

# Filosofía y teología: ida “y” vuelta<sup>1</sup>

por Emmanuel Falque\*

## Resumen

Esta conferencia indaga las relaciones entre filosofía (fenomenología) y teología como un “ida y vuelta” en una vía en doble sentido, donde sin confundirse ambas se enriquecen en la travesía y el paso de una a otra orilla. Se focaliza aquí en la transformación de la filosofía, siguiendo el lema: cuanto más se teologiza mejor se filosofa.

Palabras claves: Filosofía, Teología, Fenomenología, Hermenéutica, Religión.

---

## Philosophy and theology: going “y” turned

### Abstract

This conference investigates the relations among philosophy (phenomenology) and theology as “going and return” in a double meaning route, where without both getting confused they prosper in the voyage and the step from one to another shore. It is focused here in the transformation of the philosophy, following the motto: the more theologizer the better one philosophizes.

Keywords: Philosophy, Theology, Phenomenology, Hermeneutics, Religion.

<sup>1</sup> Conferencia del autor en nuestras Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel, el 20 de mayo de 2016. Proponemos aquí una síntesis, o más bien una “travesía”, de la obra: *Passer le Rubicon, Philosophie et théologie : Essai sur les frontières*, Bruxelles, Lessius, 2013. Nos permitimos enviar al lector directamente a ella; el presente ensayo sólo tiene finalidad introductoria, y no pretende sustituirla.

\* Decano de la Facultad de Filosofía – Instituto Católico de París.

Con la pregunta de Leibniz se abre ciertamente la era de la monadología, pero también una nueva manera de concebir la aventura, es decir de cruzar las fronteras: “¿por qué Cesar resolvió pasar el Rubicón mejor que detenerse en él, y por qué ganó y no perdió la jornada de Farsalia?”<sup>2</sup> Atravesando el río, o mejor dicho el pequeño riacho, que separa la Emilia Romana de la Galia Cisalpina, Cesar no habrá tanto cambiado la faz de la tierra, cuanto el riesgo fue grande al momento de comprometerse en ello. *Alea jacta est* – “la suerte está echada” – habría exclamado el futuro emperador, no como manera para imitarlo ni para seguir de cerca su paso, sino para reconocer en ello que ningún avance se realiza sin exponerse, según aquello que “pensar es decidir” (Heidegger).

Será entonces conveniente reconocerlo, al menos para lo que es el campo (¿de batalla?) que separa la filosofía de la teología en Francia. Bajo el ruido de los golpes de espadas entre la hermenéutica y la fenomenología, las fronteras entre las disciplinas ya se han movido, y tenerlo en cuenta es lo mínimo para no engañarse. Hans-Georg Gadamer y Paul Ricoeur de un lado (la hermenéutica), Emmanuel Lévinas, Michel Henry, Jean-Louis Chrétien, Jean-Luc Marion o Jean-Yves Lacoste del otro (fenomenología), marcan etapas respectivas, y también progresivas, por las cuales las fronteras ya no están puestas como barreras, ni las disputas como torneos de oratoria. Que hubiera o no un “giro teológico de la fenomenología francesa” (D. Janicaud), hay un hecho que no puede ser rebatido: un aporte real de la fenomenología para la teología se ha dado ampliamente luego de la aparición de *Totalidad e infinito* (1961), de manera que hoy los teólogos mismos ganan al referirse a él. Mejor aún, lo que se decía *ad intra* en la interrogación del judaísmo (Lévinas) o del cristianismo (Marion, Lacoste, Henry, Chrétien, etc.), se formula ahora también *ad extra* fuera de toda esfera confesional, como si lo “religioso”, incluso el contenido teológico como tal, no pudiera dejar indiferente incluso para quienes profesan que no adhieren a ello – Nietzsche y la resurrección (D. Frank), la denegación y la teología negativa (J. Derrida), el arte contemporáneo y la crucifixión (G. Deleuze), la deconstrucción del cristianismo (J.-L. Nancy), el universalismo de san Pablo (A. Badiou), etc.

