

Presentación del libro
Problemas de filosofía de la religión
desde América Latina

por **Julio Terán Dutari S.I.**
Pontificia Universidad Católica del Ecuador

Que un equipo de jesuitas se preocupe de pensar la religión parece que no debería extrañar. Pero, ¿por qué lo hacen desde la filosofía y no primordialmente desde la teología?

La Compañía de Jesús cree que, por tradición y por misión, debe ocuparse muy en particular de la filosofía. Por tradición ha mantenido el cultivo del pensamiento filosófico como algo propio de las ciencias eclesíasticas, desde los comienzos de la Orden: al principio, en reñida competencia con la Orden de Predicadores, y luego siempre en la avanzada de la segunda escolástica (con un Francisco Suárez, el Doctor Eximio) y de la tercera escolástica, bajo los largos e influyentes pontificados de Pío IX y de León XIII. Esta pasión por la filosofía tiene desde luego importantes vínculos con el humanismo del Renacimiento y de los inicios del Siglo XVI, ambiente cultural y espiritual en el que se forjó la espiritualidad de Ignacio de Loyola, plasmada en sus *Ejercicios Espirituales*. En ellos se da una cabida amplísima a la obra de la razón y de la subjetividad en el esfuerzo trascendente de "ordenar la vida sin determinarse por afección alguna que desordenada sea" (No. 21); en los *Ejercicios* se engranan dialécticamente (habría que explicarlo) el nuevo espíritu, que estaba alimentando el nacimiento de la Edad Moderna, y la tradición eclesial, expresada en la teología de aquel tiempo y en la *devotio moderna* por los misterios de la vida de Cristo.

En la segunda mitad del Siglo XX los jesuitas han cultivado la filosofía para cumplir mandatos recibidos en fuerza de su misión, reformulada en acuerdo con los Sumos Pontífices por la Orden misma. Si la Compañía se fundó para militar en la Iglesia bajo el estandarte de la Cruz con especial obediencia al Papa, no pudo estar desatenta nuestra Orden a los requerimientos del espíritu del Concilio. Y este espíritu, el Espíritu del Señor, estaba ciertamente llevando a su Iglesia hacia un nuevo acercamiento al mundo al que debe servir, y también hacia una nueva acogida a la Palabra de Vida que Dios le dirige en Jesucristo. Pero se requería un acercamiento y una acogida realizados a través de esas mismas formas de ver y de entender que habían ido creciendo en la historia presente, guiada sin duda por designios divinos misericordiosos. Esas formas se reflejan de modo sustancial, aunque no

exclusivo, en la filosofía y sus nuevas disciplinas; en particular, la fenomenología religiosa y la filosofía de la religión.

El Concilio Vaticano II, como expresión calificada de la Iglesia Jerárquica, tuvo en el padre general Pedro Arrupe un genial receptor e intérprete. Por medio de él recibió la Compañía de Pablo VI el encargo de luchar contra la increencia, lo que fue entendido correctamente, ya en la Congregación General XXXI (1965-1966), como un mandato a que, en un primer paso indispensable, estudiáramos y comprendiéramos el fenómeno actual del ateísmo con su íntegro sentido, no sólo teológico sino también, y por lo mismo, filosófico.

En ese camino la Compañía de Jesús descubrió que, si el mundo actual ya no creía en Dios como habían creído los antepasados, estaban de por medio graves problemas, no sólo de increencia en perspectiva religiosa, sino de injusticia en contexto social y económico. Y la Congregación General XXXII, convocada por el padre Arrupe (1975), decretó que había que reformular nuestra misión, en respetuosa fidelidad a los orígenes y a los mandatos del Sumo Pontífice, como un servicio a la fe y a la justicia, en cuanto éstas constituyen dos dimensiones inseparables de la misma lucha por el Reino, bajo el sumo Capitán, Cristo el Señor. Entender en plenitud esta vinculación intrínseca de fe y justicia, cuya propuesta aparecía ante muchos en la Iglesia, también ante muchos jesuitas, como mezcla impura e incluso como un desvirtuarse o mundanizarse nuestro espíritu, esa fue una labor confiada a nuestros profesores e investigadores; a los teólogos y espirituales, desde luego, pero ellos mismos requerían el esfuerzo intelectual de los filósofos, y por cierto de los cultores de una 'filosofía de la religión'. Recuerdo los estudios sobre el tema, que el genial jesuita Karl Rahner, maestro de varios de nosotros, los que iniciamos este equipo de filósofos jesuitas latinoamericanos, puso a la disposición de la Compañía y de la Iglesia; estudios que en nuestro ámbito de América Latina fueron retomados y contextualizados por Ignacio Ellacuría y su escuela, bien representada en los trabajos de este libro que hoy se nos ofrece.

