

conciencia afectiva y el simbolismo tienen una función ontológica, por ello tienen un rol importante en la experiencia espiritual y mística.

Para apreciar de modo pleno su concepción del hombre sería necesario entrar en el ámbito teológico, donde su pensamiento logra su mayor profundidad. Mientras esperamos haber contribuido a presentar la faceta antropológica de su pensamiento, del cual hemos intentado delinear su riqueza, originalidad y actualidad y al mismo tiempo su arraigo en el magisterio tradicional de la Iglesia, esperamos suscitar el deseo de conocerlo mejor, tal vez de profundizar el aspecto teológico o místico; no hay duda que se trata de un teólogo que se prestaría a ser estudiado en un seminario y esto, no solo por la fuerza de su pensamiento, sino por el sentido tan fuerte que tenía, y que continúa transmitiendo a través de sus obras, de la realidad que es la vida en el Espíritu. La cita de su *Teología afectiva* que hemos elegido para concluir nos parece responder plenamente a lo que hemos intentado hacer y a lo que deseamos pueda acontecer en el futuro:

"...la personalidad verdadera del hombre está siempre adelante, allí donde la sitúa su vocación divina [...] Ciertamente, semejante vocación no es objeto de evidencia. Puede solamente ser anticipada por el deseo y descubierta poco a poco, a través del discernimiento de las mociones afectivas suscitadas en nosotros por el Espíritu. [...] La verdadera noción cristiana de persona se debe buscar en esta constante apertura hacia el infinito de Dios y en la realización paciente y perseverante del deseo del Espíritu que se vuelve sensible al corazón".⁷²

(Lección Inaugural. Colegio Máximo. 2009)

Historia, situación actual y características de la Filosofía de la religión en América Latina¹

por Juan Carlos Scannone S.I.

Facultades de Filosofía y Teología. San Miguel

Entiendo por Filosofía de la religión (FR) la reflexión filosófica crítica sobre el hecho religioso y/o la relación del hombre con lo Sagrado, lo divino y/o Dios. Mi exposición se dividirá en dos partes: la primera (I), más extensa, será *histórica* (privilegiando el siglo XX) y la segunda (II), *sistemática*. Ésta tendrá especialmente en cuenta no sólo el "en", sino también el "desde" América Latina (AL) como lugar hermenéutico. En ninguna de ambas partes pretendo exhaustividad.

I. Aproximación histórica

1. *Prehistoria*: la de una FR en AL se encuentra en el pensamiento indígena, cuando plantea preguntas críticas y especulativas acerca de lo religioso más allá de los meros mitos, por ejemplo, entre los "tlamatimic" o sabios *nahuas*. Un preclaro ejemplo es Nezahualcóyotl (aproximadamente 1402-1472), en quien se notan ya rasgos que serán característicos de la FR latinoamericana: la honda vivencia de la finitud humana, la pregunta inquietante por el sentido último de la vida (sabiduría ético-práctica), la respuesta buscada en un "dador de vida" incomprensible -a quien, con todo, se alaba entre el cuestionamiento y la invocación-, la aproximación estética al mismo ("flores y canto"), etc. (León P. 1986).
2. *Período colonial*: en éste domina la segunda escolástica, con su enfoque metafísico de la cuestión de Dios.
3. *Primer planteamiento*: Según Ardao (1986, p. 198), la obra póstuma de Andrés Bello (1781-1865): FILOSOFÍA DEL ENTENDIMIENTO (id. 1951) es "la obra realmente fundadora de la filosofía latinoamericana en su sector de lengua castellana". Pues bien, aunque no trata explícitamente de FR, en cierto modo la implica, pues ese gran gramático -bajo el influjo de Berkeley- piensa el mundo sensible como el texto de una "gramática divina" (una especie de gramática trascendental), cuya función es

¹ Se publica el artículo del autor: "Filosofía de la religión" escrito para la obra: E. Dussel-E. Mendieta-C. Bohórquez (eds.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000). Historia, corrientes, temas y filósofos*, México-Stony Brooks-Maracaibo, que aparecerá próximamente. Se conservó el estilo de artículo de enciclopedia.

⁷² Taff fr, 449-450; Taff it, 429-430.

hablamos de Dios y de los "humildes dioses" que, si queremos, podemos ser los hombres. De ese modo funda en AL una veta de espiritualismo enraizado en la experiencia y abierto a la trascendencia, que será como un hilo conductor en la FR desde su tiempo hasta hoy, con la solución de continuidad que representó el positivismo.

4. *Los fundadores*: Así es como la generación de los así llamados se caracteriza por su espiritualismo antipositivista, en el que frecuentemente se nota el influjo de Henri Bergson. Entre ellos se cuenta José Vasconcelos (1882-1959), quien fue "el único... hasta entonces, que intentó un sistema filosófico completo" (Beorlegui 2004, p. 424), expuesto en varias obras y sintetizado luego en su TODOLOGÍA (Vasconcelos 1952). Así es como aborda, a partir de su "monismo estético", la temática religiosa. Pues el hombre eleva la naturaleza hacia lo divino gracias a su "apriori estético" (una especie de intuición transconceptual), que le posibilita captar la armonía total del universo, reintegrar lo disperso en lo absoluto, crear unidad, y alcanza su culminación en el sentimiento religioso por el encuentro con el Dios vivo y personal. La moral se da entonces por simpatía con la unidad del universo y consiste en la colaboración creadora con la obra de Dios, construyendo unidad y belleza. Según Domínguez Miranda (1997, p. 654), Vasconcelos aúna en su vida y pensamiento "elementos esenciales del alma latinoamericana, a saber, la intuición, el apego a lo concreto, la interpretación creativa y la visión poético-religiosa de la existencia". Algo semejante se puede afirmar de la FR implicada en su sistema, cuyas bases son místicas, sin dejar de ser estéticas.

Una importante inquietud religiosa puede ser detectada en la filosofía de otros de los "fundadores": Raimundo de Fariás Brito (1862-1917) llega a rozar el panteísmo; José Enrique Rodó (1871-1917) se abreva en la cultura clásica y el humanismo cristiano como fuentes de su "ariélismo" iberoamericanista; Carlos Vaz Ferreira (1872-1959) "defiende la enseñanza de la 'aspiración religiosa' dentro de la filosofía" (Beorlegui 2004, p. 383), aunque no le da una respuesta confesional determinada; Alberto Rougès (1880-1945) medita originalmente -en diálogo crítico con Bergson y San Agustín- sobre el ser y la eternidad (Rougès 1943); Antonio Caso (1883-1946) es un humanista y personalista cristiano heterodoxo, que comprende "la existencia como economía, desinterés y caridad" (título de uno de sus libros, 1916); Víctor A. Belaúnde (1883-1928) se dirige "hacia la fe por la filosofía", encontrando la perennidad de ésta en el agustinismo, así como Jackson de Figuereido (1891-1928), en las enseñanzas de su maestro Fariás Brito y de Pascal. Coriolano Alberini (1886-1960) -sin adherir a un credo específico- reconoce el impulso vital humano hacia lo incondicionado, etc.

5. *Los "forjadores"*: En la así denominada generación siguiente se encuentran varios pensadores cuya metafísica es religiosa (5.1), o a quienes se les puede atribuir una FR explícita, o que comienzan a usar ellos mismos la expresión "FR" (5.2).

5.1. *Metafísica religiosa*: Entre los primeros se destaca Miguel Angel Virasoro (1900-1967), quien elabora -en diálogo con Hegel, Heidegger, Sartre, etc.- una "fenomenología dialéctica" y una filosofía de la existencia originales, cuya base principal es la "intuición metafísica" (Virasoro 1965) de *ser y serse*, de que emergemos *del ser, hacia el ser* tendemos y *en él* estamos. Así es que nos desborda por todos lados, "como impulso y autocreación", y como posibilidad abierta. Por ello se dan en nosotros tres dimensiones de la trascendencia: abisal, colateral y zenital. Para nuestro tema tiene especial importancia la "trascendencia abisal", por la cual nuestra "libertad creada" se enraiza en algo más originario que ella, sin lo cual ni la misma ni su "ansiedad" existencial son comprensibles. Se trata de un "más allá" (y más acá) no conceptualizable e inefable que "rebasa la razón", "conmoviéndola con su presencia ausente". En el trabajo presentado al Congreso Internacional de Filosofía funda la religión en dicha intuición del propio ser *en el ser*, la cual se articula en un conocimiento de tipo místico y religioso según el principio de *participación* (Virasoro 1954; cf. Sarti 1976, p. 291). Así es como, por un lado, se plantea -con una admirable fuerza especulativa- "la elaboración del legado ético-metafísico del Cristianismo"; pero, por otro, a muchos les surge el interrogante sobre "la distinción entre la conciencia humana acerca de Dios y la trascendencia real de Dios frente a la conciencia", sobre todo teniendo en cuenta sus críticas de las concepciones mosaica y kierkegaardiana de Dios, y su deuda hacia el Maestro Eckhart, Jakob Böhme y la religión hindú. Según mi opinión, admitir en Virasoro una especie de panteísmo pondría en jaque toda su metafísica y antropología; más bien se trata de una comprensión "superesencial" de Dios como la de Dionisio Areopagita (y de fenomenólogos actuales, como Jean-Luc Marion) y de "la experiencia de un 'más allá, de un 'algo más' indescribible" (Caturelli 2001, p. 725). Por ello Virasoro supera desde el vamos la ontoteología, pues reconoce que "la Divinidad trasciende el Ser", "y rebasa las categorías que lo definen" (ibid.), en la línea de la teología mística y negativa dionisiana. Aunque, gracias a la trascendencia colateral, la Divinidad no nos aparta de la comunidad, el mundo y la historia, sino que los penetra sin identificarse con los entes, ni siquiera con el propio yo, ya que los desborda.

