

Aportaciones de la fenomenología de la religión a la teología fundamental*

por Juan Carlos Scannone S. I.

Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel

1. Introducción

En la fenomenología contemporánea se habla de la inflexión (*Kehre*) del pensamiento de Heidegger, del darse vuelta (*tournant*) teológico de la fenomenología francesa y de la fenomenología invertida (*rovesciata*): tales planteos incidieron especialmente en la pregunta filosófica por lo Sagrado, lo divino y Dios, y por consiguiente, en la fenomenología estrictamente filosófica de la religión.¹ Se trata de signos de un acontecimiento filosófico-cultural epocal, a saber, la superación del giro copernicano moderno (*kopernikanische Wende*), sin dejar de haber pasado por Kant; porque ni se vuelve a un momento anterior pre-kantiano, ni se ejerce una *mera* in-versión sin ahondamiento de nivel, sino que la fenomenología (aun de la religión) da un “paso hacia atrás” —en cuanto ella es filosofía primera— *hacia la dimensión más originaria* ¿Qué implicancias tiene para la teología fundamental ese giro de la fenomenología (de la religión) hacia lo más primero?

* Presentamos el original castellano del artículo que en 2011 será publicado en italiano, en la Miscelánea de estudios en homenaje a S.E.R. Mons. Rino Fisichella, por la *Lateran University Press* (Città del Vaticano), la cual retiene todos los derechos del *copyright*.

¹ Aludo, respectivamente, a: D. JANICAUD, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Éclat, Combas, 1990; C. CANULLO, *La fenomenologia rovesciata. Percorsi tentati in J.-L. Marion, M. Henry e J.-L. Chrétien*, Rosenberg e Sellier, Torino, 2004. Diferencio la fenomenología estrictamente filosófica de la *meramente* descriptiva (R. Otto, G. van der Leeuw, M. Eliade), de acuerdo con B. CASPER, “¿Cómo puede ser entendida la fenomenología de la religión?”, en *Escritos de Filosofía*, 41-42 (2002), 33s. y el mismo B. WELTE, “Der Gottesbeweis und die Phänomenologie der Religion”, en *id.*, *Auf der Spur des Ewigen* (en adelante: AdSE), Herder, Freiburg - Basel - Wien, 1965, 317s.

En primer lugar, aludiré a esa *inversión del giro copernicano* en la fenomenología actual de la religión, de la mano de dos testigos calificados: Bernhard Welte –discípulo de Heidegger– en Alemania, y Jean-Luc Marion, en Francia.² En ese contexto atenderé especialmente al *paralelismo estructural* del giro que se dio en la fenomenología, con la conversión cristiana, tanto que Klaus Hemmerle puede distinguir en Welte una fenomenología (de la religión) *hacia la fe* y una fenomenología *desde la fe* (2).³ Un momento ulterior de mi exposición mostrará que ese paralelismo no es extrínseco, sino *intrínseco*, de modo que dicha fenomenología pueda brindar una *intraestructura* filosófica a la teología fundamental, aunque siendo desbordada por ésta, en una especie de unidad noética *inconfusa e indivisa* (3). Finalmente, concluiré señalando las consecuencias de lo anterior para tres momentos de la teología fundamental contemporánea (que corresponden a tres corrientes de la misma), a saber, para los que he llamado en otra ocasión sus momentos *apologético*, *“dogmático”* y *epistemológico* (4),⁴ es decir, respectivamente, para la *autocredibilidad* de la fe (4.1), para la Revelación entendida *formalmente* como *autocomunicación* de Dios en Jesucristo (4.2) y para la relación *epistemológica y metodológica* entre teología fundamental y fenomenología filosófica de la religión (4.3).

² Cfr. mi artículo “Erbe und Auftrag der Phänomenologie B. Weltes für die lateinamerikanische Philosophie. Ein Dialog mit dem phänomenologischen Ansatz J.-L. Marions”, en M. ECKHOLT (ed.), *“Clash of civilizations” – oder Begegnung der Kulturen aus dem Geist des Evangeliums?*, Lit, Berlin, 2009, 97-112; ver también: S. LOOS, “B. Weltes Phänomenologie der Religion. Kritische Anfragen im Licht gegenwärtigen philosophischer Religionsphänomenologie”, en M. ENDERS –H. ZABOROWSKI (hrsg.), *Phänomenologie der Religion. Zugänge und Grundfragen*, Alber, Freiburg - München, 2004, 203-218.

³ Cfr. K. HEMMERLE, “Eine Phänomenologie des Glaubens – Erbe und Auftrag von Bernhard Welte” (en adelante: PhdG), en *id.*, *Ausgewählte Schriften* (hrsg. R. Feiter) I, Herder, Freiburg - Basel - Wien, 1996, 472-500; ver también *id.*, “Denken der Grenze – Grenze des Denkens”, *ibid.*, 239-259 (en adelante: G).