Sin embargo, una pregunta no menor permanece. Si el aporte de la fenomenología para la teología ciertamente ha dado frutos, de manera que el decir de Dios (Lévinas), la relación a la escritura (Ricoeur), la encarnación (Henry), la eucaristía (Marion), la oración (Chrétien) o la liturgia (Lacoste) han encontrado en el cauce de lo “descriptivo” de qué renovar una interpretación anteriormente expositiva; la misma fenomenología no se ha interrogado, o poco, acerca de las transformaciones que ahora la teología le impondría. Efectivamente, todo se pasa como si la “fenomenalización de la teología” no estuviera a su vez acompañada de una “teologización de la fenomenología”. Que esto se entienda bien. No se trata de requerir una cripto-teología en el seno de la filosofía, ni menos de confundir las disciplinas

<sup>2</sup> G.-W. LEIBNIZ, *Discours de Métaphysique* (1686), Paris, G.-F., 2001, § 13, p. 220.

por demasiado querer juntarlas. Un “efecto rebote” (*choc en retour*) debe más bien pensarse de uno al otro, pero esta vez según un camino en doble sentido: de la fenomenología a la teología ciertamente, pero también de la teología a la fenomenología. Tener en cuenta al Cristo “carnal” y “corporal” en Tertuliano por ejemplo podría imponer un volver sobre la hipertrofia de la carne o de la “vivencia del cuerpo” en la fenomenología (*Las bodas del cordero*), la consideración de la resurrección podría despejar la verdadera implicancia de la horizontalidad de nuestra existencia (*Metamorfosis de la finitud*), o aún la hipótesis de un *pathos* intratrinitario divino transformar el sentido unilateral del sufrimiento (*Pasar Getsemani*). Si desde hace un tiempo la fenomenología practica un “viaje de ida” – de la fenomenología a la teología –, tomaremos entonces, una vez no es costumbre, un “pasaje de vuelta”: esta vez de la teología a la fenomenología. Pensando “en sentido único”, aunque fuera por interés de lo que descubre, el filósofo corre el riesgo de no dejar transformarse por lo que precisamente ha encontrado. Convendrá entonces practicar aquí el doble trayecto, arriesgando a la inversa ya sea de perderse, ya sea de no haber viajado nunca.

*Pathei matos* – o el “aprendizaje de sí por el sufrimiento”: esta es la gran lección de Esquilo, y el sentido de la *gran travesía* o del “paso”, aquí en el doble sentido de “padecer” como de “pasar”. En el acto de interpretar (hermenéutica), como también de decidir (creencia y fe) y de pasar (filosofía y teología), se jugará entonces constantemente este “ida y vuelta”, o esta Iliada jamás sin Odisea, de manera que no se quedará satisfecho de atravesar sin volver modificado por aquello que se visita.

## 1. La cuestión hermenéutica

### 1.1. ¿Hacia qué hermenéutica?

“La Escritura crece con los que la leen” (*Scriptura cum legentibus crescit*)<sup>3</sup>. La memorable fórmula de Gregorio Magno no indica ante todo, ni solamente, que yo crezco con la Escritura, o que yo soy el principal destinatario. Al contrario, y según una inversión a lo menos sorprendente, es la Escritura la se acrecienta a fuerza de mi propia lectura, el texto viviendo de mi vida más que yo me alimento de la suya: “La Biblia es un ser viviente que vemos desarrollarse ante nuestros ojos”, hay que decirlo siguiendo a Paul Claudel<sup>4</sup>. Si hay un relevo hermenéutico, ciertamente en teología (por el sentido de la Escritura) pero también en filosofía (por la interpretación), según nosotros, este se jugará menos en el texto que en el cuerpo, en el sí (*soi*) que en el mundo. “¿Es la hermenéutica fundamental?” La interrogación tomará aquí la posta de la célebre pregunta de Emmanuel Lévinas: “¿Es la ontología fundamental?”<sup>5</sup>. Por un lado, la fenomenología (Husserl y Heidegger en particular) jugará el

<sup>3</sup> Gregorio MAGNO, *Homélies sur Ezéchiel* (I), Paris, Cerf, (SC n° 326), 1985, I, VII, 10, p. 251.

