

La libertad a través de la trascendencia

Breve fenomenología de la libertad religiosa

Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz¹

1. Aclaración de la cuestión

¿Puede construirse una fundamentación de la libertad religiosa a partir del enfoque fenomenológico, que no se limite a comprometerse con la convención de los derechos humanos, y se remita a la dignidad humana en general? ¿O puede desarrollarse la reivindicación de la libertad religiosa más bien a partir de la propia condición humana?

Hay que ser consciente, desde el principio, de que ha de sostenerse una decisión teórica. Se puede demostrar que el ser humano se basa en la libertad; así Kant ya justifica de forma inatacable la autonomía del hombre en su capacidad a priori de libertad. Como es sabido, “autonomía” no significa arbitrariedad, sino autocompromiso razonable con la acción buena. Así parecería lógico derivar la libertad religiosa como un apéndice de la libertad humana fundamental. Pero, ¿le confiere esto un rango auto- originario? La libertad religiosa, que se definirá con más detalle, ¿no sería a su vez el origen de la libertad, y la relación con la libertad humana sería entonces inversa?

Preguntada de este modo, la libertad religiosa no significa la elección subjetiva de una confesión cualquiera garantizada por el Estado de Derecho, que se concede pasivamente o se ejerce activamente; en lo sucesivo, por tanto, no se entiende ella como un objeto jurídico y una pretensión operativa. Más bien, la libertad religiosa está ante todo filosóficamente anclada en la apertura antropológica a la religión, o más exactamente: en la apertura a “lo sagrado”. Se muestra como libertad para la religión, libertad para la trascendencia, libertad para el obrar no utilitario: en el fenómeno mismo de la existencia humana.

Sin embargo, la filosofía no significa un abstracto “estar por encima” de las religiones (al igual que no hay un punto de vista metaético neutral por

¹ Nacida en Alemania en 1945, es profesora emérita de Filosofía de la Religión en la Universidad Técnica de Dresden y co-editora de esta revista. Se ha especializado en el pensamiento de Romano Guardini y Edith Stein.

encima de la ética), sino que se demostrará en este punto la no separabilidad de la filosofía y la teología. La libertad religiosa no es —vista así— una consecuencia de la libertad general, sino la raíz de la libertad. Esto no se aplica a todas las religiones, sino en todo caso al judaísmo y al cristianismo.

La libertad de religión se lee en ambas tradiciones hermanas como *genitivus obiectivus*: libertad por la relación con lo sagrado. La religión es un acontecimiento de libertad, anclado en la liberación por Dios.

La investigación hace uso de un fructífero método de pensamiento del siglo pasado: la fenomenología. La fenomenología se entiende como un descubrimiento exhaustivo de lo que se muestra, y se basa en la “evidencia” de lo que se muestra —pero esto no se entiende de forma abstracta, sino como lo que es obvio (aunque a menudo se pase por alto). En este sentido, el trabajo del fenomenólogo consiste en ver “lo que es” y ver en ello “lo que se percibe”.

2. Experiencia bíblica de la libertad

2.1 Giorgio Agamben: Pablo como pensador de la libertad

No es casualidad que en los últimos años se hayan producido varias reformulaciones filosóficas de Pablo. Giorgio Agamben (*1942)² ve a Pablo como el fundador de una libertad única basada en su experiencia de Cristo, es decir: fundamentando la libertad en la trascendencia. Pablo, que no había conocido a Jesús como persona histórica, parece presentarse desde una existencia salida desde un shock total de lo inexplicable, que representa lo oscuro de la “múltiple identidad” postsecular y postmoderna de la fuerte subjetividad de lo nuevo sin presupuestos, y lo viejo quebrado para siempre.

En el replanteamiento que hace Pablo de la libertad, Agamben observa que no está enmarcando la libertad de un pueblo o de un grupo, sino la libertad del individuo. Esta “teoría del nuevo sujeto” presupone una ruptura vaciadora: el acontecimiento previo e imprevisto de Damasco: una ceguera de tres días por la caída de la luz. El siguiente retiro trienal anula las características anteriores de Pablo. Por tanto, si alguno está en Cristo, es una nueva criatura: las cosas viejas pasaron; he aquí que han llegado las cosas nuevas” (2 Cor 5,17). Aquí no hay