Otro exponente de una metafísica religiosa es Angel Vassallo (1902-1972), quien -como Blondel- en la inmanencia descubre la trascendencia y, reinterpretando el *Cogito* cartesiano afirma: "pienso, luego co-existo con Dios", pues la subjetividad finita no se constituiría ni se conocería como tal sin la presencia fundante de la trascendencia. De ahí que la conciencia no sólo sea conciencia *de* algo (de las cosas, objetos) ni sólo *autoconciencia*, sino también conciencia "*desde*" o extramundana, desde la cual me conozco y juzgo como desde "un sordo llamamiento". Por ello, como Virasoro, Vassallo puede hablar de "experiencia metafísica" y de la presencia del infinito *en el finito*. Pero

hemos de esforzarnos "en vivir lo trascendente sin deslizar[nos] en la pendiente del objeto, es decir, sin atender a lo trascendente como objeto o cosa, para copiarlo o tenerlo delante, sino en vivirlo dejándonos penetrar de su sentido", "como... perpetua e inexhausta novedad" (Vassallo 1950). Notemos que, aunque transobjetual e inagotable, se trata de "sentido" y, por consiguiente, de pensamiento.

En Uruguay otro espiritualista es Juan Llambías de Acevedo (1907-1972), quien, al elaborar una fenomenología de los valores -influida por Max Scheler- reconoce que "el Valor absoluto es otro nombre de Dios" (Domínguez 1997, p. 658).

5.2. *FR explícita*: Víctor Fatone (1903-1962) es uno de los primeros pensadores latinoamericanos a quienes se les atribuye una *explícita* FR (García Bazán 1980). Asimismo, de su "fenomenología de la religión-legítima filosofía", afirma Caturelli que le "subyace una metafísica" (id. 2001, p. 635). Se trata de un experto en la mística oriental y occidental, quien -invirtiendo la expresión de Schleiermacher- denomina a la religión "sentimiento de absoluta independencia" (la de Dios con respecto a todo lo demás). De ahí que el conocimiento místico sea para Fatone transobjetivo ("Dios, o lo divino, no es algo"), ni afirmativo ni negativo, sino que se da en la plegaria, al mismo tiempo Presencia, comunicación y silencio. Éste "puede decirlo todo, precisamente porque ha renunciado a decir nada" (Fatone 1955). Evidentemente que, como en Virasoro y Vassallo, su comprensión de Dios ha superado toda ontoteología, aun más, como en el primero, no sólo es transóntica, sino también transontológica (como lo va a ser luego en Lévinas, Dussel y Marion).

A la misma generación pertenecen también filósofos espiritualistas que han escrito obras dedicadas específicamente a la FR. Me refiero sobre todo a los hispano-argentinos Luis Farré (nac. 1902) e Ismael Quiles. El primero publicó estudios históricos, así como sobre estética, axiología y antropología, que culminan en su FR (Farré 1969), dedicada tanto a la cuestión de Dios -encontrado sobre todo por la vía cordial (aunque racional), del "adentramiento" interior- como también al fenómeno religioso, analizado en torno a ciertas palabras clave.

Asimismo Quiles (1906-1993), antes que Farré, había escrito una FR, cuya primera parte estudia fenomenológicamente -siguiendo a Max Scheler- la esencia del fenómeno religioso, el objeto de la religión y el acto religioso; su segunda parte analiza críticamente las teorías sobre el origen y la esencia de la religión, poniendo énfasis en las de índole metafísica; y la tercera presenta, primero, las vías argumentativas e intuitivas hacia la existencia de Dios y la mutua convergencia de ambas, y, por último, la problemática filosófica de una eventual revelación sobrenatural. Con todo, estimo que las contribuciones principales de Quiles a la FR se hallan especialmente: 1) en sus obras más originales sobre filosofía *insistencial* (v.g. Quiles 1958; id. 1980, etc.), en las cuales presenta a la persona humana agustinianamente como "*in-sistente* en sí",

como "*inter-insistencia*" (en relación con las otras "*in-sistencias*") y como "*in-Sistencia*", en cuanto enraizada "en" Dios concebido como *Sistencia* absoluta; y 2) en los trabajos de su última etapa acerca del diálogo intercultural e interreligioso entre Oriente y Occidente (vg. Quiles 1968; id. 1971, etc.), pues en dicho diálogo juega un papel relevante la FR. Tanto Fatone como Quiles plantean una FR intercultural "*avant la lettre*".

A Fatone lo sucedió Víctor Massuh (nac. 1924) en la cátedra de FR de la Universidad de Buenos Aires. Estudia, entre otros temas, el rito (id. 1965) en cuanto acto religioso repetitivo, comunitario y simbólico, que cierra un *espacio sagrado* abierto al sacrificio; en el Cristianismo no se suprime, sino que se interioriza, de modo que nuestra misma vida interior es el nuevo espacio ritual, sacrificial y sagrado. Contra la visión cerrada del nihilismo contemporáneo -a fin de superar las "agonías de la razón"-, Massuh propone una visión abierta, intentando la *experiencia extrema* de dicho recogimiento en libertad creadora (cf. id. 1975), opuesta a los fanatismos, tanto ideológicos como religiosos.

Actualmente Francisco García Bazán (nac. 1940) prosigue esa tradición de una FR "espiritual" y de seria investigación de las fuentes, tanto con sus trabajos históricos sobre el neoplatonismo y el gnosticismo, como con sus reflexiones especulativas sobre lo sagrado, que recuperan la tradición y la experiencia del mito y de la historia "como las dos formas originales e insustituibles en que el hombre ha sido invadido por lo sagrado, y que se complementan temporalmente en la 'dialéctica de lo sagrado'" (id. 1999).

Además, distintos autores latinoamericanos del siglo XX y comienzos del XXI fueron publicando, con distintos enfoques de contenido y método, varias obras en cuyos títulos aparece la expresión "FR". Algunas intentan explícitamente plantear la FR en *perspectiva latinoamericana*, aunque con valor universal. Se trata tanto de textos para el estudio de la FR y de artículos de diccionario (v.g. el presente) como también de libros originales de mayor aliento y pretensión (prescindiendo aquí de los artículos de revista). Como ejemplo de los primeros pueden nombrarse: Marquínez 1981 (nac. 1930), Vélez 1991 (nac. 1919), Brito 1992 b (nac. 1942), etc. Entre las obras originales vale mencionar dos del Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica, a saber: Durán 2003 y 2004 (nac. 1957), y Scannone 2005. A pesar de ello, concuerdo con la siguiente apreciación de Durán: "la vastísima reflexión teológica y pastoral, que ha enriquecido y fecundado las religiosidades latinoamericanas en los últimos años, contrasta con la poca acogida que ha tenido la reflexión filosófica sobre el fenómeno religioso en AL" (Durán 2003, p. 11).

En cuanto a Brito -pensador cubano profesor en Lovaina, citado más arriba-, su contribución a la FR se extiende también no sólo a sus trabajos histórico-especulativos sobre Hegel, Tomás de Aquino, Schelling, Schleiermacher, Heidegger, Fichte, sino también y sobre todo, a su

enfoque personal -expuesto en el diálogo crítico con esos autores- desde su comprensión acerca de la filosofía de la libertad en relación con el "método de métodos" implícito en los ejercicios ignacianos como experiencia espiritual. Así Brito plantea una FR altamente valiosa y original.²

6. *La neoescolástica*: Contemporáneamente con esos desarrollos, ésta irá tomando fuerza durante el siglo XX, con pensadores importantes como Leonel Franca (1893-1948), Octavio N. Derisi (1907-2002), Agustín Basave Fernández del Valle (1923-2006) -quien, con todo, supera la escolástica con su comprensión metafísica del "haber"-, Alberto Caturelli (nac. 1927), etc., que abordan mediante una *teología filosófica*, es decir, estrictamente racional, la problemática acerca de Dios y la religación del hombre con Él, siguiendo -con rasgos propios y originales- la tradición agustiniana y, sobre todo, tomista.

7. *Una importante contribución brasileña*: Aun sin usar la expresión FR, Henrique C. de Lima Vaz (1921-2002) hizo a ésta valiosos aportes tanto a partir de la vinculación entre Absoluto e historia (Vaz 1968, cap. 11), como de la relación "espiritual" (*noús-pneuma*) humana de *trascendencia* (el exceso ontológico más allá del Mundo y la Historia: Vaz 1992, 2ª Sección III), así como sobre la diferencia entre "experiencia religiosa" y "experiencia de Dios" (Vaz 1986, pp. 248-256). Con respecto a la primera obra citada, su capítulo 11 plantea la cuestión del Absoluto inobjetivable como *fundamento* transhistórico (trascendente e inmanente) de la historia en cuanto ésta es "comunicación de las conciencias en el tiempo por mediación de la cultura" (Vaz 1968, p. 308), gracias a la dialéctica entre la infinitud de la intención humana y la finitud de la expresión. Pues, aunque tanto la reflexividad de la conciencia como la intersubjetividad son inobjetivables, son sólo *figuras* del Absoluto *real* "de exigencia", ya que, debido a su enraizamiento en la objetividad, ambas son finitas y están amenazadas no sólo por la muerte, sino también por alienaciones del sentido y/o del trabajo (como lo es el pseudo-Absoluto "de fuga"). Por ello la *presencia trascendente* del Absoluto en cada conciencia, en su comunicación y comunidad, y en la contextura esencial de la historia se identifica con la *exigencia* de que el hombre asuma su ser como creativo e histórico, constituyendo así todo lo contrario a una alienación.