<sup>4</sup> P. CLAUDEL, *J'aime la Bible*, Paris, Fayard, 1955, p. 47.

<sup>5</sup> E. LEVINAS, “L'ontologie est-elle fondamentale?” (1951), en: *Entre nous*, Paris, Biblio-Essais, 1993, p. 16-17.

juego de la “vía corta”, es decir la de la “ontología de la comprensión”, o de la vivencia del sujeto intencional, en aquello que está proyectado y transformado en el texto mismo. Por el otro lado, la hermenéutica (ciertamente Hans-Georg Gadamer pero más aún Paul Ricoeur), se referirá explícitamente a la “vía larga”, es decir a los análisis del lenguaje, a la historia y al rodeo por las diversas mediaciones, de manera que el sujeto humano nunca es aprehendido directamente, sino siempre mediatizado por las “obras de la cultura”. Tal es el debate sobre el que hay que volver a interrogarse hoy, y volver a pensar la decisión de Paul Ricoeur seguida por el conjunto de la teología hermenéutica: “substituir a la vía corta de la analítica del *Dasein* la vía larga iniciada por los análisis del lenguaje”<sup>6</sup>.

Seamos claros aquí. Sin dudas, aunque no hace falta decirlo, hay que ante todo subrayar el inmenso mérito de la hermenéutica ricoeuriana, y en particular su fecundidad sin límites para la teología. Solamente se interroga, pero al mismo tiempo de manera decisiva, su anclaje en la sola textualidad más que en la corporeidad, en el “libro de la Escritura” (*liber Scripture*) más que en el “libro del mundo” (*liber mundi*). Sin reducir una inspiración a una confesión, es necesario reconocer que ninguna existencia sabría decirse sin un experiencia, y que nada de la filosofía, en particular cuando ella confiesa su deuda espiritual, podría deshacerse tan fácilmente de su herencia tradicional. El protestantismo de Paul Ricoeur enraza su arte de interpretar en la *sola Scriptura*, lo que corresponde por supuesto a su tradición como a su confesión. Igualmente, el judaísmo de Emmanuel Lévinas encuentra refugio en el “cuerpo de la letra”, la Thora firmando el acto de “contracción del infinito en la Escritura”, o “la permanencia precaria de Dios en las letras”<sup>7</sup>. Lo que hay aquí de ‘confesional’ en la hermenéutica (hermenéutica protestante del sentido del texto y hermenéutica judía del cuerpo de la letra) no ensombrece en nada su carácter conceptual, y mucho menos su vocación universal. Nos queda la pregunta, y la intención, que no se podrá dejar de interrogar. Si la hermenéutica ricoeuriana se enraza en el protestantismo (el sentido del texto), y la hermenéutica levinasiana en el judaísmo (el cuerpo de la letra) – lo cual no podríamos reprocharles desde un ecumenismo necesario y en buena ley – ¿qué sería entonces de una hermenéutica propiamente católica? Dicho de otra manera, al “sentido del texto” y al “cuerpo de la letra”, ¿no conviene también desplegar el programa de una hermenéutica dicha ‘católica’ del “cuerpo y de la voz”, de manera que a la *mesa de la Escritura* esté también unida la *mesa de la Eucaristía*: “los cristianos se alimentan de la palabra de Dios en las dos mesas de la Sagrada Escritura y de la Eucaristía”<sup>8</sup>.

### 1.2. *Hermenéutica y sentido de la Escritura*

<sup>6</sup> P. Ricoeur, “Existence et herméneutique” (1965), *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969, p. 14-15.

<sup>7</sup> E. LEVINAS, *L’au-delà du verset, Lectures et discours talmudiques*, Paris, Minuit, 1982, resp. p. 7 y p. 149.

<sup>8</sup> *Presbyterorum ordinis* 18.

