

ria, porque la materia tiene ser en sí misma, más bien la forma sólo confiere ser al compuesto.

La potencia, por la cual el sujeto puede ser, es distinta de la materia. Pero esto no lo dice la cosa, sino la razón.

Se dice forma a lo que permanece afuera, y cuanto más afuera se encuentra de la materia, en la sustancia, en el ser y en la operación, más verdaderamente se denomina forma. Y así, el intelecto es más verdaderamente forma que los sentidos.

La materia, en efecto, no es causa de la forma sustancial porque aquello que está en potencia no es causa de aquello que está en acto (...); pero la forma tampoco es causa de que la materia sea sustancia o de que sea materia.

Se dice que Dios es verdaderamente simple porque todas las otras cosas son, de algún modo, compuestas.

Consta que, según Agustín, la mutabilidad se sigue de la composición. En efecto, todo compuesto es mutable (...), dice Agustín en el libro *Contra epistolam fundamenti*, pues < la cosa no es mutable en tanto es desde algo, sino en cuanto es desde la nada >.

habet materia a seipsa, tamen composito sola confert esse forma (*Metaphysica*, 1. 4. 9 [Cologne t. XVI: 60.24-41]).

Potentia, qua subiectum esse potest, diversa est a materia. Sed non dicitur rem, sed rationem (*Physica*, 1. 3. 13 [Cologne t. IV: 63.86-90]).

Forma enim est quasi foris manens dicta, et quanto plus manet foras materiam substantia et esse et operatione, verius habet nomen formae. Et ideo intellectus verius est forma quam sensus (*Metaphysica*, 1. 4. 9 [Cologne t. XVI: 60.27-31]).

Materia enim non est causa substantiae formae, quia id quod est in potentia non est causa eius quod est in effectu (...), forma etiam non est causa quare materia sit substantia vel quare materia sit materia (*Metaphysica*, 5. 2. 4 [Cologne t. XVI: 239.93-98]).

Dicitur Deus vere simplex: quia omnia alia aliquo modo sunt composita (*In I Sententiarum*, dist. 8. art. 24. sol. a cuest [Borgnet vol. XXV: 254]).

Constat autem quod secundum Augustinum mutabile sequitur compositum: dicit enim, quod omne compositum mutabile est (...) dicit enim Augustinus in libro *Contra epistolam fundamenti*, quod < res non est mutabilis quia est ex aliquo, sed quia est ex nihilo > (*Summa theologiae*, II. tr. 1. m 3. a 2 [Borgnet vol. XXXII: 31]).

## Presentación del libro *Trascendencia y sobreabundancia. Fenomenología de la religión y filosofía primera*

por Roberto J. Walton\*

El problema de la trascendencia y la sobreabundancia motiva en la obra que presentamos variados análisis de carácter fenomenológico que pueden ser ordenados según diversas orientaciones generales o escuelas de la fenomenología. Este ordenamiento exhibe un cierto grado de arbitrariedad, ya que no se puede desconocer un rico entramado de entrecruzamientos, pero proporciona, así lo espero, un medio adecuado para presentar los contenidos de la obra y mencionar a los diversos autores. Al ordenamiento según las orientaciones fenomenológicas generales se adosan en algunos casos ciertos temas que han adquirido particular relieve. Además, a la consideración de estas escuelas que se desenvuelve en el interior del movimiento fenomenológico se añade el examen de otras formas de abordar los fenómenos

Comienzo por la *fenomenología de lo inaparente* porque ella aparece en numerosas contribuciones desde diferentes perspectivas. En el trabajo que encabeza el volumen, el P. Juan Carlos Scannone S.I. señala que la fenomenología de la religión muestra la experiencia de lo más originario, es decir, es comprendida como filosofía primera en tanto describe fenomenológicamente la experiencia del llamado gratuito e incondicionado que exige ser acogido y respondido. El llamado interpela a lo más personal de las personas en cuanto tales, es decir, a su libertad respondiente. Su Origen ha de ser interpretado no solo como absoluto sino como no-impersonal, es decir, como personal o transpersonal. Es Misterio porque está más allá de todo lo que está siendo dado. Es Santo porque atrae y exige respeto incondicionadamente. Y es el Bien como fuente tanto de los bienes que están siendo dados como del donativo mismo de la donación y del llamado.