⁴ Ver mi artículo “Teología e filosofía in Teología fondamentale” (en adelante: TeF), en R. FISICHELLA (a cura di), *La Teología fondamentale. Convergence per il terzo millennio*, Piemme, Casale Monferrato, 1997, 185-202; allí cito a H. BOUILLARD, “La tâche actuelle de la théologie fondamentale”, en *Recherches actuelles II. Le point théologique*, Paris, 1972, 7-43; J.-P. TORRELL, “Nuevas corrientes de teología fundamental en el período postconciliar”, en R. LATOURELLE – G. O’COLLINS (eds.), *Problemas y perspectivas de teología fundamental*, Sígueme, Salamanca, 1982, 25; y R. FISICHELLA, *La revelación: evento y credibilidad. Ensayo sobre teología fundamental*, Sígueme, Salamanca, 1989, 27-30.

2. El giro del giro copernicano en fenomenología de la religión

Tanto Welte como Marion –entre otros fenomenólogos contemporáneos de la religión– citan a Heidegger al plantear su concepción de la fenomenología: “dejar ver desde sí mismo lo que se muestra, así como se muestra desde sí”,⁵ poniendo especial énfasis tanto en el doble “*desde sí*” como en el “*se (muestra)*” priorizando así la donación de lo que está siendo dado con respecto al sujeto, el cual abdica entonces de su subjetividad trascendental. A primera vista salta a los ojos su posible relación con la revelación cristiana, pero de eso trataré más adelante.

Por eso Hemmerle, al exponer el método fenomenológico de su maestro (en PhdG y G), acentúa la conversión (*Umkehr*) de la mirada al aparecer y donarse de las cosas mismas, entendiendo la *reducción fenomenológica* de la actitud natural como la abstención de eventuales prejuicios, intenciones interesadas y/o especulaciones teóricas, que no dejan aparecer la cosa *en y desde sí misma*; conversión, además, *hacia el origen*, tanto de las cosas, como de la misma mirada, llegando así al *límite* que las limita a ambas: el Misterio primordial. Al alcanzar el límite *como* límite, limitante de mundo y mirada, ésta reconoce ya haber sido alcanzada por el Misterio y su llamado originario a mirar, es decir, a pensar, volviendo la vista no sólo hacia las cosas mismas, sino también más allá de ellas y más acá del pensar, es decir, más allá del límite *como* límite, hacia el *primer Origen*.

Ese momento de *trascendencia immanente* nos recuerda el itinerario blondeliano, cuando la acción, en su continuo avanzar más allá (*dépasser toujours*), se topa con el límite. Pues se ve en la necesidad ineludible de seguir avanzando –para dar razón de lo anterior y del sentido de la vida y la acción– y, al mismo tiempo, en la *impotencia radical* de hacerlo (sola), reconociendo entonces que el camino fenomenológicamente ascendente no era sino respuesta a un llamado previo gratuito y descendente, único que puede o no auxiliar la impotencia de la acción.⁶ Según Hemmerle, también Welte, al llegar

⁵ Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Halle, 1927, § 7, 34. Welte cita ese texto, v.g. en: *Religionsphilosophie*, Herder, Freiburg - Basel - Wien, 1979, 14, y en: “Die Gottesfrage im Denken Martin Heideggers”, en: B. WELTE, AdSE, 265. A su vez, Marion se refiere al mismo texto de Heidegger en *Étant donné. Essai d’une phénoménologie de la donation* (en adelante: ÉD), PUF, Paris, 2005¹ (1ª ed.: 1997), 309s.

⁶ Cfr. M. BLONDEL, *L’Action (1893). Essai d’une critique de la vie et d’une science de la pratique*, PUF, Paris, 1950, en especial la 4ª parte.

a dicho límite, se ve movido a dar un nuevo paso adelante, a saber, a indagar *signos y huellas* de la eventual presencia gratuita del Misterio en la historia, encontrándolos en Jesús (cfr. PhdF, 490s.). El mismo intérprete también dirá que su maestro, con su fenomenología *hacia* el Misterio llega a enfrentarse, en el límite como límite, con la maravilla del inicio creativo (narrado en el libro del Génesis) *a partir del* Misterio, cuyo analogado es la creación artística (cfr. G, 244ss.). En ambas formulaciones se está expresando la *con-versión* del “*hacia*” ascendente en un “*desde*” más originario, que desciende “de arriba” (en el doble sentido de esta expresión) sin que pueda ser lógicamente deducido, ni siquiera mediante una necesidad dialéctica. Pues se trata de un don no sólo gratuito, sino que excede toda expectativa previa.