Al seguir los cuatro sentidos de la Escritura, se sigue en efecto el despliegue de la hermenéutica, para hoy y para mañana: “la *letra* enseña ‘lo que sucedió’, subraya el dominico Agustín de Dacie, en esto heredero de Orígenes y contemporáneo de Tomás de Aquino; la *alegoría*, ‘lo que has de creer’; el *sentido moral* (tropológico) ‘lo que has de hacer’; el *sentido anagógico* ‘hacia lo que debes tender”<sup>9</sup>. Es sabido, por ser muchos los que lo han conocido de cerca o de lejos. La llegada de la exégesis histórico-crítica en Francia, luego del Concilio Vaticano II y hasta los años 1970, permitió una renovación real de la lectura de los textos, para la lectura de la Biblia ciertamente, pero también para la teología, y también la filosofía. Lo que la “*letra*” del texto enseña aquí, porque se trata de referirse al primer sentido de la Escritura, no es tanto mantenerse en su literalidad (lo que dice el texto), sino en su historicidad (a lo que remite el texto). El método histórico crítico, pareciendo el primer sentido de la Escritura, refiere precisamente a “lo que sucedió” (*littera gesta docet*) al tener en cuenta el contexto, el referente, las tradiciones en las que el texto fue escrito, la historia verdadera a la que renvía, etc. Tanto procedimientos exegéticos que en fin permiten hacer del Génesis un “mito”, de los relatos históricos un compuesto de diferentes tradiciones (Yahvistas, Elohistas y Sacerdotales), y de las cartas de Pablo un agregado a veces de muchos autores o de otro autor (la Carta a los Hebreos por ejemplo). El método histórico crítico no refiere a la letra del texto tal que ella está escrita, sino a su literalidad en la historia y el referente donde ella ha sido dada.

Una especie de agotamiento del método histórico-crítico, como le estaría pasando probablemente también a la hermenéutica textual hoy, lleva a esperar un relevo, particularmente en la teología católica, y que paradójicamente la hermenéutica protestante llegó a lograrlo. Con “La función hermenéutica de la distancianción” (1975), Paul Ricoeur proponía en fin, o de nuevo esta vez, un tipo de interpretación donde “toda referencia a la realidad puede ser abolida”. Una triple reducción o *epojé* permitía operar una “liberación en relación al que escribe el texto (el autor)”, “una liberación del que recibe el texto (el lector)”, y una “liberación de aquello a lo que refiere el texto (el referente)”<sup>10</sup>. Se ha comprendido. El avance es considerable. Un “mundo del texto” nace por sí mismo, de manera que un “sentido del texto” vale por sí, en su unidad propia, sean cuales fueran las circunstancias en las que el mensaje fue compuesto y la intención por la cual fue destinada<sup>11</sup>. La pastoral, en particular en Francia, habrá de sacar todas las consecuencias, con todas las derivas de la proyección de sí en un texto contra los cuales Paul Ricoeur mismo ha luchado siempre. Al fin llegaba a ser posible leer, o releer, la Biblia por ella misma, de no creerse o que-

<sup>9</sup> Augustin DE DACIE (v. 1260). Formula citada y traducida por P. Beauchamp, art. « Sens de l’Ecriture », en: J.-Y. Lacoste, *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 1988, p. 1087.

<sup>10</sup> P. RICŒUR, “La fonction herméneutique de la distancianción” (1975), en: *Du texte à l’action. Essais d’herméneutique II*, 1986, Paris, Seuil (Points Essais, 1998), p. 124-125: “Le rapport de la parole à l’Ecriture”.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 125-129: “le monde du texte”.

erse “sabio” para comprenderla, y de reconocer que este mensaje *me* estaba ante todo dirigido en su unidad, y no como derivando siempre de una historia que, en definitiva, la hace estallar. El texto es un “mundo en sí”, y ningún conocimiento exterior es requerido, sino mi buena disposición para leerlo, es decir también para comprenderlo, o comprenderme (*Verstehen*) en él.