El padre Scannone señala también que se puede hablar de tres vías fenomenológicas convergentes hacia el Misterio Santo originario. Forman un único proceso que se despliega en tres momentos interrelacionados que se suponen recíprocamente. El primer momento positivo es el del llamado mismo como iniciativa que acontece y es dada gratuitamente al hombre. El segundo momento es el momento negativo como negación de nuestro modo abstractivo categorial y óntico-ontológico de significar. Corresponde a una experiencia no-nihilista de la Nada como nada de objeto o de ente. El tercer momento es el de la trascendencia hacia la *eminencia*, sobreabundancia o exceso. Es el movimiento de transgredir y

Nota recibida en febrero de 2015. Aprobado por el Consejo Editor en mayo de 2015.

\* Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Investigador Superior del CONICET. Profesor en la Universidad de Buenos Aires y en la Universidad Católica de Santa Fe. Director del Centro de Estudios Filosóficos de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. grwalton@fibertel.com.ar

*Stromata* 71 (2015) 137-143

pasar más allá como respuesta a la iniciativa o llamado del Misterio Santo. Permite recomprender los momentos positivo y negativo en vista de la “aparición de lo inaparente” –según la formulación de Juan Scoto Erígena retomada por Heidegger– y reconocer a Dios en el origen del llamado.

En la línea de esta fenomenología de lo inaparente, Juan Pablo Esperón se ocupa de la originaria vinculación con lo divino en las filosofías de Nietzsche y Heidegger. Ambos pensadores muestran otros modos de experiencia y de pensar una relación con lo divino por medio de la serenidad y la creación artística como experiencias radicalmente diferentes del pensamiento metafísico. Se trata de acoger el acontecimiento sagrado frente al cual solo hay lugar para la escucha y el silencio ante el advenimiento.

Ricardo Pablo Pobierzym considera las refulgencias y señas de lo divino en tiempos de un oscurecimiento del mundo. Y esboza una interpretación sobre la función de los dioses en la cuaternidad expuesta por Heidegger. Observa que los dioses, que se manifiestan a través de señas, son los mensajeros que remiten al “Dios desconocido”, es decir, a un Dios oculto en una intimidad que excede la manifestación. Y considera que tanto el Dios desconocido como el posible “Dios venidero” son previos a la apertura meditativa hacia el Dios cristiano.

Carlos Rodríguez Murúa examina las posibles afinidades entre el pensamiento de Heidegger y la tradición del Extremo Oriente, en especial el taoísmo y el budismo Chan/Zen. Destaca la afinidad entre la noción heideggeriana de Nada y la japonesa *Ku*, proveniente de Zen como vacío. Es la nada no negativa o mera ausencia que permite relacionar dos horizontes en apariencia alejados. Y estima que Heidegger ha tomado de estas fuentes elementos que lo ayudaron a trazar su propio camino del pensar en favor de la escucha y la espera de la gratuidad de la donación.

María Gabriela Rebok trata la relación de Heidegger con Hölderlin a fin de pensar-poetizar lo sagrado contrarrestando la desertificación operada por la técnica como maquinación e imposición. Bajo la inspiración de Hölderlin, el Heidegger de la *Kehre* advierte la íntima diferencia y relación entre el Ser y lo sagrado. Y el recorrido efectuado desemboca en una posibilidad poética portadora de salvación. El pensar de Heidegger apunta a lo inicial, y el Ereignis es el anuncio del otro comienzo cuya historia es el despliegue de la palabra en contraste con la *phýsis* que es la característica del primer comienzo.