2 G. Agamben, *Die Zeit die bleibt. Kommentar zur Romerbrief*, 2002.

arrastre de lo viejo, ni de lo quebrado y destruido, sino apertura, transformación, santificación. En contra de lo esperado, esta experiencia individual conduce también al universalismo, pues todos los que perciben el mismo acontecimiento, lo aceptan a partir del testimonio y se convierten en personas “sin cualidades”, sin huellas fijas de la cultura de origen. El acontecimiento Cristo, según Pablo, une en la confesión para una nueva existencia, una nueva comunidad cristiana: sin una cultura determinada, presupuesta, sin valores determinados, sin reglas, sin aristocracia, separados “siendo propios y diferentes”. En otras palabras, sin la arrogancia de la (supuesta) cultura superior y la educación superior (como con los griegos), o el sofisticado sistema legal (como con los romanos). Pablo habla en contra tanto de la demanda judía de “signos” = autentificaciones, como de la demanda griega de “sabiduría” = verdad que se puede deducir pensando (1 Cor 1,22).

No hay requisitos previos en el acontecimiento de Cristo excepto: ser impactado por El. Aún más: todas las formas de poder estatal o sacro pasan a ser secundarias, son anuladas en sus fundamentos. Esto afecta al orden cósmico-político de los antiguos grandes imperios y al Imperio Romano en su totalidad mundial; incluso afecta a la elección de Israel, que había creado su expresión elitista en la Torá. El acontecimiento de Cristo es a-cósmico, i-legal. Quien es golpeado por la *kléisis*, la llamada, pertenece a una nueva polis, al nuevo Israel, a la *ekklésia*. Este ser llamado es universal. “Ya no sois judíos ni griegos, esclavos ni libres, hombres ni mujeres: sois uno en Cristo” (Gal 3,28).

Las diferencias de este mundo, sobre las que descansa el dominio de unos sobre otros, siguen existiendo, pero carecen de importancia ante el único gran acontecimiento llamado Cristo. Así la libertad de Pablo es primero una liberación de “este mundo”, una libertad de: del Imperio romano (continuación de la antigua “Babilonia”) en su divinidad soberana y gloriosa, en la sacralidad imperial a la que los cristianos ya no se sacrificarán en el futuro; libertad de la ley judía, que establece la elección de unos pocos miles sobre la base de la sangre, libertad de la sociedad de clases helenística de la antigüedad tardía; en otras palabras, libertad frente al mundo: frente al poder de lo fáctico. Pero la liberación sólo tiene éxito porque hay una libertad mayor, una libertad para: Libertad para una *ekklésia* común sin prueba de descendencia, sin una forma jurídica particular altamente civilizada, sino por alegría y por fidelidad al acontecimiento fundador; libertad para un nuevo Israel y también libertad para

una nueva humanidad que supera la virilidad y la feminidad; en otras palabras, libertad para el acontecimiento de Dios: Dios mismo es el acontecimiento fundacional de la existencia. El lugar de la caída ante Damasco se convierte en el lugar originario de la libertad.

Con fuerza histórica, según Agamben, el impulso de Pablo conduce al derrocamiento del imperio mundial romano, debido a una fuerza supramundana. Ya no puede ridiculizarse como una huida hacia un más allá vacío. Los backworlders (Nietzsche) sostienen la amenaza del totalitarismo, elitismo, inmanentismo amenazados por la superación subversiva. El advenimiento de la justicia trascendente niega el poder fáctico. En el cristianismo paulino se libera una fuerza explosiva eficaz contra la compartimentación de todas las variedades de poder. El punto de partida es un “acontecimiento” transcausal: la autodonación de algo incomprensible que sorprende, incluso sobrecoge, a la persona afectada.

2.2 Edith Stein: la libertad a través de la liberación voluntaria

A primera vista, Edith Stein (1891-1942) y Emmanuel Lévinas (1906-1995) parecen abordar temas opuestos, pero ambos intentos culminan en una libertad garantizada por la trascendencia. Ésta tampoco es un vástago de la libertad general, sino que marca el origen de la libertad. Para hacer esto visible se necesita una antropología.

La obra principal de Stein³ muestra que la persona sólo puede entenderse en relación: ser persona sólo es posible en y con (un) otro. Incluso el temprano y poco recibido ensayo *Libertad y gracia* (1922)⁴ define a la persona a través de la corporeidad natural, la libertad espiritual y la relación personal, culminando en la libre entrega de la propia libertad al amor (divino): en la entrega y aceptación recíprocas, entrega y aceptación.

