

cristiana a partir de la praxis histórica. Anoté alguna de las consecuencias impensadas que se siguieron del uso de la teoría de la dependencia, imprevistas en su momento pero asumidas posteriormente, al menos por Gutiérrez. En mi opinión, otro efecto no buscado y que merecería un comentario más amplio, se produjo en el fuerte sacudón secularizador que la experiencia y la ética religiosa sufren en la praxis y en la militancia política de los cristianos latinoamericanos, sobre todo, cuando aquellas fueron procesadas en la teoría y en la práctica del marxismo. Las consecuencias difieren y no son generalizables, pero ciertamente se diferenciaron, según se tratara de sacerdotes o de laicos comprometidos.

De todas maneras, dije y lo sigo sosteniendo, que la Iglesia Católica Latinoamericana tiene que articular sus acciones y su lenguaje con la modernidad y buscar vías alternativas al capitalismo salvaje. Creo que más allá de sus desaciertos y desfasajes, posee en la fe y en la práctica de sus comunidades más vivas, lo necesario y suficiente para hacer un aporte decisivo a la construcción de sociedades más justas y fraternas. Este aporte no puede reeditar antiguos triunfalismos ni gestas colonizadoras, y tendría que sumarse, como uno más, a los ya existentes en un mundo francamente pluralista. Este aporte, por último, tendría que asentarse, según lo veo, en la teoría y en la praxis de la experiencia de la persona, la que posibilita una antropología que difiere del individualismo liberal, del colectivismo marxista y de las propuestas posmodernas. La persona exige la realización de la subjetividad, pero articulada en las relaciones intersubjetivas, creando un espacio para una experiencia religiosa entretejida, sin perder su identidad, con la cultura, la ciencia, la política, el arte y la economía, que en la modernidad se han fracturado de una manera que parece irreparable. Posiblemente esa sea la recuperación más importante que la teología de la liberación hizo de la memoria histórica de la fe, congelada en un largo *invierno eclesial*, según la expresión de Karl Rahner.

## Problemas de filosofía de la religión desde América Latina

### De la experiencia a la reflexión<sup>1</sup>

por Roberto Walton  
UBA

Agradezco al Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica la invitación para presentar la primera parte de su obra destinada a impulsar una filosofía de la religión desde América Latina. Como la obra aspira a ser un comienzo, quiero en primer lugar recordar un episodio en los inicios de la fenomenología de la religión. Luego de la aparición del *Lo santo*, de Rudolf Otto, Edmund Husserl le expresa al autor en una carta (1919) que la obra "ha causado una fuerte impresión en mí como ningún otro libro desde hace años. [...] es un primer comienzo para la fenomenología de lo religioso, [...] este libro tendrá un lugar permanente en la historia de la auténtica filosofía de la religión, o sea, de la fenomenología de la religión. [...] Usted nos ha entregado a los fenomenólogos valiosos aportes (*wertvolle Gaben*), nos alegraríamos mucho si a estos siguieran otros". Además, respecto de cuestiones ausentes que debería enfrentar la disciplina que se iniciaba, Husserl señala que "sería necesaria una típica esencial sistemática de los niveles de los datos religiosos (*eine systematische Wesenstypik der Stufen religiöser Gegebenheiten*), esto es, de su desarrollo necesario y esencial"<sup>2</sup>.

Por lo pronto hay que decir que la obra que presento tiene la virtud de sustraerse a esta última observación porque en su centro se encuentra precisamente el problema de los niveles y el desarrollo de los datos religiosos a través del examen de los estadios de manifestación, descripción e interpretación del fenómeno religioso así como de los pasajes de un plano a otro. Nos ofrece un hilo conductor la distinción -explicitada por el padre Juan Carlos Scannone en su contribución- entre tres niveles ligados al empleo del método fenomenológico.

<sup>1</sup> Presentación de la obra de Vicente Durán Casas, Juan Carlos Scannone y Eduardo Silva (comps.), *Problemas de filosofía de la religión desde América Latina. De la experiencia a la reflexión*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2003, 349 pp. Fue leída el 28 de julio de 2004 en el Centro Ignaciano de Espiritualidad (CEIA) de Buenos Aires. Una versión de este comentario se publicará también en la *Revista Portuguesa de Filosofia*.

<sup>2</sup> Edmund Husserl, *Husserliana Dokumente, Band III: Briefwechsel, Band 7: Wissenschaftlerkorrespondenz*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1993, p. 207 s.

El primero atañe a la descripción de los fenómenos religiosos entre otros tipos de fenómenos desde el punto de vista de las ciencias del hombre. El segundo nivel concierne a la descripción de los fenómenos religiosos en su significación e intencionalidad específicas por medio de una fenomenología de la religión. El tercer nivel es el de la filosofía de la religión que trasciende el método fenomenológico. Respecto de este tercer momento, en su "Presentación", el padre Vicente Durán Casas subraya -como una insuficiencia que esta obra ha comenzado a remediar- "la poca acogida que ha tenido en América Latina la reflexión filosófica sobre el fenómeno religioso"<sup>3</sup>.