Más recientemente (1995), la Congregación General XXXIV, convocada por el padre general Kolvenbach y aprobada por Su Santidad Juan Pablo II, ha desglosado lo que significa nuestro servicio de jesuitas a la misión de Cristo, que es la de evangelizar, a través de estas tres dimensiones intrínsecamente correlacionadas en la hora presente: la justicia (que ya se había propuesto antes), la cultura, y el diálogo interreligioso. Esta ampliación del abanico en que se despliega la misión apostólica ha reforzado la urgencia de los estudios filosóficos, y por cierto con el instrumento de una filosofía inculturada en el propio ambiente. Los decretos de la Congregación mencionaban situaciones y aportes de las diversas regiones, entre las que aparecía con su peculiar perfil nuestra América Latina. Para entonces ya había dado frutos no despreciables este equipo de filósofos nuestros, moviéndose

en esas mismas tres direcciones, que también aparecen por las páginas del presente libro.

En la introducción al libro, *Vicente Durán Casas*, doctorado en la Escuela Superior de los jesuitas en Munich y profesor de Ética en la Universidad Javeriana de Bogotá, evoca la poca acogida dispensada a la filosofía en el estudio del convulsionado panorama religioso de América Latina, en contraste con la atención y tematización que le ha dado la teología (sobre todo en su figura de 'teología de la liberación'). "Hemos dejado a los teólogos un campo de reflexión que hoy en día es propio de la filosofía", nos confiesa. Y añade: "En América Latina la religión no ha sido suficientemente tomada en serio por parte de los filósofos". El presente libro quiere, según el mismo Durán, aportar algo en esa dirección.

Los autores tienen motivos especiales para hacerlo, por ser latinoamericanos que se han apropiado lo mejor del instrumental filosófico de hoy para pensar su propia tierra y su propia gente, como lo atestigua su biografía académica, consignada en esa misma presentación. Pero además, estos autores tienen también una inspiración y un impulso propio para hacerlo; es la espiritualidad de los *Ejercicios Espirituales* ignacianos, vividos en el hoy de esta América nuestra, que les permite manejar el quehacer filosófico desde un horizonte vital bajo el que fluye con fuerza el pensamiento.

Pertenece a la hermenéutica y a la fenomenología, conceptos filosóficos que enmarcan mucho del esfuerzo de esta obra, mostrar esa íntima relación que existe entre los últimos horizontes de la existencia humana y la puesta en marcha del proceso racional en medio de las cosas que le van apareciendo. Es ésta una relación no solo inevitable sino benéfica y fecunda. Detrás de los sistemas de pensamiento y de las construcciones intelectuales hay lo abarcante de la vida, con sus experiencias y opciones básicas, que condiciona y que inspira la actividad de la mente, llámese ésta filosófica o teológica y aun científica. No pretendemos decir con eso que todo lo racional se derive de aquí (en nuestro caso, que estos desarrollos de filosofía de la religión tengan línea directa con la espiritualidad ignaciana, asumida -suponemos que en diversas formas y grados- por los autores del libro), pero sí ciertamente, que existen en este libro conexiones claras entre algunos poderosos impulsos de ese horizonte que llamamos ignaciano y ciertos importantes procesos objetivos de pensamiento, más allá de la conciencia que puedan tener o no de ello los autores.

Con el fin de mostrar de alguna manera esta clave de lectura que me atrevo a sugerir, por considerarla importante para entender la obra de estos filósofos jesuitas latinoamericanos, me atrevo a retitular en forma simplificada las tres partes de la obra: fenomenología de la religión, filosofía de la religión, experiencia de Dios (siempre en el contexto de América Latina). Se enlazan las tres partes por una conducción lógica: hay que ver en su complejo mostrarse los fenómenos religiosos de nuestros pueblos (I), para encaminar

luego esa visión hacia una reflexión que tenga todas las características de la filosofía reconocida generalmente como tal (II), hasta que esa reflexión filosófica se vea superada intrínsecamente por lo que aquí se llama experiencia de lo Sagrado (de Dios), donada desde él mismo.

