales del Antiguo Testamento o en los *Hechos de los Apóstoles* y las cartas del Nuevo Testamento. Sobre este *pensamiento* de la fe como distinto de las «abstracciones» filosóficas y teológicas, véase lo dicho en el apartado 3. Y no se ha de olvidar lo señalado acerca del decir-obrar del creyente como mediación para una eventual afición divina sobre el hombre.

¹⁸ Si cabe hablar de una «ley natural universal» (o si hay algo natural universal), ella, en conformidad con todo lo dicho, estaría constituida por —no sería más que— el universal innominable señalado y el interminable, amplísimo diálogo que ese Innominable impulsa originariamente desde lo interreligioso hasta abarcar todo discurso.

¹⁹ Algunas precisiones con respecto al deísmo. Tal pensamiento sostiene, en general, la existencia de un principio divino del mundo material y humano —este, según los autores, más o menos parte del mundo material—, no presente en tal mundo. Al mismo tiempo, afirma la tolerancia frente al creyente que se siente alcanzado por el dios en su fuero interior, pero tolerancia precisamente de tal modo que se le niega al creyente la actuación personal y de sus instituciones —estas sobre todo— en el discurso público social, dado que en ese discurso creyente no hay verdad alguna. Corresponde precisar, conforme con todo lo desarrollado en el texto, que se debe admitir que el ser el hombre alcanzado-tocado por Dios es un momento afectivo íntimo, «interior», pero ello es precisamente el momento primero positivo de la presencia de Dios en la existencia. Sin embargo, tal moción afectiva

Según todo ello, entonces, no se trata de una *separación* de la vida civil hodierna y de la vida de fe. ¿Sería, en los hechos concretos, lo que, en una fórmula de raíz metafísica, se denominaría la «relativa autonomía de las leyes de la vida social»? Y esto, dado efectivamente el diálogo, incluso podría ser afirmado por el que se ha llamado «hombre de la razón»²⁰. Cabe agregar que los «acuerdos» del diálogo interminable señalado serán siempre, en cada caso, relativos, además, en razón de la singularidad y el carácter cambiante de las situaciones sociales. Tal sería un aspecto esencial de la vida social en el postsecularismo en una sociedad plural, en particular en lo que hace a sus instancias «legislativas», pero también en lo que hace a la vida personal cotidiana: la relatividad señalada afecta a cada uno de nosotros, por humanos y por pertenecer a esta época, época *entre* la razón «pura» y la fe pensante.

Sin embargo, este postsecularismo, la real presencia —«tímida», relativizada hoy de hecho— de Dios en la ciudad humana, puede extenderse de derecho más allá del orden legislativo y sus efectos en la vida concreta a todos los ámbitos del decir y hacer de todos los hombres, a toda la cultura en todas sus realizaciones. Finalmente, cabe advertir que la legislación emergente del diálogo, cuyas características han sido señaladas, en particular con el papel en él del pensar de la fe, no da de suyo, sin más, la presencia efectiva —aún tímida— de Dios en el vivir concreto, histórico, sino en cuanto en tal decir asoma, como se dijo, lo poético religioso *y* —se debe precisar— en cuanto esto poético religioso lleva —entre brumas, como todo el proceso— a lo más profundo nutriente, cada vez personal, de tal vida: el tocar afectivo de Dios.

Se dijo que la experiencia religiosa es afecto-lenguaje metafórico. Y ya se dijo también en qué sentido es ella así lenguaje universal. Ahora bien, en el diálogo en la sociedad culturalmente plural, esa universalidad resulta también, de otra manera, universal: precisamente en cuanto, extendiéndose en una conceptualidad existencial, puede

—tocar-ser tocado, ya incoactivamente palabra como rumor— se continúa en el decir metafórico y en la conceptualización existencial hermenéutica que, como se afirmó, da de suyo para movilizar, conmover a la pura razón en sus conocimientos —el hombre racional del deísmo, en este caso—, con lo que se habilitará el diálogo, que no puede no extenderse públicamente. Todo lo dicho valdría también para un ateísmo y un agnosticismo tolerantes.