El primer nivel responde a las perspectivas de la antropología cultural, la sociología, la historia o la psicología sobre la religión. Implica un examen del ámbito fáctico de la religión en América Latina y conduce a elaborar una tipología. En este nivel se desenvuelve fundamentalmente la primera parte de la obra dedicada a "La situación de la religión hoy en América Latina". En su contribución, "Modernidad y crisis de sentido", Augusto Hortal Alonso, se ocupa de la crisis particularmente en lo que concierne al ajuste y al desajuste de nuestra relación con Dios. Examina fenomenológicamente la significación y la interacción significativa en la vida cotidiana y la pérdida de credibilidad de las interpretaciones religiosas en la conciencia de la gente. Si bien no es la única esfera en que se manifiesta la crisis del sentido, la religión es "el ámbito en que se hace más patente la pérdida y erosión de sentido"<sup>4</sup>. El autor plantea el problema de enseñar a ser cristianos en la modernidad asumiendo de ella lo que no es claramente incompatible con el Evangelio siempre y cuando se trate de una modernidad abierta al cuestionamiento.

El extenso trabajo de Pedro Trigo, "Fenomenología de las formas ambientales de religión en América Latina", describe diversas formas de religiosidad. Son la forma tradicional que considera al Dios de nuestros padres como patrimonio trascendente, la actitud de lograr una armonía interior con la vida, el fundamentalismo, la práctica del cristianismo sin sentido de pertenencia, el individualismo devoto y compasivo, los cristianos pasados por la Ilustración, los cristianos ilustrados de una época posmoderna, los cristianos que se identifican con la institución eclesiástica y los cristianos que viven en los cauces del catolicismo popular. El análisis fenomenológico es en cada caso ejemplar en el ejercicio del método, y lamentablemente no es posible aquí exponerlo en sus detalles.

Cierra la primera parte un artículo de Bartomeu Melià dedicado a "Cultura y religión paraguaya en transición". El autor considera la sustitución de la lengua indígena por el castellano con el argumento de que lo previo carecía de valor. A la perversidad de este proceso sigue la ambigüedad de la resemantización en que la Biblia llega a los pueblos en su propia lengua, pero no en la verdadera lengua indígena porque las palabras quedan aisladas y por ello

apartadas de sus significados tradicionales. Melià analiza la cuestión de la traducción posible, los problemas suscitados por la elección de términos guaraníes para significar nociones religiosas, y la adopción de hispanismos para marcar una nueva realidad religiosa. Subraya el peligro de que la asimilación sustituya a una real inculturación, señala que los pueblos de guaraníes "con su lenguaje insinuaban una nueva forma de ser cristiano"<sup>5</sup>, e insiste en la necesidad de entrar en diálogo sincero con estas experiencias mediante la escucha atenta del discurso del otro.

La segunda parte lleva el título "De la fenomenología de la religión a la filosofía de la religión". Se ocupa, pues, del segundo nivel y del paso al tercer nivel, y presupone el tránsito que va desde la descripción del fenómeno antropológico-cultural de la religión a la descripción del fenómeno específicamente religioso en tanto religioso. Este es el tema de una fenomenología filosófica de la religión que ha de poner de relieve la especificidad e irreductibilidad del fenómeno religioso.

La sección se inicia con el trabajo "Filosofía y fenomenología", de Paul Gilbert, que se refiere a los problemas de la fenomenología en Italia y en Francia. Respecto de la filosofía en Italia destaca dos líneas. Por un lado, se encuentra la filosofía primera clásica formal, en la que destaca especialmente los puntos de vista de Emmanuelle Severino, para quien la insistencia en el devenir enmascara una mentalidad nihilista, y sus discípulos Carmelo Vigna y Aniceto Molinaro, quienes insisten en la la identidad entre inmediatez fenomenológica e inmediatez lógica ya que la separación respecto del pensamiento reduce la experiencia a la movilidad y a la pérdida de permanencia estructural. Se destaca aquí una insistencia en el tema de la presencia porque se tiende a oponer la eternidad y lo fugaz, el concepto y la historia, el todo y los fragmentos, de tal modo que el segundo término se funde en el primero. Por otro lado, se encuentra la herencia hermenéutica de Heidegger que presta atención a las dimensiones de la existencia más que a las formas de la razón lógica. Aquí se mencionan los nombres de Luigi Pareyson y Gianni Vattimo. Se pasa a una fenomenología de la historia que, en una dialéctica infinita, conserva la verdad y la interpretación de modo que se salvaguarda cada término en su diferencia.