Según lo mencioné más arriba, Vaz afirma que "la experiencia religiosa no es *específicamente* una experiencia de Dios" y que ésta "no es *estructuralmente* una experiencia religiosa" (Vaz 1986, p. 248; los *subr.* son míos), aunque en ambos casos se trate de experiencia (intuición

inteligente que se torna a la *presencia*). La última lo es de lo Sagrado (*tremens et fascinatum*), suscita no pocas veces vivencias pre-rationales, abre el campo de las representaciones míticas y se mueve dentro de una dimensión humana particular (aunque fundamental): la religiosa. Aquella es la experiencia de la presencia omnipresente y trascendente del *Sentido radical y absoluto*, posibilitante y fuente de *todo* sentido y lenguaje (incluso del religioso), por ello mismo es universal, y no es pre sino trasraccional y trasobjetiva. Sin embargo, históricamente ambas están vinculadas, de modo que la experiencia de Dios (del Absoluto *real*) no sólo se ha vinculado con la del absoluto formal (el ser y los trascendentales) en una *experiencia metafísica*, sino también con la *experiencia de lo Sagrado* y le ha servido a ésta de "medida" y criterio de su autenticidad, y aun posibilitado su elevación a experiencia mística (Vaz 2000). Esa distinción tiene su especial valor en la época de la secularización y de crisis de lo Sagrado (en la cual las religiones institucionalizadas no tienen más su control social), con la consecuente proliferación de sagrados y pseudo-sagrados, y la sacralización de lo profano, v.g. de la política. Con todo, Vaz no sólo distingue, sino que también articula ambas experiencias en cuanto reconoce que "la religión instituye al *sujeto* en su unicidad, o sea, en su identidad más profunda, abriéndole el horizonte del Sentido trascendente, unificador de los múltiples sentidos dispersos en la naturaleza y la sociedad", ella sería "probablemente condición de posibilidad de esas experiencias que se articulan a una necesidad social (lo que presupondría la esencialidad del *homo religiosus*)". Aun más, añade que la experiencia religiosa "presenta, para una sociedad determinada, como la cara histórico-cultural del Sentido primero" (Vaz 1988, p. 285). A pesar de ello, estimo que es posible profundizar todavía más la articulación positiva entre ambas experiencias, a partir de la comprensión del "fenómeno saturado" (saturado de intuición porque de donación) según Marion, para quien la fenomenología es la *prima philosophia* y el fenómeno doblemente saturado de "revelación" da la pauta para todos los fenómenos, es decir, para toda experiencia (Marion 1997; Scannone 2005 a, pp. 192 s., id. 1989, pp. 138 s.).

8. *La filosofía de la liberación* (FL): Distintos estudiosos reconocen en ésta una explícita FR. Ese movimiento filosófico surgió a comienzos de los años 70' del siglo XX, y continúa dando frutos. Así es como Beorlegui enumera, entre las matrices de la FL una "matriz religiosa: la teología de la liberación" (TL; Beorlegui 2000, p. 684). Por su parte, el investigador chileno Enzo Solari (id. 2004) distingue en AL dos corrientes actuales de FR: "la FR en la FL" (Dussel, Kusch, Scannone) y una "filosofía fenomenológica de la religión" inspirada por Xavier Zubiri (Ellacuría, Antonio González), que sería "la más desarrollada en Hispanoamérica". Con todo puntualicemos que, al menos Ellacuría es un autor clave dentro de la FL, y que González -discípulo de Ellacuría- intenta superarla (y a la TL) desde dentro. Asimismo, cuando Domínguez enfoca "problemas y

² Ver mi artículo: "La dialéctica de los Ejercicios ignacianos y el método de la filosofía de la religión", en: E. Gaziaux (éd.), *Philosophie et Théologie. Festschrift Emilio Brito*, Peeters, Leuven, 2007, 413-428; allí estudio su trabajo: Brito 1992 a.

posibilidades" de la filosofía cristiana latinoamericana no escolástica del siglo XX, dice: "en FR son particularmente interesantes los estudios de Rodolfo Kusch, Juan Carlos Scannone, Carlos A. Cullen y otros sobre la religiosidad popular en Latinoamérica" (Domínguez 1997, p. 642). Tales testimonios convergentes muestran el peso que tuvo y tiene la FL dentro de la FR latinoamericana, sobre todo la línea que la última obra denomina "corrientes cristianas en la FL", en la cual se encuentran los autores analizados por Solari, incluido Kusch (en el cual se entrecruzan los influjos familiares católico y luterano, y el impacto de las religiosidades aborígenes).

No es de extrañar que en la FL haya aportaciones importantes para una FR, pues aquella replantea de manera nueva *todos* los grandes temas del filosofar (incluidos los de Dios y la religión) desde su punto de partida y su lugar hermenéutico propios, a saber, respectivamente, la interpelación ético-histórica de los pobres latinoamericanos (aun al filósofo *como* tal) y la opción (también teórica) por su liberación integral, que les responde responsablemente. Así es como se relee -desde la situación latinoamericana- el pensamiento de Emmanuel Lévinas (al comienzo, sobre todo: id. 1961), en clave no sólo interpersonal, sino también social, estructural y (dada la circunstancia) conflictiva.

Con todo, hasta cierto punto estoy de acuerdo con el estudioso chileno cuando afirma que "la FR en la América de habla hispana no ha pasado de intentos fragmentarios, por lo general carentes de sistematicidad, precisión y exhaustividad" (Solari 2004, p. 1), al menos en cuanto no existe todavía una FR que, como tal, sea sistemática y exhaustiva, aunque se dan muy valiosas y originales contribuciones que apuntan en esa dirección. Expondré brevemente las posiciones de algunos de los filósofos de la liberación arriba citados.

8.1. *Enrique Dussel* (nac. 1934) hace culminar su ética en cuatro tomos (Dussel, 1973-1977-1979) en un quinto, dedicado a la FR (Dussel 1980): ello es comprensible, después de lo dicho en general sobre la FL. La llama "arqueológica" porque trata de la "arjé", es decir, el origen, "includ[endo] en su significación lo que está 'más allá' del fundamento (*anarjé*): 'desde-donde' todo 'salta' (*Ursprung*) o aun mejor, lo abismal, abisal (*Abgrund*), más allá del fundamento" (Dussel 1980, p. 19). Esa FR es antifetichista (aquí se nota el influjo de Marx) porque es crítica de la religión ideologizada justificativa de los fetiches sociales actuales (y los del tiempo de la Conquista): el Dinero, el Capital, el Estado, las estructuras de poder, "la civilización occidental y cristiana", etc., totalidades cuestionadas -en su fetichización- a partir de la exterioridad e infinitud irreductibles del rostro del otro, del "pauper", del indio explotado, etc.; aun más, hoy "en la época de la globalización y la exclusión" (aludo a: Dussel 1998), la de los excluidos por el sistema. De ahí que el filósofo mendocino distinga la religión *supraestructural*, fetichista, idolátrica -de la cual conviene ser ateo-, contra la cual se levantaron los profetas de



Israel, Jesús de Nazaret y, luego, discípulos suyos, como Bartolomé de las Casas o Monseñor Romero. Y, por otro lado, la religión *infraestructural*, cuyo culto consiste en el servicio liberador del otro, del oprimido y excluido. Entonces sí se puede afirmar que "la re-ligión es la ex-posición re-sponsable por el Otro ante el Otro absolutamente absoluto... Se trata de una dimensión que está *antes* que lo ontológico y *más allá* del ser" (Dussel 1998, p. 52), entendido -levinasianamente- como totalidad y mismidad. Pues se trata de la dimensión ética, meta-física y trasontológica. Pero, por eso mismo, la religión así entendida (desde el cara-a-cara ético con el otro hombre, a su servicio práxico liberador, frente a Dios) no sólo promueve nuevas estructuras e instituciones de justicia y liberación, sino que conserva también un potencial crítico escatológico, aun de esas nuevas estructuras. Pues, en cuanto tales, tienden siempre a totalizarse y, por ende, a fetichizarse y generar víctimas históricas que, porque lo son, permanecen exteriores al sistema (Dussel 1998). Por ello éste emplea el método *ana(dia)léctico*, ya que la eminencia (propia de la analogía) corresponde a dicha exterioridad o trascendencia ética, y el momento dialéctico, a la negación de la negación, es decir, de la fetichización como negación de la religión auténtica y su culto liberador.