Stein analiza procesualmente la libertad como realización del espíritu: como auto-relación del ser humano. La salida de la existencia como mera

3 E. Stein, *Endliches und ewiges Sein, Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins. ESGA 11/12. Freiburg*. En adelante: EES.

4 E. Stein, *Freiheit und Gnade und weitere Beiträge zu Phänomenologie und Ontologie, (1917-1937)*. ESGA 9, 8-72, Freiburg, 2014. En adelante: FG.

disponibilidad comienza con la reflexión: con el autoconocimiento y la toma de distancia de uno mismo. Sin embargo, el autoconocimiento como ida hacia el propio centro es, fenomenológicamente, una ida hacia el propio vacío. Según Stein, sólo se ha alcanzado el “punto de libertad”, donde el giro hacia uno mismo ya no está ocupado por contenidos ajenos y coacciones, sin que por ello se haya abolido la dependencia natural-corporal.

Stein ve el concepto de libertad de Kant y Husserl como un negativo no dejarse determinar. Sin embargo, tal ventaja se produce sobre la base de una pérdida, a saber, la relación externa. Mientras que el yo encuentra fuerzas y capacidades formales de confrontación con el mundo cuando se vuelve hacia el interior, si se penetra más profundamente aparecen “el vacío y el silencio desacostumbrados”, una insatisfactoria “escucha del latido del propio corazón”⁵.

“El sujeto libre —la persona— está como tal completamente expuesto en el vacío. Se tiene a sí mismo y puede moverse en todas direcciones y, sin embargo, con esta misma libertad absoluta, está absolutamente fijado en sí mismo y condenado a la inmovilidad”⁶. *Por tanto, la auto-pertenencia no puede ser todavía la forma decisiva de la libertad.* La “soledad vacía” del interior no puede buscarse permanentemente por sí misma. La libertad (del alma) requiere, por tanto, contenido, en una triple forma. Por un lado, la permanencia en uno mismo está vinculada a la capacidad de elegir: en la aceptación o el rechazo reactivos del yo fijado naturalmente mediante libres “afirmaciones” mentales. La persona autónoma “puede suprimir ciertos impulsos mentales, ocasional o sistemáticamente, y enfatizar y cultivar otros (...) Esto es autoseñorío y autoeducación (...) Puede elegir entre las posibilidades disponibles totalmente a voluntad”⁷. El contenido también lo ofrece todo el mundo de los fenómenos, pero en tercer lugar en la tremenda “irrupción de una vida nueva, poderosa, superior, lo sobrenatural, lo divino”⁸.

Estas son las transiciones que conducen al alma fuera de sí misma y al mismo tiempo la llenan de contenido. El alma, en virtud de su libertad, se abre a un deber habitual cuando hay un sentido detrás del contexto fáctico: la acción

⁵ EES, 373.

⁶ FG, 13.

⁷ FG, 15.

⁸ EES, 373.

con sentido puede liberar al alma a acciones que están más allá de lo natural. En el sentido aparece en última instancia el logos, que el alma escucha como una “interjección”, como una “contra-intencionalidad” permitida. La relación se eleva al máximo grado por la llamada del amor: “hace posible lo que no sería posible naturalmente”⁹.

De este modo, la libertad de la relación se hace tangible: más allá de la emancipación y la sumisión, promulga el acto primigenio de participar y compartir.

Stein llama a esta etapa de libertad la estancia en el “reino de la gracia” o la “altura”. El paso libre allí es, por supuesto, paradójico: se pierde la libertad de poder elegir y se convierte en “ser liberado”. “Pues elevarse al reino de las alturas significa para el alma situarse completamente en sí misma. Y viceversa: no puede afianzarse en sí misma sin elevarse por encima de sí misma. Y a la inversa: no puede afianzarse en sí misma sin elevarse por encima de sí misma”¹⁰. Relación significa definitivamente pérdida de libertad, dejarse llevar, incluso odiosa obediencia: “En el lugar propio de la libertad no se hace ningún uso de la libertad”¹¹. Sin embargo, la renuncia a la libertad es en sí misma un acto libre: “Habría que ser libre para ser libre. Habría que contenerse para poder dejarse llevar (...). Para poder hacer algo con su libertad, el sujeto libre debe renunciar a ella, al menos parcialmente”¹².