En lo que concierne a la fenomenología francesa, Gilbert subraya dos líneas dedicadas a la consideración del fenómeno. Por un lado, la fenomenología no-intencional de Michel Henry procura avanzar en dirección de la vida invisible mediante la tesis de que una fenomenalidad de la interioridad se opone a la fenomenalidad del mundo exterior. El medio fenomenológico en el que la realidad divina puede exhibirse no es la fenomenalidad que encuentra en el mundo su efectividad sino una presentación primera que nada tiene que ver con la puesta a distancia en una exterioridad. Por otro lado, la fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion procura dejar al fenómeno mostrarse en sí y por sí tal como se da sin privilegiar los modelos del ente y el objeto. Esta reducción

<sup>3</sup> *Problemas de filosofía de la religión desde América Latina*, p. 11.

<sup>4</sup> *Ibíd.*, p. 30.

<sup>5</sup> *Ibíd.*, p. 138.

de la fenomenalidad a la donación logra describir ciertos fenómenos excepcionales como los fenómenos saturados o paradojas en que la intuición se acrecienta al punto en que sobrepasa toda anticipación de sentido y cuyo máximo despliegue de saturación se encuentra en el fenómeno de la revelación. Gilbert valora la preocupación de Henry y Marion por la originalidad fenomenológica, pero considera que los dos fenomenólogos "proponen pocos análisis de los fenómenos vividos en sus diversidades"<sup>6</sup>. El acceso a esa originalidad no debería significar la tentación de superar toda distancia y desconocer las mediaciones que llevan en su dirección. Por eso destaca la insistencia de Paul Ricoeur en dos cuestiones. Una es la función de distanciación como esencial a todo saber, y la otra es la presuposición hermenéutica de la fenomenología que implica una explicitación e interpretación de las vivencias y prácticas fenomenológicas.

El autor finaliza su trabajo refiriendo sus resultados a una fenomenología de la religiosidad popular. Insiste en la necesidad de estudiar las estructuras racionales de los fenómenos religiosos sin que ello signifique una reducción a formas lógicas. Es necesario buscar la intencionalidad expresada, que, en este caso, es una respuesta a un "ya-aquí", es decir, a una donación primera de sentido. El problema del origen del don hace "inevitable, aunque no exclusivo"<sup>7</sup> el recurso a la metafísica tradicional. Con esto se anticipan temas de los restantes trabajos de esta parte.

La contribución de Juan Carlos Scannone, "De la fenomenología de la religión en América Latina a una filosofía de la religión", muestra en primer lugar cómo la intencionalidad religiosa difiere de las otras intencionalidades porque se encuentra "ordenada" a lo sagrado. La religión se entiende como un orden que proviene de y se orienta al misterio santo, y contiene las tres dimensiones constitutivas de la religación personal, la institución histórico-social, y el acontecimiento de donación y acogida del misterio santo. La fenomenología de la religión no decide sobre la verdad del misterio, pero puede discernir críticamente la auténtica religiosidad. Los criterios para esta distinción respecto de formas impropias residen en el concernimiento con el misterio de un modo absoluto, la relación existencial con el misterio en tanto tremendo y fascinante, y la mediación no idolátrica sino simbólica. Este discernimiento fenomenológico de la autenticidad implica ya el reconocimiento de una norma intrínseca al fenómeno. En lo que atañe a las formas de religiosidad latinoamericana, se tienen en cuenta los dinamismos que tienden hacia una mayor autenticidad y humanización según la distinción entre la religiosidad ambiental, caracterizada por su individualismo y conversión del mundo circundante en espectáculo, y la religiosidad emergente, basada en la responsabilidad por el otro y el descubrimiento de sí en la relación comunitaria.

Scannone se detiene en el análisis del paso de la fenomenología a la filosofía de la religión. Aborda el tema de la presencia de lo santo en lo profano

y señala que "lo inaudito no se halla en una especie de trasmundo, sino que se da al finito en cuanto es finito, es decir, en cuanto este habita el límite como límite"<sup>8</sup>. Encontramos lo extraordinario en lo ordinario como una trascendencia que no se encuentra fuera o detrás del fenómeno, sino que se da en la experiencia, pero no podemos disponer de ella, es decir, no puede ser objetivada o controlada por la experiencia. Scannone describe hitos en la comprensión filosófica de la experiencia. Entre ellos se encuentran la fenomenología de Blondel, Heidegger y la escuela heideggeriana católica, las experiencias límite según Ricoeur, los temas del "rostro" y la huella en Levinas, y el fenómeno saturado de Marion. Como ilustración del análisis menciono dos aspectos. Ricoeur se refiere a una experiencia límite expresada en lenguaje límite y pensada hermenéuticamente en conceptos límite que son incapaces de pensar y decir de modo acabado el misterio santo en su manifestación. Según Levinas, el infinito se debe entender como no-finito, pero a la vez como en-el-finito. El cuestionamiento ético del otro llama a reconocer el límite en cuanto límite por el desborde de una irreductible exterioridad ética. Esta irrupción hierofánica del misterio santo produce una desorientación radical y una reorientación total.

