

# De la fenomenología de la religión en América Latina a una filosofía de la religión

por Juan Carlos Scannone S.I.  
Facultades de Filosofía y Teología. San Miguel

## 1. Introducción

Con una especie de "prenotandos" explicaré cómo entiendo algunos de esos términos, a fin de enfocar luego la cuestión del "paso" desde una fenomenología de la religión en América Latina (AL) a una filosofía (inculturada) de la religión.

### 1.1. Fenomenología

La comprendo en un sentido amplio, aunque teniendo como analogado principal el *método fenomenológico* iniciado por Husserl. Pues sigue abierto a nuevas posibilidades de llegar a las "cosas mismas" en cuanto *se dan en y a la experiencia* humana. Entiendo "fenomenología" en sentido amplio: 1) ante todo, en cuanto es un método también adoptado por ciencias humanas no filosóficas<sup>1</sup> (por ejemplo, ciencias de la religión); 2) pero además, también porque -aun como método filosófico- no se limita a su empleo por Husserl<sup>2</sup>. Es decir que, al menos secundariamente, tendré en consideración autores que practicaron la fenomenología antes que Husserl -por ejemplo, Hegel o Blondel- y, principalmente, otros que ampliaron -en fidelidad creativa- los enfoques husserlianos (como Heidegger, Lévinas, Ricoeur, Jean-Luc Marion, etc.).

Distingo el empleo de ese método en tres niveles: 1) el de la *descripción* de fenómenos (en nuestro caso, religiosos) en perspectiva *antropológico-cultural* (o bien, sociológica o psicológica, etc.), v.g.

<sup>1</sup> Cf. L. Embree, "La continuación de la fenomenología: ¿un quinto período?", *Franciscanum* 41 (1999), 13-24; sobre el método fenomenológico en disciplinas no filosóficas cf. en especial pp. 15 s. Acerca de la fenomenología de la religión hablaré más adelante.

<sup>2</sup> Además del art. cit. en la nota anterior, cf. R. Walton, "La fenomenología en la situación actual", *Agora. Papeles de filosofía* 16 (1997), 39-56.

como se dan hoy de hecho en AL; 2) el de la así llamada *fenomenología de la religión*, que pretende considerar *descriptivamente* los fenómenos religiosos en cuanto tales, a saber, en su *significación e intencionalidad específicas* como religiosos<sup>3</sup>; 3) en el nivel propiamente *filosófico* de un saber que pregunta *radical y totalmente* por el *sentido y la verdad últimos*, de forma no *meramente* descriptiva sino también *normativa*. Entonces trataré de preguntar filosóficamente no sólo por la experiencia religiosa sino también por una eventual dimensión religiosa de *toda* experiencia humana en cuanto humana.

De ahí que, cuando pase a hablar de "filosofía de la religión", intentaré que el "paso" de la fenomenología a la filosofía sea también *fenomenológico*, aunque deberé precisar en qué sentido. Asimismo, para poder plantear una "filosofía inculturada", buscaré preservar -hasta donde sea posible- el carácter *inculturado de lo universal situado*<sup>4</sup> y el carácter analógicamente *universal de lo histórica y geoculturalmente situado* (en nuestro caso, en la AL actual).

## 1.2. Religión

Con la fenomenología de la religión la entiendo a ésta como "*ordo ad sanctum*"<sup>5</sup>, aunque también "*ex sancto*". Y en ella distingo tres dimensiones constitutivas, a saber: *existencial, histórica y "en cuanto tal"* (para no decir, con Hegel, subjetiva, objetiva y absoluta). Pues al mismo tiempo es una experiencia de religación *personal*, una *institución*

<sup>3</sup> Comparto la concepción de "fenomenología de la religión" adoptada por Juan Martín Velasco en su libro: *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, 1978. Entre las numerosas obras de ese autor, ver: *El encuentro con Dios. Interpretación personalista de la religión*, Madrid, 1976; *El fenómeno místico. Estudios comparados*, Madrid, 1999.

<sup>4</sup> Sobre el concepto de "filosofía inculturada", cf. mi trabajo: "Hacia una filosofía inculturada en América Latina", *Yachay* 13 (1996), 107-132, en especial, pp. 109-113. La expresión "universal situado" la tomo de Mario Casalla; sobre ese asunto cf. id., "Más allá de la 'normalidad filosófica'. Nuevas tareas para la filosofía latinoamericana contemporánea", *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales* n° 11 (1986), 9-25; así como también mi libro: *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires, 1990.

<sup>5</sup> Cf. J. Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, op. cit., cap. 1. Explico mi concepto de "religión" en mi artículo: "La religión del siglo XXI: ambigüedades, tensiones, conflictos", *Stromata* 55 (1999), 189-199.

*histórica y social*, y pretende ser y -para el creyente- es el acontecimiento de la *autocomunicación (donación y acogida) del Misterio santo como tal*. Aquí hablaré de "religión" sobre todo en el primer y tercer sentidos.

## 1.3. Otros prenotandos

Por último quiero dejar claro que este artículo es un primer esbozo, de modo que no pretende desarrollar exhaustivamente todos esos pasos, sino sólo tener presente ante todo la cuestión del *método*. Sin embargo, también aludiré a los *contenidos*, tanto cuanto sea necesario para tratar el tema metodológico del "paso".

Según los tres niveles que distinguí al hablar de fenomenología, se tratará de un doble tránsito, a saber: a) entre el nivel antropológico-cultural y el de la fenomenología de la religión propiamente dicha, comprendida como una *ciencia (humana) descriptiva específica* del fenómeno religioso *en tanto* religioso; b) desde ésta a una *filosofía de la religión* que puede seguir usando -en su propio nivel- el *método fenomenológico*. Entonces habrá que decir en qué sentido y *hasta dónde* se lo sigue empleando, y si así se *trasciende* o no la fenomenología, aun filosófica.

Por otro lado, reconozco que en el filosofar nos movemos siempre en un *círculo hermenéutico*, de modo que reconozco que en mi precomprensión de lo que son fenomenología, filosofía, religión, etc., y en mis enfoques, uso de categorías y criterios de discernimiento, inciden ya desde siempre mi fe, opciones, formación, historia y actitud religiosas, etc. Pero, como lo dice Ricoeur, hemos de ir explicitando y dando razón de nuestros presupuestos y opciones hermenéuticas, aunque jamás lograremos hacerlo *total y absolutamente*<sup>6</sup>. De ese modo es posible avanzar en la explicitación reflexiva, purificación crítica y eventual verificación de nuestros presupuestos, en diálogo con otros, aunque sin alcanzar nunca un saber absoluto. Así se llega a una nueva ingenuidad, *posterítica y segunda*.

## 2. Del nivel antropológico-cultural al de la fenomenología de la religión

### 2.1. El primer nivel

En el primero de esos niveles, se trata de una *descripción de*

<sup>6</sup> Entre otros trabajos suyos, cf. P. Ricoeur, "Science et idéologie", *Revue Philosophique de Louvain* 72 (1974), 328-355.

*hechos y tendencias* en el ámbito fáctico de la religión (por ejemplo, latinoamericana), pero no considerando lo específicamente religioso *en cuanto tal*. Dicha descripción no sólo puede darse según el sentido común, sino también practicando el método y los procedimientos de distintas ciencias del hombre: la historia (si se trata de fenómenos pasados), la antropología cultural, la psicología religiosa (individual o social), la sociología de la religión, etc. Muchas veces esas ciencias usan el modo de caracterización por *tipos* (v.g. de religiosidad). Para lograr una filosofía *inculturada* de la religión, habrá que partir de ese nivel de contenidos y de tipología -como se den en un determinado ámbito histórico-cultural-, aunque enfocándolos desde el objeto formal y punto de vista de la filosofía.

Como quedó dicho, no pretendo aquí hacerlo, ni tampoco tener en cuenta todos los estudios realizados por las ciencias humanas sobre la religión y religiosidad latinoamericanas. Sin embargo, como "ejemplos" recurriré a descripciones hechas por miembros del Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica, en distintas ocasiones.

## 2.2. "Paso" a un discernimiento fenomenológico

En castellano cabe hacer la distinción entre *una verdadera religión y la religión verdadera*. En el primer sentido, "verdadera" no significa la verdad de lo que afirma, prescribe y celebra una religión determinada, ni siquiera supone que haya *una* religión que contenga tales verdades, sino que sólo se significa que se trata *genuina y auténticamente* de religión, sea ésta verdadera o no, en el segundo sentido.

Sin embargo entonces se supone que lo religioso -como dimensión de la existencia, experiencia y cultura *humanas- no es reducible* o otro ámbito de éstas, sino que tiene su *especificidad propia*. Precisamente de ésta y del fenómeno religioso en cuanto es irreducible y específico, trata -según quienes cultivan esa disciplina- la fenomenología de la religión. Ésta, sin dejar de ser primeramente descriptiva, es sin embargo de alguna manera *normativa*, aunque no en el mismo sentido en que lo son la filosofía (o la teología cristiana), que trata(n) de la verdad y el sentido últimos de la religión (o, respectivamente, de la cristiana).

Pues la fenomenología de la religión reconoce una *norma* intrínseca al fenómeno y, por tanto, fenomenológica, que discierne el *significado* propiamente religioso, y la *intencionalidad* humana correspondiente, de otros significados e intencionalidades no religiosas (v.g. ética, estética, metafísica, económica, política, etc.). Arriba los he comprendido como "ordenados a lo Sagrado", es decir, al campo de

significados referidos al Misterio Santo (al que las religiones proféticas denominan Dios), campo articulado por ese Misterio y centrado en él.

La fenomenología de la religión no decide sobre la *verdad* de ese Misterio ni sobre la de tal o cual forma de religión. Pero sí puede distinguir una *genuina* actitud religiosa de otras, ideológicas, fanáticas, mágicas o supersticiosas, así como discernir en las culturas y religiones la *auténtica* religiosidad de la que no lo es.

Los criterios de un tal discernimiento crítico son a veces *estrictamente religiosos* como, por ejemplo, la percepción de la iniciativa activa y gratuita del Misterio, el saberse preocupado por él absoluta y definitivamente, la apertura de entrega desinteresada al mismo, la relación existencial a él como *tremens et fascinans* -o como digno de absoluto respeto y amor-, la mediación no idolátrica sino simbólica, etc. Aún más, podríamos considerar, en la interpretación de los hechos religiosos, lo que dice Ricoeur sobre el momento crítico de las hermenéuticas de sospecha -con tal que no se hagan reductivas-, y asumirlo desde la recolección de sentido<sup>7</sup> *en, a través y más allá* de los símbolos religiosos en cuanto símbolos.

Otras veces, probablemente como consecuencia de lo anterior, los criterios de discernimiento son *indirectos*: existenciales, éticos y aun sociales, a saber, si ese tipo de religiosidad contribuye o no a una *mayor humanización integral* del respectivo sujeto o comunidad religiosa.

## 2.3. Esbozo de aplicación a distintas formas de religiosidad latinoamericana actuales

Sólo como ejemplo mencionaré algunas de esas formas según son descritas en un trabajo de Wilfredo González<sup>8</sup>. Elijo la tipificación ofrecida por éste porque considera *tendencias de transformación* en la religiosidad latinoamericana, preferentemente en las *grandes ciudades* de nuestro Continente y la *juventud*. Pues allí se dan signos indicadores de futuro.

<sup>7</sup> Sobre las hermenéuticas de sospecha y las recolectoras de sentido (que, más tarde, el autor denomina "amplificadoras"), cf. P. Ricoeur, "La crítica de la religión y el lenguaje de la fe", en: id., *El lenguaje de la fe*, Buenos Aires, 1978, 13-48.

