

SIMBOLO RELIGIOSO, PENSAMIENTO ESPECULATIVO Y LIBERTAD *

por Juan Carlos SCANNONE, S. I. (San Miguel)

Para quien con la fenomenología de la religión¹ reconoce la especificidad irreductible de esta última como dimensión de la vida humana, el “de” (genitivo objetivo) de la expresión “fenomenología de la religión” puede ser comprendido también de alguna manera como un genitivo subjetivo. Pues cabe interpretarlo no solamente como un filosofar *sobre* la religión sino también *a partir de* la misma.

Se trata entonces de llevar a acto segundo, reflexivo, crítico, teórico y metódico, el sentido que se manifiesta y se vive en la religión considerada como acto primero, como experiencia y praxis, aunque —claro está— sin agotar en reflexión filosófica lo sapiencialmente comprendido en la experiencia religiosa.

En este trabajo intentamos reflexionar filosóficamente acerca del sentido de lo Santo o de Dios, que se da en la experiencia religiosa, sobre todo —aunque no exclusivamente— en las religiones proféticas. Tendremos en cuenta ante todo dos aspectos esenciales de esa experiencia como los describe la fenomenología de la religión, a saber: 1) en primer lugar, su estructura *simbólica*, tanto si la consideramos como “hierofanía” o epifanía de lo divino o de Dios, cuanto si la consideramos como el acto religioso que le responde, pues tanto la primera como el segundo implican la mediación simbólica; 2) y, en segundo lugar, la “*conversión*” que la religión implica como ruptura entre una intencionalidad meramente profana y la intencionalidad orientada hacia lo sagrado. También en este caso habrá con todo que considerar el doble movimiento inverso: el descendente, a saber, la irrupción de presencia de lo Santo en la experiencia, es decir, la experiencia de

* Trabajo presentado en la Sección “Filosofía de la religión” del XVIII Congreso Mundial de Filosofía (Brighton, Inglaterra, agosto de 1988). Se publicará como uno de los capítulos de la obra: *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, Madrid-Buenos Aires (en prensa).

¹ Cf. J. Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid 1978 (con bibliografía). En el presente artículo suponemos el aporte fenomenológico de ese autor, quien sintetiza equilibradamente contribuciones diversas. Acerca de nuestra comprensión de la relación entre la fenomenología de la religión y la fenomenología en general cf. nuestro trabajo: “Fenomenología y religión”, *Estudios eclesiológicos* (Homenaje a Juan Alfaro S. I. en su 75 cumpleaños), 64 (1989), 133-139.

revelación o vocación a partir del mismo, y, por otro lado, el ascendente, a saber, el acto religioso como respuesta, el cual implica salida de sí (éx-stasis, éx-odo) para entregarse a lo que (o a quien) —“tremens et fascinans” (infundiendo respeto y amor)— se ha manifestado, y recibir así gratuitamente de él la salvación.

La (pre-)comprensión de lo Santo (y/o de Dios) que la filosofía debe explicitar críticamente en su sentido y preguntar por su verdad, aunque distinta tanto del símbolo que la dice y encarna como de la conversión del corazón que al mismo tiempo se abre a ella y la supone, sin embargo tiene una relación intrínseca con ambas. Por eso mismo el “lógos” filosófico que reflexiona en concepto esa comprensión sapiencial y vivida, aunque tenga autonomía teórica, está con todo íntimamente relacionado tanto con el símbolo como con la conversión de corazón, sin perder por ello su irreductible especificidad filosófica. Pues tal relación no es de dependencia intrínseca, sino de condicionamiento debido a la estructura del conocimiento humano.

De ahí que —según nuestra opinión— el *lógos* de la filosofía de la religión, aunque verdadero *lógos* autónomo en su estatuto filosófico teórico, sea sin embargo al mismo tiempo *lógos* del símbolo (que lo interpreta en concepto) y *lógos* de la libertad (que a la par la condiciona y es condicionado por ésta), sin reducirse a ello.

En un primer punto explicitaremos la dimensión inteligible propia de ese *lógos* filosófico considerando su relación con el símbolo; en un segundo paso abordaremos luego la relación del mismo *lógos* con la libre apertura del corazón. De ese modo, a partir del estudio de ambas relaciones, comprenderemos mejor la índole propia del pensamiento filosófico acerca de lo Santo y de Dios.