En este esquema se insertan los diez trabajos. Al tratarse de una obra en colaboración y realizada además dentro del conjunto de tareas que cada autor lleva adelante en situaciones académicas y pastorales muy variadas, no es de extrañar que la inserción en un esquema preciso sea unas veces algo artificial. O más bien hay que admirar que la mayoría de los trabajos desborde el encuadramiento en una parte del esquema y contenga elementos de las otras partes, o se extienda incluso a la totalidad del ámbito de estudio. Esto da lugar a cruces y recubrimientos de muchos desarrollos, cada uno valioso y bien sustentado en su línea, lo cual es una evidente riqueza de este libro. Por otro lado, no se puede esperar que contemos aquí con una conceptualización filosófica completamente homogénea, una vez que ha quedado atrás la *lingua franca* de aquella *philosophia perennis* de otros días; ni tampoco con una identidad de posiciones histórico-sistemáticas, pues se trata de eruditos que trabajan sobre diversos autores con diferentes métodos, dentro de esa profusa gama que hoy consigue aceptación en los círculos filosóficos. Es, en cambio, un mérito muy significativo el que encontremos aquí una auténtica familia de pensamiento, donde todos parecen entender el lenguaje de los otros, se comunican en procesos similares a ese "diálogo de las lenguas" presentado en profundidad por el artículo de *Bartolomeu Meliá*, y encuentran así, aun dentro de las diversidades, senderos comunes de investigación y magisterio. (No puede olvidarse que este equipo tiene como uno de sus principales objetivos el orientar los estudios filosóficos cultivados en la Orden).

Claro está que la innegable estrecha cercanía entre estos pensadores jesuitas no pretendemos atribuirlos al solo influjo de una espiritualidad común; se debe en gran parte a lo común de los intereses intelectuales que guiaron la formación filosófica de estos investigadores y profesores, graduados en prestigiosos centros académicos de Europa y América, donde era posible capacitarse en una filosofía apta para encarar, por una parte, la innovada teología postconciliar y, por otra, nuestra realidad latinoamericana, transida de conflictos y de esperas. Sin embargo, dentro de la labor mancomunada de este verdadero equipo filosófico, sí es posible detectar coincidencias no despreciables con la espiritualidad de los *Ejercicios Espirituales*, como intentaré documentarlo en unas cuantas reflexiones ensartadas a lo largo del sucinto recuento de los diez artículos que componen el libro.

Me he adentrado en él con particular fruición, añorando los tiempos en que pude participar de los trabajos del equipo. Y tengo una razón adicional para interesarme por la obra: la materia filosófica que más constantemente cultivé en esta Pontificia Universidad Católica del Ecuador

fue precisamente la filosofía de la religión. Me gozo en comprobar ahora la validez de tantos enfoques y planteamientos de entonces, que resultan equivalentes a los de esta obra nueva y multifacética, o mejor, se revelan 'análogos'. Y uso ya intencionalmente el concepto central de 'analogía', que sintetiza la intención de mi abordaje inicial y siempre continuado a la filosofía de la religión, como lo aprendí de Erich Przywara en la escuela de Karl Rahner y como lo vuelve a repensar aquí, en su valiosísimo aporte, *Juan Carlos Scannone*, mi inolvidable compañero de estudios en Innsbruck y en Munich.

Primera parte: fenomenología de la religión

En la primera parte de la obra se reúnen artículos en torno a la "situación de la religión hoy en América Latina". Abre la serie *Augusto Hortal*, Profesor de Ética y Filosofía Política en la Universidad de Comillas, e interesado como jesuita español en nuestro ámbito cultural latinoamericano. Su aporte estudia las crisis de sentido en la modernidad, tema que nos afecta poderosamente. A la luz de obras de Berger y Luckmann, nos orienta Hortal a "enseñar a ser cristianos en la modernidad", superando la crisis que esta manera de vivir y pensar necesariamente ocasiona en la religión. El análisis filosófico del fenómeno moderno lleva a la conclusión de que "hay que ser capaces de asumir elementos de la modernidad, sin dejar el último criterio y punto de referencia a lo que de hecho la modernidad exige o acepta". Esta orientación está, desde luego, filosóficamente justificada, en cuanto supone una captación del hecho religioso cristiano que contradice o desborda las pretensiones de la modernidad aquí analizada. Pero además nos parece ésta una posición típicamente ignaciana, una postura espiritual que no podría verse expresada simplemente en aquella regla doméstica de Ignacio: "entrar con la de ellos para salirnos con la nuestra"; sino que más bien remite a los modos y tiempos de elección en los *Ejercicios Espirituales*, a las reglas de discreción de espíritus y de sentir con la Iglesia, inspiradas por un auténtico sentido de fe.