Así es como Dussel, por un lado pone énfasis en la praxis ética -económica, política, social- como culto a Dios creador, del cual el mundo es regalo y se lo agradecemos en justicia por el sacrificio de cosas -como es el pan para quien tiene hambre (economía arqueológica)- y aun de nosotros mismos hasta el martirio, por medio de la praxis liberadora de los otros. Y, por otro lado, no descuida la "arqueológica simbólica" (v.g. precolombina: Dussel 1980, pp. 21 ss.) y ritual -pues el rito es el símbolo en acción- propias de la religión, tanto supra como infraestructural. Por eso mismo, nuestro autor reconoce que esta última crea una simbología nueva, y estudia la teología metafórica de Marx (Dussel 1993), una de cuyas metáforas es precisamente la del fetiche. Así es como ofrece muchas claves sistemáticas para una FR en perspectiva latinoamericana, con una fuerte connotación ético-política.

8.2. *Rodolfo Kusch* (1922-1979) ya había comenzado bastante antes del surgimiento de la FL, a investigar antropológicamente y reflexionar filosóficamente el pensamiento de la que él llama "América profunda" indígena y popular (Kusch 1962). En 1971 se integra al movimiento de la FL, que entonces acababa de nacer.

En diálogo crítico con el "ser en el mundo" heideggeriano, Kusch descubre las potencialidades filosóficas de la distinción lingüística -en castellano, portugués, etc.- entre *ser* y *estar*, encontrando en las lenguas andinas (quechua, aymara) y en las culturas correspondientes una prioridad practicada y vivida del segundo de ambos verbos sobre el primero. Tal idiosincracia se conservaría todavía hoy en el pensamiento y cultura populares latinoamericanos, en la figura del "estar siendo" en cuanto "estructura existencial" y "decisión cultural" [latino]americana

(Kusch 1973), que nos diferenciaría de la occidental, pues entre nosotros se vive y concibe el ser desde el estar y no al contrario. Con todo, Kusch afirma que el "estar" es una dimensión humana originaria universal -pre-ontológica y pre-ontológica-; pero que se da más a flor de piel en nuestra América, en la cual el "ser" (en su vivencia y comprensión occidentales) ha sido "fagocitado" -en un fecundo mestizaje cultural- por el "estar". En cambio, éste ha sido como reprimido por el pensamiento objetivante y tecnocrático moderno. Ahora bien, el "estar" -en contraposición con el "ser", más esencial y permanente- expresa sobre todo la circunstancia contingente: espacial, geocultural y temporal. Por eso es más apto para hacernos descubrir nuestra "pobreza ontológica" ante "la ira de Dios" -*tremens et fascinans*- así como nuestro afán por lo absoluto, sin el cual dicha desnudez radical no sería tolerable. El "estar" ayuda mejor a pensar el arraigo originario del hombre en la tierra, la cual no sólo es una realidad *de suyo*, irreductible a un "patio de objetos" (Ellacuría, en conversaciones, reconocía la relación del "estar" con la "realidad" anterior al ser, según Zubiri), sino que posee también un fuerte potencial simbólico y de religación religiosa: por eso, *Madre tierra* (en quechua: *Pacha Mama*). De ese modo se revaloriza la dimensión *ctónica* de la religión, sin olvidar la uránica. El pensamiento que de ahí surge es transobjetivo, transcategorial, sapiencial y seminal; se mueve más por la negación (Kusch 1975) que por afirmaciones claras y distintas, y opera sobre todo con símbolos y ritos, más que con la univocidad del concepto. De modo que, con razón se ha dicho que en Kusch la reflexión metafísica es inseparable de la religiosidad y viceversa (Solari 2004). Por consiguiente, aunque nuestro filósofo no pretendió elaborar una FR, le aporta experiencias, perspectivas hermenéuticas, categorías y actitudes de pensamiento que la enriquecen y favorecen su inculturación en AL y su eventual interculturalidad, sin perder por ello un valor analógicamente universal.

8.3. *Carlos A. Cullen* (nac. 1943): Según mi opinión, el pensar de Kusch, rico en intuiciones metafísicas originales, expresadas en categorías nuevas, no es lo bastante sistemático y, por eso, no las hace fructificar suficientemente. Cullen les dio sistematicidad -en forma asimismo creativa- con sus obras más tempranas (Cullen 1978; id. 1986-7). Pues, en convergencia divergente con las fenomenologías hegeliana, husserliana y heideggeriana, desarrolla la novedad de la distinción filosófica entre "estar y ser", así como las que de alguna manera le corresponden: "sabiduría y ciencia", "nosotros y yo", añadiéndoles también: "símbolo y concepto" (Cullen 1986-7)), repensando, en cada uno de esos binomios, los segundos términos a partir de los primeros, y no al revés, como sucedió no pocas veces en la historia de la filosofía occidental. Pone como punto de partida de su fenomenología -opuesta y paralela a la FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU como "ciencia de la experiencia de la conciencia" (Hegel 1952)- la experiencia sapiencial de los pueblos que "nosotros estamos en la tierra". Reparemos que, en vez de "espíritu" habla de "crisis moral" (porque no

se trata de una dialéctica necesaria, sino éticamente libre), en vez de "ciencia" dice "sabiduría" y en lugar de "conciencia", experiencia, pero "de los pueblos". Pues bien, el nosotros que está en la tierra es concebido como "ético-religioso" (Cullen 1978, cap. 1), tanto porque está en la "tierra" -que se sustrae-, dándose así una religación con lo Sagrado, como porque el sujeto es un nosotros, en cuyas relaciones *éticas* internas y hacia otros nosotros, se descubre la presencia del *Infinito vertical* (ibid., p. 19 s.). En la estructura de esa obra el capítulo "Irreligión" pareciera corresponder a la sección "Religión" de la de Hegel; sin embargo, de hecho es una continuación de "La crisis moral" (que corresponde, eso sí, a la sección "Espíritu", pues trata del desarrollo histórico) porque reflexiona filosóficamente la época actual de secularismo hasta el ateísmo. En cambio, mientras que Hegel hace culminar su libro con "el Saber absoluto" (la filosofía como ciencia absoluta), Cullen titula su último capítulo "La sabiduría popular", y a su subcapítulo final (cima de su libro): "la religión como sabiduría popular de lo absoluto", porque, aunque no es saber absoluto, el nosotros-pueblo sabe lo absoluto. Como se ve, sin pretender plantear una FR, el primer Cullen daría base para repensarla a ésta desde AL, en diálogo y confrontación con la FR de Hegel.

Además, entre otros de sus aportes a una FR latinoamericana, pueden señalarse los dos breves ensayos sobre "El problema de Dios en el hombre actual" (Cullen 1986-7 I, pp. 103-117). Allí afirma que "para una cultura donde el esfuerzo es 'por ser' y todas las significaciones son las determinaciones del 'ser', Dios no es ni existe. Y, sin embargo, *Dios está*" (ibid., p. 109). Pues bien, "es justamente *la experiencia* del estar de Dios -y de eso se trata en la religión- quien arranca a lo 'sagrado'... de su indeterminación, y nombra a Dios, respondiendo a su insistencia, determinando de este modo su presencia" (ibid., p. 113). Pero no se trata de una determinación por negación (Hegel). Pues, para Cullen, Dios no sólo está, sino que *está-siendo* en la religión, para la cual el "ser" de Dios es una afirmación de su "estar" indeterminado y fundante, "sustrayéndose en cada determinación", las cuales son "afirmación de la diferencia, que -en última instancia- es una *referencia*: se trata de un 'así'. Dios *está-siendo-así*" (ibid.). Usa entonces -aplicándola a Dios- la expresión de Kusch, para hablar del Infinito sin atribuirle determinaciones objetivantes ni caer en la indeterminación abstracta o en la determinación dialéctica, pues Dios "se sustrae" al estar siendo *así*, pero éste dice referencia en la diferencia. Según mi parecer, esas expresiones de Cullen podrían ser reinterpretadas a partir de la simbolicidad del lenguaje religioso y la analogía del teológico.

8.4. *Ignacio Ellacuría* (1930-1989) es el principal representante en AL de la FR de inspiración zubiriana y también se adscribe a la FL. En la primera reunión del Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica (Quito, 1981) del cual nuestro autor fue uno de los fundadores, presentó un trabajo de admirable densidad (Ellacuría 1981), que después

dio la base casi completa para la Introducción y la Conclusión de su obra póstuma (Ellacuría 1990). Pues bien, siguiendo a Zubiri, pero yendo más allá, Ellacuría considera allí como el *objeto* del filosofar, no sólo a la realidad intramundana (físicamente *una* en sus irreductibles diferencias, intrínsecamente dinámica -ya que "da de sí"-, estructural, no unívocamente dialéctica), sino a la *realidad histórica*. Ésta asume y eleva los otros niveles de la realidad (material, viviente, personal, social); en ella la realidad "da más de sí", es más densa, más "suya", más manifiesta, más innovadora y más intrínsecamente *abierto* a lo no intramundano, es decir, a lo trasmundano y trashistórico. Pues "la realidad intramundana, últimamente considerada, no queda cerrada sobre sí misma ni en lo que tiene de realidad personal ni tampoco en lo que tiene de realidad histórica" (Ellacuría 1990, p. 474). Pero, entre esas dos, "en definitiva, la realidad histórica incluye más fácilmente la realidad personal que ésta a aquélla" (ibid., p. 40). De ahí que, por ello, "Dios no queda excluido del objeto de la filosofía" (ibid., p. 474): lo que pasa es que la alteridad de Dios no es como la de las cosas, todas respectivas entre sí en una totalidad una. Así nuestro autor asume contribuciones importantes de Hegel y Marx, pero selectivamente, como -en otros contextos- usa elementos del método marxista, pero críticamente, reinterpretándolos y transformándolos desde otro horizonte más abarcador de comprensión (Ellacuría 2000, III.3).