Para Stein, la libertad esencial nos libera de la esterilidad de asegurarnos a nosotros mismos a la fertilidad de derrocharnos. Sólo el verdadero don de uno mismo es la forma de la libertad completa. La libertad puede transformarse en liberación, pero ¿liberarse de qué y para qué?

El yo finito es tan necesitado como vacío, hasta sus cimientos. Sus determinaciones de hecho son: vacío de sí mismo, requiere mundos externos e internos como su contenido; su vida viene de la oscuridad, va a la oscuridad, es incompleta para la memoria y se conserva sólo de momento a momento¹³.

9 EES, 376.

10 FG, 15.

11 FG, 12.

12 FG, 12ss.

13 EES, 295.

“La persona humana soporta y abraza ‘su’ cuerpo y ‘su’ alma, pero al mismo tiempo es soportada y abrazada por ella. Retrocede y muy pronto se aleja por completo. El conjunto de la vida consciente no es sinónimo de “mi ser”, es como la superficie iluminada sobre una profundidad oscura que se da a conocer a través de esa superficie. Si queremos entender la persona humana, debemos intentar penetrar en esta oscura profundidad¹⁴. La profundidad puede exponerse como no autocreada —toda acción de la conciencia es ya reacción. “La vida interior es aquí ser consciente, el yo es un ser alerta cuyo ojo espiritual abierto mira hacia fuera y hacia dentro: puede aceptar con comprensión lo que le presiona y responder a ello en libertad personal de un modo u otro”¹⁵.

El espíritu autónomo no es libre por excelencia —aunque fuera independiente del cuerpo— porque se ha recibido a sí mismo y se recibe a sí mismo como un don siempre nuevo. “Toda libertad creatural es libertad condicional”. En consecuencia, la libertad no existe como posesión, sino como don. “Conocer, amar y servir —y gozo bendito en conocer, amar y servir— todo esto es recibir y aceptar al mismo tiempo, entrega libre de uno mismo en esta vida dada”¹⁶.

Estar dado a uno mismo le libera para dar y dejarse tomar por otros seres vivos. En el proceso, el amor propio y la propiedad de uno mismo encuentran su lugar secundario, pero la entrega y la aceptación tienen lugar principalmente en el intercambio mutuo. La persona pasa de la propiedad a la entrega. La medida en que el don de la libertad puede inferirse del dador (Dios) sigue siendo un campo abierto de tensión entre la filosofía y la teología. Stein opta por la lectura teológica; Lévinas, como se verá enseguida, se atiene a la filosófica.

2.3 Emmanuel Lévinas: libertad soberana del yo y privación involuntaria de la libertad

En Lévinas, la libertad se interpreta de un modo que parece negar lo que se ha trabajado hasta ahora. Su ética sólo reconoce un “dejarse tomar” forzosamente la propia libertad por otro. Pero incluso este dejarse tomar tiene

14 EES, 310 SS.

15 EES, 315 SS.

16 EES, 316.

rasgos trascendentes. Lévinas critica la racionalidad occidental, que ha perdido el respeto por el otro.

El otro fue descarrilado sintomática y definitivamente en el siglo XX: por el concepto mismo de ser, que caracteriza al ser como un poder anónimo. El *Geworfensein* de Heidegger expresa la unilateralidad brutal y fatídica de la relación entre un Ser prepotente y un Ser impotente, que lo es precisamente porque carece de una relación. El Ser permanece fijo en el “vicio de ser”¹⁷.

Para Lévinas, el ser es lo “malo”¹⁸ porque es un acontecimiento temible, sin nombre, sin pertenencia ni responsabilidad. Del mismo modo, formula la contradicción contra el anónimo “hay”, il y a¹⁹ - “ello”, que es ineludible, insensible, totalitario. La catarsis sólo tiene éxito en la asunción del ser en la propia existencia; de ahí, por lo tanto, convertirse en sujeto es necesario como paso hacia la libertad. En esta autoconfiguración, el sujeto es libre y “ya no es libre porque es responsable de sí mismo”²⁰. Dicha libertad sólo se soporta, una vez más, en la preocupación por uno mismo. Por tanto, no es otra cosa que la asunción de la violencia del ser en la auto posición del yo. Por lo tanto, se necesita una fuerza contraria que socave esta libertad soberana del ego. Para aclarar la tarea, Lévinas pone dos metáforas en contraste epistemológico: Odiseo, que después de vagar sin rumbo regresa anamnéticamente al comienzo hogareño, y Abraham, que tiene que partir hacia lo desconocido - en pura obediencia. ¿Qué “principios griegos” se rompen en este caso? Abraham se sitúa asimétricamente más allá de una subjetividad autónoma, recibiendo una “orden”, sufriendo y no actuando. La primacía de lo idéntico (el ser sin forma, el sujeto de libre configuración) es destruida por la primacía del acontecimiento. Desde el punto de vista judío, la determinación del sujeto no consiste en actuar, sino en dejarse venir, en estar fuera de poder, en ser arrollado.