Luis María Etcheverry presenta una investigación que, a partir de ciertos aportes de la filosofía y el arte contemporáneo, muestra las posibilidades afectivas y creativas de este ámbito de experiencia. Se esbozan tres accesos a lo inaccesible, es decir, el afuera sagrado. El primer acceso tiene como condición una paciencia que corresponde a la potencia de lo ausente. Entre otros, Franz Kafka proporciona un sustento al análisis. El segundo acceso se asocia con la melancolía. Tiene en cuenta la incidencia de la tradición griego-romana-cristiana y se apoya en aportes de Giorgio Agamben. Y el tercer acceso propone pensar el afuera sagrado a partir de la filosofía de Deleuz y Guattari en intersección con una obra cinematográfica.

La *fenomenología existencial* se hace presente en el trabajo de Ángel Garrido Maturano sobre la significación ontológica, religiosa y estética de la desesperación en el pensamiento de Kierkegaard. La significación ontológica se encuentra en la experiencia de la nada como una imposibilidad que traspasa el ser todo, esto es, la imposibilidad del ser, atravesado por la nada, de permanecer siendo y consumir su plenitud. La significación religiosa fundamental reside en que quien desea lo Infinito solo puede desesperar porque lo Infinito no es su posibilidad. Por eso no puede disponer de su propia esencia y realizarla de manera consumada. La desesperación es el testimonio del padecimiento de algo Absoluto en el sujeto, y reconocer que se puede desesperar es reconocer la necesidad de la fe y de su vínculo con lo Infinito, es decir, de la ligazón con lo que se ligó primero con el hombre. Por último, la desesperación tiene una significación estética que se revela a aquel que ha pasado por la desesperación y alcanzado la cura por medio de la fe que determina el pasaje al estadio religioso de la existencia. Con la fe determinada de esta manera resulta compatible el goce inmediato de lo finito.

La *fenomenología trascendental* está representada por el trabajo de Luis Román Rabanaque sobre Dios en la fenomenología de Husserl. Esta contribución se refiere primero a la interpretación husserliana de la metafísica como una ciencia que se ocupa de lo fáctico más allá de la ontología como ciencia de esencias, y a la vinculación del problema de Dios con el análisis de la racionalidad teleológica inherente a la facticidad. Luego examina, siguiendo la articulación efectuada por Angela Ales Bello, las diversas vías hacia Dios recorridas por Husserl. Una vía objetiva pone de relieve la teleología cósmica. Una vía subjetiva constata una forma de manifestación divina en la inmanencia. Una vía intersubjetiva lleva a la idea de una mónada suprema y de una teleología ética. Y una vía hylética retrocede a las estructuras básicas de la intencionalidad con un énfasis en aspectos afectivos y volitivos de la hyle asociados con el cuerpo propio. Debe mencionarse que Ales Bello desarrolla por cauces propios esta *fenomenología hylética* que describe la subjetividad como portadora de una teleología que opera ya en la pasividad y que puede ser llevada a un nivel superior mediante la voluntad personal.

La *fenomenología radical* de Michel Henry está presente en mis propias contribuciones que se ocupan del modo en que la vida siempre individual se autoafecta porque la Vida Absoluta lo hace a su vez en ella. Su fenomenología pone de relieve una serie de relaciones no mundanas: 1) la relación de la Vida absoluta con el Primer Viviente, esto es, del Padre con el Archi-Hijo, de Dios con Cristo; 2) la relación de la Vida absoluta con todos los vivientes, esto es, del Padre con los hijos, de Dios con los hombres; 3) la relación del Archi-Hijo con los Hijos, esto es, de Cristo con los todos los vivientes; y 4) la relación de los Hijos entre ellos. Cada yo se sustenta en la Vida absoluta porque carece por sí mismo de la capacidad para establecerse en la vida, es decir, para hacerse viviente. A cada uno de mis poderes se opone un no-poder porque me soy dado a mí mismo sin que la donación proceda de mí. Por un lado, el propio poder depende de la Vida Absoluta de modo que los poderes en que se manifiesta carecen de realidad porque son solo la manifestación de una realidad distinta de ellos y sin la cual se desvanecen en la nada. Por otro lado, el “yo puedo” se pone en marcha

y en su libre ejercicio llega a olvidar el don gratuito que es el don más original de la vida, es decir, oculta el no-poder de todo poder con respecto a sí mismo.