Con respecto a la persona, Ellacuría -con Zubiri- habla de su *religación* (Ellacuría 2000), pues está religada al "poder de lo real" -último, posibilitante e impulsante-, que es ya presencia ausente (o "direccional") de la realidad absolutamente absoluta (Dios), aunque el hombre -en el nivel de la inteligencia sentiente- no lo sepa todavía, sino sólo el hecho radical de su religación, sin saber a qué. Sólo en el nivel del *lógos* -en el cual la religación se hace o no *religión*, así como tal o cual religión- reconoce la realidad absoluta como tal y le pone nombre. Así, luego, puede reconocerla -en el nivel de la razón- como *fundamento* real y realmente religante *del poder de lo real* (pues "'hay' también lo que hace que haya": ibid., p. 48) y como "*persona personans*" (Ellacuría 2001, p. 358), es decir, personalizante de la actualización de la personidad propia. En cambio, Ellacuría no habla de religación en el caso de la historia, pero para él está claro que "ni la inmensidad de Dios, ni su novedad, incluso ni su misterio se hacen realmente patentes más que en la totalidad de la experiencia histórica". Aun más, añade: "No debe olvidarse que las grandes religiones muestran siempre un Dios del pueblo, de un pueblo que marcha por la historia; lo cual... no excluye la singularidad del revelador de Dios" (Ellacuría 1990, pp. 474-5). Así es como nuestro autor, informando sobre cursos de Zubiri, adhiere a su interpretación del hecho religioso como plasmación posible de la religación, y la de la historia de las religiones como la que éstas hacen de la "deidad" o "religación al poder de lo real" como divinidad, en forma politeísta,

panteísta o monoteísta, religiones "cuya 'ultimación' o expresión suprema es el 'culto'" (Ellacuría 2000, respectivamente: pp. 55, 81, 95).

En Ellacuría dichas afirmaciones zubirianas y más que zubirianas se empalman directamente con su FL (y TL): no sólo por su comprensión de la unidad de la historia y de que Dios -sin dejar de serlo de la naturaleza y la persona- es ante todo "Dios de la historia" y ésta es el lugar de su aparición, sino también por su énfasis tanto en la *praxis histórica* como en la revolucionaria *de liberación*. Pues, en eso más cercano a Kant que a Zubiri, el filósofo hispano-salvadoreño acepta "el fondo de la crítica kantiana, cuando saca a Dios, como realidad, de la razón pura, para reencontrarlo en la razón práctica" (Ellacuría 1990, p. 474), de modo que de ese fundamento religante inobjetable no haya otra experiencia que en la práctica, creadora de novedad histórica en favor de "los crucificados de la historia", las mayorías populares explotadas en nuestra situación histórica mundial y latinoamericana (Solari 2004, p. 23). Pues -más allá de Vico- se da una equivalencia "entre el *verum* y el *faciendum*". Por consiguiente, "si no nos volvemos a lo que está haciéndose y a lo que está por hacer, se nos escapa la verdad de la realidad" (Ellacuría 1990, p. 473). Pero, una "realidad histórica del mal y del error", como la actual, en especial en AL, "trae consigo necesariamente la aparición de la dialéctica en el campo teórico y de la praxis revolucionaria en el plano de la acción" (ibid.), a saber, la de la *praxis de liberación* humana integral. La "función liberadora de la filosofía" (Ellacuría 1985, pp. 93-121), crítica y creadora, se realizará en nuestra América cuando aquella -sin perder su autonomía y distancia- se inserte como momento teórico en la praxis de liberación humana integral cuyo sujeto principal son las víctimas de la dominación y explotación, a saber, las mayorías populares marginadas.

Por lo tanto, nuestro autor, sin desarrollar una FR, la ubica certeramente en una metafísica de la realidad histórica, a través de la experiencia zubiriana de la religación personal, y -en forma más original- a través de la apertura trascendental de la realidad histórica considerada como praxis. De ese modo, en el reconocimiento libre del *fundamento* del poder de lo real encuentran su lugar no solamente la filosofía liberadora (incluida una FR), sino también el hecho religioso, sus características, lo sagrado (lo es porque es religioso, y no viceversa), la expresión de éste en el culto, la historia de las religiones, etc. Aun más, más allá de Zubiri, vincula intrínsecamente tales religación y religión con la praxis, por la cual el hombre "realiza realizándose" (Ellacuría 1990, p. 471) y crea creándose. Esa praxis es histórica no sólo en cuanto social sino también en cuanto implica la realización personal y la liberación humana integral, praxis libre y creativa de *novum* en y por la historia, desde el *poder de lo real* histórico y su *fundamento* real trashistórico.

Aunque Solari trata de Antonio González junto a Ellacuría, cuando considera la FR zubiriana en AL, me parece que no corresponde

hacerlo aquí, porque aquél, a pesar de su innegable valor y originalidad, habiendo nacido en España, sólo estuvo algunos años en El Salvador y Guatemala, habiendo regresado luego a su patria, donde está actualmente desarrollando su labor filosófica en la Fundación Zubiri.

8.5. *Juan Carlos Scannone* (nac. 1931) es considerado como un representante de la FR en la FL por Domínguez (1997, p. 642), Solari (2004, pp. 15-20), etc. De hecho fue el primero que, desde la nueva óptica de la FL, planteó la cuestión del "Dios de la historia y la praxis de liberación", tanto en relación con el lenguaje "postmoderno y latinoamericanamente situado" de la trascendencia (1973: cf. Scannone 1976, cap. 8) como con respecto a un acceso filosófico a Dios aceptable para el hombre actual, en perspectiva latinoamericana (1974: *ibid.*, cap. 7). Enraíza su enfoque latinoamericanista en continuidad y ruptura con el desarrollo del pensamiento filosófico occidental acerca de Dios. Aquél -según su opinión-, en su doble superación de la metafísica de la sustancia y del sujeto, ha como pasado por una doble noche, las de la inteligencia y la voluntad. Pues primero había des-sustanciado y *des-objetivado* la idea de Dios y el lenguaje correspondiente (giro copernicano de Kant) y, luego, ha *des-subjetivado* el pensar y decir a Dios, al desabsolutizar la voluntad de poder de la filosofía moderna, cumpliendo la *inversión* del giro kantiano no sólo teóricamente (Heidegger) sino prácticamente (Blondel), ante todo, éticamente (Lévinas), aunque sin dejar de haber pasado por Kant.³

Su FR tomó primeramente como punto de partida de su explicitación crítica de la experiencia y del lenguaje religiosos, a la nueva experiencia de Dios y al nuevo lenguaje, surgidos no sólo de dejarse interpelar éticamente y enseñar por los rostros de los pobres (Lévinas), sino también -más allá de éste- de la experiencia de la praxis histórica de liberación que responde responsablemente *de y con* los pobres (Scannone 1976, caps. 7 y 8). En un momento ulterior enfatizó el aprender de la *sabiduría* de los pobres (eventualmente purificada de adherencias ideológicas), "llevando a concepto" la epifanía del Infinito en el exceso de sentido no sólo de sus rostros, sino también de sus símbolos, ritos y fiestas religiosas o profanas, así como de la creatividad de su praxis histórica, social, cultural y religiosa (Scannone 1976, pp. 213 s.; *id.* 1990). Tanto por la vía corta de la fenomenología levinasiana como por la vía larga de la hermenéutica (Ricoeur), replanteó así la cuestión de Dios y de la religión, y su relación con la historia y la praxis. De ese modo Scannone (a diferencia de Lévinas) media la fenomenología del rostro de los pobres por medio de la hermenéutica. Pues la mediación -blondeliana-

³ Scannone comprendió luego el momento práctico de la inversión del giro copernicano no sólo ética sino también pragmáticamente. Manfredo Araújo de Oliveira interpretó entonces su planteo inculturado como una profundización del giro hermenéutico-pragmático (Oliveira 1996, pp. 389-415).

mente entendida- no suprime la inmediatez ni la "sobreasume" dialécticamente- sino que la interpreta, la sitúa histórica y geoculturalmente, y aun posibilita un planteo especulativo analógico: el autor la llama "inmediatez mediada sin intermediación" (Scannone 2005 c, p. 192). De ahí que, para denominar el lenguaje filosófico de la religión, adoptó, ya desde 1971, tomando la formulación de Bernhard Lakebrink, pero reinterpretándola la expresión: "*analéctica*", como contrapuesta a la dialéctica hegeliana y marxista. Luego, con Dussel, prefirió hablar de *anadialéctica*, para incluir más explícitamente el momento crítico de la negación de la negación (negación del ateísmo fetichista). Téngase en cuenta que, aunque mayoritaria -no exclusivamente- dicha nueva experiencia de trascendencia en la praxis de liberación se vive en AL en forma cristiana, la FR la trata según su propio método, en cuanto experiencia *radical humana* (no a la luz de la Revelación bíblica), que se da también en todo hombre o mujer de buena voluntad que haya optado por los pobres, aunque no la viva en forma explícitamente religiosa.