Por su lado, Marion llega también a la *posibilidad* de la revelación partiendo de la misma concepción del fenómeno, y mostrando que la realizan –mejor que los fenómenos pobres y formales, y los de “derecho común”–, los que él denomina fenómenos *saturados* (el acontecimiento, la obra de arte, la autoafección de la carne, el rostro del otro),⁷ en los cuales la *sobreabundancia* de donación intuitiva satura y desborda toda significación conceptual y todo horizonte previo. Pues bien, tal saturación en el orden profano plantea el pensar como *posible* un máximo de exceso de donación en el fenómeno doblemente saturado de la revelación teofánica. Así es como –según Marion– la *posibilidad* de ésta es planteada por la fenomenología en un camino ascendente de lo menos a lo más y a lo máximo posible de donación; su *efectividad* (dada en Cristo) es, en cambio, asunto de la teología.⁸ Luego, el mismo Marion y otros fenomenólogos usarán la fenomenología, sus reducciones, descripciones y categorizaciones, en forma descendente, partiendo de la fe, como “método crítico y sistemático para la teología”.⁹

⁷ Ya descritos fenomenológicamente por Ricœur y Claude Romano (el acontecimiento), por Derrida y Merleu-Ponty (la obra de arte), por Husserl y Henry (la carne) y por Lévinas (el rostro). Según una conferencia de Roberto Walton, especialista argentino en fenomenología, Marion asume esos fenómenos de *exceso* y los radicaliza en su concepción del fenómeno saturado.

⁸ Ver mis artículos: “Los fenómenos saturados según Jean-Luc Marion y la fenomenología de la religión”, *Stromata* 61 (2005) 1-15; “Fenomenología y hermenéutica en la ‘Fenomenología de la donación’ de J.-L. Marion”, *ibid.*, 179-163.

⁹ Entre otros, cfr. J. D. LÓPEZ, *Teología y fenomenología. La fenomenología como método crítico y sistemático para la teología* (en adelante: TyF), EDUCC, Córdoba (Argentina), 2008. Específicamente sólo sobre Marion: cfr. T. ALFIERI,

Así pues, se da un admirable *paralelismo estructural* indicado explícitamente por Hemmerle (PhdG, 496)– entre el giro dado por la fenomenología en general y la de la religión en particular y, por otro lado, la conversión cristiana a la fe revelada, de modo que el camino ascendente, racional, fenomenológico y filosófico, se reconoce finalmente como la otra cara de un camino más originario, descendente, tanto en el nivel filosófico de una fenomenología de la donación como en el nivel estrictamente teológico.

Aún más, en la fenomenología post-heideggeriana tanto Welte como Marion, el primero explícitamente y el segundo de hecho, conciben la fenomenología estrictamente filosófica de la religión como un camino autónomo racional “*hacia la fe*” cristiana, al cual corresponde otro, también fenomenológico, que parte “*desde la fe*” respetando, con todo, en ambos casos, el carácter irreductiblemente gratuito e indeducible de la misma. En ese sentido se puede usar –como Hemmerle refiriéndose a Welte– la expresión: *fenomenología de la fe* (genitivo a la vez objetivo y subjetivo: cfr. PdG, 496ss.), aunque la fe misma trascienda ambos caminos fenomenológicos, ascendente y descendente.

3. ¿Un paralelismo intrínseco?

La fenomenología de la religión dio el giro del giro copernicano, siguiendo, con Welte, a Heidegger en la inflexión de su pensamiento. Éste, con su paso hacia atrás, superó la reducción trascendental husserliana, realizando de hecho una segunda reducción *de* la relación intencional sujeto constituyente-objeto constituido, *a* un ámbito más originario, el existencial-ontológico del ser (*Sein*) como don, que –en la diferencia– se da a todo y cada ente (*Seiendes*), incluido el único ente capaz de comprender el ser y preguntar por él: el ser-ahí (*Dasein*). Pero Welte no se quedó –como Heidegger– en el ser neutro, sino que –como arriba lo dije– por ese camino llegó al Dios personal,¹⁰ no a un ente supremo, sino al *Ipsum Esse*, no formal sino *Subsistens*, y –en ese sentido– no solamente transóntico sino también transontológico.¹¹ Marion, por su parte, sin negar las dos

“«Der unvorgreifbare Appell der Wirklichkeit». Fundamentaltheologische Impulse aus dem Denken Jean-Luc Marions?», en *Orientierung* 68 (2004) 197-200.209-211; N. REALI, *Fino all'abandono. L'eucaristia nella fenomenologia di J.-L. Marion*, Roma, 2001; del mismo MARION: “La phénoménalité du sacrement: être et donation”, en *Communio* (France) 26 (2001) 59-75 (en adelante: PhdS).

¹⁰ Ver el artículo de WELTE citado en n. 1, en AdSE, 315-336, esp., 320ss.

¹¹ *Ipsum Esse* corrige la onticidad de *subsistens*, así como *subsistens*, la formalidad de *ipsum esse* (diferenciándolo del *ipsum esse formaliter considera-*

reducciones fenomenológicas anteriores, sino radicalizándolas y superándolas, recogió luego la herencia post-heideggeriana (Ricœur, Henry, Lévinas), dando un nuevo paso hacia lo más originario: la *donación* misma (*Gegebenheit*).¹² Su exceso sobreabunda en los fenómenos saturados, en especial, en el doblemente saturado de una posible revelación divina, pues en ellos la donación desborda toda significación conceptual, todo horizonte previo y todo condicionamiento de parte del sujeto. Ya no se trata entonces de un sujeto trascendental constituyente ni solamente del ahí-del-ser, sino del donatario y testigo de la donación (*adonné*).¹³

Pues bien, en el acápite anterior quedó claro el *paralelismo estructural* (Hemmerle) entre ese dar vuelta el giro copernicano hacia una dimensión más originaria –primero, la del ser y luego, sin negarla a ésta, la de la donación– y, por otro lado, la conversión de fe hacia el Origen primero, tanto gracias a esa “versión” o “darse vuelta” como, en ambos fenomenólogos, por su carácter de llamado y donación.