<sup>8</sup> Se titula: "Religiosidad emergente y religiosidad ambiental" (julio 2000), y será publicado en la próxima obra del Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica. En el presente artículo lo cito según la paginación del manuscrito.

Entre las "nuevas formas" distingue la religiosidad *emergente* y la *ambiental*. Sus descripciones se cubren en parte con las de Jorge Seibold, quien en distintos trabajos sobre la religión y la cultura latino-americanas actuales, descubre en éstas tres *imaginarios* que se entrecruzan y fecundan mutuamente en distintas proporciones: el *tradicional*, el *moderno* y el *postmoderno*<sup>9</sup>. En cada uno de los dos tipos propuestos por González se dan constelaciones distintas de esos imaginarios culturales. Por otro lado, sin dejar de ser eminentemente descriptiva, su tipificación incluye elementos normativos propios de la fenomenología de la religión.

De ahí que a dicha tipología -como a otras- puedan aplicarse los criterios de autenticidad arriba mencionados por mí. Así es posible discernir los rasgos y tendencias de *auténtica* religiosidad, y -por otro lado- las perversiones o regresiones religiosas. Una filosofía incultrada de la religión debe tener en cuenta sobre todo los dinamismos hacia una religiosidad auténtica, sin dejar de considerar -para criticarlos- los inauténticos.

Pues bien, aplicando el criterio de humanización, antes mencionado, podríamos analizar por qué -sin pretender un purismo- Wilfredo González prefiere la religiosidad emergente a la ambiental. Así es como afirma que las prácticas de la primera "dan cuenta de una novedad cultural y...le dan identidad a un sujeto (persona o comunidad)" (p. 1). Más adelante agrega que esas expresiones religiosas del pueblo "respon-

<sup>9</sup> Cf. J. Seibold, "Imaginario social, religiosidad popular y transformación educativa. Su problemática actual en medios populares del Gran Buenos Aires", en: D. García Delgado (et al.), *Argentina, tiempo de cambios. Sociedad, Estado y Doctrina Social de la Iglesia*, Buenos Aires, 1996, 323-388; id., "Imaginario social, trabajo y educación. Su problemática actual en medios populares del Gran Buenos Aires", en: J.C. Scannone - G. Remolina (comps.), *Ética y economía. Economía de mercado, Neoliberalismo y ética de la gratuidad*, Buenos Aires, 1998, 369-408; id., "Ciudadanía, transformación educativa e imaginario social urbano. La problemática actual de los valores ante el desafío de la regionalización y el impacto de la globalización", en: J.C. Scannone - V. Santuc (comps.), *Lo político en América Latina. Contribución filosófica a un nuevo modo de hacer política*, Buenos Aires, 1999, 463-511. Sobre dichas tres formas de religiosidad en el imaginario colectivo, ver también mis artículos: "La religión en la América Latina del Tercer Milenio. Hacia una utopía realizable", *Stromata* 51 (1995), 75-88; y "La nueva cultura adveniente y emergente: desafío a la doctrina social de la Iglesia en la Argentina", en: D. García Delgado (et al.), op. cit. más arriba, 251-282.

den y se corresponden con su historia y su cultura" y que, "al redescubrir la creatividad y no mera resistencia del núcleo ético-mítico", "se pudo recuperar un lugar crítico desde donde dialogar con las tendencias aplanadoras de la modernización" (p. 7). Algo antes, al hablar del "cristiano popular" como ejemplo de religiosidad emergente, lo caracteriza aduciendo "la altísima conciencia que tiene de sí mismo y de la responsabilidad con los demás". Y luego añade: "No se entiende a sí mismo sólo desde la pertenencia a una comunidad tradicional ni como individuo autárquico que elige el mejor modelo entre tantos que se le presentan en el camino, sino como persona que se ha ido descubriendo y haciendo en la relación comunitaria" (p. 2). En resumen, esos caracteres indican la personalización social y la identidad cultural creativa de ese tipo de religiosidad. Por consiguiente, le aplican el criterio de *mayor humanización*, para valorarla y preferirla.

Además, el autor parece atribuirle los dos momentos hermenéuticos (de "recolección de sentido" y de "sospecha" crítica) arriba mencionados citando a Ricoeur. Pues afirma: "En la religiosidad emergente se dan dos dinamismos fundamentales: uno, simbolizante, [que] tiende a la conjunción, armonización y articulación...Otro, crítico, que expresa la tensión de los contenidos de los elementos que la componen" (p. 1).

Por todo ello llega a reconocer lo siguiente: "La religiosidad emergente es un lugar privilegiado para repensar críticamente la identidad del sujeto latinoamericano, las concepciones del poder y la autoridad, lo público y lo privado, el tratamiento del sufrimiento, el dolor y la muerte, la autoconciencia colectiva y la historia de esa autoconciencia". En mis palabras, es -por lo tanto- un *lugar privilegiado* como punto de partida de una filosofía contextualizada e incultrada de la religión.

Por el contrario, González llama a la ambiental una "*pseudoreligiosidad*" y entre las muchas características que le merecen ese apelativo subraya sobre todo su "narcisismo", individualismo y tendencia a la fragmentación. No voy a detenerme en cómo la describe; pero -para decirlo brevemente- no la ve como verdadera religión ni como punto de partida para una ulterior reflexión, porque es *deshumanizante* y porque diluye la *identidad cultural* de nuestros pueblos.

Con respecto a los criterios que arriba llamé específicamente religiosos, éstos aparecen sobre todo en la descalificación de la religiosidad ambiental. Pues aquellos explicitan una relación de *gratuidad* con el Misterio santo, la cual nos concierne *total y definitivamente*. En cambio la religiosidad ambiental aparece en la descripción de Wilfredo González como interesada y autocentrada (narcisista), "volátil

y ajustable", conllevando una "cosmovisión mágico-astral", resultado del desencanto o de la huida, a fin de permitir "vivir conformes y tranquilos", transformando la desorientación en "espectáculo", etc.

En conclusión, la explicitación de dichos criterios de discernimiento en el ejemplo del artículo de González, ilustra el tránsito de lo meramente descriptivo a lo fenomenológicamente normativo en camino hacia una filosofía inculturada de la religión.

### 3. Hacia una filosofía de la religión

#### 3.1. Hitos en la comprensión filosófica de la experiencia y la fenomenología

##### 3.1.1. La experiencia en Aristóteles y en la modernidad

Aristóteles no opone experiencia y pensamiento, como luego lo hicieron el racionalismo y el empirismo modernos, sino que para él la experiencia consiste en la *presencia inmediata* del singular -que siempre se da en el horizonte de lo universal-, de modo que el pensar no es sino la perfección de la experiencia. Con todo, como el Estagirita no reflexiona explícitamente la unidad intrínseca de conocimiento intelectual y experiencia humanos, ésta tiende a ser comprendida por él sólo como el "momento material" o la mera fuente de aquél<sup>10</sup>. Más tarde el sensismo, empirismo y materialismo, por un lado, y, por el otro, el racionalismo e idealismo, van a contraponer a ambos, ya sea de modo dualista, acentuando uno de los polos, ya sea monista, exclusivizándolo.

##### 3.1.2. "Experiencia" en Kant

Se puede decir que Kant recomienza el camino de recomposición de la experiencia, en cuanto para él ésta se articula y estructura *constitutivamente* según las formas a priori de la sensibilidad y las categorías del entendimiento: "las condiciones de posibilidad de la experiencia en general son al mismo tiempo las condiciones de posibilidad de los objetos de experiencia"<sup>11</sup>. Sin embargo Kant entiende esa afirmación

<sup>10</sup> Para una breve, pero excelente exposición y crítica de la comprensión aristotélica de experiencia (y, en general, sobre la historia de la noción de ésta), ver: K. Lehmann, "Erfahrung", *Sacramentum Mundi* I, Freiburg, 1967, cc. 1117-1123.

<sup>11</sup> Cf. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* - 2. Auflage 1787, Akademie-Textausgabe II, Berlin, 1968, p. 145.

según su idealismo trascendental, reduce los trascendentales clásicos a las categorías, y considera al ideal trascendental simplemente como idea *normativa* -no como constitutivo- de la experiencia. Además, con su teoría de las afecciones, vuelve a recaer en la concepción de la materia informe, aunque habiendo pasado por el giro copernicano. El fenómeno sigue, entonces, oponiéndose dualísticamente a la "cosa misma".

##### 3.1.3. La fenomenología hegeliana

Hegel da un nuevo paso en dicho camino, a pesar de su idealismo absoluto. Pues su *fenomenología* -si no tuviera la pretensión de ser *ciencia absoluta*- podría considerarse, como lo hace Rüdiger Bubner<sup>12</sup> -una *hermenéutica filosófica de la experiencia tanto del sujeto como de la historia* y, en ese sentido, fenomenología en un sentido vecino al actual. Sin embargo la fenomenología es considerada por él *ciencia* (de la experiencia de la *conciencia* y del *espíritu*), y pretende acabar en *saber absoluto*. No hay en ella lugar, entonces, para la *gratuidad de la libertad* y del *acontecimiento histórico* -pues es lógicamente necesaria- ni para el *misterio trascendente de la religión*, porque la verdad de ésta -para Hegel- radica en el saber dialécticamente autotrasparente, que evacua el misterio santo<sup>13</sup>.

Sin embargo Hegel puede ser -hasta cierto punto- un modelo de "paso" de la fenomenología (filosóficamente entendida) a la metafísica, en cuanto que según él la trascendencia *se da* en la inmanencia (de la conciencia y de la historia). Su problema radica en que -para él- aquella queda atrapada como mero momento de una totalidad dialéctica, según una lógica de la *identidad* (de la identidad y la no-identidad) y de la *necesidad*. Como veremos, el dato fenomenológico de dicho *darse* de la trascendencia en la inmanencia implica precisamente lo contrario, a saber, la *gratuidad* de ese *darse* de la trascendencia, la *novedad* fáctica de tal acontecimiento indeducible y la *alteridad*, irreductible a cualquier tipo de totalización -aun dialéctica- que *nivele la diferencia en cuanto diferencia*.

<sup>12</sup> Cf. R. Bubner, *Dialektik als Topik. Bausteine zu einer lebensweltlichen Theorie der Rationalität*, Frankfurt a.M., 1990; ver también: id., *Zur Sache der Dialektik*, Stuttgart, 1980.

<sup>13</sup> Entre las numerosas críticas a la filosofía hegeliana de la religión, cf. E. Brito, *Dieu et l'être d'après Thomas d'Aquin et Hegel*, Paris, 1991.

### 3.1.4. La fenomenología de Blondel

La fenomenología blondeliana, porque no lo es del espíritu sino de la acción, sigue una lógica de la libertad -y no de la necesidad-, se plantea últimamente la opción por o contra el Único Necesario de la acción, y culmina -si la opción es positiva- en el amor, que implica íntima comunión (inmanencia mutua) en la irreductible distinción (mutuo distinguirse y trascenderse). La acción -como la entiende Blondel- es anterior a las dicotomías (¡no a las distinciones!) sujeto-objeto, espíritu-cuerpo, pensamiento-voluntad, reflexión-prospección, interior-exterior, individual-social, comunidad-institución, inmanencia-trascendencia, fenomenología-metafísica, etc., y aun natural-sobrenatural, no porque Blondel niegue las distinciones o las confunda, sino porque las comprende desde su *unidad plural originaria* en la acción como *vinculum vinculorum*<sup>14</sup>.