Central en este análisis es que, sin perder su radicalidad y su universalidad, la filosofía ha de estar arraigada en el mundo de la vida particular de América Latina. En este contexto responde al cuestionamiento del rostro del pobre y a su sabiduría ético-religiosa que puede desplegarse en una reflexión sobre "la radical recomprender 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"<sup>9</sup>. Esta contextualización de la fenomenología y la hermenéutica permite reflexionar sobre la cuestión de Dios desde las víctimas situadas y desde los símbolos de la sabiduría popular que dan que pensar porque tienen su núcleo en el sentido último de la vida y de la muerte. Como consecuencia de esta consideración de la herencia amerindia junto a la herencia griega y judeocristiana, la filosofía de la religión desde América Latina tiene que considerar no solo su dimensión uránico-paterna asociada a un Cielo trascendente, sino también su dimensión ctónico-materna asociada a la Madre-Tierra, como dos dimensiones irreductibles al misterio santo en tanto santo.

Creo que es este punto se podrían añadir otros recursos de la fenomenología a los mencionados en la obra. Respecto de las modalidades uránica y ctónica de la religión habría que explorar las posibilidades ofrecidas por el tema de la tierra y el cielo como dimensiones del mundo de la vida. Introducido por Husserl, el tema ha sido desarrollado por Jan Patocka en relación con los movimientos de la vida, el primero de los cuales es el acogimiento en la tierra como suelo nutricional, y actualmente Klaus Held analiza sus manifestaciones en diversas culturas y lo entrelaza con el contraste *ethos-kairós* como las dos oposiciones constitutivas del mundo de la vida. Otra cuestión es la de las

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 165.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 170.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 190.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 199.

condiciones afectivas de la religiosidad latinoamericana. Según Henry, la vida afectiva exhibe una dicotomía en que los sentimientos se distribuyen en dos clases según las categorías positivas de gozo y felicidad, y las negativas de sufrimiento y desesperación. Las múltiples tonalidades afectivas en la historia de la existencia no son sino las modalizaciones de estas tonalidades fundamentales como condiciones ineludibles de la vida. Sería un interesante intento de integración de universalidad y contextualidad describir cómo se produce esta modalización en la religiosidad popular latinoamericana y cuales son las formas situadas de las dos modalidades fundamentales

Respecto de la filosofía de la religión, Scannone afirma que se trata del "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"<sup>10</sup>. En este terreno, la fenomenología puede ser utilizada como método de pensamiento de la filosofía de la religión, pero no de un modo excluyente. Scannone no comparte el punto de vista de Marion, para quien la fenomenología de la religión es la fenomenología del fenómeno que se da según un máximo de fenomenalidad o saturación, es decir, la revelación, de modo que no hay un paso de la fenomenología de la religión a un nivel ulterior. Por el contrario, la filosofía de la religión debe efectuar el tránsito a una reflexión no fenomenológica que utiliza la analogía como método especulativo para interpretar la donación de la experiencia religiosa. Esta donación teofánica de sentido motiva una transgresión analógica que procura dar inteligibilidad al misterio como sentido segundo. Una hermenéutica filosófica ha de realizar tanto el pasaje de la fenomenología específica de la religión a la filosofía de la religión como el pasaje del símbolo o representación religiosa al concepto filosófico. Al simbolismo inherente al lenguaje religioso en el ámbito de la imaginación creadora sucede la analogización inherente al lenguaje metafísico en el ámbito del concepto. Pero el pensamiento especulativo-analógico está siempre al servicio de la religión: "[...] no se mueve en un trasmundo, sino que se alimenta de la religión, de la fenomenología de la misma y de los símbolos que la expresan"<sup>11</sup>. Scannone añade que se debe dar un paso más allá de la fenomenología no solo en razón de la analogía metafísica sino también de una práctica ética, esto es, un momento pragmático que renuncia a la autoabsolutización del sujeto y permite recibir la donación gratuita del misterio santo.