²⁰ Aquí se ubicaría la compleja cuestión de la «separación del Estado y la Iglesia»; o, más ampliamente, la separación del Estado y las instituciones religiosas: en el marco de lo expuesto, el término «separación» debería abandonar su dureza. Pero, en verdad, el término y su significado perderían, en el marco de lo dicho hasta aquí, todo sentido, si por «Iglesia» se entiende simplemente la comunidad de los creyentes antes que el decir y hacer de la institución, según su ordenamiento jerárquico y sus regulaciones jurídicas y morales dictadas por la autoridad. Antes bien, se trata del decir y hacer responsables de todos los simples creyentes por sí mismos, según los lugares y cuestiones circunstanciales.

hacer que se asome a ella, en el modo ya indicado, una razón no creyente. Esto es, puede hacer que el hombre de esta razón pueda al menos sentir la «corriente» que lleva, más allá de ella, a lo poético-religioso. Tal razón puede advertir allí el origen del que ella procede por un cierto olvido y absolutización de un cierto polo del discurso del espíritu humano. Así, entonces, se estaría, en rigor, ante una universalidad del lenguaje religioso que se va extendiendo progresivamente, en cuanto el hombre de la «razón pura» puede ir sintiéndose cobijado, salvaguardado —y así no negado— en la atmósfera mayor vital religiosa y, así, descubrirse como un momento derivado y legítimo de la existencia.. .y de la existencia finalmente creyente: en verdad, entonces, una universalidad «en gestión», «in statu nascendi» del lenguaje religioso. Tal devenir, además, no puede sino ser así, dado lo señalado acerca de la imperfección de la vida divina en el hombre de fe.

Se trata de una universalidad, ahora, de la experiencia de la fe cristiana —de ella estamos hablando ahora— como lenguaje, en cuanto en el diálogo indicado su palabra se halla presente, aceptada e interactuando con toda palabra humana: una universalidad no excluyente, situada ahora en lo humano en toda su variedad de expresión. Así, situada y en espera de un cumplimiento prometido. Entonces, una universalidad de la fe cristiana situada en distintos lugares convergentes: en el diálogo interreligioso y en el diálogo con toda palabra de razón²¹.

5. CONCLUSIONES

A modo de recapitulación, hemos hecho un recorrido desde la objetividad de la metafísica y su abstracción y la de las ciencias al «paso hacia atrás» a la presencia de Dios en todo en la concreción de la vida en la afectividad —experiencia preñada de palabra— y su lenguaje poético religioso; del secularismo al postsecularismo; de la metafísica a la posmetafísica, que es en verdad a lo anterior, esto es, al vivir en la afectividad y su decir poético religioso y, dada la opción, al decir poético religioso cristiano; y, desde allí, al pensar hermenéutico existencial en diálogo.

El Dios divino no es objeto de demostración. Él ha estado siempre allí, «antes» abiertamente —en diversamente «intensa presencia real»—, en distintas tradiciones religiosas, en el mundo entre los hombres; luego, oculto tras la objetividad de la metafísica y de las ciencias; y hoy se nos recuerda, desoculta, nuevamente presente abiertamente, en la concreción de la vida, en las distintas tradiciones, provocando en

²¹ Se debe reconocer que la razón objetiva abarca hasta cierta filosofía que, precisamente por su objetivación, puede establecer un diálogo interdisciplinario con las ciencias. El amplio diálogo, entonces, que debe darse con la fe y su decir conceptual existencial ha de incluir lo dialogado entre las filosofías objetivantes, lo dialogado entre las ciencias y lo dialogado entre aquellas filosofías y las ciencias.

nuestra vida, en esta sociedad plural, en la riqueza de su diálogo propio, el vértigo de nuestra decisión por alguna de esas tradiciones. Lo que desde el mencionado diálogo — interreligioso y entre la «razón» y la fe religiosa cristiana pensada— y sus leyes resultantes se haya seguido en el obrar concreto de los hombres en este postsecularismo, lo será en razón, precisamente, de lo que allí, en ese diálogo, se haya podido decir-y-oir del lenguaje existencial y, desde él, a su vez, de lo poético. Lo cual, así como proviene de la experiencia de lo humano-divino, mueve de suyo hacia ella, posiblemente hacia la experiencia cristiana. Así, el señalado obrar en la ciudad será siempre, conforme con su citada procedencia, algo que resultará del bascular de lo racional y lo poético religioso —en particular, en nuestro caso, cristiano—: el postsecularismo en su final, total concretez.

BIBLIOGRAFÍA

- Biblia de Jerusalén (2010). Edición revisada y aumentada. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Congar, Yves (1966). Cristo en la economía salvífica y en nuestros tratados dogmáticos. *Concilium*, 11, 528.
- Corona, Néstor A. (2002). *Lectura de Heidegger. La cuestión de Dios*. Buenos Aires: Biblos.
- Corona, Néstor A. (s/a). Existencia. Notas para una tarea de pensamiento (escrito en elaboración).
- Kasper, Walter (1982). *Der Gott Jesu Christi*. Mainz: Matthias-Grünwald.
- Tomás de Aquino, Santo (2001). *Suma de teología*. Tomo I. Edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España. Cuarta edición. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.