El método blondeliano de inmanencia se abre a la trascendencia, porque la acción está *normada intrínsecamente* por la presencia inmanente en ella de dicha trascendencia (irreductible a cualquiera de los niveles que atraviesa la acción y aun a ésta misma). Ese *estar* inmanente de la trascendencia en la acción solicitándola, la lleva a ésta -en cada uno de los distintos niveles de la praxis- a un continuo depasarse ("*dépassement*"), aun en cada nueva coincidencia entre *pensar y querer*, y entre *voluntad queriente* (el acto de querer) y *voluntad querida* (lo querido). Aún más, el dinamismo de la acción no sólo culmina en la opción ante la trascendencia descubierta y reconocida en la inmanencia, sino que supone la *facticidad* de las mediaciones entre cada nivel de praxis y la *libertad* de cada nuevo paso teórico de la "ciencia de la acción" ante cada nueva exigencia práctica de "*dépassement*".

Por ello Peter Henrici pudo hablar de una "*concordia discors*" (o de una "discordia concordante") entre Hegel y Blondel<sup>15</sup>, porque en éste se da una dialéctica, pero de la libertad; se plantea una fenomenología, no de la conciencia sino de la praxis; y se proponen una "ciencia"

<sup>14</sup> Sobre Blondel, cf. mi libro: *Sein und Inkarnation. Zum ontologischen Hintergrund der Frühschriften Maurice Blondels*, Freiburg-München, 1968. Ver también mi artículo: "Aktion und Inkarnation. Die Fragestellung des jungen Blondel und die Ontotheologie", en: *Inkarnation - textes réunis par Marco M. Olivetti*, Padova, 1999, 663-671.

<sup>15</sup> Cf. P. Henrici, *Hegel und Blondel. Eine Untersuchung über Form und Sinn der Dialektik in der "Phänomenologie des Geistes" und der ersten "Action"*, Pullach bei München, 1958.

(no de la lógica sino de la acción) y una lógica, pero de la vida. La trascendencia, no por hacerse inmanente a la acción deja de trascenderla; y el "*lógos*" de los fenómenos le da al movimiento de éstos sentido, orientación y articulación (es decir, lógica), pero sin quitarle facticidad a las mediaciones dialécticas ni libertad al ir avanzando de nivel en nivel hasta la definitiva opción por o contra el reconocimiento de la trascendencia divina en la misma inmanencia de la acción humana.

### 3.1.5. Heidegger y la fenomenología

Según la consigna de Husserl "a las cosas mismas", Heidegger comprende el sentido formal de la fenomenología como "das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen" ("dejar ver desde él mismo a lo que se muestra, como se muestra desde él mismo")<sup>16</sup>. Con todo, va a criticar a Husserl en cuanto éste ve a la *constitución* del sentido -aun acentuando los momentos de pasividad- ante todo como *posición activa* (*aktive Setzung*) y obra (*Leistung*) de la subjetividad. Heidegger en cambio -sobre todo después de la *Kehre* (giro), pero aun ya desde *Ser y tiempo*- va a redescubrir la *donación* (gratuita e histórica) del ser al pensar. Como luego lo va a afirmar Ricoeur, no es el *Cogito* que *pone* al ser, sino que éste *se da* al *Cogito*<sup>17</sup>. (Prescindo aquí de las interpretaciones actuales del último Husserl y su enraizarse en el *mundo de la vida*.)

Aunque Heidegger no plantea la fenomenología dialécticamente (como Hegel o Blondel), sin embargo reconoce que dicho "dejar ver" o "mostrar" (*aufweisen*) se refiere a lo que de primeras y generalmente *no se muestra*, permanece *oculto* y a veces *olvidado*: la verdad o des-ocultamiento del ser, que implica su *ocultamiento*.

Pero contra Hegel (y en "concordia discors" con Blondel), Heidegger va a pensar la diferencia *como diferencia* -sin intentar reducirla dialécticamente a identidad-; no va a pretender un saber absoluto sino una *hermenéutica* -que, luego, se descubrirá como *destinación histórica* del ser-; afirmará el *acontecer imprevisible de su donación*, sin la necesidad lógica de la ciencia absoluta; y reconocerá la

<sup>16</sup> Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1957, p. 46 (ibid. ver íntegramente el famoso párrafo 7). Para su contraposición a Hegel en cuanto a la comprensión de la experiencia, cf. id., "Hegels Begriff der Erfahrung", en: id., *Holzwege*, Frankfurt a.M., 1963, 105-192.

<sup>17</sup> Cf. P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité. II: La symbolique du mal*, Paris, 1960, p.331.

gratuidad fáctica del "fundamento porque", pues "la rosa es sin por qué, florece porque florece"<sup>18</sup>. Se trata de la racionalidad (*porque*) de la gratuidad, mostrando así un indudable paralelo con el *lógos* blondeliano de la praxis, el amor y la libertad.

Pero -enfocada la comprensión heideggeriana de la fenomenología y su "giro" (*Kehre*) a partir de Blondel, pero también de la fenomenología francesa actual (Emmanuel Lévinas, Paul Ricoeur, Michel Henry, Jean-Luc Marion)- me queda abierta la pregunta si no se podría llamar "trascendencia (inmanente)" a la diferencia *como* diferencia, al *ocultamiento* abisal que está implicado en el des-ocultamiento (*a-létheia*) y que no es reducido ni "sobreasumido" (*aufgehoben*) por éste, y en el *silencio latente* en el lenguaje, aun en el que des-vela al misterio *como* misterio. De ese modo se señalaría un camino fenomenológico hacia el reconocimiento de la trascendencia del Misterio santo en la inmanencia de la experiencia de la acción.

### 3.1.6. La "escuela heideggeriana católica": Bernhard Welte, su discípulo Klaus Hemmerle y Karl Rahner

En el ámbito cultural de lengua alemana se dio la que en los años 50 algunos denominaron "escuela heideggeriana católica" (*katholische Heideggerschule*), entre cuyos miembros se destacan: Karl Rahner, Bernhard Welte, Max Müller, Gustav Siewerth, Johannes B. Lotz, etc.). Aquí sólo me referiré a algunos de sus muchos aportes a nuestro tema.

Pues Welte, sin dejar el método fenomenológico e inspirándose en la fenomenología de la pregunta de su maestro Heidegger, se plantea con éste el "por qué del por qué", reconoce que "la pregunta se orienta hacia una región que está más allá de todo ente"<sup>19</sup>, y que "así penetra el pensamiento a un espacio en que no puede encontrar asidero alguno", "como si cayese en un pozo sin fondo", o un abismo (*Grund* como *Abgrund*)<sup>20</sup>.

Pero luego Welte da un nuevo paso con respecto a Heidegger,

<sup>18</sup> Cf. M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, 1957 (el subrayado es mío). La frase de Angelus Silesius, citada por Heidegger y reproducida en el texto, encuentra su profundización en otras de Bernardo de Clairvaux, cuando afirma: "amo *quia* amo" (subrayado mío) y "amo ut amem", cf. id., *Sermones in Canticum canticorum*, sermo LXXXIII, Oeniponte, 1888, p. 701.

<sup>19</sup> Cf. B. Welte, "El conocimiento filosófico de Dios y la posibilidad del ateísmo", *Concilium* 16 (1966), 173-189, en especial, p. 180.

<sup>20</sup> Ibid., p. 181.

pues afirma, sin salirse de la fenomenología: "ante nuestra mirada va apareciendo algo así como un primer perfil de una realidad que, por ser infinita, carece de perfiles..., y con ello algo así como un primer esbozo de lo que en el lenguaje de la religión llamamos Dios; y un primer esbozo de aquello que puede disponer a creer en esa realidad incomprendible"<sup>21</sup>.

En la misma línea se ubica Hemmerle, quien, por medio de una fenomenología del preguntar fundamental semejante a las de Heidegger y Welte-, arriba asimismo al misterio originario. Éste, ante el paso hacia atrás de la reflexión se muestra -de acuerdo con Heidegger- como el mismo ser; pero, si el pensar da el paso ex-stático hacia adelante por el reconocimiento en la entrega confiada, dicho misterio se revela como el Misterio santo -santo aun para el mismo pensar y preguntar-, a quien la religión denomina Dios<sup>22</sup>. La fenomenología de la pregunta por el ser mostraría entonces, no a Dios invisible, sino (al menos) que *es razonable* creer en Él.

Cuando Karl Rahner intenta ubicar el lugar originario de nuestra comprensión del devenir, la causalidad y el efectuar, recurre también a la *experiencia trascendental del ser* (fenomenológicamente explicitada) como el "*hacia dónde*" (*Woraufhin*) de la autotrascendencia intencional humana, que el mismo Rahner antes había descubierto también en la pregunta. Pues ese "*hacia dónde*" le es constitutivamente inmanente a la experiencia de autotrascenderse en cuanto que es *autotrascendencia*. Y, sin embargo, se distingue de ella, trascendiéndola. Es decir, está *en* ella, pues le es un momento *constitutivo* (no meramente normativo) y condición *actual* de posibilidad; pero al mismo tiempo está *sobre* (*über*) ella, pues, *estando* en ella no *es* parte de la misma sino que la *mueve* (como su "*desde dónde*") a autosuperarse<sup>23</sup>.

Entonces, como en la experiencia de la acción según Blondel, también en Rahner el *Ser necesario* se da y "aparece" en la experiencia, no en una intuición o "visión" ontologista, sino como el "*hacia dónde*" y "*desde dónde*" de la autotrascendencia, que está en ella solicitándola y moviéndola. Pero simultáneamente se distingue de ella y la trasciende

<sup>21</sup> Ibid., p. 182.

<sup>22</sup> Cf. K. Hemmerle, "Das Heilige und das Denken", en: K. Hemmerle-B. Casper-P. Hünermann, *Besinnung auf das Heilige*, Freiburg-Basel-Wien, 1966, 9-79.

<sup>23</sup> Cf. K. Rahner, "Die Hominisation als theologische Frage", en: P. Overhage-K. Rahner, *Das Problem der Hominisation. Über den biologischen Ursprung des Menschen*, Freiburg, 1960, 13-90.

como Misterio irreductible-, porque *la posibilita, funda y excede* precisamente en cuanto experiencia de trascender a todo ente en cuanto tal y de autotranscenderse. Con Rahner se puede admitir entonces que el actuar y mover del Ser necesario al hombre a autotranscenderse, es de alguna manera *constituyente*<sup>24</sup> de su experiencia en cuanto humana, sin ser por ello parte esencial o integrante de la misma. *Está intrínsecamente en ella sin ser ella o de ella y, en ese sentido, le está al mismo tiempo más allá.* Pero ese "más allá", a su vez no es espacial ni es un *noumenon* "detrás" del fenómeno, sino que *se da y aparece* fenoménicamente, aunque -usando una expresión de Heidegger- *se retira (entzieht)* en su irreductible diferencia, sin dejar de estar presente en el actuar y pensar humanos, por su propio actuar, mover y efectuar solicitando.