Según iremos viendo, la semántica de la filosofía de la religión responde realmente a la semántica de la experiencia religiosa cuando hay también una correspondencia tanto sintáctica como pragmática entre ambas, la cual correspondencia no quita sino que supone la diferencia entre la dimensión religiosa y la dimensión filosófica.

I—Lógos filosófico y símbolo

Aunque P. Ricoeur afirma que el símbolo da que pensar y propone filosofar a partir del símbolo, sin embargo distingue claramente el ámbito del símbolo, el mito, la parábola, la metáfora —que, aunque no exclusivamente, pertenece a la imaginación creadora— y, por otro lado, el ámbito del pensamiento filosófico, es decir, del concepto². Claro está que éste no es concebido en forma

² V. g. ver *La métaphore vive*, Paris, 1975, VIII étude.

racionalísticamente reductiva ni tampoco dialéctica (en sentido hegeliano), sino como recogiendo —sin agotarlo— el sentido que dicen los símbolos. La identidad propia del concepto, aunque no sea la identidad abstracta del mero entendimiento representativo ni la identidad dialéctica del saber absoluto, se diferencia con todo de la plurisignificativa y rica ambigüedad del símbolo. Por eso mismo éste “da que pensar” siempre nuevamente, sin dejar nunca agotado su potencial semántico.

Para pensar en concepto el sentido sagrado (semántica) que se epifaniza en el símbolo, respetando su carácter sagrado de misterio indisponible, pero explicitando reflexiva y críticamente su inteligibilidad, es necesario que la estructura (sintaxis) de la mediación lógica corresponda —en el orden filosófico— a la estructura o ritmo de la mediación simbólica. (En el apartado siguiente veremos que también es necesaria la correspondencia pragmática, además de la sintáctica, para que se respete la correspondencia semántica)³.

Según Ricoeur lo propio del símbolo es transmitir un sentido de sentido, en cuanto en y a través y más allá del sentido primero, literal e inmanente se accede a un sentido segundo, simbólico y trascendente⁴. O más bien habría que decir que la prioridad *quoad se*, aunque no *quoad nos*, la tiene este último, que se epifaniza en el primero. Entre ambos se da un momento intermedio, a saber, el movimiento mismo de tránsito o trascendencia, propio de la mediación simbólica *en cuanto* es mediación. No se trata empero del paso a una “cosa en sí” oculta detrás del fenómeno simbólico, o de una negación dialéctica de la negación, como si inmanencia y trascendencia no fueran sino dos caras o momentos de una totalidad dialéctica absoluta. Se trata en cambio de un abrirse libremente a un sentido indisponible que gratuitamente se epifaniza permanenciando y manifestándose como tal. Como luego diremos ello implica una pragmática de gratuidad y libertad. Por consiguiente la relación de mediación o trascendencia entre el sentido primero y el segundo (y viceversa) no es una negación indeterminada y abstracta, ni una negación dialéctica, sino una distinción de alteridad en libertad⁵, que nosotros denominamos “negación alterativa”.

Dicho con otras palabras, esa relación de transparencia entre sentido primero y sentido segundo, o de epifanía de éste en aquél,

³ Sobre ese tema cf. mi trabajo: “Sabiduría popular y pensamiento especulativo”, en: J. C. Scannone (compilador), *Sabiduría popular, símbolo y filosofía*, Buenos Aires, 1984, 51-74.

⁴ Cf. *La symbolique du mal*, Paris, 1960, pág. 21-25.

⁵ Dicha distinción es una “relación sin relación” como la de alteridad ética según E. Levinas, cf. *Totalité et infini*, Paris, 1961.

tiene una peculiar “forma” o estructura: se trata de una relación al mismo tiempo de unidad y distinción entre dos instancias positivas mediadas *no* por una simple negación diferenciante de una y otra, o por una limitación de una en o por la otra, o por una negación dialéctica de una y otra, sino por una relación original y originaria de libre alteridad en la unidad de ambos sentidos: en y a través del primero se da una sobreabundancia de sentido que lo excede pero lo presupone y se encarna en él.

Pues bien, para que la interpretación reflexiva del símbolo en concepto no reduzca unívocamente el “sentido de sentido” propio del movimiento de mediación simbólica, sino que esté a su servicio, es necesario que la estructura lógica y el movimiento de mediación del símbolo puedan ser transferidos al orden del concepto y de la mediación especulativa. Tal transferencia se da mediante la *analogía*. Pues ésta implica un movimiento de afirmación de afirmación, correspondiente al arriba mencionado “sentido de sentido”. El movimiento especulativo propio de la analogía implica una primera afirmación de un sentido positivo, en y a través de la cual, pasando por la mediación de la negación, se llega a una segunda afirmación de eminencia.