En la figura primordial de Abraham, la existencia se convierte en ser rehén. Lévinas interpreta la relación como recíproca e intrusiva, incluso incapacitante: De lo contrario, la autoimportancia del yo no podría ser socavada ni epistemológica ni éticamente. Como Abraham, el yo tiene que entregar su libertad a la alteridad injustificada. De este modo, el sujeto se convierte involuntariamente en lo que ha sido etimológicamente durante

17 E. Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit, Versuch über die Exteriorität*, trad. Por W.N. Krewani, Freiburg/München 1987, T.1

18 E. Lévinas, *Die Zeit und der Andere*, trad. Por L. Wenzler, Hamburg, 1989.

19 E. Lévinas, *Vom Sein zum Seienden*. Trad. A.M./W.N. Krewani, Freiburg/München 1997.

20 *Ib.* 36.

mucho tiempo: sometido. Su supuesta identidad es la coraza del conocimiento que debe ser traspasada. Su soberanía es la seguridad no ética que autodestruye toda acción. Identidad sólo puede significar: pertenencia a otro.

En Lévinas, este otro sigue siendo sobre todo mundano -la llamada divina a Abraham se traduce en la llamada del respectivo rostro necesitado, que no es más que un grito (para mí, en absoluto). El yo sólo se legitima cuando se preña del otro -la madurez masculina tiene que entregarse en la feminidad inmadura: el modo de ser le es dictado por el otro, a saber, por el niño.

La preocupación a priori por lo propio se ve forzada al cuidado. La meta de la privación de libertad es la kénosis completa, el vaciamiento de la pretensión de ser uno mismo. La metamorfosis es definitiva: el amo se convierte en siervo; no, exactamente: en sierva.

¿Dónde está aquí la libertad? La “complicación” bíblica de Lévinas pretende exponer la autoposición como no ética, como ocupación de un terreno ajeno. La vida misma no sería para ser vivida desde la defensa de la mismidad, sino sólo desde su entrega, más exactamente: desde una coacción involuntaria.

En Stein, el desvelamiento fenomenológico de la persona conduce precisamente a ese poder: en lugar del ruido anónimo del ser, aparece un nombrarse amando y dejándose amar. Para Stein, la libertad consiste en consentir este proceso de aceptación viva y transmisión del amor primordial. La persona siempre vive primariamente libre de esta relación primordial.

No obstante, es posible una convergencia de aspectos. Lévinas habla de la aceptación voluntaria de ser tomado (por otra vida), Stein de la alegría libre de entregarse (a otra vida).

3. La libertad a través de la religión

La libertad se funda en la trascendencia. Con su experiencia, Pablo, según Agamben, rompió el espacio secundario (concedido por el Estado) de la libertad. Stein y Lévinas rompen el espacio secundario (individual) de la libertad: otro exige y transforma la libertad soberana, basada en el ego. La libertad basada en la Biblia trasciende en entrega (a Dios/al prójimo) y sustituye a la libertad egocéntrica, una comunidad centrada sólo en el poder. Permitir

La libertad a través de la trascendencia

la trascendencia cambia la inmanencia. La libertad a través de la religión es la libertad más subversiva. Como el Antiguo y el Nuevo Testamento son tradiciones de libertad, la ley y el Estado quieren incorporarlas, la sinagoga y la Iglesia (en el plural de sus instituciones) deben regular cómo hacer frente a los imperativos “de otra parte”. Sin embargo: la cultura europea se construye sobre imperativos divinos subversivos: desde Abraham, Moisés, Pablo. Ofrecen a la filosofía una reflexión inagotable hasta nuestros días.

Traducción: Alberto Espézel