El trabajo "Religión y cultura. Algunos elementos para una filosofía de la religión", de Gerardo Remolina, sigue el punto de vista de Bernard Lonergan según el cual, como toda "filosofía de", una filosofía de la religión establece términos básicos, correlaciones básicas y una orientación básica o intencionalidad hacia la que apunta el conjunto. Los términos básicos son la experiencia religiosa, la fe, la expresión cultural de ambas, y la orientación fundamental que culmina en el ser trascendente. El análisis de las correlaciones entre tales

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 176.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 204.

términos parte de la experiencia religiosa. Puesto que la experiencia en general es la presencia inmediata en la conciencia de algo no mediado por la razón o el concepto, la experiencia específica de Dios es la manifestación o presencia de Dios en la conciencia del hombre de una manera inmediata y omnicompreensiva. De esta experiencia brota la fe cuando el conocimiento llega al nivel existencial del corazón y suscita la adhesión humana. En palabras de Lonergan: "Fe es el conocimiento nacido del amor religioso". El amor consiste en la entrega de la totalidad del propio ser en razón del valor que se advierte en el objeto de la experiencia religiosa. Ahora bien, la experiencia religiosa y la fe dependen no solo de la particularidad de las personas, sino de la historia y la cultura en que se encuentran. Puesto que necesitan hacerse presentes de un modo significativo en su entorno, encuentran su expresión a través de un producto cultural e histórico. Así, la religión institucionaliza la experiencia religiosa y expresa la fe vivida a través de prácticas comunitarias. No solo la manifiesta de un modo organizado y normatizado, sino de un modo marginal a través de las prácticas de una religiosidad popular basada en creencias, relatos, tradiciones y costumbres. Es importante tener en cuenta que la fe no solo se hace presente en la cultura sino que la transforma y crea formas de expresión. Por último, la orientación fundamental es la intencionalidad intrínseca que culmina en el ser trascendente.

En un primer momento, para analizar la esencia del fenómeno religioso, Remolina recurre a la fenomenología, esto es, a los análisis de Otto sobre "el misterio fascinante y tremendo", de Mircea Eliade sobre las estructuras invariables de las diversas religiones con sus manifestaciones de lo santo, y de Max Scheler sobre los nexos esenciales en los actos y objetos religiosos. En un segundo momento, Remolina se ocupa de una hermenéutica que intenta descifrar el poder revelador de los símbolos que intentan expresar lo dado en la inmediatez de la experiencia. La hermenéutica recibe un sentido que se presenta como enigma, y que, en consecuencia, debe ser retomado en la dimensión del pensamiento. Respecto de este paso del simbolismo al pensamiento, se recuerdan las etapas fundamentales descritas por Paul Ricoeur: la etapa fenomenológica que comprende el símbolo de un modo comparativo en relación con un todo de símbolos, la etapa exegética que procura una apropiación de los símbolos, y la etapa filosófica que consiste en pensar a partir del símbolo en las formas de un pensamiento reflexivo, especulativo y meditativo.

Más allá de la fenomenología y la hermenéutica, en un avance hacia la filosofía de la religión, Remolina subraya la posibilidad de una nueva interpretación desde una perspectiva más gnoseológica y trascendental ya que la dinámica inagotable de la búsqueda del conocimiento hace emerger una apertura a la trascendencia. Con Lonergan, el autor distingue la trascendencia como noción en el sentido del deseo irrestricto de conocer, la trascendencia como actividad en el sentido del movimiento de ir más allá de lo alcanzado, y la trascendencia como término en el sentido de un objetivo o punto de llegada que satisface la actividad trascendente. Ningún término particular satisface plenamente al hombre, y por eso la trascendencia como término se escribe con mayúscula y recibe el nombre de Dios.

La tercera parte de la obra lleva el título "Filosofía de la religión y experiencia de Dios". Se ha dicho que la filosofía de la religión debe responder, en una reflexión normativa y desde una perspectiva sistemática y universal alejada de una religión en particular, a la pregunta por el sentido de la presencia de lo sagrado en la vida humana, esto es -según la caracterización de Juan Martín Velasco-, a la pregunta por la validez y justificación racional de lo esencial del fenómeno religioso. La sección dedicada a los aspectos de esta cuestión se inicia con la aportación de Jorge R. Seibold sobre "Experiencia simbólica, experiencia religiosa y experiencia mística. Nuevos ámbitos para el encuentro personal con un Dios personal". El autor procura "mostrar desde la perspectiva de lo fenomenológico que este ámbito tan íntimo y personal de la experiencia religiosa, y muy en particular de la experiencia mística, es propicio para mantener, por un lado, una genuina experiencia con un Dios personal y, por otro, una no menos rica relación interpersonal e intercultural con el prójimo y con la sociedad en general"<sup>12</sup>. Seibold parte del análisis de la experiencia simbólica que permite trascender la experiencia sensible y alcanzar niveles más profundos. La mediación del símbolo permite un acceso indirecto a ámbitos para los cuales carecemos de un acceso directo. Su significación abierta exige una interpretación y una hermenéutica. Seibold analiza luego la experiencia interpersonal como encuentro y comunión de las personas que, en su diversidad, se dan a sí mismas por la mediación de dones simbólicos que se intercambian. Y destaca tres condiciones para que el encuentro sea posible: la respectividad -es decir, la alteridad y la trascendencia de los sujetos-; la reciprocidad que, según Levinas, es asimétrica; y la intimidad que se expresa en una identidad narrativa en los términos de Ricoeur, alude a un jardín interior abierto al otro y compartido por el otro, y tiene su fuente en el amor humano de comunión. El amor es la forma del dinamismo central que "nos lleva a relacionarnos como personas en la sociedad y a uniros a Dios en la trascendencia"<sup>13</sup>.