La *fenomenología hermenéutica* de Paul Ricoeur emerge a lo largo de la obra en relación con varias cuestiones. Una de ellas es la hermenéutica de la proclamación, que se opone a una fenomenología de lo sagrado, transforma el simbolismo cósmico gracias a la palabra, pone el acento en la historicidad de la transmisión, e incorpora la interpretación a la constitución de la tradición. Otra cuestión es la economía del don con su lógica de la sobreabundancia que contrasta, como una lógica divina de la excedencia, con la lógica de los hombres en tanto lógica de la equivalencia. Esta economía asigna al hombre un fondo originario de bondad que ha sido recubierto por el mal en una situación que, por pertenecer a la historia, puede ser revocada. Además, se recurre a interpretaciones de Ricoeur en relación con la función y poder revelador de los géneros literarios de la Biblia, la erupción de lo inaudito en la experiencia como dimensión de la experiencia, y el uso de expresiones límites en el lenguaje religioso para intentar decir experiencias límites.

La *fenomenología de la donación* de Jean-Luc Marion es desplegada en trabajos que la relacionan con otros representantes de la fenomenología. El padre Scannone se ocupa de la primacía del ser o de la donación contraponiendo los puntos de vista de Bernhard Welte y Marion. Considera que se da entre ellos una convergencia divergente y que pueden iluminarse mutuamente. Coinciden con matices diferentes en el uso del método fenomenológico tanto para la filosofía de la religión como para la teleología cristiana. Mientras que Welte pone el acento en la colaboración humana activa en la recepción de a gracia dada gratuitamente, Marion enfatiza la recepción pasiva y la novedad imprevisible del don. Ambos reconocen la prioridad y la gratuidad de la revelación de Dios junto a la libertad de su acogida por parte del hombre. Welte procura conservar el equilibrio entre el dar y el recibir reconociendo la prioridad del dar.

Siguiendo temas de Marion y Heidegger, Zulema Pugliese se ocupa de la creación del espacio para recibir el Misterio. Recuerda que, para Heidegger, los poetas son indispensables para la creación de ese espacio y que solo los preparados para escuchar comprenderán las palabras fundacionales de la poesía. Marion continúa el camino iniciado por Heidegger mediante un análisis del modo en que el interpelado admite el alcance de la convocatoria y renuncia a la autarquía de una subjetividad absoluta mediante la anulación de toda pretensión de decidir sobre aquello que lo sorprende.

Uniendo el pensamiento de Marion con los de Levinas y Derrida, Cecilia Luqui examina el problema de si es posible decir la huella de Dios en la filosofía. Levinas introduce en la filosofía conceptos que provienen de la religión para pensar la huella del don recibido que se escucha en la respuesta responsable ante el rostro del otro. La trascendencia de la voz silencio deja de sí en mí su impronta. Esta idea es desarrollada de acuerdo con un trabajo de Marion sobre Dionisio en torno de la sustitución del decir del lenguaje predicativo por el de la alabanza. Por su parte, Jacques Derrida resalta otras maneras de hablar del misterio y de lo

trascendente al modo de la afirmación de San Agustín de que Dios es sabio “sin” sabiduría porque el “sin” desconstruye el antropomorfismo. Así, una *fenomenología de la huella* puede aceptar el desafío de pensar la trascendencia.