Una segunda etapa de la FR de Scannone no deja atrás su FL, sino que la concretiza y enraíza todavía más, pues se enmarca en el planteo general de una filosofía *inculturada* en AL que, sin embargo, tenga validez (situadamente) *universal* (cf. Scannone 1990). De ahí que comprenda a la *sabiduría popular* (en cuanto es verdadera sabiduría humana, aunque encarnada en cultura) como mediación entre la religión y el lenguaje tanto religioso como analógico (*ibid.*, cap. 12; *id.* 2005 b, caps. 6 y 7). Pues en la sabiduría de los pobres (previamente discernida) aparece más al desnudo *lo humano en cuanto tal*, sin los privilegios del tener, del poder y del saber. Y porque, al tener que vivir *experiencias límite* (tanto de amenazas cotidianas de muerte como de la nueva vida que de ahí surge), no pocas veces los pobres se abren más fácilmente a la trascendencia de los otros que sufren y ahí encuentran a Dios.

Entonces se hizo clave para Scannone la relación del *estar* con el *ser* y el *acontecer*, que -para él- son tres dimensiones metafísicas universales, aunque su interrelación sea distinta según las épocas y las situaciones geoculturales. Su respectiva priorización o mayor acentuación correspondería a tres de las herencias culturales mayores de AL, respectivamente: la amerindia, la helénica y la judeo-cristiana (Scannone 1990, caps. 1 y 2). No faltó quien le reprochara eclecticismo (Solari 19), pero él considera que su punto de vista *analógico* permite encontrar "lo mismo" -¡no "lo igual"!- en diferentes experiencias, doctrinas y autores que apuntan a una convergencia en la divergencia y pueden, por eso, ser interrelacionados y críticamente complementados entre sí desde un horizonte más amplio de comprensión.

A diferencia de Lévinas, Scannone -usando, para su vía larga, la comprensión kuscheana del "estar" y la de Cullen del "nosotros estamos en la tierra" (Cullen 1978, cap. 1)-, señala algo en la religión *no reductible* a la dimensión ética (Scannone 1990, cap.2). Así reconoce el

papel positivo de lo *Sagrado* y numinoso, y del momento ctónico de la religiosidad, que él denomina "verdad del paganismo" (ibid., p. 57). Pero, porque esos aspectos irreductibles de la religión son de suyo *ambiguos* (ibid., p. 52), han de ser asumidos, purificados y elevados tanto por la instancia *ética* (y más que ética) del amor y servicio a los otros, especialmente los pobres, y así, a Dios, como por la *crítica* de los ídolos y la afirmación de los símbolos (Ricoeur), cuyo criterio de discernimiento es principalmente ético.

En el símbolo se da -para el autor- un primer paso de la hermenéutica (geoculturalmente arraigada en la tierra) de la experiencia (inmediata y universal) del Origen santo y misterioso del sentido, que luego puede ser pensado y "dicho" analógicamente, pero sin poder ser nunca agotado -ni siquiera dialécticamente- en concepto o en palabra (Scannone 2005, cap. 7). El "decir" sigue entonces vivificando lo "dicho", sin cerrarse en totalidad, pues es abierto y analógico, está continuamente fecundado por los símbolos religiosos y acompañado por un momento ético-pragmático de conversión a los otros (que Dios ama). Entonces, en el lenguaje auténticamente religioso sucede algo así (¡en la divergencia!) como lo que se da -para Lévinas- en la palabra "Dios", en la que la *huella* del Decir permanece en lo Dicho (Lévinas 1974, p. 192; ver: 179-194).

Un paso ulterior de la FR del autor se condensa en su último libro sobre el tema (Scannone 2005 b). Pero, como servirá de base para el planteo sistemático, se tratará en ese momento.

II. Aproximación sistemática

1. *Religión*: ¿Qué ha de entenderse por ésta? Con la fenomenología de la religión -en cuanto ciencia de la misma- ha de entenderse como *ordo ad sanctum* (Martín V. 1978, p. 86 ss.), porque ante todo es *ordo ex sancto*, ya que la iniciativa fenomenológicamente adviene de éste: su estructura esencial es la de "llamado-respuesta" (Ricoeur 1992, pp. 16 s.). Se distinguen en ella tres dimensiones constitutivas, a saber: *existencial*, *histórica* y *en cuanto tal* (mejor que hegelianamente: subjetiva, objetiva y absoluta). Pues, al mismo tiempo es una experiencia de *religación personal*, una *institución* histórica y social y -para el hombre religioso- el acontecimiento de la *autocomunicación* (donación y acogida) del *Misterio santo* en cuanto tal, sea éste o no interpretado como personal (Scannone 2005 b, cap. 1). Según se dijo más arriba, en lo *Sagrado* se da un momento numinoso, pero, como es ambiguo, se ha de discernir su auténtico sentido religante desde y hacia la Trascendencia, a partir del momento de eticidad, referida tanto a los otros como a sí mismo, a la interrelación de ambos con terceros en el seno del nosotros, y a la misma divina Trascendencia. A su vez, dichas relaciones éticas de amor y respeto se hacen religiosas, inculturándose, historizándose e institucionalizándose, gracias a su información de lo *Sagrado* discernido, de modo que

usí se distingan los *símbolos* religiosos de los *ídolos* (sean éstos materiales o ideológicos).

2. *Métodos y método en FR*: Richard Schaeffler les pasó revista, según se dieron en la historia de la filosofía occidental, en especial, contemporánea (Schaeffler 1983, índice analítico); y, luego, propuso articular tres de ellos (ibid., cap. VI), que le parecían los más relevantes, a saber: 1) la *fenomenología* de la religión (Rudolf Otto, Mircea Eliade, Gerardus van der Leeuw, etc., pero también Max Scheler), 2) una *teología filosófica* trascendental (que, sin embargo, da lugar a lo nuevo, imprevisible y gratuito de la experiencia en cuanto experiencia), y 3) la *pragmática* del lenguaje religioso (no sólo el 2º Wittgenstein, John Austin y John Searle, sino, ante todo, el último Hermann Cohen y Franz Rosenzweig, con su concepción de la *Sprachhandlung*: acto de habla). Así proporciona una importante contribución para una FR "*aggiornata*" según la actual conciencia filosófica occidental.

Sin embargo, para plantear una FR en y desde AL como lugar hermenéutico, debemos *contextualizarla e inculturarla*, sin desmedro de su *universalidad* situada, su "aggiornamento" y su posibilidad de diálogo *intercultural* con otras formas inculturadas de FR, no sólo la europea. Esto último es, por ahora, sólo un *desideratum* (con las excepciones más arriba señaladas).

Según mi estimación, la inculturación se logra si, 1º) se tienen en cuenta las ciencias humanas de la religión (v.g. la antropología cultural) que aplican -en su nivel epistemológico propio- un método fenomenológico (en sentido amplio) a la religiosidad actual latinoamericana (1.1) y, sobre todo, la fenomenología de la religión como ciencia (Martín V. 1978, pp. 66 ss.), que estudia *esos mismos* fenómenos religiosos *en cuanto* religiosos (1.2). 2º) A partir de allí se elabora una fenomenología estrictamente filosófica de la religión (Casper 2002, pp. 33 ss.), habiendo pasado por el corte epistemológico correspondiente a la *reducción* fenomenológica (la cual pone entre paréntesis la actitud natural anterior -de las ciencias-, sin suprimir la continuidad del sentido -que entonces aparece en cuanto tal- con su situacionalidad histórico-cultural (en cuanto universal situado). La culminación de esa fenomenología filosófica como *filosofía primera* son los "fenómenos saturados" de donación -especialmente el de revelación (teofánica), doblemente saturado (Marion 1997, párr. 23 y 24; id. 1992, p. 127)-, cuyo momento más originario es el "llamado anónimo" que *se da fontalmente* en todos ellos (id. 1997, párr. 28 y 29; Scannone 2005 b, cap. 3). 3º) Pero, luego dicha fenomenología se prolonga en una hermenéutica filosófica que da nombre (a propia cuenta y riesgo) al llamado -arriba mencionado- de Quien está más allá de todo nombre, haciendo uso analógico del concepto en actitud pragmática de alabanza y reconocimiento por la donación (Marion 2001, cap. VI). Pero, puesto que dichos fenómenos "dan que pensar" (Ricoeur) y qué *pensar*, sin poder agotarse en concepto, tal hermenéutica filosófica

se continúa luego en una teología filosófica, que haciendo un uso límite (analógico) del lenguaje especulativo, interpreta metafísicamente dichos fenómenos y su contenido semántico, a la vez que adopta la actitud pragmática correspondiente, a saber, de acogida de su exceso de donación (Scannone 2005 b, caps. 2, 6 y 7). Así es como el lenguaje especulativo -según lo afirma Jean Ladrière- *en su conjunto* opera como símbolo y es pragmáticamente autoimplicativo (Ladrière 1984, pp. 181, 193; id. 1970, pp. 136 s.).

Con respecto al 2º paso, la fenomenología de la religión, por un lado, describe a ésta como *una* dimensión histórico-cultural regional y específica (Vaz 1982). Y, por otro lado, al mismo tiempo, es reconocida como *filosofía primera* (Marion 2001, cap. 1) que experimenta el llamado originario -aparece en las teofanías, pero también en toda realidad- como fuente misteriosa de *todo* Sentido. Entonces, el fenómeno de revelación se muestra como el *analogado principal* no sólo de todos los otros fenómenos saturados, sino también de todo fenómeno en cuanto tal. Pues, porque, en cuanto *está siendo dado* ("*étant donné*": Marion 1997), puede ser experimentado -si estamos atentos a la donación- como saturado (Scannone 2005 a, pp. 14 s.; id. 1989, pp. 138 s.).