De este modo Seibold ingresa en el análisis de la experiencia religiosa que, como toda experiencia, consiste en una vinculación directa con el objeto, proporciona un conocimiento vivencial, y transforma a quien la tiene. Pero la experiencia religiosa se diferencia de toda otra experiencia por su vinculación con el misterio sagrado como absoluta trascendencia. A pesar de la precariedad de la condición humana, la relación interpersonal con la absoluta trascendencia del misterio es posible en virtud tanto de la compensación introducida por la irrupción solicitante de lo divino como de nuestro descentramiento y autocomprensión a partir de lo sagrado. Como no se trata de una relación sujeto-objeto, sino de una relación interpersonal, la experiencia religiosa tiene de un modo analógico las características de respectividad, reciprocidad e intimidad que caracterizan a la relación intersubjetiva.

Dentro del ámbito del fenómeno religioso, Seibold analiza el fenómeno

<sup>12</sup> *Ibíd.*, p. 230.

<sup>13</sup> *Ibíd.*, p. 243.

de la experiencia mística que deja a un lado los objetos doctrinales e institucionales y destaca, como sus doce rasgos fundamentales, el centramiento en el misterio sagrado, la riqueza en las vivencias, la repercusión en la vida ordinaria, el carácter inefable y la expresión simbólica, la pasividad, la relación interpersonal con el misterio divino que se revela, la integración de las cosas en un orden no conocido anteriormente, un lado de oscuridad, la simpleza y sencillez, el acompañamiento de otros fenómenos llamados místicos, la asociación con experiencias senso-espirituales, y la experiencia de unión y transformación en Dios. Seibold analiza finalmente la experiencia de la peregrinación en tanto intercambio de dones y símbolo de la experiencia personal de Dios. Señala la necesidad de un relevamiento de los rasgos genuinamente místicos de la religiosidad popular en América Latina como "mística de los humildes" caracterizada por la sencillez, el amor, el servicio y el sacrificio. Ello promovería "el surgimiento de nuevas formas de espiritualidad y religiosidad popular ricas en experiencias místicas y en discernimiento espiritual"<sup>14</sup>.

En su segunda contribución al volumen, que lleva el título "El don", Paul Gilbert analiza la relación entre donante, bien entregado y beneficiario o donatario. Subraya que la alteridad entre donante y beneficiario es distinta de la del bien entregado. En tanto que el donante y el donatario son cada uno un otro de dos, es decir, el otro del uno y el uno del otro en el sentido de *hétéron* y *alter*, el bien es uno entre otros, es decir, otro en general en el sentido de *állos* o *aliud*, porque responde a un tipo universal que en el mundo de las cosas se multiplica indiferentemente en lo particular. La alteridad del objeto dado tiene un sentido a partir de la alteridad del otro con su dialéctica de acción y pasión, y, por tanto, las relaciones humanas de carácter ético han de dar su significación al intercambio de bienes frente a toda interpretación que privilegie un equilibrio metapersonal regido por la restitución equivalente de lo transmitido según la interpretación cósmica o económica del don. Gilbert recuerda que la idea de asimetría, aunque tiene sus antecedentes en el pensamiento griego, solo llega a ser fundamental en el pensamiento de Levinas para quien el rostro es *hétéron* y significa por sí mismo sin referencia a un género superior. Y ofrece un análisis de la alteridad según las tres notas de la trascendencia como movimiento al que el otro en tanto trascendente me provoca infinitamente, la resistencia del otro a mi poder ante lo cual experimento una afección que conduce a la conciencia de sí, y la llamada del otro que me conmina y provoca una subversión de mi conciencia. Estas consideraciones enseñan que el don no debe entenderse a partir de una asimetría centrada en la energía del ego. Gilbert ofrece un detallado análisis del "bien que se difunde a sí mismo" y llega a la conclusión de que una visión del don a partir del dar del poderoso que confirma la fuerza de su ego mediante el don es insuficiente. Si bien la gratuidad y la redundancia son momentos esenciales, el don depende también del destinatario que determina su sentido: "Para que el don funcione y sea realmente dado, es preciso que sea

<sup>14</sup> *Ibíd.*, p. 264.

recibido, que esta misma receptividad participe con una acción que, en sentido contrario, paradójicamente padece el donador en acto"<sup>15</sup>. De modo que a la estructura esencial del don es inherente la respuesta a una llamada, es decir, la receptividad del beneficiario.