### 3.1.7. Experiencias límite según Paul Ricoeur

Durante los últimos tiempos en Francia se cuestionó el así llamado "giro teológico de la fenomenología francesa"<sup>25</sup>, porque se lo consideró un regreso no-fenomenológico a la "metafísica especial" (o teología natural). La contrapartida a dicha publicación -fuera de críticas específicas- quizás podría verse en el libro *Phénoménologie et Théologie*, aunque la teología de ninguna manera es concebida allí como *metaphysica specialis*. Esa obra, introducida por Jean-François Courtine, consiste en trabajos de algunos de los protagonistas de la mencionada "vuelta" (*tournant*), a saber: Michel Henry, Paul Ricoeur, Jean-Luc Marion y Jean-Louis Chrétien<sup>26</sup>. En el presente trabajo voy a tener especialmente en cuenta a Ricoeur y Marion, sin olvidar con todo a Emmanuel Lévinas. Pero estoy de acuerdo con ellos en que no traicionan el método fenomenológico, sino que lo amplían, en fidelidad crítica y creativa con respecto a Husserl. (Además, un capítulo aparte lo merecería la cuestión de Dios y la *auto-afección de la Vida*, fenomenológicamente tratada por Henry). Según Courtine dichos autores "conducen la fenomenología a su *límite* o la confrontan con *fenómenos límite*" como son los religiosos; lo que ayuda a que aquella -según la propuesta de Heidegger en el párrafo 7 de *Sein und Zeit*- "sea recon-

<sup>24</sup> Ibid., p. 72.

<sup>25</sup> Cf. D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, 1991.

<sup>26</sup> Cf. M. Henry-P. Ricoeur-J.-L. Marion-J.-L. Chrétien, *Phénoménologie et Théologie*. Présentation de J.-F. Courtine, Paris, 1992.

ducida a la idea de su *posibilidad*<sup>27</sup> (es decir, a posibilidades *nuevas*). Ya Heidegger planteaba la pregunta -más amplia, más profunda y más originaria- por el ser desde experiencias (desesperación, gozo del corazón, tedio de la vida)<sup>28</sup> que bien merecen el nombre de experiencias límite.

La *fenomenología hermenéutica* de Ricoeur contribuye a mi actual planteo desde diferentes ángulos. Aquí sólo tendré en cuenta su concepción del lenguaje religioso como lenguaje límite (constituido por expresiones límite), las cuales corresponden a *experiencias límite* (que exigen ser pensadas filosóficamente con conceptos límite<sup>29</sup> o, más bien, por medio del *uso límite* del concepto). Como se ve, así Ricoeur toca directamente el problema del paso *desde* la experiencia (límite), *mediante* el lenguaje que la expresa, a su hermenéutica filosófica. En otras palabras, procede de la fenomenología a la filosofía de la religión. (En este momento me fijaré sobre todo en la relación entre experiencia y religión; más adelante retomaré la cuestión del "uso límite del concepto", que ya he desarrollado en mi trabajo "Del símbolo a la práctica de la analogía")<sup>30</sup>.

Ricoeur no se queda en la vía corta, meramente fenomenológica, como Heidegger, sino que, para plantear su hermenéutica fenomenológica, usa la mediación del análisis del lenguaje. Así es como intenta indicar lo *específico* del lenguaje religioso en cuanto tal. Este tipo de lenguaje usa distintas estructuras y juegos lingüísticos (poéticos, narrativos, sapienciales, apocalípticos, aun políticos, etc.), pero se caracteriza por "calificadores" -en la terminología de Ian Ramsey-, que a aquéllos los *radicalizan, los hacen pasar al límite, los llevan hasta el extremo*, usando -por ejemplo- la extravagancia, la transgresión, la ruptura, la paradoja, la hipérbole, la metáfora límite, etc. Tal uso límite del lenguaje sirve entonces para redescubrir y reorientar (la vida y su sentido), desorientándola previamente en forma radical. Según Ricoeur, precisamente por ir hasta el extremo, desconcertando, el lenguaje religioso es capaz de abrir la dimensión radical y religiosa de la experiencia humana común<sup>31</sup>. Así es como no sólo en cada experiencia específicamente religiosa se dan los caracteres de la experiencia humana como tal

<sup>27</sup> Cf. J.-F. Courtine, "Présentation", op. cit. en la nota anterior, p. 8.

<sup>28</sup> Cf. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, 1953, p. 1.

<sup>29</sup> Cf. P. Ricoeur, "Biblical Hermeneutics", *Semeia. An experimental Journal for Biblical Criticism* 4 (1975), 27-148.

<sup>30</sup> Publicado en: *Stromata* 55 (1999), 19-51.

<sup>31</sup> Cf. P. Ricoeur, "Biblical Hermeneutics", op. cit., pp. 126, 128.

(lo que es obvio), sino que, *toda* experiencia humana (amorosa, ética, social, política, teórica, estética, las distintas experiencias del "mundo de la vida" cotidiana, etc.) *llevada hasta su límite* (pues, en cuanto humana es finita y contingente) descubre la dimensión religiosa.

Para nuestro autor tal lenguaje límite expresa *experiencias límite*, las cuales no sólo abarcan las trágicas como las "situaciones límite" de Jaspers (sufrimiento, muerte, fracaso, culpa...) así como "experiencias pico", v.g. de creación o de gozo, sino también el momento límite de toda experiencia en cuanto humana<sup>32</sup>. Pues dichos calificadores del lenguaje tienen por función orientar hacia el discernimiento de la dimensión *radical* de la vida cotidiana, habiéndola previamente desorientado *en su totalidad*.

De ahí que Ricoeur esté de acuerdo con la expresión de Paul Tillich para caracterizar la actitud religiosa, a saber: "*ultimate concern*", con las de Ramsey: "*odd discernment*" y "*total commitment*" -provistos de una "*universal significance*" (ya que no se reducen a lo meramente personal)-, y con las formulaciones de Bernard Lonergan: "*formally unconditioned*" y "*being-in-love-without-qualification*"<sup>33</sup>. Pues es posible descubrir el momento *radical* y *límite* de toda y cada experiencia.

Como lo dice el mismo Ricoeur, se puede encontrar lo extraordinario *en* lo ordinario, o bien -podría también decirse- lo santo *en* lo profano. Con Lévinas diríamos: el infinito *en* el finito. Pues cuando el hombre llega al límite de su experiencia y su lenguaje, puede descubrir lo que los trasciende. "La erupción de lo inaudito *en* nuestro lenguaje y experiencia -afirma Ricoeur- constituye una dimensión *de* nuestro lenguaje y experiencia"<sup>34</sup>. Pues lo inaudito no se halla en una especie de trasmundo, sino que *se da* al finito en cuanto es finito, es decir, en cuanto éste habita el límite *como* límite.

En el texto citado, Ricoeur habla de "erupción" (*eruption*). Según mi interpretación, así sugiere -con el prefijo "ex"- que la dimensión religiosa, aunque desorienta y "rompe" la mera experiencia profana, con todo está *en* (y "más acá") de ésta como humana -en cuanto, además de ser experiencia ética, política, estética..., etc.- es *humana* y, en ese sentido, *espiritual*-sentiente. Tal "ex" corresponde, según mi opinión, a la arriba mencionada *autotrascendencia* según Rahner, que, sin embargo no es posible sino desde el ser-movido por el "llamado" o la sollicitación (inmanente) de la trascendencia.

<sup>32</sup> Ibid., p. 128.

<sup>33</sup> Ibid., respectivamente, pp. 124, 128.

<sup>34</sup> Ibid., pp. 127 s.

Sin embargo, en la experiencia específicamente religiosa también se debería hablar de "*irrupción*", en cuanto que la hierofanía o manifestación del Misterio santo *irrumpe* (entra *en* la experiencia "profana" rompiendo su cerrazón o totalización) y *adviene aconteciendo gratuitamente* desde *más allá* de la experiencia misma. En el fondo -como lo dije con otras palabras al comentar a Blondel y Rahner- *errumpe irrumpiendo e irrumpe errumpiendo*. Pues la interpelación y don libre del Misterio santo *en* y a la experiencia humana, simultáneamente le dona y le hace descubrir su *presencia ausente* y *trascendencia inmanente en y más allá* (o *más acá*) de la misma experiencia, cuando ésta experimenta su límite *como* límite. La experiencia del límite no es posible sino habiéndolo *trascendido* sin ultrapasarlo. Pues ese "trans" y "más allá" se dan *a* y *en* la experiencia sin reducirse a ella.

Como lo dice Eugenio Trías, lo propio del hombre es habitar el límite<sup>35</sup>. Le es constitutivo, pero su manifestación (de límite *como* límite) le acontece. Aún más, en el acontecer de la irrupción epifánica del Misterio se le revela el acontecer de una donación inmemorial y preoriginaria.

### 3.1.8. "Rostro" y "huella" en la fenomenología ética de Lévinas

Éste habla peyorativamente de la "*experiencia religiosa*" porque -lo mismo que a la *teología*- las interpreta como intentos objetivantes de reducir a Dios a una *totalidad* (respectivamente, empírica o teórica). A ella opone el *infinito*, que excede toda totalización.

Pero Lévinas tiene además otra comprensión de la experiencia, cuando afirma: "si experiencia significa precisamente relación con lo absolutamente otro -es decir, con lo que siempre desborda al pensamiento- la relación con el infinito realiza la experiencia por excelencia"<sup>36</sup>. Por consiguiente tal relación es el *a posteriori* por antonomasia, porque en ella una irreductible alteridad *irrumpe* en la mismidad de tal modo que el "*in*" del infinito se pueda simultáneamente entender como

<sup>35</sup> Cf. E. Trías, "Habitar el límite", en: S. Barbosa (et al.), *De Caín a la clonación. Ensayos sobre el límite: lo prohibido y lo posible*, Buenos Aires, 2001, 55-65. Entre las obras de Trías, ver: *Pensar la religión*, Barcelona, 1997; *La razón fronteriza*, Barcelona, 1999; *Ética y condición humana*, Barcelona, 2000.

<sup>36</sup> Cf. E. Lévinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, 1961, p. XIII.

"no" (no-finito) y como "en" (en-el-finito)<sup>37</sup>. Es -según Lévinas- una "relación sin relación", o "absuelta de toda relación".

Según nuestro autor, la estructura *formal* que se descubre en la idea (cartesiana) de infinito -en la cual el *ideatum* excede a la idea-, encuentra su *concreción fenomenológica* en el *rostro del otro*<sup>38</sup>. Pues la *relación ética* con el otro -que me interpela, cuestiona y llama a la responsabilidad por él desde la altura ética de su rostro- es una *relación sin relativización* (ni del otro ni de mí-mismo), en la cual ambos términos permanecen "absueltos" de la rela(tiviza)ción. La relación ética rompe toda totalización o reducción de la alteridad a mismidad, sea ésta dialéctica (Hegel) u ontológica (según Lévinas: Heidegger).

En el lenguaje empleado más arriba se podría decir que el otro, con su cuestionamiento ético (más radical que la pregunta por el ser), me llama a reconocer el límite *en cuanto* límite, desbordándolo *fenomenológicamente* desde su irreductible *exterioridad ética*. Aquí aparece más claro aún que en Blondel que la ética (y, por ello, el amor desinteresado) implica(n) trascendencia *en* la inmanencia, un "*más allá*" (*metá*) en el "en", que no se reduce a éste.

Por lo tanto, por la ampliación de la fenomenología a la ética, comprendida desde la alteridad irreductible del otro hombre, Lévinas abre nuevas posibilidades al método fenomenológico, superando su restricción a la experiencia objetiva, y le posibilita el "paso" a la *metafísica*, en cuanto para el mismo autor la ética es la filosofía primera.

Pero el rostro del otro no tiene solamente un significado ético ni la respuesta responsable -"¡heme aquí!"- a su llamado significa sólo éticamente, haciéndole signo a los otros, sino que en ambos -en el *rostro del otro* y en mi *subjetividad* como responsabilidad por el otro hasta la sustitución por él- está impresa la *huella* del paso de Dios (por allí "pasó", "se pasó")<sup>39</sup>. Pues Él es quien me ha *asignado o mandado* al otro desde antes de que yo haya existido, escuchado o aceptado (o quizás rechazado) esa misión y mandato; y, Él es de quien doy *testimonio* con mi respuesta responsable diciéndole al otro: "¡heme aquí!"<sup>40</sup>. Según Lévinas la *religión* es una relación social.