La *fenomenología de la institución* de Henry Duméry es tema central de la contribución de Martín Grassi, quien pone de relieve la necesidad de desarrollar una filosofía de la religión que atienda a la dimensión histórica de la religión desde la noción de institución. Subraya la urgencia de esta cuestión en cuanto nuestra época se inclina hacia una experiencia de lo divino que desconoce las mediaciones institucionales. Grassi observa que debemos volver a reivindicar la legitimidad de las mediaciones y de las instituciones para poder aprehender el fenómeno religioso como tal. Según Duméry, en el caso del cristianismo, la religión requiere expresarse en términos de tradición, historia e institución. El judaísmo, religión-madre del cristianismo, ha sido el inventor de la historicidad de toda revelación mediante un humanismo que se contrapone a los cultos paganos y a la expresión de Dios en la naturaleza. El hombre expresa a Dios, y lo hace gracias a su poder de dar sentido a la historia. La revelación judeo-cristiana se inscribe en la historia por medio de la misión del pueblo de Israel, el sacrificio de Jesús y la toma de conciencia, en una intencionalidad ascendente, del sentido cristológico del papel de Jesús. Este proceso histórico implica una creación de ritos, de creencias que se encarnan en normas sociales, es decir, se instituyen. El fenómeno es la institución dada, y es necesario describir las articulaciones de su dinámica. Además, Grassi insiste en que no se puede hacer filosofía sin el trabajo del concepto, es decir, sin la exigencia de universalidad. Si nos abstenemos de esta labor, permanecemos en el orden estético o poético o en el orden de la opinión privada. La filosofía debe ejercer la crítica de las tradiciones religiosas y esto la distingue de la historia, la antropología y la sociología de las religiones.

Con la fenomenología de la institución puede ser asociada la *fenomenología de la peregrinación* que despliega María Cristina Greve en relación con la noción de acontecimiento en Claude Romano. La estructura de la peregrinación es descrita según tres elementos: la decisión de migrar, la marcha o desplazamiento en el espacio y el tiempo, y la meta, es decir, el santuario que fundamenta la marcha por su atracción. No se trata solo de “llegar” sino de “transitar” o “estar en movimiento” en una experiencia colectiva que es a la vez profundamente individual. Una forma especial de ritual posibilita el logro de una purificación sobre la base del sacrificio y consolida la unión con Cristo. A la luz de las nociones expuestas por Romano, el fenómeno de la peregrinación es analizado en términos de un hecho intramundano en tanto travesía que se da en un tiempo y un espacio determinados y de un acontecimiento que, como novedad, marca y transforma la vida del peregrino.

Más allá de lo que concierne al movimiento fenomenológico en sentido estricto, la obra se completa con otros tipos de fenomenología. Adriana Gallego muestra cómo la *phaneroscopia* de Charles Peirce se ocupa del *pháneron* o fenómeno a fin de analizar la religión como el resultado de una contemplación fenomenológica. Para Peirce, la fe no tiene que nacer de una especulación racional dependiente de una teoría metafísica sino de una reflexión sin propósito que



se asemeja a una ensoñación. En una meditación que reflexiona libremente sobre los objetos que aparecen en la conciencia conduce a la hipótesis de que hay un Dios. Luego de considerar la belleza o la armonía del universo de las meras ideas, del universo de la actualidad bruta de las cosas y del universo de los signos, se encontrará tarde o temprano la idea de la Realidad de Dios.

La noción de una *fenomenología profunda* aparece en el trabajo de Alicia Irene Bugallo sobre la ontología gestáltica y al experiencia de lo divino en el filósofo noruego Arne Naess. Este pensador procura fortalecer el ser proactivo de la persona humana asumiéndola como parte inabarcable de Dios, que, como fuerza creativa en la Naturaleza, está constantemente creando el mundo de tal modo que las criaturas vivientes están implicadas en la creación. Las cosas particulares han de entenderse como variadas expresiones o manifestaciones de la Naturaleza o Dios, y el hombre ha de descubrir cómo su potencia particular es tan solo una expresión particularizada de la potencia infinita de Dios.