Ese paralelismo no es meramente extrínseco, sino *intrínseco*, al menos por los siguientes motivos: a) porque la razón –que pretendía *autonomía* absoluta y aun un carácter *absoluto* en la modernidad– al redescubrir su *finitud* reconoce no sólo su *límite* sino su ser-originada, es decir, *creada*, siendo así que la creación puede ser considerada, desde la fe, como el presupuesto que la autocomunicación de Dios en Cristo se pone para poder gratuitamente darse; b) porque el *horizonte teológico* del Espíritu Santo, en el que acaece dicha comunicación, supone a su vez el *horizonte del ser y de su donación*; c) porque la *autorevelación* de Dios en Cristo no sólo corresponde estructuralmente a la *aparición* fenoménica de los entes *desde y en sí* mismos, sino que además la presupone como su condición de posibilidad; d) porque en ambos casos (creación y salvación) se trata de fenómenos *saturados o doblemente saturados*, en los cuales se dan todos los caracteres de los mismos, a saber, son 1) un *acontecimiento* gratuito e imprevisible, 2) un tomar creativamente *forma* (*Gestalt*) –comparable a la *obra de arte*– del Misterio originario, y 3) *afectan* al donatario en

tum), de modo que la mente ascienda hacia más allá de lo óntico y lo ontológico, abriéndose al Misterio; en otro contexto, J. D. López usa también el adjetivo *transontológico*, cfr. *FyT*, 77, nota 56.

¹² Cfr. J.-L. MARION, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie* (en adelante: RD), PUF, Paris, 1989. Allí presenta las tres reducciones y sugiere su articulación.

¹³ Ver *id.*, *ÉD y De Surcroit. Études sur les phénomènes saturés*, PUF, Paris, 2001.

toda su humanidad, es decir, no sólo en su razón (teórica y práctica), sino también en su *carne*, *temple afectivo de ánimo* (*Stimmung*), *sentir* y *corazón*, por su connaturalidad ya sea con el ser como don originario (en el orden de la creación), ya sea con la Vida divina (en el orden de la salvación), y 4) en ambos casos acaece un *encuentro interpersonal* de miradas, con prioridad de la que desciende *de arriba*.¹⁴ Por su parte, Marion se refiere explícitamente a la analogía entre la fenomenología de la donación y la fenomenalidad de los sacramentos (cfr. *PhdS*, 71ss.), incluidos Cristo como Sacramento primordial, y la Iglesia como sacramento.

Por lo tanto, no sólo se da un paralelismo estructural *intrínseco*, sino que la fenomenología filosófica de la religión puede operar como *intraestructura lógica y metodológica* de una teología (fundamental y dogmática) fenomenológica. Pues, aunque ésta exceda y desborde a la primera, también la supone como condición del don salvífico, no porque lo condicione, sino porque forma parte –como presupuesto noético que él mismo libremente se autopone– de ese mismo don de salvación. Pues la autorrevelación y autocomunicación de Dios en su vida unitrina implica a su *destinatario*, es decir, a un donatario *capaz* de escucharla, comprenderla y aceptarla. Como diría Welte, la comprensión del ser (*Seinsverständnis*) es necesaria –como momento interno– para la comprensión de salvación (*Heilsverständnis*).¹⁵ Según el modelo de Calcedonia se puede reconocer una *unidad noética* inconfusa e indivisa entre fe y razón, entre el momento teológico y el filosófico, entre una fenomenología *desde* la fe y una fenomenología *hacia* la fe, aunque la primera sature y exceda a la segunda. Con Hemmerle podemos denominarla: *phaenomenologia fidei* (genitivo subjetivo y objetivo; cfr. *PhdG*, 496ss.).

4. Teología fundamental y fenomenología de la fe

En un trabajo anterior aludí a tres corrientes de la teología fundamental contemporánea, cuya comprensión del significado del adjetivo “fundamental” es diferente, aunque estén interrelacionadas. Pueden ser interpretadas como atendiendo a *tres momentos* distintos pero

¹⁴ He tenido en cuenta los cuatro fenómenos saturados profanos expuestos por Marion en *ÉD*; ver también los planteos de López en *TyF*.

¹⁵ Cfr. B. WELTE, *Heilsverständnis. Philosophische Untersuchung einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums*, Herder, Freiburg - Basel - Wien, 1966; César Lambert traduce “*Heilsverständnis*” como “comprensión de salvación” (sin el artículo “la” antes de “salvación”).

complementarios, de dicha disciplina: 1) el *apologético* (en un sentido renovado), 2) el “*dogmático*”, que no trata de la temática de la Revelación sino de su *forma* en cuanto tal, 3) el *epistemológico*, que atiende a la disciplina en su estatuto cognoscitivo y de ciencia, y a su método.