Allí es sin embargo donde el zapato aprieta – no ayer donde la hermenéutica llegaba para renovarlo todo (en los años 1980), sino hoy donde hemos agotado un poco las posibilidades (en los años 2000). La “proposición de mundo” que abre el texto, subraya Ricoeur, apunta ante todo y principalmente “la apropiación (*Aneignung*)” o la aplicación (*Anwendung*) del texto a la situación presente del lector”, sea su capacidad a “comprenderse ante el texto” o a “exponerse al texto y recibir de él un sí (mismo) más amplio”<sup>12</sup>. Si el texto es un “mundo en sí mismo”, yo no soy menos que el principal destinatario: “el texto es la mediación por el cual nos comprendemos nosotros mismos”<sup>13</sup>. Se trata bien aquí, con la hermenéutica de Paul Ricoeur, de reconocer y de ver en el texto “lo que tienes que hacer” (*quid agas*), aquello que hablando propiamente designa el “sentido moral” o “tropológico”. Toda lectura apunta a la “transformación de sí por el texto”, de manera que numerosas derivas y prácticas pastorales serán sacadas, como si una carta de Pablo, a los Efesios por ejemplo, me fuera dirigida directamente. Paradójicamente, la meditación del texto en su lengua y en su cultura tan importante para Paul Ricoeur pudo ser a veces olvidada, en provecho de la sola apropiación y modificación de sí por el texto.

Se requerirá entonces, y para hoy, una “fenomenalidad del texto”, a manera de relevo de la “historicidad de texto” (sentido literal) y de “la hermenéutica del texto” (sentidoropológico). Atento ya no solamente a ‘aquello que sucedió’ (sentido literal), o a ‘lo que has de hacer’ (sentido moral), se apuntará esta vez a “aquello que tienes que creer” (*quid credas*, sentido alegórico) y “aquello a lo que debes tender” (*quo tendas*, sentido anagógico). Más que encontrarse en el texto, se perderá en él. Y antes que “comprenderse ante él”, seremos tomados y comprendidos (*pris et com-pris*) en él – incorporándome al cuerpo de la Biblia en la liturgia de la palabra como yo me incorporo al cuerpo del resucitado y de la Iglesia en la liturgia eucarística: “no es justo decir que interrogamos la Escritura, subraya maravillosamente Paul Claudel. Sería más exacto reconocer que *es la Escritura la que nos interroga* (...). La Biblia es un drama, pero un drama del que no diré que nosotros lo vivimos, es más bien *él que nos vive*, como sus actores anteriores, él los ha vivido”<sup>14</sup>. La fenomenalidad del texto se centrará menos sobre mis vivencias como su destinatario, que sobre las vivencias que son *internas al texto mismo*, a la manera de su único propietario. A instancias de Mme Bovary en Flaubert o de Julie Sorel en Stendhal, una intersubjetividad se actúa también y ante todo en el juego de los personajes entre ellos donde yo no soy el primer donatario – si no para perderme, o

<sup>12</sup> Ibid., p. 129-131 : “Se comprendre devant l’œuvre”.

<sup>13</sup> Ibid., p. 129.

<sup>14</sup> P. CLAUDEL, *J’aime la Bible*, op. cit., p. 48 (cursivas nuestras).

al menos para no encontrarme. “Tengan los mismos sentimientos de Cristo Jesús”, proclama el himno a los filipenses (Flp 2,5), y no la inversa. No es él quien se comprende *en mi*, como si mi interpretación pudiera contenerlo, sino yo que me comprendo en él – dejándome “leer con autoridad por las Sagradas Escrituras”, para retomar aquí la fórmula de Jean-Louis Chrétien<sup>15</sup>.