En su trabajo "Compreensão filosófica da experiência de Deus à luz da experiência transcendental do espírito humano", João A. Mac Dowell parte de una fenomenología del espíritu humano que describe el modo en que todo conocimiento experiencial temático del mundo está acompañado por un conocimiento experiencial atemático o implícito de sí mismo a través del cual el espíritu experimenta la capacidad de traspasar las realidades finitas y abrirse al horizonte ilimitado del ser. La conciencia de este dinamismo es la experiencia transcendental, y la reflexión sobre ella tiene a la vez un carácter fenomenológico porque explicita el contenido implícito en esta experiencia fundamental y un carácter ontológico en cuanto revela el modo de ser del espíritu humano como un espíritu finito porque no se identifica con la plenitud de la verdad o del bien, pero que tampoco se contenta con un saber y un querer limitados. Por tanto, manifiesta un dinamismo que, por un lado, confiere un carácter ilimitado a su horizonte existencial y, por el otro, responde a la atracción de la interpelación divina. Al autocomprenderse en este dinamismo, el espíritu humano no capta expresamente su relación ontológica de dependencia, sino que solo conoce implícita o indirectamente a Dios como término de su tendencia a la autosuperación, de su propia apertura a la totalidad del ser.

Mac Dowell analiza luego la relación entre esta experiencia transcendental de Dios y la experiencia religiosa como reconocimiento o toma de conciencia explícita de la presencia de Dios y de la relación de dependencia implicada en la experiencia transcendental. Esta experiencia de lo sagrado o divino es "la percepción existencial de la unidad paradójica entre la radical labilidad de todo lo que existe en el mundo y su permanencia en el ser a través de una continua renovación"<sup>16</sup>. Es la experiencia de la condición temporal y mortal de toda realidad mundana y humana, y su continuo resurgimiento sobre la muerte. La fuerza creadora se asocia con la proximidad y manifestación de lo sagrado en tanto que la fuerza destructora con su distancia y ocultamiento. Lo sagrado como fundamento de la existencia es potencia creadora y fuente de vida, y como potencia destructora es una amenaza mortal. Es el misterio fascinante y tremendo en términos de R. Otto. Como expresión de la experiencia de Dios que es constitutiva del espíritu humano, la experiencia religiosa tiene como rasgo específico la comprensión de la realidad del mundo y del ser humano a la luz de la doble relación de proximidad y distancia.

El ser humano solo puede pensar lo que experiencia a partir de unas imágenes sensibles que adquieren el carácter de símbolos de la realidad divina, y el reconocimiento de estos símbolos que revelan y ocultan implica un horizonte

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 293.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 315.

interpretativo que Mac Dowell explicita según tres niveles. El primero es el de la interpretación primaria como capacidad de reconocer el misterio que se manifiesta en la experiencia transcendental del espíritu humano. Este nivel es inherente a la estructura universal de la razón humana en cuanto la conciencia de sus límites la lleva a advertir que un fundamento de su tendencia a lo absoluto se encuentra más allá de ella misma. Un segundo nivel de interpretación está determinado por las diversidades personales, sociales y culturales, y se sirve de imágenes, arquetipos y categorías pertenecientes al universo simbólico de las tradiciones culturales para expresar y estructurar la experiencia de lo trascendente recibida en la interpretación primaria. Esta ofrece un criterio de validez para las expresiones de la experiencia religiosa que están expuestas a deformaciones que resultan de una doble limitación humana: la intelectual que identifica la realidad trascendente con su expresión simbólica, y la moral que diviniza los propios intereses y necesidades. Por último, el tercer nivel corresponde a la interpretación reflexiva del discurso religioso que se presenta en el segundo nivel. Puesto que no puede identificarse con la realidad de lo sagrado, el discurso religioso requiere una ulterior interpretación.

Llegamos al capítulo final, "Ética y filosofía de la religión. Una cuestión de fronteras", de Vicente Durán Casas. Ante todo, el autor se ocupa de la unidad de ética y religión en las culturas arcaicas con su vertiente uránica propia de las religiones reveladas en que lo moral se identifica con la ley divina revelada y su vertiente ctónica en que lo moral se entiende como karma. Además, destaca el acercamiento de las grandes figuras de la historia de las religiones en lo que concierne a los códigos morales a pesar de las diferencias de credos y creencias. Hay valores éticos compartidos de modo que las religiones tienden a la unidad en su momento ético. Luego, Durán Casas analiza la transformación de la relación entre moral y religión en la modernidad filosófica. Se produce una independización de la ética que está motivada en el desarrollo de las ciencias naturales y sociales y su independencia respecto de la religión, y se manifiesta en la fundamentación filosófica de las normas morales, que, con Kant, encuentran su única fuente legítima en la razón humana. Con la noción de autonomía moral, la religión adquiere una función que procede de lo ético y que consiste en garantizar la felicidad en una realidad transcendente. En un nuevo paso, el autor analiza esta desvinculación entre el conocimiento de Dios y la fundamentación de las normas morales. La considera conveniente en vista de la necesidad surgida de los problemas de la manipulación genética, el deterioro del medio ambiente y la pobreza- de establecer una ética mínima y civil que pueda ser compartida por todos. De modo que el conocimiento de la moral es independiente del modo en que cada religión entiende el origen de sus códigos morales. Sin embargo, no es posible comprender el hecho de la existencia de la moral sin la existencia de Dios. Con otras palabras, Dios no es la *ratio cognoscendi* sino la *ratio essendi* de la moral.