Pues bien, aplicaré lo expuesto, entonces, a la relación de cada uno de esos tres momentos de la teología fundamental, con la fenomenología estrictamente filosófica de la religión, es decir, la que ha transitado por las distintas reducciones, articulándolas entre sí, y reinterpretando las primeras desde la más originaria.¹⁶ Asimismo, diré una palabra sobre la propuesta de José Daniel López acerca de la *reducción teológica* en una teología que use la mediación fenomenológica.¹⁷ Pues, como se dijo anteriormente, no sólo se trata de la función, en teología fundamental, de una fenomenología *hacia* la fe, sino también *desde* ella.

4.1. Autocredibilidad de la Revelación y fenomenología

En cuanto la teología fundamental es teología, se desarrolla a la luz de la fe, aun en su momento apologético de *praeambula fidei* y en eso se diferencia de una simple filosofía o fenomenología filosófica de la religión, aunque la puede asumir sin quitarle autonomía. De ahí que, aunque se puede aceptar que la Revelación cristiana es *autocredible* desde y por sí misma y que “sólo el amor es digno de fe”,¹⁸ tales afirmaciones no niegan sino suponen la razonabilidad humana que dicha luz hace más patente al excederla. Pues la fenomenología –sobre todo después de la inflexión del giro copernicano y de la superación de la subjetividad trascendental (Kant, Husserl)– es un método válido, asumible por la teología fundamental en su intento de fundamentar y justificar racionalmente la conversión de fe, respetando la prioridad y gratuidad de ésta, y su irreductibilidad a meras razones, así como la libertad de acogerla sin condicionamientos. No renuncia a la razón, sino, por lo contrario, decide de acuerdo a ésta, por razones de la razón y del corazón recto. La credibilidad está implicada en la fe misma en cuanto sensata, racional y responsable, de modo que, porque es un momento interno suyo, se puede hablar de *autocredibilidad* y de que sus fundamentos están iluminados y transformados por la fe,

¹⁶ Cfr. RD, en especial, cap. VI; ver también la articulación de las reducciones elaborada por López en TyF.

¹⁷ Cfr. TyF., p. ej., p. 77, etc.

¹⁸ Aludo a la obra de H. U. VON BALTHASAR, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Johannes, Einsiedeln, 1963.

como fruto de la misma. Sin embargo, al mismo tiempo tienen un valor racional autónomo y autoconsistente, independiente de la sobreabundancia de luz proveniente de la fe. El hiato entre ambos momentos (el teologal y el puramente racional) no puede ser mediado “desde abajo”, sino sólo “desde arriba”, por un don gratuito irreductible, aceptado racional y responsablemente por la libertad creyente.

Más arriba mencioné los ejemplos explícitos de las fenomenologías de la religión de Welte y su discípulo Hemmerle. Y aludí asimismo a la de Marion, pues ha mostrado fenomenológicamente la *posibilidad* de la revelación divina totalmente gratuita y sin condicionamientos previos, gracias a su fenomenología del exceso de donación, planteada a partir de la experiencia –de suyo profana– de los fenómenos saturados.

4.2. Autorrevelación de Dios y fenomenología

Cuando Karl Rahner se refiere a la “teología formal y fundamental” (*formale und fundamentale Theologie*), la considera como parte de la dogmática, y la distingue de la “teología fundamental” (*Fundamentaltheologie*),¹⁹ aunque acepta que la última, además de su papel apologético tradicional, se ha movido más y más hacia el ámbito de la primera. Pero acota que ésta no trata de los grandes temas o *contenidos* de la revelación, sino de su *forma*. Pienso que René Latourelle se orienta en el mismo sentido cuando considera a la *autocomunicación y autoentrega* de Dios en Jesucristo (junto con su correspondiente autocredibilidad) como objeto (material y formal) de la teología fundamental.²⁰ ¿Qué papel puede jugar la fenomenología filosófica de la religión con respecto a ese momento “dogmático” formal de dicha teología?

Como quedó dicho anteriormente, Hemmerle afirma que la fenomenología, para ser fiel a sí misma, no sólo puede ser camino *hacia* la fe, sino que debe también plantearse *desde* la fe cristiana. Pues, además de reconocer el arriba mencionado “paralelismo estructural” y que la Palabra (de Dios) nos ilumina con una *nueva* luz, nos crea una mirada *nueva* y tiene el carácter de *llamado creativo*: “¡ecce!, ¡mira!” (cfr. PhdG, 493), acentúa que “la fenomenología no sólo

¹⁹ Cfr. K. RAHNER, respectivamente, los artículos: “Formale u. fundamentale Theologie” y “Fundamentaltheologie”, en K. RAHNER – H. VORGRIMMLER, *Kleines Theologisches Wörterbuch*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1961, 112, 115-6.