Dicho brevemente, y lo habremos comprendido, el texto contiene un “mundo” como lo ha bien señalado Paul Ricoeur orientándolo sin embargo hacia la apropiación, pero ello también en lo que dice algo del mundo que lo precede y se incorpora en él. La hermenéutica entendida ya como “sentido del texto” (Ricoeur) ya como “habitación de la letra” (Levinas) hace honor en efecto ante todo a un texto o un escrito, pero no el mundo o la creación como tal. Esta es quizás la originalidad de la perspectiva católica, y ya no la protestante o judía de la hermenéutica. Lo primero que fue dado, subraya Buenaventura comentando el *Cántico de las criaturas* seguido en esto por Tomás de Aquino en las cinco vías cosmológicas, fue el “libro del mundo” (*liber mundi*), y alcanzaba entonces con descifrarlo para ver allí a Dios presente. Es solamente a causa del pecado que “ese libro (*iste liber*), es decir el mundo (*scilicet mundus*), estaba como muerto y borrado, que otro libro (*alius liber*) – el libro de la Escritura (*liber Scripture*) – fue necesario por el cual el hombre fue iluminado para interpretar las metáforas de las cosas”<sup>16</sup>. El texto no llega *antes*, sino *después*, y tal es probablemente la gran originalidad de una hermenéutica dicha “católica”. Dejando de poner la atención sobre la mediación del texto y sus estructuras, a la manera del examen del dedo que muestra la luna sin nunca mirar la luna misma, la “fenomenalidad del texto” hace entrar en una verdadera *intercorporalidad intencional* del lector y de los actores del texto mismo, de manera que es a Cristo a quien encuentro allí (sentido alegórico), o la unión a Dios mismo (sentido anagógico), y no, o ya no, una historia que acaba de desplegarse (sentido literal) ni una interpretación que me está destinada (sentido moral oropológico). Así se darán los medios para rencontrarlo nuevamente, o más aún para mostrarlo de otro modo. La hermenéutica católica del “cuerpo y de la voz” (nuestra propia perspectiva) toma aquí la continuación, en lo que se pueda, de la hermenéutica protestante del “sentido del texto” (Ricoeur) y de la hermenéutica judía del “cuerpo de la letra” (Levinas).

### 1.3. Del cuerpo y de la voz

La “voz” tiene de propio que necesita un cuerpo, aunque esté oculto pero no ausente o suprimido. Se puede, e incluso a veces se debe, leer un texto olvidando su autor, como también celebrar una palabra en conmemoración de un actor. La hermenéutica dicha “católica” sin embargo, no es ni de la lectura (perspectiva protestante) o de la escucha (perspectiva judía). Ella celebra y espera la visibilidad más

<sup>15</sup> J.-L. CHRETIEN, *Sous le regard de la Bible*, Paris, Bayard, 2008, ch. II, p. 17-36 : “Se laisser lire avec autorité par les Saintes Ecritures”.

<sup>16</sup> BUENAVENTURA, *Les six jours de la création (Hexaemeron)*, Paris, Desclée, 1991, XIII, 12 (V, 390), p. 307-308.

que la invisibilidad, el cuerpo antes que la palabra: “Quien me ha visto ha visto al Padre, responde Jesús a Felipe. ¿Cómo puedes decir: muéstranos al Padre?” (Jn 14,9). ¿Cómo ver entonces a Aquél que no vemos más, y escuchar a Aquél que ya no escuchamos, al menos ya no de la misma manera que los discípulos que fueron sus contemporáneos? Aquí tiene su lugar la fórmula de Hugo de San Víctor, como lema de una hermenéutica dicha ‘católica’ del cuerpo y de la voz: *hic intelligenda est vox Verbi quod ibi caro Dei* – “la voz del Verbo se comprende ahora como la carne lo era entonces”<sup>17</sup>.