Dicha negación mediadora no es tampoco aquí una mera negación abstracta e indeterminada o una negación dialéctica de la negación, sino la negación del modo representativo y categorial de concebir y predicar el sentido en la afirmación primera, *liberando* así el exceso supracategorial y trascendente de sentido que se da en el acto de afirmar y de afirmar.

Esa segunda afirmación es eminente; pero no debe entenderse la eminencia como cuantitativa o extensiva, sino como trascendental, ya que resulta de la negación del modo categorial de concebir y predicar el sentido, liberándolo así en su trascendentalidad. Esta sin embargo no es abstracta, sino que está determinada tanto por la primera afirmación como por la negación, pero con una determinación que no le hace perder su libertad. Pues al mismo tiempo que las excede a ambas, no se reduce a ellas ni siquiera dialécticamente, aunque las presupone como mediación.

También en esto existe una correspondencia entre la estructura sintáctica de la mediación simbólica y la de la analogía. De ahí que la semántica del símbolo pueda ser interpretada en concepto sin reducirse a éste o quedar agotada por él.

II — Lógos, símbolo y libertad

Pero, como lo dijimos más arriba, ese ritmo lógico de la analogía —sintaxis que tiene su correspondencia en la del símbolo— está puesto realmente al servicio de una semántica filosófica de

lo Santo que interprete la semántica del símbolo sin traicionarla, solamente cuando la mediación especulativa analógica es usada según una pragmática que corresponda a la pragmática de la *auténtica* mediación simbólica.

Pues, según que su *uso* sea auténtico (es decir, genuinamente religioso) o inauténtico (idolátrico, mágico o supersticioso), el símbolo religioso deja de serlo para transformarse en ídolo. Si usamos la terminología de J.-L. Marion diríamos: deja de ser ícono para hacerse ídolo⁶.

Pero no sólo la imagen sensible puede ser usada pragmáticamente o bien como ícono o bien como ídolo, sino que lo mismo sucede con la idea. Si la imagen sagrada es absolutizada, ella se cierra en sí misma, deja de ser hierofánica y mediadora, y se convierte en un pseudo-absoluto. La relación pragmática con éste es así de esclavitud, ya sea que el sujeto se le sujete por miedo o fascinación supersticiosa, ya sea que proyecte en el ídolo su propia auto-absolutización como en un objeto puesto a su disposición y dispuesto a su manipulación mágica.

Algo semejante ocurre con la idea de lo sagrado cuando ella se absolutiza y cierra en sí misma sin pasar por el movimiento mediador de negación y de eminencia. O bien se la usa unívocamente proyectando extensivamente al infinito su sentido representativo sin liberarlo del modo de la representación, y se construye así dualísticamente una especie de trasmundo sagrado coronado por un pseudo-dios objeto; o bien se intenta la mediación, pero se la reatrapa dialécticamente como una mera negación dialéctica de la negación limitativa, sin realmente liberar la mediación hacia la eminencia: así la trascendencia (y la inmanencia que ella supone) se reducen a meros momentos de una totalidad dialéctica pseudo-absoluta. Tanto en un caso como en el otro no se supera un mero “dios de los filósofos” o, mejor dicho, su idea, transformada en ídolo.

Tal falta de auténtica mediación especulativa del sentido sagrado epifanizado en el símbolo, está condicionada —tanto en el caso del ídolo sensible como en el del ídolo ideal e idealístico— por una pragmática que no se libera de la relación sujeto-objeto y que, por tanto, no se mueve en auténtica libertad.

En cambio, así como en la auténtica mediación simbólica se da una pragmática signada por la gratuidad del sentido indisponible que se epifaniza y por la acogida libre del mismo, es decir, por un movimiento dialógico de vocación y conversión (caracte-

⁶ Cf. sus obras: *L'idole et la distance*, Paris, 1977, y *Dieu sans l'être*, Paris, 1982.

rístico, sobre todo, de las religiones proféticas), del mismo modo el uso auténtico del pensamiento y lenguaje analógicos está condicionado por la libre apertura ética a la verdad que gratuitamente se revela en y a través del movimiento especulativo de la analogía, el cual —por consiguiente— está signado por la libertad, tanto por la libertad indisponible de la trascendencia como por la del pensamiento liberado que la acoge especulativamente.