²⁰ Cfr. R. LATOURELLE, “Teología fondamentale”, en R. LATOURELLE – R. FISICHELLA (eds.), *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Assisi, 1990, 1255.

pertenece a los *praeambula fidei* autónomos y válidos precisamente en su autonomía, sino que ella es también una consecuencia y un encargo (*Auftrag*) de la fe misma” (ibíd., 497). Por su parte Marion dirá que la fenomenología es el relevo de la “metafísica” (palabra usada peyorativamente) para la teología, tanto racional como revelada.²¹ Aún más, reconoce que, para el creyente, la visibilidad en Cristo de lo invisible (el Padre) se prolonga en la de la Iglesia, la Escritura, los sacramentos –en especial, la Eucaristía–, los santos, el amor que nos tenemos los unos a los otros (cfr. PhdS 71s.), de modo que se podría añadir que así converge la autorrevelación de Dios con su autocrédibilidad en su fenomenalización para los ojos de la fe.

Pero, según mi conocimiento, es el joven pensador jesuita argentino arriba mencionado, José Daniel López, uno de quienes mejor han planteado hasta ahora una teología fenomenológica, la cual usa la mediación del *método, las descripciones y las categorizaciones fenomenológicas* para la inteligencia especulativo-espiritual, crítica y sistemática de la fe, incluida la Revelación en su estructura *formal* (cfr. TyF, 77ss).²² Ésta muestra un admirable paralelismo con la de los fenómenos que *se donan y aparecen en y por sí mismos y a partir de sí mismos*, en especial, los fenómenos saturados, gracias a su *exceso sobreadundante de donación*, sin condicionamientos previos, hasta la posibilidad de un fenómeno *incondicionado* de revelación doblemente saturado (Marion). Tal semejanza facilita el uso de la fenomenología como *mediación intrínseca* de la fe para su auto-intelección –y no sólo para su credibilidad–, incluida la de la estructura formal de la Revelación. Ello se reafirma especialmente en la teología contemporánea, que la comprende como *encuentro interpersonal* de Dios con los hombres (Joseph Ratzinger), *autocomunicación* de Dios a éstos (Karl Rahner) y, estéticamente, el tomar *forma (Gestalt) perceptible* del Misterio unitrino de Dios en Cristo (Hans

²¹ Cfr. J.-L. MARION, “Méthaphysique et phénoménologie: une relève pour la théologie”, en *Bulletin de Littérature Écclesiastique* 104 (1993) 189-206; ver también: ID., “Filosofía e rivelazione”, en *Studia Patavina* 36 (1989) 425-19. Sobre los sacramentos, además de PhdS, cfr. ID.: “Splendeur de la contemplation eucharistique”, en *La Politique de la Mystique. Hommage à Mgr. Maxime Charles*, Criterion, Mesnil-sur-l’Estrée, 1984, 17-28.

²² Mención aparte merece la estética teológica de H. U. von Balthasar, impregnada de una fenomenología teológica propia que, probablemente, ha influido en la fenomenología filosófica de Marion: cfr. su obra: *Herrlichkeit. Eine Theologische Ästhetik. I: Schau der Gestalt*, Johannes, Einsiedeln - Trier, 1961. Marion lo cita explícitamente, v.g. en PhdS, 70, nota 19.

Urs von Balthasar). La fenomenología puede rendir el servicio de comprender mejor la formalidad propia de la “*fania*” (aparición) en las teofanías bíblicas tanto vétero como neo-testamentarias, inclusive de la aparición definitiva de Dios unitrino en Jesucristo.

Pero no se trata solamente de una mediación intrínseca meramente *conceptual* (aplicando *categorizaciones* fenomenológicas a la comprensión de la Revelación: teofanía, acontecimiento, aparición, donación, belleza, afección, autoafección, vida, rostro, presencia, llamado, abandono, etc.), sino de una mediación *integralmente* humana, es decir, también *vivencial, existencial, descriptiva, afectiva profunda*, a través de un *sentir espiritual inteligente*, de un *conocimiento por connaturalidad con Dios* que se autorrevela, autodona y autocomunica. Así se reconoce, entonces, también el valor cognoscitivo y especulativo-espiritual del *corazón*, no sólo de sus “razones” (Pascal) de credibilidad, sino también de los “ojos del corazón” transformados sobrenaturalmente en “*ojos de la fe*” (San Agustín), para la mejor inteligencia de ésta, incluida formalmente la autorrevelación de Dios en Cristo. Pues dichas categorías y descripciones fenomenológicas logran más plenamente su servicio de intelección teológica cuando implican y afectan la vida entera y el corazón libre del creyente, gracias también a la operación de sus *sentidos espirituales* (San Ignacio de Loyola) para una *inteligencia sentiente* (Xavier Zubiri) de la misma fe.