Más aun, como en dicha interpretación de los fenómenos saturados la hermenéutica, aunque de valor universal, está situada (en continuidad discontinua con el itinerario anterior), las categorías de la teología filosófica que la prolonga, sus horizontes hermenéuticos y sus condicionamientos pragmáticos, corresponderán a una FR inculturada, planteada "para nuestro tiempo *desde AL*" (Scannone 2005 b, pp. 8, 74 s.).

3. *El lenguaje religioso*: Como tiene su propia especificidad (Ricoeur 1975 a), este autor la explica distinguiendo, con Ian Ramsey, entre *modelos y calificadores* o *modificadores* (Ramsey 1957, pp. 49-89; Ricoeur 1975 c, pp. 33, 107 ss.). Pero, mientras que el pensador inglés sólo considera conceptos (v.g.: como modelos: finito, causa...; como calificadores: *infinito, causa primera*), Ricoeur -en cambio- se refiere ante todo a modelos poéticos según distintos géneros literarios (v.g. narraciones, proverbios, oráculos, himnos, textos legislativos, aun el "símbolo practicado" de los ritos...), a los que corresponden también "calificadores", por ej. narrativos, como la *extravagancia* en la parábola bíblica en la cual, un padre envía a su hijo, aunque sus arrendatarios habían ya matado a sus enviados anteriores (Ricoeur 1975 c, pp. 114-118). Dichos modelos simbólicos operan como metáforas, a través de una transgresión e innovación semánticas desde lo conocido a lo desconocido, e implican no sólo sentido sino referencia: la *verdad metafórica* (Ricoeur 1975 b, 310-321), que se refiere a un mundo existencial de posibilidades realizables y ontológico de realidades transobjetivas. El "es" metafórico es siempre al mismo tiempo un "no es", en la línea del "es como" (ibid., p. 321). Pero el lenguaje poético se transforma en religioso gracias a los modifica-

dores. Éstos llevan lógicamente al infinito los modelos, tensionándolos hasta casi romperlos, ya que "cada semejanza implica siempre una *mayor* desemejanza". Pues, por dicha tensión semántica, la flecha de sentido, lanzada al infinito, aunque apunta en una determinada dirección, nunca llega a "fijarse" en un objeto absoluto, pues así se caería en la "ilusión trascendental" (Kant) y en la ontoteología (Heidegger). Sin embargo, no se trata de una mera teología negativa, porque, aunque los calificadores *des-orientan* un uso unívoco de los modelos, con todo, a su vez lo hacen para (*re*)orientar la dirección hacia la que se dirigen sin detenerse (Ricoeur 1975 c, p. 126) ni cerrarse dialécticamente. Se trata, entonces, de expresiones-límite que expresan experiencias-límite empleando conceptos-límite (ibid., pp. 128 ss.), según el ritmo de la analogía tomista "afirmación-negación-eminencia". Mas el "super" de la eminencia (v.g. "superesencial") no ha de entenderse en forma cuantitativa o extensiva, sino preservando la negación del modo humano (predicativo) de significar. De ahí que Ricoeur acepte las formulaciones de Ramsey acerca de un "*odd discernment*" (discernimiento extraño con respecto a lo cotidiano y profano) en el orden semántico, y de un "*total commitment*" (compromiso total), en el orden pragmático (ibid., p. 124; Scannone 2005 b, p. 165). También el lenguaje teológico (reflexivo y teórico) opera por medio de una transgresión semántica, no metafórica, sino analógica, en la cual el uso límite del concepto lo hace operar como concepto-símbolo, así como -ya se dijo, citando a Ladrière- el conjunto opera como símbolo y es pragmáticamente autoimplicativo, en actitud de entrega definitiva y radical (Scannone 2005 b, cap. 6).

4. *Plegaria y culto*: El acto básico de la religión es la oración. En relación con lo arriba dicho, ésta es comprendida: 1) como la *escucha* al Llamado y donación originarios personalizantes, cuya iniciativa gratuita adviene desde los rostros de los otros -sobre todo sufrientes-, de los acontecimientos, de la realidad a secas; 2) por eso la oración es *respuesta* de atención contemplativa a la Presencia "direccional" (Ellacuría) de dicho Llamado primordial, no sólo en los distintos llamados arriba mencionados, sino también en la praxis histórica -sobre todo por las víctimas- que les responde responsablemente. Entonces el verdadero culto no sólo consiste en la acción simbólica (ritual) que *celebra* dichos Llamado y respuesta, sino también en la acción histórica (*in actione contemplativus*).

5. *El misterio del mal*. Una FR que tome AL como lugar hermenéutico no puede no plantearse la cuestión de "Dios y el mal", repensando la religión y a Dios mismo *desde las víctimas*, en la nueva perspectiva abierta por la praxis de su *liberación* (Scannone 2005 b, caps. 4 y 5; id. 1976, caps. 7 y 8). Por consiguiente, se acepta un Dios pobre y con los pobres (Lévinas 1991, p. 73): es pobre por su *autokénosis*, ya que, al crear la libertad humana *se expone* al rechazo y a ser afectado en la persona de las víctimas, aunque -a su vez- desde ellas cuestiona y juzga a los victimarios e interpela y convoca a todos los hombres y mujeres de buena

voluntad a convertirse a aquellas y a luchar por hacerles justicia. Entonces, a la aparente impotencia divina ante el mal se opone el divino poder, que da fuerza ético-histórica a quienes Él llama a responsabilizarse por los otros hasta la sustitución. Así fue releído Lévinas -como ya se dijo- desde AL, por la FL.

Por su lado, una filosofía del *estar*, reconociendo -en la ambigüedad de éste entre lo fasto y lo nefasto (Kusch)-, la pobreza ontológica del hombre y la tragicidad del mal, permite replantear también -más allá de dicha ambigüedad- la relación del mal con Dios. No proporciona una respuesta *teórica* de su por qué y ni siquiera le reconoce un "porque", pero sí le da una respuesta *práctica* según el paradigma del "amor sacrificial hasta el extremo" (Ricoeur 1975, p. 24 s.) por las víctimas y aun por la conversión de los victimarios, a fin de que, también institucionalmente, se vaya creando un mundo nuevo más justo y más humano. De ese modo, en la "noche del no saber" se encuentra sapiencialmente la "significancia" de la responsabilidad ético-histórica por los otros -víctimas y victimarios (Lévinas 1974, cap. 4)-, sin que por ello se le encuentre un "por qué" o un "porque" al mal padecido por las víctimas y ejercido por los victimarios. Y se reinterpreta, desde el amor, el sentido religioso del *sacrificio* (momento propio de toda religión) padecido a favor de los otros, aun el de filósofos mártires de la justicia y el amor a los pobres, como Ellacuría.

Bibliografía citada

- Ardao, Arturo: ANDRÉS BELLO, FILÓSOFO, Caracas, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, 1986.
- Bello, Andrés: OBRAS COMPLETAS III, Caracas, Ministerio de Educación, 1951.
- Beorlegui, Carlos: HISTORIA DEL PENSAMIENTO FILOSÓFICO LATINOAMERICANO, Bilbao, Univ. de Deusto, 2004.
- Brito, Emilio: "Ejercicios ignacianos y libertad moderna", en: Ellacuría, I.-Scannone J.C.: PARA UNA FILOSOFÍA DESDE AMÉRICA LATINA, Bogotá, Pont. Univ. Javeriana, 1992, 265-279.
- id.: "Filosofía della religione", en: RELIGIONI, Dizionario di Mircea Eliade, Ioan P. Couliano, con la collaborazione di H.D. Wiesner, Milano, Jaca Books, 1992, 17-40.
- Casper, Bernhard: "¿Cómo puede ser entendida la fenomenología de la religión?", ESCRITOS DE FILOSOFÍA N° 41-42 (2002), 33-48.
- Caturelli, Alberto: HISTORIA DE LA FILOSOFÍA EN LA ARGENTINA 1600-2000, Buenos Aires, Ciudad Argentina-Univ. del Salvador, 2001.
- Cullen, Carlos A.: FENOMENOLOGÍA DE LA CRISIS MORAL. SABIDURÍA DE LA EXPERIENCIA DE LOS PUEBLOS, San Antonio de Padua (Buenos Aires), Castañeda, 1978.