Puedo dar testimonio de Dios, pero no *mostrar* indicativamente su presencia en la experiencia ni *demostrar* deductivamente su existencia

<sup>37</sup> Cf. *ibid.*, p. 21.

<sup>38</sup> Cf. E. Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, 1982, p. 11.

<sup>39</sup> Cf. E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, 1974, cap. 5, *passim*.

<sup>40</sup> *Ibid.*, pp. 186 ss.

a partir de sus huellas, porque éstas son necesariamente *ambiguas*. Así preservan la "*eleidad*" (*illicité*) de Dios, que corresponde a la *gloria* de su santidad. Para Lévinas no sería Dios si se lo pudiera mostrar (como a una cosa) o demostrar (como a un teorema matemático). Pero tanto el rostro como la huella, la gloria y el testimonio son fenomenológicamente accesibles, *si* la fenomenología *se amplía* a considerar los eventos éticos, sin pretender por ello agotarlos. Pues para Lévinas sólo mediante el lenguaje ético -que lleva a concreción fenomenológica la estructura formal de la idea de infinito- es posible decir metafísicamente lo que está "más allá del ser", y aun "pensar a-Dios", a "un Dios no contaminado por el ser"<sup>41</sup>.

### 3.1.9. Fenomenología y fenómeno saturado según Jean-Luc Marion

El giro (*Kehre*) que -aun dentro de la fenomenología- realizó Heidegger, continuado y profundizado por Ricoeur y Lévinas, se radicaliza aún más en Marion. Pues, según lo dije más arriba de esos autores, Heidegger -después de la "*Kehre*"- no accede -como en *Ser y tiempo*- al ser desde el ser-ahí, sino que a éste va a pensarlo como el ahí-del-ser que deja ser al ser, recibiendo el *don y destinación* del ser en su des-velamiento. Asimismo, para Ricoeur no es el *Cogito* quien pone o constituye al ser, sino que éste se le *da* en el lenguaje pleno (por ejemplo, del símbolo o del relato simbólico). Y, en Lévinas el yo será verdaderamente sí-mismo vivido en radical *pasividad* en cuanto "*me*" del "¡heme aquí!" como asignación al otro y responsabilidad ética por él. En los tres casos se dio un *giro* superador (y transformador) del anterior "giro copernicano". Ahora bien, según mi interpretación, Marion lo lleva *hasta el límite*, mostrando así *posibilidades inéditas* de la fenomenología y, por lo tanto, de lo que significan fenómeno, intuición, experiencia y, sobre todo, *donación*. Así es como, sin dejar la fenomenología, abre *desde ésta y en ésta* un camino nuevo para la filosofía de la religión.

Si a la intencionalidad husserliana la planteamos desde la relación sujeto-objeto, nósis-noema, intención-intuición, con razón puede hablar Marion de *contra-intencionalidad* en cuanto en los que él llama *fenómenos saturados* (a saber, saturados de intuición porque de donación) se da un *exceso desmesurado* de intuición sobre lo que la

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. X.

intención haya previamente "intencionado" (*visé*) y previsto<sup>42</sup>, y que el concepto pueda determinar y comprender.

En dichos fenómenos el concepto no está vacío de intuición (que sin él sería ciega), sino que, por el contrario, se encuentra desbordado y como enceguecido por la *sobreabundancia* de donación intuitiva. Se repiten así, pero *fenomenológicamente*, tanto la estructura formal que Lévinas encontraba en la idea de infinito según Descartes como lo que dice Kant sobre la "idea estética" en el famoso párrafo 49 de la *Crítica del juicio*, que Ricoeur aplicaba al inagotable potencial hermenéutico de la metáfora viva<sup>43</sup> (así como del símbolo y del relato del acontecimiento histórico). Pues, como la idea estética, siempre "da(n) que pensar" sin poder ser agotado(s) en concepto.

Marion se basa explícitamente, para su noción de "fenómeno saturado" en descripciones como las del *rostro* del otro en Lévinas o el *acontecimiento histórico* (y, añadido yo, el *símbolo*) en Ricoeur, ya que están tan saturados de sentido y donación, que *exceden* toda conceptualización e interpretación. Otros ejemplos de fenómenos saturados son la *obra de arte*, especialmente plástica (Marion habla específicamente del cuadro, [*tableau*]), el *cuerpo propio* (*chair*) y las *teofanías* (a las que me referiré específicamente más abajo).

Aún más, si tomáramos como pauta la noción de "experiencia posible" en Kant, regida por las "analogías de la experiencia", el fenómeno saturado podría ser llamado "*contra-experiencia*". Pues, sin dejar de ser fenómeno, es *imprevisible e incommensurable* según la cantidad, y *enceguecedor e insoportable* según la cualidad, lo que según Marion, todavía podría caber en la noción husserliana, aunque no en la kantiana de fenómeno. Pero además el fenómeno saturado es *incondicionado y absoluto* según la relación, y *no constituible, inobjetivable e incontrolable* (por el sujeto) según la modalidad, lo que contradice no sólo a Kant, sino también a Husserl, más precisamente, a su comprensión del sujeto y del horizonte.

Pues la última característica mencionada "libera" al fenómeno saturado de ser *constituído* objetivamente por el *sujeto trascendental*; por el contrario, es aquél quien constituye al sujeto como *destinatario*, "*condonado*" (*adonné*) y *testigo*. La penúltima característica, en cambio,

<sup>42</sup> En especial me referiré a: J.-L. Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, 1997. Ver también: id., *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Paris, 2001; id., "Le phénomène saturé", en: M. Henry (et al.), *Phénoménologie et Théologie*, op. cit., 79-128.

<sup>43</sup> Cf. P. Ricoeur, *La métaphore vive*, Paris, 1975, pp. 383 s.

"libera" a la donación de todo *condicionamiento previo* por un *horizonte* anterior, aunque no -claro está- de todo horizonte; pero éste le *adviene* al fenómeno con la donación misma, y da lugar a una ulterior *pluralidad* de horizontes e interpretaciones. Lévinas hablaría -en el caso del llamado "típo del otro- de una *significación sin contexto*<sup>44</sup>, no porque no lo tenga, sino porque no está predeterminada, y ni siquiera precondicionada por éste. En ese sentido el fenómeno saturado es *absoluto*.

Por lo tanto, al contrario de la comprensión hegeliana de la experiencia, la tradición fenomenológica post-husserliana irá mostrando cada vez más que es esencial a la experiencia *no estar autorreferida* sino implicar *alteridad* (ontológica, histórica, ética, simbólica...), la cual -a su vez- dice *novedad*, y -según mi opinión-, *trascendencia*. Pero a ésta no hay que concebirla como meramente trasfísica o cognoscitiva, sino como la *irreductibilidad ética* propia de una alteridad y novedad que *se dan y aparecen* en la experiencia *sin* dejarse reducir a ella. Así se plantea filosóficamente un *acceso fenomenológico* al Misterio santo de la religión, en cuanto *se da y está donado*, aun hasta el extremo de poder *estar abandonado* al rechazo por la libertad humana.

En efecto, un caso particular de fenómeno saturado lo forman las *teofanías*. A veces Marion se refiere a éstas en general y desde ellas plantea la posibilidad de una filosofía de la religión<sup>45</sup>. Otras veces -aun comprendiendo "revelación" en su sentido fenomenológico- habla explícitamente de la *revelación cristiana* (filosóficamente, como ya lo hicieron Hegel, Schelling o Blondel)<sup>46</sup>, y hasta llega a proponer a la fenomenología como "relevo" de la tradicional metafísica (entendida peyorativamente), para la teología cristiana<sup>47</sup>. En este trabajo sólo hablaré del primer enfoque, que puede ser ampliado al dato cristiano, pero no tomado en cuanto tal (formalmente como *revelado*), sino sólo en cuanto hace parte de la historia, cultura y experiencia humanas.

Según Marion las teofanías acumulan en sí los distintos caracteres de los otros fenómenos saturados "profanos", pues en ellas "un colmo (*surcroît*) de intuición llega a la paradoja de que una mirada invisible *visiblemente* me mira y me ama"<sup>48</sup>. Tal "visiblemente" -sin

<sup>44</sup> Cf. E. Lévinas, *Totalité et infini*, op. cit., p. XII.

<sup>45</sup> Cf. J.-L. Marion, "Le phénomène saturé", art. cit., p. 127.

<sup>46</sup> Cf. id., *Étant donné*, op. cit., pp. 325-342.

<sup>47</sup> Cf. id., "Métaphysique et phénoménologie: une relève pour la théologie", *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 44 (1993), 189-206.

<sup>48</sup> Cf. J.-L. Marion, "Le phénomène saturé", art. cit., p. 127 (el subrayado es mío).

perder su inmediatez- está muchas veces hermenéuticamente mediado por un símbolo o un texto simbólico, pero no deja de ser una *donación inmediata y sobreabundante* de sentido, como en los otros fenómenos saturados: el acontecimiento histórico, el rostro del otro, la obra de arte, etc.; pero -según lo acabo de decir- acumulando y entrecruzando sus rasgos. En la misma experiencia se "da" y "es percibido" (por una inteligencia sentiente) lo que *trasciende* la mera experiencia, *análogamente* (aunque con ulterior *sobreabundancia*) a como se dan *fenomenológicamente* la diferencia como diferencia (y la *lethe* en el des-velamiento de la *a-letheia*, el *Enteignis*<sup>49</sup> [desapropiación] en el *Ereignis* [acontecimiento-apropiación] o el *silencio* como momento del lenguaje) según Heidegger, la *exterioridad y trascendencia éticas* del rostro del otro, de acuerdo a Lévinas, o el *exceso* de sentido en los símbolos, según Ricoeur, que siempre "dan que pensar" sin poder ser agotados. No se trata -entonces- de una trascendencia que esté espacialmente "fuera" o cognoscitivamente "detrás" del fenómeno y de su donación, sino que *se da y aparece precisamente como trascendencia* (encarnada o inmanente). Con Heidegger se podría hablar de un desvelamiento -o, mejor, de una revelación o epifanía- del misterio *como* misterio. Aunque *se done* (gratuitamente) a la experiencia y en ella *acontezca*, sin embargo la trasciende, no puede ser objetivado o controlado por ella, le permanece indisponible. Volvemos así a las hierofanías de que trata la fenomenología de la religión como ciencia humana, pero ahora desde la fenomenología como método filosófico y, por consiguiente, de la filosofía de la religión y del "paso" de una a otra. Aunque, como luego lo explicitaré -en desacuerdo con Marion-, sin que ésta se reduzca al único empleo de dicho método.

### 3.1.10. Fenomenología y religión en la filosofía inculturada en América Latina

Para Manfredo Araújo de Oliveira los planteos que promueven una hermenéutica filosófica *desde* AL, se ubican dentro del giro hermenéutico-pragmático que supera al copernicano<sup>50</sup>. Aún más, lo

<sup>49</sup> Cf. M. Heidegger, "Zeit und Sein", en: id., *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, 1969, 1-25, en especial: p. 23.

<sup>50</sup> Manfredo Araújo de Oliveira sitúa mi contribución a una hermenéutica filosófica desde América Latina dentro del "giro" pragmático y hermenéutico del que trata su libro: *Raviravolta lingüística-pragmática na filosofia contemporânea*, São Paulo, 1996, pp. 389-415.

radicalizan en cuanto no sólo tienen en cuenta la *historicidad* sino también la *geoculturalidad* del pensar<sup>51</sup>.