Por ello, en el “Prólogo” al libro de López, distingo dos procedimientos fenomenológicos complementarios puestos en práctica por su obra, inclusive en el nivel de la teología formal de la Revelación. Por un lado, un empleo más *directo*, cuando aborda realidades humanas personales e interpersonales (aunque sea en su dimensión teológica) y, por otro, su uso *analógico*, cuando trata de la revelación de misterios como el trinitario o la unión hipostática.²³ Con todo, estimo que ambos tipos de mediación fenomenológica tienden últimamente a coincidir, no sólo porque la analogía como “acto de habla” y “acontecimiento de pensamiento y de lenguaje” es también un fenómeno saturado,²⁴ sino también porque el acontecimiento de la

²³ Cfr. TyF, “Prólogo”, 20s. Marion se refiere a la analogía entre fenomenología y teología de los sacramentos en PhdS, 70. 72-75, aunque llega a decir que se debe hablar de analogía con reservas, porque Dios, en su autocomunicación, *se da sin resto, infinitamente, hasta el abandono*.

²⁴ Sobre la analogía, ver mi libro: *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, Anthropos - UAM (Iztapalapa), Barcelona - México, 2005, en especial, cap. 7.

autorrevelación de Dios en Cristo sigue acaeciéndose en cuanto sus donatarios lo siguen recibiendo, conociendo y “experimentando” en la fe, por gracia del Espíritu Santo, quien les recuerda y explicita lo revelado en Cristo. Por ello la fenomenología descendente “desde la fe” puede servirle a ésta para su intelección reflexiva y crítica –como ciencia analógicamente concebida–, pero también –en cuanto es sabiduría– como su intelección sapiencial, vivida, sentida y gustada en el Espíritu, previo el correspondiente discernimiento.

4.3. *El método fenomenológico y los fundamentos epistemológicos de la teología fundamental*

Entre las cuestiones referentes al estatuto *gnoseológico* y *epistemológico* de una teología fundamental *fenomenológica* está la de su *método*, incluido el papel que en éste juegan las *reducciones* fenomenológicas. De hecho, López, cuando usa dicho método para la que llamamos, con Welte, fenomenología *desde* la fe, propone una última reducción, posterior a las filosóficas de Husserl, Heidegger y Marion, a saber, la reducción *teológica*.

Pues, para el creyente, la dimensión más *originaria* y *primera* es la de la fe, ya que para ésta aun la creación y la razón natural –según el plan gratuito de Dios en Cristo Alfa y Omega– están incluidas en un ámbito más amplio y primero, sobrenatural, el de la fe, y no al revés. El mismo autor, en TyF, recuerda la imagen de los dos círculos concéntricos –utilizada por Kant–, para quien el de un diámetro mayor –el de la fe–, incluye al más estrecho, de la mera razón. Ello es así no solamente en el orden de los contenidos (*fides quae*), sino también en el de la forma (*fides qua*), ya que la fe abarca también los otros modos de conocimiento (incluido el de los sentidos), los informa y los transforma. Con la imagen de los círculos, López reconoce asimismo el *hiato* entre ambas dimensiones, pues desde el círculo menor no se puede pasar al mayor, sin un don gratuito “de arriba”, pero el segundo, por lo contrario, abraza y contiene al primero. También los fenomenólogos de la religión que tomamos como testigos en las dos primeras partes del presente artículo, Welte y Marion, lo tienen claro: aquél, en cuanto su fenomenología hacia la fe a lo más desemboca en la *búsqueda de signos* de una salvación gratuita en la historia; y Marion, porque –filosóficamente– sólo llega a la *posibilidad*, no a la *efectividad* histórica de la Revelación.²⁵ Pues la conversión del giro copernicano y la fenomenología de la donación acaecen

²⁵ Cfr. ÉD. § 24: “Se donner, se révéler”.

formalmente en el ámbito de la filosofía, aunque 1) se dé un paralelismo estructural entre el giro fenomenológico filosófico y la conversión de fe; y 2) el teólogo pueda interpretar –a la luz de la Revelación– que en dichos giro y fenomenología, sobre todo, la de la religión, *de hecho* esté dándose tanto la intervención del existencial sobrenatural como la de la gracia misma. Pero el filósofo en cuanto tal no lo puede conocer a la luz de la sola razón.

De ahí que, si aplicamos a filosofía y teología la distinción aristotélica de las ciencias según sus *objetos formales*, no sólo la reducción trascendental (Husserl) y la ontológica (Heidegger), sino también la reducción a la donación (Marion), así como la articulación entre las mismas en una fenomenología de la religión, se mueven en el horizonte filosófico. En cambio, la reducción *teológica* se da en el de la fe. Pero, así como la teología puede asumir, después de haberla criticado, la contribución de la filosofía aristotélica, no sólo en su contenido sino en su *método*,²⁶ convirtiéndola –según la metáfora tomista– como el agua de Caná, en vino, también la misma puede asumir las aportaciones *gnoseológicas* y *epistemológicas* de la fenomenología (de la religión), a saber, su método, sus reducciones, la articulación de éstas entre sí y con la actitud natural, etc., para el servicio *metodológico* de la inteligencia de la Revelación. También en esta ocasión se trata de una *mediación intrínseca*, pero *epistemológica* y *metodológica*, de la teología fundamental.