Según queda dicho, las tres instancias: tanto el símbolo religioso que “da que pensar” lo Santo, como el pensamiento especulativo que lo piensa analógicamente, como también la apertura ética (propiamente dicho: ético-histórica)⁷ de la libertad a la verdad que se epifaniza en símbolo y pensamiento, las tres instancias tienen una misma estructura sintáctica y un mismo ritmo lógico. Se trata de la mediación triuna que la reflexión filosófica tradicionalmente explicitó como “analogia entis”⁸, al distinguir en la unidad del mismo movimiento tres momentos distintos que se incluyen mutuamente, a saber: la primera afirmación, la negación alterativa y la eminencia.

En la presente contribución nuestro intento ha sido mostrar cómo, en una reflexión filosófica sobre lo Santo hecha a partir del símbolo, el movimiento de acceso especulativo a lo Santo (y a Dios), sin perder su estatuto autónomo teórico, está, por un lado, como enraizado en el movimiento hierofánico del símbolo y, por otro lado, está condicionado en su autenticidad, por una pragmática de libertad. Símbolo y libertad, con todo, no van en desmedro del pensamiento filosófico de la religión en cuanto pensamiento, sino que garantizan que éste, sin dejar de serlo, pueda *pensar* lo Santo como Santo sin pretender manipularlo, ni siquiera con el pensamiento.

⁷ Según lo muestro en mi artículo: “Ética, historia y Dios”, *Strómata* 43 (1987), 159-169.

⁸ Sobre la analogía según Sto. Tomás cf. B. Montagnes, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin*, Paris-Louvain, 1963; L. B. Puntel, *Analogie und Geschichtlichkeit*, Freiburg-Basel-Wien, 1969; E. Brito, “Nommer Dieu. Thomas d'Aquin et Hegel”, *Revue Théologique de Louvain* 19 (1988), 160-190. Sobre símbolo y analogía ver, además del artículo citado en la nota 3, mi trabajo: “Sabiduría, filosofía e inculturación. La contribución de la analogía a un filosofar desde la sabiduría popular latinoamericana”, *Stromata* 38 (1982), 317-327.

LA PROBLEMÁTICA DE LA LIBERTAD EN SAN AGUSTIN *

por Francisco J. WEISMANN, O. S. A. (Bs. As.)

La Libertad, como rasgo esencial de la persona humana, no siempre fue bien reconocida como tal. El pensamiento antiguo destacaba a la libertad como algo connatural a la misma existencia. En Agustín encontramos una reelaboración y una respuesta original a este planteamiento. En las siguientes páginas analizaré el enfoque agustiniano.

I. “De Libero Arbitrio”: una panorámica introductoria

En primer lugar, debemos distinguir entre la capacidad de libre elección (*liberum arbitrium*) y la *libertas* que es fruto conjunto de la Gracia sobrenatural y de la acción humana. En un texto, por ejemplo, encontramos la referencia a uno de estos aspectos:

“Plane si haec ita sunt, soluta quaestio est quam proposuisti. Si enim homo aliquod bonum est et non posset, nisi cum vellet, recte facere, debuit habere liberam voluntatem, sine qua recte facere non posset”¹.

Cristo es quien restaura la Libertad y permite al hombre alcanzar su liberación:

“Quid ergo securius quam esse in ea vita ubi non possit tibi evenire quod non vis? Sed quoniam non sicut sponte homo cecidit ita etiam surgere potest porrectam nobis desuper dexteram dei, id est dominum nostrum Iesum Christum, firma fide teneamus et exspectemus certa spe et caritate ardenti desideremus”².

* Agradezco al “Stipendienwerk Deutschland-Lateinamerika e. v.” la posibilidad para realizar esta investigación en Alemania Federal.

¹ *De Lib Arb* II, 1, 3: CC 29, 236 s.; cf. I, 11, 21: CC 29, 225; I, 12, 25: CC 29, 225 s; I, 16, 35: CC 29, 235.

² *De Lib Arb* II, 20, 54: CC 29, 272-3. Cf. Babcock, W. S., “Grace, Freedom and Justice: Augustine and the Christian Tradition”, *Perkins School of Theology Journal*, 27 (1973) 1-15.