Pues el reconocimiento de la historicidad del ser-en-el-mundo y de la hermenéutica, el enraizamiento de la reflexión filosófica en el mundo de la vida y en la acción, y la comprensión del sujeto como respuesta responsable a la trascendencia ética del rostro concreto de los otros, favoreció la *contextuación e inculturación* de la filosofía, aun la de la religión; pues ésta última, si bien trasciende la cultura, forma parte fundamental de la misma. No por ello el filosofar pierde su radicalidad y universalidad, aunque éstas deban ser recomprendidas como *situadas y analógicas*.

En América Latina se trató, en especial (aunque no exclusivamente), de su contextuación en el *mundo de los pobres*: 1) tanto por su *cuestionamiento ético-histórico radical e incondicionado* a la injusta situación social, cuestionamiento *límite*, y por ello abierto a la dimensión religiosa; como, por otro lado, 2) por la acogida filosófica de su *sabiduría de la vida, (y de la muerte,)* y del *Misterio santo*, sabiduría que es capaz de alimentar una reflexión filosófica encarnada e inculturada. En ambos casos el acceso (al rostro del pobre y a su sabiduría ético-religiosa) fue planteado *fenomenológica y/o hermenéuticamente*, en diálogo, sea con Lévinas -en los casos de Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone-, sea con Heidegger -en Rodolfo Kusch-, o con Hegel, Husserl y Lévinas -en Carlos Cullen, aunque en todos ellos se muestre también el influjo del citado Heidegger y de Ricoeur, etc.<sup>52</sup>

<sup>51</sup> Empleo la expresión acuñada por Rodolfo Kusch, cf. id., *Geocultura del hombre americano*, Buenos Aires, 1976.

<sup>52</sup> Para una bibliografía prácticamente exhaustiva de Kusch, cf. M. Muchiut-G. Romano-M. Langón, "Bibliografía de Rodolfo Kusch (1922-1979)", en: E. Azcuy (comp.), *Kusch y el pensar desde América*, Buenos Aires, 1989, 185-194. Entre las numerosas obras de Enrique Dussel, cf. *Para una ética de la liberación latinoamericana*, I-II, Buenos Aires, 1973, III, México, 1977, IV-V, Bogotá, 1979-80; id., *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid-México, 1998 (ver la bibliografía del autor en el índice bibliográfico de la obra). De Carlos Cullen, sobre todo ver: *Fenomenología de la crisis moral. Sabiduría de la experiencia de los pueblos*, San Antonio de Padua (Buenos Aires), 1978; id., *Reflexiones desde América*, 3 vol., Rosario, 1986-7. Para una bibliografía bastante completa de Juan Carlos Scannone hasta 1993, cf. A. Fresia, "Índice bibliográfico de la obra de Juan Carlos Scannone", *Proyecto. Revista del Centro Salesiano de Estudios "San Juan Bosco"*, 7 (1995), 101-112.

Así es como, usando la potencialidad especulativa de las lenguas castellana y portuguesa, Kusch y, en su seguimiento, Cullen y Scannone, distinguieron entre *ser* y *estar* (ambos verbos se traducen a otros idiomas por *esse*, *sein*, *to be*, *être...*), pero priorizando el "estar" -que connota la situación y la circunstancia- sobre el "ser" -que indica preferentemente esencia y permanencia-, en cuanto que el "ser" se enraíza *histórica y geoculturalmente* (yo diría también: analógicamente) en el "estar", y en cuanto los seres humanos -según la expresión de Kusch- "estamos siendo"<sup>53</sup>.

Kusch descubre el "estar" fenomenológicamente, reinterpreta -desde nuestra América y en castellano- el "ser-en-el-mundo" heideggeriano, aunque radicalizándolo desde el "ahí" (el *da* del *Dasein*); y a esa luz va a intentar una hermenéutica filosófica de relatos y textos de la cultura popular<sup>54</sup>. Más tarde Cullen va a plantear: a) el desarrollo fenomenológico del "nosotros estamos en la tierra", en *discordia concordante* con la *Fenomenología del espíritu* de Hegel; y b) una recompreensión de la *intencionalidad simbólica del nosotros ético-religioso*, en oposición dialogante con la relación husserliana *nóesis-nóema*<sup>55</sup>.

Cullen dice que, a la contraposición entre "estar" y "ser" corresponden tanto la del "nosotros" y su correlato noético, el *símbolo*, al "yo" y a su correlato en el *concepto*; así como también la de la *sabiduría de los nosotros-pueblo* -que se dice en símbolos- a la *ciencia* (aun filosófica). Pero añade que no hay que disociar los primeros términos de los segundos, ni comprender los primeros (a saber: estar,

<sup>53</sup> Ver mi obra, ya citada: *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, sobre todo los caps. 1 y 2.

<sup>54</sup> Sobre la interpretación de Heidegger que hace Kusch, ver -entre otros textos-: id., *América profunda*, Buenos Aires, 1962, pp. 97 ss.; id., *El pensamiento indígena americano*, Puebla, 1970, pp. 360 ss.; id., "El 'estar-siendo' como estructura existencial y decisión cultural americana", en: *II Congreso Nacional de Filosofía - Actas II*, Buenos Aires, 1973, 575-9.

<sup>55</sup> Cullen se inspira en la fenomenología de Hegel, pero transformándola profundamente, en su op. cit.: *Fenomenología de la crisis moral*, aunque, en esa misma obra, el "nosotros estamos en la tierra" se contrapone a Heidegger, siguiendo a Kusch. En cambio, se inspira no sólo en Hegel, sino también en Husserl, especialmente en su concepción de la intencionalidad -aplicándola al nosotros y al símbolo-, en: "Sabiduría popular y fenomenología", en: id., *Reflexiones desde América*, op. cit., vol. II: *Ciencia y Sabiduría: el problema de la filosofía en Latinoamérica*, 83-101.

nosotros, símbolo, sabiduría) a partir de los segundos (ser, yo, concepto, ciencia), según tantas veces lo hizo la filosofía occidental. Por el contrario, en perspectiva latinoamericana se replantea la radical recompreensión del ser, el yo, el concepto, la ciencia, a partir del estar, el nosotros, el símbolo, la sabiduría de los pueblos, sin pretender reducir unos a otros. Por ello replantea también la noción misma de fenomenología, con consecuencias también para la comprensión de la religión.

Pues tal inculcación y contextualización del pensamiento fenomenológico y hermenéutico vuelve a poner en evidencia su relación con la religión, al menos desde dos puntos de vista distintos, pero complementarios. 1) Por un lado, el *cuestionamiento ético-histórico desde los pobres*, en su alteridad y trascendencia éticas y, por ende, meta-físicas -aunque concretamente históricas- replantea, como en Lévinas, el problema de Dios, conectando directamente *religión, metafísica y justicia histórica*. Lleva así a repensar la cuestión de Dios *desde las víctimas*, situadamente en AL<sup>56</sup>.

Y, por otro lado, la fenomenología (tanto en su sentido hegeliano como husserliano) recompreendida *a partir de la sabiduría popular latinoamericana y de sus símbolos*, permite descubrir que el sentido último de la vida -núcleo de tal sabiduría-, radica en el Misterio que se manifiesta -*como Misterio- mediante símbolos, relatos y actos simbólicos*, sin dejarse reducir a concepto, Pues, como ya se dijo, "da que pensar" inexhaustivamente.

Max Müller afirmaba que en la historia de la filosofía occidental se dieron dos posibilidades fundamentales: la de buscar la *unidad originaria de todo* o bien en el *ser como fundamento (Grund)*, o bien en la *libertad como comienzo absoluto (Abgrund)*<sup>57</sup>, las que -según mi parecer- se pueden conectar con una doble herencia: griega y judeo-cristiana. Pues bien, pienso que también Kusch, con el "estar" ("estar en la tierra"), intentó nombrar la unidad originaria de todo, pero no atendiendo al ser como razón (*Grund*) o a la libertad, sino especialmen-

<sup>56</sup> Ver mis trabajos: "La irrupción del pobre y la pregunta filosófica en América Latina", en: J.C. Scannone-M. Perine (comps.), *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad*, Buenos Aires, 1993, 123-140, en especial, pp. 138 ss.; así como: "Dios desde las víctimas. Replanteo de la cuestión de Dios a partir de un 'nuevo pensamiento'", en: S. Barbosa (et al.), *Márgenes de la justicia. Diez indagaciones filosóficas*, Buenos Aires, 2000, 287-307.

<sup>57</sup> Cf. M. Müller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, 3. ed. aum., Heidelberg, 1964, p. 160.

te, a la *Madre Tierra (Pacha Mama)* donde *estamos*, en cuanto ella expresa aquello *irreductible* e irreductiblemente *religioso* del *símbolo*. Pues no se trata de la tierra como mero mundo, materia o naturaleza, sino de la Madre Tierra, *numinosa y sagrada*, al mismo tiempo símbolo de trascendencia divina y realidad "de suyo", raíz telúrica del arraigarse ético-religioso común de un nosotros-pueblo y trasfondo presemántico (misterioso) de su cultura y de sus símbolos. Quizás debido a la triple herencia (amerindia, cristiana y griega) que está en la base del "mestizaje cultural" latinoamericano, fue posible explicitar filosóficamente esa dimensión (universal, pero situada) del "estar", sin olvidar por ello las del "ser" y del "acontecer" (o la libertad gratuita), pero reinterpretándolas. Ello permitió entonces a la filosofía de la religión considerar no sólo la dimensión *uránico-paterna y éticamente trascendente* del Misterio santo, sino también su dimensión *inmanente, numinosa y ctónico-materna*. que quizás podría denominarse "la verdad del paganismo". Tal dimensión, aunque debe ser purificada tanto desde la perspectiva (griega) de la filosofía como desde la (judía) del profetismo, con todo indica algo *irreductible y específico* de la religión y, por ende, del Misterio Santo *en cuanto santo*<sup>58</sup>.

Por su lado, Cullen no afirma el saber absoluto como la verdad de la religión (Hegel), sino que, por el contrario, para él la *sabiduría (ético-)religiosa* del nosotros-pueblo (en nuestro caso, de los pueblos latinoamericanos) da la libre posibilidad histórica de responder con un *acierto fundante* a la presente *irreligión* (fuente de injusticia). Ésta constituye el momento actual de la *crisis moral*, cuya exposición fenomenológica plantea su libro *Fenomenología de la crisis moral. Sabiduría de la experiencia de los pueblos*. Nótese bien que tal título se contraponen, casi palabra por palabra, al de la *Fenomenología del espíritu*, en cuanto ésta es "*ciencia de la experiencia de la conciencia*". Las palabras que se mantienen son significativamente: "*fenomenología*" y "*experiencia*" y los "*de*" de los genitivos, pero las dos primeras son resignificadas a causa precisamente del cambio de "espíritu" por "crisis moral" y de "ciencia" y "conciencia", respectivamente, por "sabiduría" y "pueblos".

En el libro de Cullen la sabiduría popular ético-religiosa ocupa un lugar fenomenológico *paralelo* al del saber absoluto hegeliano, pero

<sup>58</sup> Sobre ese tema, ver mi obra, ya citada: *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, en especial, cap. 2. Asimismo, mi artículo: "Begegnung der Kulturen und inkulturierte Philosophie in Lateinamerika", *Theologie und Philosophie* 66 (1991), 365-383.

con un sentido *contrapuesto*. Así recomprende filosóficamente qué significa la *religión* para el hombre y para los pueblos, y aun para la *libre posibilidad real* de responder a la crisis actual de civilización a partir de la fe religiosa y la justicia<sup>59</sup>.