El trabajo de Hortal proporciona además categorías y tipos para analizar el actual fenómeno religioso cristiano, que vuelven a aparecer ya en el siguiente artículo, el de *Pedro Trigo*, titulado "Fenomenología de las formas ambientales de religión en América Latina". Pedro Trigo estudió entre nosotros en la Facultad de Filosofía San Gregorio; es doctor por Comillas y ha sido profesor en la Universidad Católica Andrés Bello de Caracas. Las formas religiosas que él estudia están dadas en sujetos cristianos (y más precisamente católicos) o relacionados con el catolicismo, con excepción de algunos de la segunda forma, que sin embargo podrían considerarse "cristianos anónimos". En un agudo ensayo (el más extenso del libro) se proponen nueve formas de religiosidad (no llego a ver claro un criterio para

el orden en que se presentan): religación en la comunión católica, armonía con la vida, fundamentalismo, cristianismo sin pertenencia, individualismo devoto y compasivo, ilustración postmoderna, identificación con la institución eclesiástica, continuidad en los cambios, catolicismo popular.

Más allá de una amplia fenomenología de cada forma, Trigo va introduciendo la reflexión filosófica con el análisis (comparativo muchas veces) de los rasgos que conforman cada una de ellas. A lo largo del estudio se presuponen (y a veces se presentan de manera expresa) elementos de una filosofía de la religión en seguimiento de Zubiri y de Ellacuría. El elemento que sirve de hilo conductor es el problema del sujeto en esta época postmoderna de la globalización del mercado: sujeto no sólo agente sino paciente ("perdido en el gran bazar [el mercado de la globalización] que él mismo ha creado"); sujeto relacional, que no puede realizarse en felicidad sino gracias a la vinculación libre y gratuita al Dios personal y a los demás, dentro de una relación buscada por sí misma. Al final de este análisis viene un resultado a manera de juicio valorativo (sobre lo que diríamos la [in]autenticidad de cada forma) en cuanto a la manera de relacionarse con Dios. Desde este punto de vista, todas las formas, menos el fundamentalismo y la identificación con la institución eclesiástica, serían auténticas en su intención, aunque no necesariamente en su realización (por lo que, en una perspectiva práctica, se sugieren también vías de llegar a lo auténtico). Entiendo que lo que estoy llamando "inauténtico" en las dos formas exceptuadas es lo que refiere el autor a esa "vía de acceso a Dios típica de nuestra época y modo de relacionarse con él". Estas dos formas no asumirían la época con dialecticidad y permanecerían en la concepción del sujeto "absolutista" (típico de la modernidad), que se proyecta sobre Dios mismo.

Junto con el valor de servicio 'pastoral' que sin duda tendrán estos ricos análisis filosóficos, podemos destacar en ellos un rasgo de inspiración ignaciana, poco perceptible en intentos de esta clase: La descripción de cada forma se construye no en una simple neutralidad, a la que parecería abocado cualquier proyecto estrictamente fenomenológico, sino en un confesado empeño de simpatía, que trata de sintonizar por dentro con el fenómeno en toda su profundidad, aunque no coincida con las preferencias y valoraciones del mismo autor. (En efecto, contrastan a veces las descripciones iniciales con los posteriores juicios de valor). Puede verse en este proceder un eco de aquel 'presupuesto' de los *Ejercicios Espirituales* (No.22), que significa un cuidado previo y sostenido por 'salvar la proposición del prójimo' (lo que no impide el tomar luego posiciones propias aun en contra de él), actitud que se elevaría aquí a categoría metodológica de la fenomenología filosófica. La benevolencia deja que aparezcan más claras las cosas mismas.

Entender primero la proposición del prójimo, por otra parte, no resulta tan difícil cuando ese prójimo es uno con quien se comparte y se convive. Este es el caso en la descripción, no sólo de esas formas de religión

que transparentan la experiencia de tantas personas comprometidas con el prójimo despojado y malherido aquí en nuestro Continente, sino también en la vivencia de esa misma religiosidad popular que Trigo va desentrañando y rescatando con prolijidad y cariño, frente a tantos clichés racionalistas o piadosos. Más aún, como propuesta pastoral ante esta religiosidad, él proclama la necesidad de una "alianza en la casa del pueblo": una alianza entre los 'agentes de pastoral' y los pobres que viven 'popularmente' su cristianismo, donde aquellos vayan a aprender de estos pobres cómo ser cristianos, y no sólo a dar y a enseñar lo suyo, que debería ser la tradición y el evangelio, nunca impuestos desde arriba. El pueblo pobre será así verdadero sujeto comunitario, sujeto cultural y espiritual. ¿No se presenta de este modo aquella opción por la pobreza de los pobres, tan fundamental en los *Ejercicios?* - Pobreza con Cristo pobre (No. 167), voluntariamente abrazada, no para perfección propia sino para construcción del Reino, que es libertad y amor desde el reconocimiento y la aceptación de Cristo como presente en las otras personas.