Así es como, desde la reducción teológica, el horizonte de la fe puede asumir, elevar, transformar, reinterpretar y “reubicar” metodológicamente las reducciones fenomenológicas, a saber: 1º) la reducción a la donación, que así puede ser recomprendida como autodonación sin restricciones de Dios en Cristo; 2º) la reducción existencial-ontológica, que implica un temple de ánimo existencial *auténtico*,²⁷ que “deja ser” (*Gelassenheit*) sí mismos y aparecer a partir de sí, tanto a Dios en su autocomunicación y autorrevelación gratuitas, como a los otros en cuanto co-donatarios de dicha comunicación, a los entes que están-siendo-dados y aun al mismo ser como don; 3º) la reducción trascendental a la relación sujeto-objeto, en cuanto todo lo anterior se puede “objetivar” *teóricamente*, aunque usando los

²⁶ Cfr. M. CORBIN, *Le chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin*, Beauchesne, Paris, 1974.

²⁷ Según Lonergan, el paso de la inautenticidad a la autenticidad supone las conversiones (intelectual, moral, afectiva): ver mi artículo “Afectividad y método. La conversión afectiva en la teoría del método de Bernard Lonergan”, en *Stromata* 55 (2009) 173-186, y los textos del autor canadiense allí citados.

conceptos y el lenguaje *analógicamente*. Se trata de la dimensión *teórica* de la teología fundamental como *ciencia*, cuyo lenguaje es “objetivo” (con pretensión de verdad y realidad), pero *analógico*, porque –como lo dice Santo Tomás– para nombrar a Dios “relinquit rem significatam ut incomprehensam et excedentem nominis significationem”.²⁸ Ese *exceso* impide, entonces, que se trate de un dios objeto-absoluto o ente supremo (por ello puse las palabras “objetivar” y “objeto” entre comillas); y, por último: 4) también asume, respeta y articula con lo anterior, a la *actitud natural* (previa a las reducciones filosóficas), en la cual se mueven no sólo el sentido común, sino también las ciencias empíricas, incluida la fenomenología *meramente* descriptiva de la religión,²⁹ que también puede ser puesta al servicio de la teología fundamental. Desde la fe –la cual es el horizonte último de esa disciplina– no sólo son asumidos todos los mencionados niveles metodológicos, epistemológicos y gnoseológicos de la fenomenología de la religión actual, cada uno en su valor correspondiente, sino que se los critica, “sobresume”³⁰ y transforma, en cuanto la gracia no sólo supone la naturaleza, sino que la purifica, eleva, supera y perfecciona.

5. A modo de conclusión

La filosofía, considerada en general, ocupa –sin dejar de gozar de autonomía– el lugar de infraestructura *lógica* de la teología, como la vida natural es infraestructura *ontológica* de la Vida (sobrenatural) según el Espíritu. Pues bien, en particular, la fenomenología filosófica de la religión puede asimismo operar como infraestructura lógica de la teología fundamental. He desarrollado en este artículo dicha contribución, según tres concepciones distintas e interrelacionadas de “*fundamento*”, es decir, como *mediación intrínseca* para la comprensión de los fundamentos *apologéticos*, “*dogmáticos*” y epis-

²⁸ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, ST, I^a Pars, q. 13. a. 5, c.: “deja (ser) a la significación como no delimitada y excediendo el significado del término”. También Marion dirá acerca de los fenómenos saturados y doblemente saturados que son “fenómenos cuyo exceso de intuición dada sobrepasa el alcance de los conceptos de los cuales disponemos para constituirlos en objetos” (cfr. PhdS, 72).

²⁹ Cfr. J. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Cristiandad, Madrid, 1978.

³⁰ Como Lonergan, más que a la “*Aufhebung*” hegeliana, aludo a la rahneriana, que él traduce al inglés como “*sublation*”; en castellano, uso el neologismo “sobreasunción”. Cfr. B. LONERGAN, *Method in Theology*, Herder & Herder, New York, 1973², 241, nota 3.

temológicos de la teología fundamental, al servicio –respectivamente– de la *autocredibilidad* de la fe, de la intelección *formal* de la *autorevelación* y *autocomunicación* de Dios unitrino en Cristo, y del *método* de una teología fundamental fenomenológica. En los tres casos se trata de una mediación intrínseca, pero no sólo conceptual, sino *integralmente humana*, en tanto la inteligencia fundamental de la fe no sólo puede asumir las *categorizaciones* fenomenológicas, sino también la *experiencia* fenomenológica misma y las *reducciones* propias del método fenomenológico. De ese modo, la teología fundamental, sin dejar de ser *ciencia*, puede ser *sabiduría* existencial, espiritual y religiosa.

De ahí que el aporte de la fenomenología de la religión a la teología fundamental tenga sus características específicas, que –según mi opinión– la hacen sumamente apta no sólo para la *razón* postmoderna (que ha realizado la inflexión del giro copernicano hacia el nivel más originario), sino también para la *experiencia* existencial humana integral de nuestros contemporáneos, incluida la dimensión sapiencial y afectiva profunda del corazón.