Estimo que en este apartado he ido señalando distintos aportes *contextuados e inculturados* a la filosofía de la religión, planteados desde AL, los cuales de una u otra manera tienen una base fenomenológica y/o hermenéutica.

### A.2. ¿Un "paso" entre fenomenología y filosofía (de la religión)?

Según se ha visto, depende de la comprensión que cada autor tenga de la fenomenología (y/o de la hermenéutica fenomenológica), si tiene o no sentido hablar del mencionado "paso", entendiéndolo como tránsito entre una fenomenología (o hermenéutica) *no* filosófica a una filosofía de la religión, o bien, como tránsito entre una fenomenología (o hermenéutica) filosófica a una filosofía de la religión *no meramente* fenomenológica.

En cambio, para quienes la fenomenología es filosófica y la filosofía es (al menos, también) fenomenológica, el hablar de "paso" entre ambas implica planteamientos distintos al arriba mencionado. Por ejemplo, para Hegel significaría el "paso" de una a otra entre dos de las tres maneras de ordenar el sistema (según los distintos silogismos del fin de la *Enciclopedia*). Y, por el contrario, para Marion no tiene sentido plantear ningún "paso", porque la filosofía de la religión sería simplemente la fenomenología del fenómeno saturado por antonomasia, a saber, el de la *revelación y/o de las teofanías*.

Según mi opinión, la fenomenología y la hermenéutica fenome-

<sup>59</sup> Sobre todo ver los capítulos: "La irreligión" y "La sabiduría popular", del libro citado en el texto. Ocupan lugares paralelos (penúltimo y último) a los de las secciones "Religión" y "Saber absoluto", de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Con todo -según mi opinión-, en Cullen el capítulo "La irreligión" continúa y actualiza el anterior: "La crisis moral" (que corresponde a la sección "Espíritu", de la *Fenomenología* hegeliana, pues tiene que ver con la historia). La verdadera correspondencia con la sección "Religión" de Hegel, la tiene la tercera y última parte del último capítulo (llamado: "La sabiduría popular"), la cual se denomina: "La religión como sabiduría popular del absoluto", cuyo último párrafo -el último del libro- lleva por nombre: "El concepto ambiguo: la fe en que hay justicia". Tal cambio de lugar de la religión nace del núcleo mismo de la discrepancia de Cullen con Hegel.

nológica pueden ser empleadas como métodos estrictamente filosóficos (como lo dije en 3.1.), sin constituir los *únicos* métodos de pensamiento de la filosofía de la religión. De ahí que pueda plantearse la cuestión del "tránsito" de la fenomenología -entendida como filosofía- y una ulterior reflexión *no fenomenológica* sobre el Misterio santo (Dios) y la religión.

Tal planteo me suscita dos subcuestiones metodológicas que iluminan la comprensión de dicho "paso": 1) la relación de una filosofía de la religión reflexionada a partir de la fenomenología del vivir, actuar y pensar humanos *en general* con la fenomenología específica *de la religión*; 2) el camino que va *del símbolo religioso a una reflexión filosófica no fenomenológica* que, reproduciendo el ricoeuriano "da que pensar", conduzca *de la representación (religiosa) al concepto (filosófico)*, es decir, que lleve a concepto el potencial hermenéutico del símbolo religioso (sin agotarlo). En ambos casos la mediación lo da una *hermenéutica* filosófica: en el primero, de la experiencia humana *en cuanto* humana y, en el segundo, de la *experiencia religiosa en cuanto se expresa en los símbolos* (símbolos, mitos, relatos simbólicos, ritos...).

### 3.2.1. *La experiencia humana en general y la experiencia religiosa*

Más arriba concluí el apartado 3.1.7 con la afirmación siguiente: "en el acontecer de la irrupción epifánica del Misterio se...revela el acontecer de una donación inmemorial y preoriginaria". Pues, siguiendo a Ricoeur, había afirmado que la experiencia religiosa en cuanto experiencia límite permite descubrir la dimensión límite (y, en ese sentido, religiosa) de toda experiencia humana en cuanto tal.

Por lo tanto, no se trata solamente de que la relación a Dios es *constitutiva* de toda experiencia espiritual, es decir, que tal relación está implicada *a priori* en toda intelección y en toda acción humanas como humanas, según lo afirman, por ejemplo, Blondel y Karl Rahner; lo que, en el lenguaje tomista, podría expresarse como (la experiencia de) el *deseo natural* de Dios en el espíritu humano como tal.

Se trata también de descubrir, a través de la desorientación radical y reorientación total propias de la irrupción hierofánica del Misterio santo, que tal *a priori* no es sino un *a posteriori*, en cuanto el mismo estar siendo humano en el límite es *acontecimiento y donación* (es decir, creación gratuita). Pues la experiencia específicamente religiosa *no* (solamente) se enumera en el mismo nivel con otras experiencias "regionales", sino que ayuda a descubrir y hacer consciente -como lo dije ya citando a Ricoeur- que la dimensión religiosa (*ordo ad sanctum*) es universalmente constitutiva de *toda* experiencia en cuanto ésta es esencialmente contingente, aun sin saberlo explícitamente.

La *donación libre y gratuita del ser, estar y actuar* es un *acontecimiento teofánico originario*, condición real de posibilidad de toda ulterior teofanía. Pero éstas lo ponen al descubierto y permiten descubrirlo racionalmente, con tal que el hombre se abra a ellas, renunciando a autoabsolutizarse y reconociendo su propio límite como límite.

### 3.2.2. *Del símbolo religioso a la práctica de la analogía: más allá de la fenomenología*

Más arriba, sobre todo comentando a Marion, apareció claramente que las teofanías implican un sobreexceso de donación de sentido, de modo que no pueden ser agotadas por la conceptualización. Con Ricoeur podríamos decir que ellas, y el lenguaje simbólico en que se expresan -aun usando *simbólicamente* otros juegos de lenguaje llevados *al límite*- "dan que pensar" inexhaustivamente, de modo que abren camino a una *hermenéutica* fenomenológica siempre abierta. Pues, según el mismo autor, la experiencia límite, expresada en lenguaje límite, puede ser pensada hermenéuticamente en conceptos límite que, por serlo, son incapaces de terminar de pensar y decir la autocomunicación del Misterio santo en su hierofanía.

Pero no sólo otros juegos de lenguaje pueden expresar -llevados al límite- las experiencias límite, sino también el lenguaje especulativo. Según Jean Ladrière, también éste -referido al orden *radical y originario* de los principios- puede *en su conjunto* operar como *símbolo y, pragmáticamente, ser autoimplicativo*, de modo que es posible pensar el Misterio santo -aunque inadecuadamente- en conceptos metafísicos<sup>60</sup>. Se trata entonces de un *uso límite* del concepto en una filosofía de Dios y la religión. Según la tradición tomista se da así un uso *analógico* del concepto, de modo que, con Mauricio Beuchot, podamos hablar de una *hermenéutica analógica*<sup>61</sup>.

Ésta interpreta reflexiva y especulativamente la donación sobreabundantemente saturada de la experiencia religiosa como límite y, por lo tanto, se alimenta de su inagotable potencial fenomenológico y hermenéutico; pero trasciende no sólo la inmanencia de la conciencia y de la

<sup>60</sup> Cf. J. Ladrière, *L'articulation du sens. II: Les langages de la foi*, Paris, 1984. Ver asimismo mi art. cit. "Del símbolo a la práctica de la analogía".

<sup>61</sup> Cf. M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, México, 1997. Ver también: id., "Sobre la oportunidad y necesidad de una hermenéutica analógico-icónica", *Stromata* 56 (2000), 309-322.

acción humanas, sino también el método fenomenológico, aun considerado en su ampliación post-husserliana. Es como si se tratara de "superar" fenomenológicamente la (mera) fenomenología, según una *analogía hermenéutica*<sup>62</sup> que en ella se enraíza y la continúa en un concepto "recolector" (no reductor) del sentido que se epifaniza en las teofanías. Así es cómo la filosofía de la religión trasciende el solo método fenomenológico y se abre al pensamiento analógico. Pero éste no se mueve en un trasmundo, sino que se alimenta a partir de la religión, la fenomenología de la misma y los símbolos que la expresan.

En el trabajo "Del símbolo a la práctica de la analogía", ya citado, tracé el itinerario desde *más acá* del símbolo y lenguaje religioso -es decir, desde la *donación* del Misterio santo- a *más allá* del uso conceptual límite de la analogía, llevándola hasta su *práctica*, es decir, explicitando los presupuestos *pragmáticos* de su semántica. No creo necesario repetir lo expuesto entonces. Sólo recordaré algunas líneas fundamentales de dicho itinerario.

### 3.2.2.1. La transgresión analógica

En el mencionado estudio apliqué lo que Ladrière dice de la *transgresión simbólica* operada por el lenguaje religioso<sup>63</sup>, a lo que llamé *transgresión analógica*, propia del lenguaje teológico (en este punto no tengo en cuenta la diferencia entre una *theologia philosophica* y una *theologia Sacrae Scripturae*, según las distingue el Aquinate). Para hacerlo me basaba en la comprobación del mismo Ladrière de que el lenguaje especulativo -como el poético- también opera por *transgresión semántica*. Ésta consiste en una transferencia de sentido entre ámbitos semánticos *esencialmente* distintos, que de suyo llevarían al equívoco. Tal transgresión permite que el lenguaje especulativo sea fácilmente asumido -como *mediación conceptual intrínseca*- por la reflexión filosófica acerca de Dios y la religión, para pensar -respetando el Misterio santo en su misterio- su revelación teofánica.

Aún más, según el mismo Ladrière ya el lenguaje especulativo, y no sólo el específicamente teológico, a través de dicha transgresión, *trasciende -usándolas- la relación sujeto-objeto y la dimensión de la (mera) representación teórica*. No sólo no se trata de un lenguaje

<sup>62</sup> De "analogía hermenéutica" habla J.R. Sanabria en la "Introducción" de la obra: J.R. Sanabria - J.M. Mardones (comps.), *¿Tiene la analogía alguna función en el pensamiento filosófico?*, México, 1997, p. 13.

<sup>63</sup> Cf. J. Ladrière, op. cit.

representativo y teórico como en la matemáticas o en las ciencias, sino que se relaciona con el orden del *acontecimiento* (Heidegger habla de *Ereignis*) y de la *acción-(pasión)* (Blondel). Así es como el lenguaje teológico (aun de una teología filosófica) puede operar -según ya lo dije- *en su conjunto* como símbolo.

La hierofanía o donación teofánica de sentido -para la cual no hay lenguaje humano adecuado- *mueve y guía* la operación de transgresión (en lenguaje tomista, de elevación a la *eminencia*), operando como *horizonte de donación, constitución y comprensión* del sentido segundo (analógico) y como el *fin* al que tiende dicha operación. El sentido primero o literal (Santo Tomás usa el ejemplo de "sabio" atribuido a Dios) tiene en sí -porque de suyo no implica límite, por significar los trascendentales o una "perfección pura"- la *potencialidad* de ser empleado como "punto de apoyo" del movimiento mismo, para que éste no se dé en el vacío, sino que suponga un contenido inteligible; pues tiene una *proporcionalidad* inteligible con respecto al sentido segundo que se intenta decir.