Esta misma actitud es la que aflora en el ya mencionado aporte de *Bartolomeu Meliá*, (mallorquín radicado en Paraguay, doctor por la Universidad de Estrasburgo y antropólogo de la cultura guaraní) con el título de "Cultura y religión paraguaya en transición", que cierra la primera parte. Es el esfuerzo por llegar, desde el análisis lingüístico, en la escuela abierta por Saussure, hasta el verdadero diálogo de las culturas: "Lo que hubo de auténtico y sagrado experimento en los pueblos de guaraníes del Paraguay - nos dice - es que con su lenguaje insinuaban una nueva forma de ser cristiano". Y hoy día "la teología indígena -puntualiza- tiene razón de ser porque propone el diálogo [cultural] y en cierta manera lo fuerza y lo exige".

Segunda y tercera parte: filosofía de la religión y experiencia de Dios

La segunda parte abarca tres artículos. *Paul Gilbert*, profesor de la Universidad Gregoriana y exalumno también de Lovaina y París, abre esta parte con su estudio "Filosofía y fenomenología", en un horizonte estrictamente metodológico, dentro del desarrollo reciente del pensamiento europeo (sobre todo el cristiano). Gilbert parte de un presupuesto que él expone temáticamente aquí, pero es también común, creemos poder afirmarlo, a los otros trabajos de esta sección y, en general, a todos los del libro, por esto lo destacamos en forma expresa: El método filosófico, también el que se aplica a examinar la religión (y el que tiene muy en cuenta la religiosidad popular de América Latina) ha pasado desde la científicidad ideal aristotélico-escolástica, a través de "la vía regia de la filosofía trascendental", y se ha apropiado lo mejor del modelo kantiano, pero borrando de él "toda huella de la omnipotente subjetividad moderna, corolario de la objetividad científica". Esto significa para el autor que se ha aceptado el objetivo de la fenomenolo-

gía husserliana. Y es esta fenomenología precisamente la que marca el foco de interés para este estudio, en relación estrecha con la hermenéutica.

El estudio se centra en la producción filosófica reciente de Italia y Francia (ya que "la fenomenología es actualmente menos creativa en Alemania y en los países anglosajones, invadidos por la filosofía analítica", de la que sin embargo algo se trata aquí también). En Italia considera el autor, primero, la ontología formal a la que vuelven después de la segunda guerra mundial tanto pensadores católicos que pueden alinearse en una postura 'clásica', como otros que se orientan por la herencia hermenéutica de Heidegger.

En Francia la labor filosófica se emparenta en algo con esta ala hermenéutica de los italianos, añadiendo una reflexión sobre la fenomenología como tal. Se toman en concreto los nombres de Michel Henry y de Jean-Luc Marion. A estos se añade, esclareciéndolos, Paul Ricoeur. Los resultados se proyectan finalmente a una fenomenología de la religiosidad popular (o de la religión, más en general), y concluyen que es posible superar cualquier forma de idealismo, "si la intencionalidad [propia de la fenomenología] se concibe como un eco, o mejor aún como respuesta a una donación primera de sentido". Aquí emerge el problema del origen primero del don, para cuya respuesta el autor se siente invitado a profundizar la idea de persona. Y esas tareas comienza a abordarlas en su otro artículo, que entra ya en la tercera parte del libro: "El don".

Este otro artículo –adelantemos el comentario– nos parece de lo más significativo, no sólo dentro de los propósitos de este libro, sino en particular para los propósitos de nuestra evocación de la espiritualidad de los *Ejercicios*. Recordemos de entrada con Gilbert que en la estructura originaria del don (como categoría religiosa y filosófica) se incluye la concepción de alteridad (alguien que da y alguien que recibe). Esta alteridad se la entiende (coincidiendo inicialmente con los análisis de Labarrière, y luego, en mayor amplitud, con los de Lévinas) bajo el horizonte de una tensión espiritual personalizante. Se perfila así la idea de 'el otro/la otra', distinta de la idea de 'otro'. También Dios, según la mística cristiana que bien ha influido en nuestra filosofía occidental, aparece –no ya como eso absolutamente *otro* de los griegos– sino como *el otro* personal: un sujeto relacional; y con él son sujetos aquellos a quienes él ama y corresponden humildemente a su amor. La alteridad hace que el lenguaje sea llamada-respuesta y no simple saber de cosas; hace que aparezca la libertad de quien se da y de quien corresponde, gratuitamente.