Corresponde a una filosofía de la religión afirmar que no hay contenidos morales normativos revelados por Dios y que lo original de una ética cristiana es el amor del que habla Jesús: "Lo peculiar de una ética cristiana está, pues, en

el contenido ético de las palabras y los hechos de Jesús y no en que el contenido moral normativo proceda de la voluntad divina"<sup>17</sup>. Además, Durán Casas subraya que la filosofía de la religión debe poner de relieve que una asociación estrecha de la religión con la ética, como la que se encuentra en la filosofía kantiana, no hace justicia a todos los aspectos litúrgicos, simbólicos y culturales de la religión. Hay límites intrínsecos de la ética porque el conocimiento de la ley moral no implica un mejoramiento de la persona si no hay una disposición a actuar conforme a ella. Este límite intrínseco de la ética es signo de un límite de lo humano y marca la autonomía de la religión con respecto a la ética.

Creo que los cuatro análisis sobre la experiencia mística, la donación, la experiencia trascendental y religiosa, y la autonomía de la religión respecto de la ética, así como los trabajos de la segunda parte, podrían ser considerados como momentos en el desarrollo de una lógica de la excedencia. Ponen de manifiesto la necesidad de una "típica esencial sistemática" ya no de los niveles de los datos religiosos -tarea realizada con creces en esta obra-, sino de lo que se puede llamar vertientes de la excedencia. En relación con estas vertientes irreductibles e imbricadas, que revierten unas en otras sin perder sus caracteres distintivos, es posible destacar algunas orientaciones significativas. Ante todo, respecto de la religiosa, que se funda en la donación gratuita e interpelante del misterio, la hermenéutica bíblica de Ricoeur caracteriza la religión como "el sentimiento de pertenecer a una economía del don, con su lógica de la sobreabundancia irreductible a una lógica de la equivalencia". Además, una vertiente fenomenológica, sin connotaciones religiosas pero con valiosos instrumentos de análisis, arraiga en la sobreoferta de posibilidades y aparece en la lógica responsiva de Bernhard Waldenfels que privilegia la interpelación de lo extraño frente a las intenciones subjetivas con sus fines y las coordinaciones intersubjetivas con sus pretensiones de validez. Se trata de la apelación de lo extraordinario que contiene una excedencia de posibilidades respecto de los órdenes dados e instituye una desarmonía preestablecida o diferencia responsiva entre interpelación y respuesta. Por último, una vertiente especulativa se sustenta en el traspasamiento de significaciones adquiridas para convertirlas en vehículos conceptuales de comprensión, y se expresa, por ejemplo, en la lógica del movimiento transgresivo que elabora Jean Ladrière a fin de responder a la solicitud de un sentido que está siempre en exceso porque se disimula a la vez que se revela. El terreno común entre estas lógicas de la sobreabundancia, de la respuesta y del movimiento transgresivo -como vertientes hermenéutico-religiosa, fenomenológica y metafísica de una lógica de la excedencia- delimita un fértil campo de investigación para una filosofía de la religión que parte del hecho religioso, pasa tanto por la descripción fenomenológica como por la interpretación hermenéutica, y se proyecta hacia una especulación sobre la significación de la religión.

En su "Presentación", Durán Casas observa que la obra "se propone

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 344.

aportar algo" en la dirección de la filosofía de la religión "con modestia, pero también con firmeza y algo de claridad conceptual"<sup>18</sup>. Es obvio que se ha avanzado un largo trecho en esta aporte, y espero que mi presentación, que ha tenido que pasar por alto mucho significativo y valioso, haya logrado mostrar que se justifica reiterar lo que Husserl decía de otro comienzo, esto es, que la obra que he tenido el honor de presentar motiva una fuerte impresión, entrega aportes valiosos y tendrá un lugar permanente, por lo cual nos alegraría mucho que las "aproximaciones preliminares a una sistemática de la filosofía de la religión"<sup>19</sup> -según la en exceso modesta expresión del padre Durán Casas- se conviertan en poco tiempo en un despliegue aún más vigoroso de una filosofía de la religión desde América Latina.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 13.