Pero aun los contenidos trascendentales (*constitutivos*, no meramente normativos, de toda experiencia en cuanto es experiencia límite), sin embargo, tienen que pasar por la *negación* de nuestro modo (abstracto y predicativo) de pensarlos y de decirlos (Santo Tomás hablaría del "*modus significandi*"), a fin de que sean liberados en su trascendentalidad inteligible y abiertos a la *eminencia*. Por lo mismo ésta no ha de ser comprendida como cuantitativa o extensiva (sería comprender mal qué significa, en el ejemplo tomista, "supersabio"<sup>64</sup>), sino como inteligible.

Sin embargo, más que el mencionado momento afirmativo (del sentido primero, por ejemplo: "sabio"), o la mera negación ("no sabio como lo entendemos y decimos"), lo que más caracteriza al movimiento de transgresión (por la negación a la *eminencia*) es el movimiento mismo *como* movimiento: movimiento de *donación y solicitud* desde el sentido segundo, que así *se autocomunica*, y de *trans-gresión* por la negación y la apertura a la *eminencia*, apertura que no vuelve al campo teórico de la representación ni se cierra en totalidad dialéctica (Hegel). Con Blondel se podría hablar de un continuo "*dépassement*"; y, con

<sup>64</sup> Cf. Tomás de Aquino, *De Pot.* q. 7, a. 5, ad 2 (ver también: id., *Summa Theologica* I, q. 13, a. 3 y 5). Para un comentario del primer texto, cf. J. Gómez Caffarena, *Pensamiento* 16 (1960), 143-174. Asimismo cf. J. Splett y L.B. Puntel, "Analogía entis", *Sacramentum Mundi* I, Freiburg-Basel-Wien, 1967, cc. 123-134.

Ricoeur, de la función "metá" del pensamiento<sup>65</sup>. Pero éstos no son concebidos primeramente como un movimiento de *subida* desde el hombre mismo, sino como respuesta al movimiento de *descenso* en la hierofanía del Misterio santo que se comunica como misterio. Según se dijo en 3.1.7. y en 3.2.1, esa autocomunicación explícitamente teofánica en el fenómeno saturado religioso supone la comunicación originaria (dada implícitamente en toda experiencia en cuanto es límite). Y ésta culmina y se explicita (pero con sobreabundancia) en aquélla.

### 3.2.2.2. Analogía, pragmática y práctica (ética) de la analogía

Si todo juego de lenguaje se articula con una *forma de vida y de praxis* (Wittgenstein), cuanto más los lenguajes *autoimplicativos*<sup>66</sup> como son el poético, el especulativo y la asunción de uno o del otro, respectivamente, por el lenguaje religioso (simbólico) y el teológico (análogo). Son autoimplicativos porque no son sino el momento lingüístico del evento (en nuestro caso, la comunicación originaria o la teofanía del Misterio santo) que intentan decir asumiendo su mismo movimiento, de modo que el distanciamiento reflexivo no se da entonces sino *dentro* del acontecimiento mismo (y no según la relación objetivante sujeto-objeto).

Así es como el significado no sólo está condicionado por su *uso* (pragmático) sino también por la *praxis ética* (de apertura o conversión del corazón por la renuncia a la autoabsolutización) implicada en la respuesta responsable de acogida de la autodonación del Misterio santo. De ahí que valga también para el lenguaje análogo *tomado en su conjunto como símbolo*, la afirmación de Ricoeur de que deben morir los *ídolos*, para que vivan los *símbolos*. Pues el ídolo -que también puede estar hecho de idea (Marion)<sup>67</sup>- no es sino la absolutización de lo no-absoluto, incluida la autoabsolutización del sujeto.

Por ello el lenguaje análogo tiene que pasar por una doble muerte: en primer lugar, la de la representación de un dios-objeto o ilusión trascendental, muerte que se da por la negación de nuestro

<sup>65</sup> Cf. P. Ricoeur, "De la métaphysique à la morale", en: id., *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, 1995, pp. 88 ss. Sobre religión y metafísica, cf. mi artículo: "Metafísica y religión", *Stromata* 56 (2000), 211-225.

<sup>66</sup> Asumo, de la obra cit. de Ladrière, esa terminología propia de Donald Evans, en la línea de los aportes acerca de los "actos de habla" de John Austin y John Searle.

<sup>67</sup> Cf. J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, Paris, 1982.

"modus significandi", en una especie de "noche del entendimiento". Y, en un segundo término -como a través de una "noche de la voluntad", pasando también por la muerte o renuncia a la voluntad de autoabsolutización del sujeto (Heidegger hablaría de la "voluntad de poder y de querer"), "dejando ser" y acogiendo con pensamiento y corazón la donación gratuita del Misterio santo<sup>68</sup>. Si no se pasa por ambas noches, el discurso análogo deja de serlo y la teología, en vez de operar como símbolo especulativo de la fe religiosa, se objetiva en ídolo teórico-representativo y, por lo mismo, con facilidad puede ser usada *ideológicamente*.

Por lo tanto, a partir de la fenomenología de la religión (que distingue entre símbolo e ídolo, y entre la conversión religiosa y la absolutización idolátrica), y pasando por ella, se puede descubrir el *momento pragmático* de la analogía especulativa. Éste se da fenomenológicamente, aunque se formule de distintas maneras, sea como *opción positiva* (Blondel) o *conversión afectiva* -especialmente *religiosa*- (Lonergan)<sup>69</sup>, sea como *responsabilidad ética* (Lévinas), etc. Se trata de la condición práctica y el presupuesto pragmático del uso límite análogo del concepto especulativo según el ritmo *afirmación-negación-eminencia*. Así se supera -por la analogía metafísica y su práctica ética- el (mero) método fenomenológico como único para una filosofía de la religión.

## 4. A modo de conclusión

Entonces, ¿qué relación se da -finalmente- entre fenomenología (filosófica) de la religión y filosofía de la religión? En cierto sentido se puede decir que la hermenéutica análoga del Misterio -que se comunica tanto en su donación originaria (creación) como en sus teofanías (revelación)- está *en continuidad* con su manifestación

<sup>68</sup> Desarrollé esa comparación entre la analogía y las "noches" juaninas en la parte filosófica de mi obra: *Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación*, Salamanca, 1976, en especial, en el cap. 8.

<sup>69</sup> Bernard Lonergan habla de la "conversión religiosa" en su obra *Method in Theology*, New York, 1972; pero, más tarde, se refiere -en general- a la "conversión afectiva", cuyo culmen es la dicha conversión religiosa: cf. id., "Natural Right and Historical Mindness", en: F. Crowe (ed.), *A Third Collection. Papers by Bernard J.F. Lonergan S.I.*, New York/Mahwah-London, 1985, 169-183, en especial, pp. 175 ss.

hierofánica en fenómenos saturados. Así como -según Ladrière- el lenguaje religioso dice la experiencia religiosa, pero a su vez forma parte de ella, articulándola, de un modo semejante, la hermenéutica analógica, sin agotar la teofanía, es su repercusión en el orden del pensamiento. Más arriba dije que la distanciaci3n de la reflexi3n especulativa se da *dentro* del acontecimiento mismo que quiere pensar, y adem1s puse el ejemplo de Arist3teles, para quien el pensamiento no se opone a la experiencia, sino que la culmina.

Sin embargo, a diferencia de Arist3teles, y -aun m1s- del saber absoluto hegeliano, que se pretende la verdad de la religi3n, en este trabajo se afirma que el pensamiento (especulativo) anal3gico est1 *al servicio* de la religi3n. Est1 a su servicio, tanto si la entendemos "descendentemente" como *autocomunicaci3n epif1nica del Misterio santo*, cuanto si la concebimos como el *ordo ad Sanctum* que le responde ascendentemente.

Por otro lado, la filosofa de la religi3n, aunque est3 en continuidad con el planteo fenomenol3gico y, aun m1s, se alimente y deba continuamente realimentarse (sem1nticamente) de la riqueza hermenéutica y (pragm1ticamente) de la actitud de apertura propias de la religi3n -descritas segun el m3todo fenomenol3gico-, sin embargo, no se reduce al uso de éste, sino que emplea tambi3n la *analoga* (y *anal3ctica*<sup>70</sup>) como m3todo metafisico especulativo.

Asi es como se entrelazan, sin confundirse, la fenomenologia (aun comprendida filosoficamente) y una filosofa de la religi3n, que no se reduzca a usar solamente el m3todo fenomenol3gico, pero que necesariamente pase por él.

<sup>70</sup> Tanto Enrique Dussel como yo venimos denominando asi desde 1971 la dialéctica propia de la analoga como contrapuesta a la hegeliana y referida a la historia; la expresi3n la hemos tomado del titulo de la obra de Bernhard Lakebrink: *Hegels dialektische Ontologie und die Thomistische Analektik*, Ratingen, 1968.

## Inculturaci3n de la vida religiosa

### Perspectiva hist3rica y pautas metodol3gicas

por Gerardo Daniel Ramos SCJ  
Universidad Cat3lica de Santiago del Estero

En estos últimos años se ha venido hablando mucho de inculturaci3n a diferentes niveles y por variados sujetos de la vida eclesial<sup>1</sup>. Este fen3meno cobra una vitalidad y perspectiva nueva a partir del todav1a reciente Concilio Vaticano II. En este lapso de tiempo, la Iglesia ha ido tomando conciencia m1s clara de que la evangelizaci3n, para arraigar en el coraz3n del destinatario pastoral -ya sea persona, grupo humano, pueblo o cultura-, debe realizarse no s3lo 'para' el otro, sino tambi3n y sobre todo 'con' el otro y 'desde' el otro.

#### I. Inculturaci3n: hacia una elaboraci3n teol3gico-conceptual

Si bien el neologismo *inculturaci3n* surge oficialmente en el magisterio de la Iglesia con Juan Pablo II<sup>2</sup>, no puede desconocerse el aporte postconciliar -notable y profundo- de su predecesor Pablo VI<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Roest Crolius, A., *What is so New about Inculturation. A Concept and its Implications*, en: *Gregorianum* 59 (1978), 721ss; L3pez-Gay, J., *Pensiero attuale della Chiesa sull'inculturazione - Concetti - Problemi - Orientamenti*, Centrum Ignatianum Spiritualitatis (CIS), Roma, 1979, 9-35; Amaladoss, M., *Inculturation: Theological Perspectives*, en: *Jeevadhara* 5 (1976), 293ss; Nkeraminigo, T., *A propos de l'Inculturation du Christianisme*, en: *Telema* 3 (1977), 19ss.; Amalorpavadass, D., *New Theological Approaches in Asia*, en: *Verbum SVD* 21 (1980), 279ss.; Carrier, H., *Evangile et Cultures. De L3on XIII a Jean Paul II*, Libreria Editrice Vaticana - Mediaspaul, Paris, 1987; Dhavamony, M., *Problematica dell'inculturazione del vangelo oggi*, en: *Evangelizaci3n de la cultura e inculturaci3n del Evangelio*, Guadalupe, Buenos Aires, 1988, 107ss.; Metz, J., *Hacia una Iglesia universal culturalmente polic3ntrica*, en: *Selecciones de Teologia* 117 (1991), 65ss.; Panikkar, R., *Sobre el di1logo intercultural*, en: *Estudios Filos3ficos* 39 (1990), 271ss.

<sup>2</sup> Cf. *Catechesi tradendae*, 53; *Familiaris Consortio*, 10; *Slavorum Apostoli*, 21-24; *Redemptoris Missio* (=RM), 52-54; *Discurso Inaugural a la Conferencia de Santo Domingo* (=DSD), 22-24; *Ecclesia in Africa*, 55-71; *Vita consecrata*, 79-80; *Caminos del Evangelio*, 9 y 29.

<sup>3</sup> Cf., por ejemplo, *Evangelii Nuntiandi* (=EN), 18-20.