Ante esta perspectiva no satisfacen las interpretaciones filosóficas del don que lo enmarcan en meras estructuras económicas; pero ni siquiera las que lo enmarcan en las solas estructuras éticas, como sucede en Aristóteles (desde la igualdad radical entre donante y donatario); y aun las del mismo Lévinas (desde la asimetría entre ellos, que se asume aquí como base de la

comprensión) dejan la posibilidad de objeciones. Por tanto, la adecuada interpretación del don la encuentra Gilbert (partiendo de la antigua idea del bien como difusivo de sí mismo, pero llevándola más allá de sí) en la pasividad originaria que constituye a los sujetos en sus roles de donante y de donado, los cuales en definitiva resultan recíprocos en el ámbito fundante del amor. El origen de los así diferentes es tanto activo como pasivo. Esto significa un 'no' a la violencia de una generosidad ciega que impone el don; y una afirmación de la deuda amorosa que pesa no menos sobre quien da que sobre quien recibe. Gilbert habla aquí de la 'caridad', la caridad que, dándose entre personas humanas, está indisolublemente unida a la relación personal con Dios. Este segundo artículo, que pertenece a otro contexto distinto del de este libro, termina regresando a la fenomenología de la amistad (forma sublime de la caridad) y proponiendo una criteriología del don en esa perspectiva. Pero no puede menos de recordar, enlazando con el propósito filosófico-religioso del libro presente, que la amistad es de orden 'espiritual' (es decir fundada en aquella pasividad originaria de todos los sujetos): Se confía, pues, en último análisis, a Dios, el único fiel para siempre; y le confía a El no sólo el don sino el amigo.

¿Cómo no recordar aquí la espiritualidad ignaciana en esa fuente cuya mística que es la contemplación para alcanzar amor, de los *Ejercicios Espirituales*? He tenido la alegría de ocuparme repetidamente de exponer para diversas clases de ejercitantes los puntos de esta contemplación. Lo he hecho, no guiado por una intención académica sino por una preocupación pastoral; pero de todos modos, dentro de una reflexión teológica de contextura filosófica (puesto que, más allá de la experiencia personal de Ignacio, los historiadores descubren también las raíces intelectuales de esta pieza en la filosofía y teología místicas de la Edad Media). Para esta reflexión me han ayudado mucho esas mismas pautas y aun esos autores (ante todo los del dialogismo hebreo-cristiano) que conducen el análisis del P. Gilbert. Así he descubierto en Ignacio de Loyola el valor fundante de la categoría del amor, como la relación interpersonal auténtica entre seres humanos; ese amor que descende de arriba, de Dios, y a él vuelve, arrastrando a todos como donantes y donatarios, por los mismos caminos en que el amor circula. Y esos caminos los veo diseñados en los cuatro puntos de la contemplación: el primero es precisamente el camino del don, el segundo es el de la presencia, el tercero el del trabajo y el cuarto el de la condescendencia.

Considero que de los cuatro caminos, tres están presentes en el análisis del don, que comentamos. Faltaría el camino del trabajo, al que habría que darle mayor atención cuando hacemos una fenomenología de la religiosidad de nuestro pueblo, con sus potencias y falencias. Pero lo importante ahora es subrayar que la mística de este amor, de este "en todo amar y servir", recuperado siempre de nuevo en la asidua contemplación ignaciana, constituye un decisivo horizonte del compromiso espiritual y

eclesial de los jesuitas latinoamericanos, también en su quehacer filosófico.

Quedan por atenderse dos trabajos de la segunda parte. El de *Juan Carlos Scannone* (argentino, profesor en San Miguel - Buenos Aires) está volcado sobre el pensamiento latinoamericano, desde ese pensamiento europeo que ya presentara Gilbert: aquí se intenta dar pautas sistemáticas para el paso de la fenomenología de la religión a una auténtica filosofía de la religión, en modo que las dos queden entrelazadas pero sin confundirse. El artículo de Scannone ocupa el puesto central en el libro y, aunque delimita con precisión su propio alcance, dando preferencia al enfoque metodológico, me parece ser también el que reúne las diversas problemáticas de los autores del mismo en un solo gran esfuerzo, no diré de síntesis ni de sistema, pero sí de visión complexiva. El integra aquí mucho de sus múltiples investigaciones anteriores. Reconoce toda la importancia del aporte específicamente latinoamericano a la discusión filosófica presente y rescata su validez para el tema que desarrolla el libro. Desde América Latina la hermenéutica filosófica habría dado no sólo el giro de la historicidad (como en Europa) sino también el de la 'geoculturalidad'. Esto significa contextualizar el quehacer filosófico en el mundo de los pobres. En ellos (en su 'rostro') se descubre un radical cuestionamiento social y ético a la injusticia de la situación imperante, cuestionamiento 'límite', abierto por lo tanto a la dimensión religiosa. Y por otra parte, la filosofía así contextualizada acoge la sabiduría de los pobres con sus símbolos, la cual es una sabiduría ético-religiosa de la vida y de la muerte, y del misterio sagrado. Con esto, incorporando logros de otros filósofos argentinos, en especial Carlos Cullen, replantea una radical recomposición del ser, del yo, del concepto y de la ciencia, desde el estar, el nosotros, el símbolo, y la sabiduría de los pueblos. Todo esto tiene consecuencias importantes para comprender la religión a través de su fenomenología. Más aún, enriqueciendo perspectivas de su maestro en Munich, Max Müller, vuelve a lanzar Scannone la propuesta de un nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana.