- id.: REFLEXIONES DESDE AMÉRICA. I: SER Y ESTAR: EL PROBLEMA DE LA CULTURA, II: CIENCIA Y SABIDURÍA: EL PROBLEMA DE LA FILOSOFÍA EN LATINOAMÉRICA, III: YO Y NOSOTROS: EL PROBLEMA DE LA ÉTICA Y LA ANTROPOLOGÍA EN LATINOAMÉRICA, Rosario, Fundación Ross, 1986-1987.
- Domínguez Miranda, Manuel: "Filosofía cristiana no escolástica en Latinoamérica", en: Coreth E. (et al.), eds.: FILOSOFÍA CRISTIANA EN EL PENSAMIENTO CATÓLICO DE LOS SIGLOS XIX Y XX: III, Madrid, Encuentro, 1997, 624-687.
- Durán Casas, Vicente-Scannone, Juan Carlos-Silva, Eduardo (comps.), PROBLEMAS DE FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN DESDE AMÉRICA LATINA I: DE LA EXPERIENCIA A LA REFLEXIÓN, Bogotá, Siglo del Hombre, 2003; II: LA RELIGIÓN Y SUS LÍMITES, ibid., 2004.
- Dussel, Enrique: FILOSOFÍA ÉTICA LATINOAMERICANA I y II: Buenos Aires, Siglo XXI, 1973; III: México, Edicol, 1977; IV: Bogotá, 1979.
- id.: V volumen: ARQUEOLÓGICA LATINOAMERICANA. UNA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN ANTIFETICHISTA, Bogotá, USTA, 1980.
- id.: LAS METÁFORAS TEOLÓGICAS DE MARX, Estella (Navarra), Verbo divino, 1993.
- id.: ÉTICA DE LA LIBERACIÓN EN LA ÉPOCA DE LA GLOBALIZACIÓN Y LA EXCLUSIÓN, Madrid, Trotta, 1998.
- Ellacuría, Ignacio: "El objeto de la filosofía", ECA N° 396-397 (1981), 963-980.
- id.: ESCRITOS POLÍTICOS I, San Salvador, UCA, 1985.
- id.: FILOSOFÍA DE LA REALIDAD HISTÓRICA, Madrid, Ed. Trotta-Fund. Zubiri, 1990.
- id.: "La religión, actitud radical del hombre", en: id., ESCRITOS TEOLÓGICOS I, San Salvador, UCA, 2000, 39-105.
- id.: ESCRITOS FILOSÓFICOS III, San Salvador, UCA, 2001.
- Farré, Luis: FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN, Buenos Aires, Losada, 1969.
- Fatone, Vicente: EL HOMBRE Y DIOS, Buenos Aires, Ed. Columba, 1955.
- García Bazán, Francisco: "Vicente Fatone y la filosofía de la religión en la Argentina", CUYO (Mendoza) 13 (1980), 25-40.
- id.: ASPECTOS INUSUALES DE LO SAGRADO, Madrid, Trotta, 1999.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: PHÄNOMENOLOGIE DES GEISTES, Hamburg, Meiner, 1952.
- Kusch, Rodolfo: AMÉRICA PROFUNDA, Buenos Aires, Hachette, 1962; 4ª ed., ibid., Ed. Bonum, 1999.
- id.: EL PENSAMIENTO INDÍGENA AMERICANO, Puebla, Cajica, 1970; republicada como: EL PENSAMIENTO INDÍGENA Y POPULAR EN AMÉRICA 3ª ed., Buenos Aires, Hachette, 1977.
- id.: "El 'estar siendo' como estructura existencial y como decisión cultural americana", IIº Congreso Nacional de Filosofía (Córdoba 1971). Actas II, Córdoba, Sudamericana, 1973.

- id.: LA NEGACIÓN EN EL PENSAMIENTO POPULAR, Buenos Aires, Cimarrón, 1975.
- Ladrière, Jean: L'ARTICULATION DU SENS. I: DISCOURS SCIENTIFIQUE ET PAROLE DE LA FOI, Paris, Aubier, 1970.
- id.: L'ARTICULATION DU SENS. II: LES LANGAGES DE LA FOI, Paris, Cerf, 1984.
- León Portilla, Miguel: LA FILOSOFÍA NÁHUATL ESTUDIADA EN SUS FUENTES, México, UNAM, 8ª ed., 1986.
- Lévinas, Emmanuel: TOTALITÉ ET INFINI. ESSAI SUR L'EXTÉRIORITÉ, La Haye, M. Nijhoff, 1961.
- id.: AUTREMENT QU'ÊTRE OU AU-DELÀ DE L'ESSENCE, La Haye, M. Nijhoff, 1974.
- id.: ENTRE NOUS. ESSAIS SUR LE PENSER-À-L'AUTRE, Paris, Grasset, 1991.
- Marion, Jean-Luc: "Le phénomène saturé", en: M. Henry (et al.): PHÉNOMÉNOLOGIE ET THÉOLOGIE, Paris, Criterion, 1992.
- id.: ÉTANT DONNÉ. ESSAIS D'UNE PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA DONATION, Paris, PUF, 1997.
- id.: DE SURCROÏT. ÉTUDES SUR LES PHÉNOMÈNES SATURÉS, Paris, PUF, 2001.
- Marquínez Argote, Germán: FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN, Bogotá, USTA, 1981.
- Martín Velasco, Juan, INTRODUCCIÓN A LA FENOMENOLOGÍA DE LA RELIGIÓN, Madrid, Encuentro, 1978.
- Massuh, Víctor: EL RITO Y LO SAGRADO, Buenos Aires, Ed. Columba, 1965.
- id.: NIHILISMO Y EXPERIENCIA EXTREMA, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1975.
- Oliveira, Manfredo Araújo de: RAVIRAVOLTA LINGÜÍSTICO-PRAGMÁTICA NA FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA, São Paulo, Loyola, 1996.
- Quiles, Ismael: FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN, Buenos Aires-México, Espasa-Calpe, 1949.
- id.: MÁS ALLÁ DEL EXISTENCIALISMO. FILOSOFÍA IN-SISTENCIAL, Barcelona, L. Miracle, 1958.
- id.: FILOSOFÍA BUDISTA, Buenos Aires, Troquel, 1968.
- id.: QUÉ ES EL YOGA. FILOSOFÍA, MÍSTICA Y TÉCNICA YOGAS, Buenos Aires, Columba, 1971.
- id.: LA PERSONA HUMANA 4ª ed., Buenos Aires, Depalma, 1980.
- Ramsey, Ian T.: RELIGIOUS LANGUAGE. AN EMPIRICAL PLACING OF THEOLOGICAL PHRASES, London, SCM Press, 1957.
- Ricoeur, Paul: "La philosophie et la spécificité du langage religieux", REVUE D'HISTOIRE ET DE PHILOSOPHIE RELIGIEUSES 55 (1975), 13-26.
- id.: LA MÉTAPHORE VIVE, Paris, Seuil, 1975.
- id.: "Biblical Hermeneutics", SEMEIA. AN EXPERIMENTAL JOURNAL FOR BIBLICAL CRITICISM 4 (1975), 29-148.
- id.: "Expérience et langage dans le discours religieux", en: M. Henry (et al.), op. cit., 1972, 15-39.
- Rougès, Alberto: LA JERARQUÍA DEL SER Y LA ETERNIDAD, Tucumán, Facultad de Filosofía y Letras, Univ. Nac. de Tucumán. 1943.

- Sarti, Sergio: PANORAMA DELLA FILOSOFIA ISPANOAMERICANA CONTEMPORANEA, Milano, Cisalpino-Goliardica, 1976.
- Scannone, Juan Carlos: TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN Y PRAXIS POPULAR. APORTES CRÍTICOS PARA UNA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN, Salamanca, Sígueme, 1976.
- id.: "Fenomenología y religión", ESTUDIOS ECLESIASTICOS 64 (1989), 133-139.
- id.: NUEVO PUNTO DE PARTIDA EN LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA, Buenos Aires, Guadalupe, 1990.
- id.: "Los fenómenos saturados según Jean-Luc Marion y la fenomenología de la religión", STROMATA 61 (2005), 1-15.
- id.: RELIGIÓN Y NUEVO PENSAMIENTO. HACIA UNA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN PARA NUESTRO TIEMPO DESDE AMÉRICA LATINA, Barcelona-México, Anthropos-UAM (Iztapalapa), 2005.
- id.: "Fenomenología y hermenéutica en la 'Fenomenología de la donación' de Jean-Luc Marion", STROMATA 61 (2005), 179-193.
- Schaeffler, Richard: RELIGIONSPHILOSOPHIE, Freiburg-München, Karl Alber, 1983.
- Solari, Enzo: "Sobre la filosofía de la religión en América Latina", <http://www.uca.edu.sv/dtos/filosofia>; la conferencia que le dio base, se tuvo en la UCA de San Salvador (El Salvador), 2004.
- Vasconcelos, José: TODOLOGÍA. FILOSOFÍA DE LA COORDINACIÓN. México, Ed. Botas, 1952.
- Vassallo, Angel: ELOGIO DE LA VIGILIA 2ª ed., Buenos Aires, Emecé, 1950.
- Vaz, Henrique C. de Lima: ONTOLOGIA E HISTÓRIA, São Paulo, Duas Cidades, 1968.
- id.: ESCRITOS DE FILOSOFIA. PROBLEMAS DE FRONTEIRA, São Paulo, Ed. Loyola, 1986.
- id.: ESCRITOS DE FILOSOFIA II: ÉTICA Y CULTURA, São Paulo, Ed. Loyola, 1988.
- id.: ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA I y II, ibid., 1991-1992.
- id.: EXPÊRIENCIA MÍSTICA E FILOSOFIA NA TRADIÇÃO OCIDENTAL, São Paulo, Ed. Loyola, 2000.
- Virasoro, Miguel Angel: "Fundamento ontológico de la religión", ACTAS II, São Paulo, 1954.
- id.: LA INTUICIÓN METAFÍSICA, Buenos Aires, Ed. Lohlé, 1965.
- Vélez Correa, Jaime: AL ENCUENTRO DE DIOS. FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN, Bogotá, CELAM, 1991.