La *fenomenología de la intelección (insight)* de Bernard Lonergan es presentada en la contribución de Pablo María Figueroa Turienzo. Lonergan propone transformar la fenomenología mediante una intelección de la intelección. Así se alcanza una comprensión de la intencionalidad de la conciencia en sus diferentes niveles de operaciones. Esta explicitación del sujeto conduce a mostrar que el desarrollo humano verdadero alcanza su plenitud en el don del amor de Dios como don, como conversión religiosa y como estado dinámico.

El tema del *aparecer de lo inaparente* emerge nuevamente en el análisis de Graciela Ritacco de Gayoso sobre la luz como imagen de lo divino que se deja ver en las tinieblas a través de las exposiciones de Juliano Emperador y Dionisio del Areópago. Juliano destaca tres ámbitos nucleares que se relacionan entre sí por la radiación solar: el Sol visible, el Gran Sol Inteligencia y el Bien. La observación visible de la perfecta simplicidad de los movimientos del Sol sensible es la vía que desde lo manifiesto nos conduce a tener confianza en lo invisible porque los rasgos cósmicos luminosos de la irradiación solar son la expresión de la Divinidad. Análogamente, Dionisio observa que el esplendor de lo visible es una revelación de lo no-visible porque ambas dimensiones se espejan entre sí.

Quisiera, para concluir, subrayar dos cuestiones que se han puesto de relieve en la obra. Una concierne a la importancia de la fenomenología, y la otra a la significación de un tema en la fenomenología. Respecto de lo primero, el padre Scannone advierte un futuro promisorio en América Latina para el uso de la fenomenología por las disciplinas sistemáticas de la teología porque tiene una correspondencia con la sensibilidad y experiencia religiosa en esta parte del mundo. La fenomenología posibilita un acercamiento a esta sensibilidad y experiencia sin perder racionalidad crítica. La tarea es recuperar una ingenuidad segunda y postcrítica.

Por mi parte, enfatizo la importancia que ha tenido en la fenomenología el tema de la sobreabundancia o la excedencia y que esta obra muestra en todas sus perspectivas. La fenomenología ha puesto siempre de relieve esta dimensión a través de nociones como la horizonticidad inabarcable que rodea todo lo dado, una teleología que se eleva a niveles siempre superiores, lo inaparente como

reverso inescindible de toda aparición, un Decir que sobrepasa lo dicho, un llamado a la entrega y al sacrificio, una autoafección que se acrecienta infinitamente, o una saturación del fenómeno. Son nociones que orientan en cada caso más allá de lo visible de una manifestación limitada hacia una latencia insondable. Ideas presentes desde el inicio mismo de la fenomenología han sido ahondadas en su transcurso de diverso modo y plasmadas a través de múltiples figuras.

Al respecto quisiera recordar un texto que fue escrito en el año 1916 por el fundador del movimiento fenomenológico. Constituye una expresión inicial del permanente análisis fenomenológico de la trascendencia y la sobreabundancia: “[...] dondequiera que Dios sea la meta consciente, la meta que ha llegado a ser evidente, está Dios mismo en una relación de revelación con el yo individual (*ist Gott selbst in Offenbarungsbeziehung zum einzelnen Ich*); el hijo de Dios está pleno del amor a lo Absoluto, a Dios, y Dios está con él y en él en directo contacto yo-tú (*das Gotteskind ist erfüllt von der Liebe zum Absoluten, zu Gott; ihm in direkter Ich-Du Berührung*). Este contacto y unidad tiene niveles. El más elevado es la pura fe en la que el yo individual se ha abandonado totalmente a sí mismo y no quiere otra cosa que complacer a Dios, esto es, satisfacer puramente el llamado de Dios (*den Gottesruf erfüllen*)” (Husserliana XLII, p. 177).

Nota recibida en febrero de 2015. Aprobado por el Consejo Editor en mayo de 2015.