Conclusiones válidas para toda filosofía de la religión se desprenden de estos planteamientos: La experiencia religiosa no se enumera en el mismo nivel de otras experiencias regionales, sino que ayuda a descubrir cómo la dimensión religiosa es universalmente constitutiva de toda experiencia humana, aun sin saberse explícitamente. Pues la donación libre y gratuita del ser, estar y actuar es un acontecimiento teofánico originario, condición real de posibilidad de toda ulterior teofanía. Entonces, el nombrar la teofanía no se concibe como un movimiento de subida desde el hombre mismo, sino como respuesta al movimiento de descenso en la hierofanía del Misterio santo.

En estas y otras de las refinadas expresiones filosóficas (inculturadas o no) en que abunda el artículo, nos parece oír resonar las ya citadas palabras sobrias y profundas de la meditación para alcanzar amor, sobre todo aquel

punto cuarto (237) que hemos llamado el camino de la condescendencia: "Mirar cómo todos los bienes y dones descienden de arriba, así como la medida potencia de la suma y infinita de arriba, y así justicia, bondad, piedad, misericordia, etc."

El artículo de *Gerardo Remolina* (colombiano, profesor en la Universidad Javeriana, quien se doctoró en la Gregoriana de Roma y con quien tuve también grato tiempo de convivencia académica en Munich) brinda "elementos para una filosofía de la religión" en cercanía de los tratamientos clásicos de esta disciplina filosófica. Este artículo se estructura de acuerdo con las pautas del filósofo jesuita canadiense Bernard Lonergan, que representa una posición particular dentro de la familia del pensamiento antropológico trascendental católico. Según esto, revisa los términos básicos del hecho religioso (experiencia, fe, religión, cultura), sus correlaciones y su sentido último, en clave hermenéutica, que es la Trascendencia o Dios. Vemos surgir este aporte en un cara a cara bien cercano con los desafíos del mundo moderno, ateísmo y diálogo cultural e interreligioso, confiados por la Iglesia a la misión intelectual de los jesuitas. Y de nuevo vienen a la mente las experiencias espirituales de los *Ejercicios* ignacianos: aquí en especial la del Principio y Fundamento, esa gran pieza que a su modo transpone, en los términos ascéticos del lenguaje eclesástico de la época, aquella intuición genial del Aquinate, la del deseo natural de Dios: "El hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor, y mediante esto salvar su ánima; y las otras cosas sobre la haz de la tierra son criadas para el hombre y para que le ayuden en la prosecución del fin para que es criado" (N. 23).

En la tercera parte del libro, el artículo de *Jorge Seibold* está en cercanía del de Scannone (su colega en las Facultades de Filosofía y Teología. San Miguel, en Buenos Aires, donde se había doctorado en Filosofía; es especialista en Hegel). Seibold pretende examinar la experiencia religiosa, y en particular la experiencia mística, con estricto método fenomenológico y profunda comprensión del lenguaje simbólico, para mostrar cómo en aquella se da una rica relación personal con un Dios personal y, por otro lado, una no menos rica relación interpersonal e intercultural con el prójimo y con la sociedad. El enlace con la problemática latinoamericana se da en la última parte del artículo, donde se presenta la experiencia mística como una de las posibilidades para la construcción de un mundo más humano de paz y justicia, como realidad simbólica que anuncia la "nueva Jerusalén" que viene de lo alto. El valor de la religiosidad popular, redescubierto en América Latina, debe abrirse ahora al aprecio de lo que puede llamarse una "mística de los humildes", "transida de sencillez, amor, servicio y sacrificio, no reñida con la debilidad ni aun con la tentación", pero siempre sostenida por una vida de cercanía, amistad y familiaridad con un Dios personal, que manifiesta su rostro y su palabra en cada circunstancia.

Seibold hace la referencia explícita a la mística ignaciana de los *Ejercicios Espirituales*. En ella el sujeto debe implementar, con la ayuda del Espíritu -nos dice-, la hermenéutica del discernimiento espiritual, que lo abre a la acción y a su compromiso con el mundo. Este discernimiento lo lleva más allá de la simple unión y transformación en el amado (característica tradicionalmente aceptada de la mística cristiana), hasta las decisiones y opciones de vida cuyo valor y sentido debe examinar y sopesar, a fin de transformar también el mundo. En una nota el autor da una apretada noticia de esta mística ignaciana, en su diferencia respecto de otras místicas unitivas: "Sin descuidar la unión, se preocupa más en el divino servicio, del cual los *Ejercicios Espirituales* son su más plena expresión", entrando siempre en la dinámica de la acción y del discernimiento.

Por su parte, el artículo de *João Mac Dowell* (brasileño, profesor en Belo Horizonte, que estudió en Alemania y se doctoró en la Gregoriana) trata el tema de la experiencia de Dios, mostrando que está implicada en la experiencia trascendental del espíritu humano. Sigue en esto la escuela de la recepción tomista de Kant en Maréchal, enriquecida por el aporte heideggeriano de Rahner, Lotz y los otros alemanes. En efecto, hace ver que el conocimiento de Dios es ante todo un reconocimiento de su presencia fundante dentro de esa experiencia que el espíritu hace de su trascendencia constitutiva, y que es una experiencia implícita e indirecta, pero que se vuelve refleja y temática en la experiencia religiosa, a través de sus múltiples formas, también la forma cristiana. Esta experiencia religiosa se expresa en símbolos que requieren interpretación: vuelve el tema de la hermenéutica y se desemboca en la pregunta sobre por qué parece estar ausente la experiencia de Dios en el mundo moderno. La respuesta la encuentra, no tanto en el nihilismo desesperanzado (que puede ser un preámbulo para descubrir a Dios), sino en el bloqueo de la experiencia religiosa operado por la superficialidad egoísta y hedonista, por la autosuficiencia individualista del espíritu moderno. En este punto es donde el mismo autor recurre a la doctrina espiritual ignaciana. Pues se pregunta cómo recuperar hoy la sensibilidad espiritual para el absoluto divino, y responde apelando a "la humildad y la renuncia por amor, en vista de la comunión universal". Después de mencionar a Ignacio de Loyola y Juan de la Cruz, acaba con la cita implícita del gran principio para la reforma de vida en los *Ejercicios Espirituales* (No. 189): "Piense cada uno que tanto se aprovechará en todas cosas espirituales, cuanto saliere de su propio amor, querer e interés".

Me referiré finalmente a un solo aspecto del último artículo, el de *Vicente Durán* (que cierra el libro) sobre ética y filosofía de la religión. En el estudio de esa "cuestión de fronteras" Durán sigue a Kant en cuanto a declarar la autonomía de la ética. Pero insiste igualmente en la autonomía de la religión, autonomía que nunca debería permitir que la religión degenerase en moralismo. Aun prescindiendo de una referencia expresa a la religiosidad

cristiana, proclama Durán que la religión tiene que sacarnos de la perspectiva antropocéntrica y conducirnos a "una perspectiva cósmica de totalidad, en la que es Dios el que ve, el que hace, el que promete...". Esta apelación me recuerda pasajes importantes del libro de los *Ejercicios*, ante todo los tres grados de humildad (Ns. 165-167). En los dos primeros se describe lo que parecería coincidir con esa 'perspectiva antropocéntrica': el cumplimiento de la ley, sea divina o humana, en cuanto es un deber moral que me obliga bajo pecado y cuyo cumplimiento tiene su disposición adecuada en la 'indiferencia'. La tercera manera de humildad, en cambio, sin prescindir de las anteriores, pero superándolas, nos transporta por completo a la perspectiva teocéntrica (aquí expresamente cristocéntrica). Y sólo puede hacerlo en alas del amor, que es también humildad consumada. Ese amor no se menciona allí, pero sí en otro texto que me parece paralelo en su inspiración: Son las frases finales del libro de los *Ejercicios*, donde Ignacio, en la última regla para sentir con la Iglesia, exhorta antes que nada a "servir a Dios nuestro Señor por puro amor" (la perspectiva puramente religiosa), pero alabando el 'temor filial' y sin despreciar siquiera el 'temor servil'; este último está centrado en la preocupación moralista por uno mismo, pero puede abrir el camino hacia aquella otra perspectiva interpersonal y gratuita, propiamente cristiana, de lo que "es todo acepto y grato a Dios nuestro Señor, por estar en uno con el amor divino" (No. 370).