Que esto se comprenda bien. No se trata de “escuchar voces o su voz”, de oír al Verbo con nuestras “orejas de carne”, aunque Francisco de Asís habría hecho mención para insistir en la conversión de nuestra corporeidad. Aquí cuenta la analogía más que la resonancia de su sonido: “ahora, *cada día* ese mismo Verbo llega a nosotros bajo la cobertura de una voz humana, precisa el Victoriano. Ciertamente, es diferente la manera en la que se hace conocer a los hombres, según sea *por su carne o por la voz humana*”<sup>18</sup>. La hermenéutica de la voz impone reconocer que en lo vocal hay una ausencia que llegó a ser presencia de una rara intensidad, y en la cual el modo del tele-fono (o del escuchado a lo lejos) nos permite hoy de comprender su originalidad. Al final de un cable más que nunca virtual, resuena la “voz” de mi Amado(a). *Es él, soy yo*. No hace falta hablar para reconocerse. El otro está siempre ya ahí en el timbre del sonido transferido, y su aliento o su vibración alcanzan para identificarlo. Es una “singularidad de la voz” que ningún otro fenómeno podría igualar, de manera que Dios mismo usa ejemplarmente de la voz, incluso en la Biblia, para expresarse hoy: “quien es de la verdad *escucha mi voz*” (*akouei mou tês phones*), responde Jesús al pretorio ante Pilatos (Jn 18,37); y llamaremos “buen pastor” a aquél que abre la puerta a las ovejas que “*escuchan su voz*” (*tês phones autou akouei*), y en ello “*conocen su voz*” (*oti oidasin tèn phonen autou*) (Jn 10, 3-4).

Presente en su *cuerpo* sobre la mesa eucarística, Dios lo está entonces también por su *voz* en la mesa de la Sagrada Escritura. La palabra no es solamente “texto” (Ricoeur) ni “huella” (Levinas), sino aún pro-feración, es decir voci-feración, de un “esto es mi cuerpo” venido para darse en el pan, y para vibrar en su palabra. No viendo ya su cuerpo de carne, como los discípulos en otro tiempo, ahora nosotros *escuchamos su voz*, lo reconocemos en su manera más que en su materia, en su tonalidad antes que en su visibilidad. Mejor, por su voz él permanece oculto en su carne – no ausente, porque nunca habrá voz sin cuerpo, sino presente de otra manera. Allí donde el cuerpo está oculto “bajo el velo de la naturaleza” en su encarnación y “bajo las especies de pan y vino” en la eucaristía, según las palabras de Pascal en su carta a Charlotte Roanez (1656), su voz resuena *para nosotros* en lo más profundo de ese cuerpo totalmente presente y sin embargo disimulado, de manera que somos esta vez los destinatarios no

<sup>17</sup> Hugo de SAN VÍCTOR, “La parole de Dieu”, en: *Six opusculs spirituels*, Paris, Cerf (SC n° 155), 1969, 1, 2, p. 63.

<sup>18</sup> Ibid.

sólo de un texto articulado, sino de un modo de ser de Dios expresado por su cuerpo: “*no es por mí (ou di me)* que esta voz (*phône*) ha sido escuchada, precisa Cristo en la hora de su glorificación, sino *por ustedes (alla di umas)*” (Jn 12,30).

Lejos de permanecer en las redes de la escritura o de la “*gramme*” (Derrida, *La voz y el fenómeno*), la voz espera ser proferida. Hay un olvido de la voz, más que del ser. El pensamiento afónico de la filosofía ganaría probablemente, como por “rebote”, en aprender lo que es la “fuerte voz”, o la *megalê phônê*, en teología: “A la hora nona, Jesús gritó con fuerte voz: (*phônê megalê*): *Eloi, Eloi, lema sebactani* – que significa: ‘Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?’” (Mc 15,34). Aquí la voz no será solamente “desnuda”, en razón de un “llamado” que la recubre siempre o le confiere el significado (Heidegger); ella será antes “cruda” (*crue*), en el doble sentido de la expresión francesa *crudité*: lo que se da sin haber sido preparado, y del aprendizaje por el cual damos fe sin nunca habituarnos. La “voz cruda” (nuestra perspectiva) más que la “voz desnuda” (J.-L. Chrétien), es lo que realiza la vociferación de la voz, por la cual Cristo mismo en su gran grito sobre el Gólgota se da en sus pasiones más que en sus articulaciones, en sus *pathemas* más que en sus fonemas: “los sonidos emitidos por la voz son los símbolos de los estados del alma (*pathemata*), subraya célebremente Aristóteles, y las palabras escritas los símbolos de las palabras emitidas por la voz”<sup>19</sup>. El “Verbo en cruz” se dará entonces como un “Verbo en voz”, teniendo la voz en el cuerpo (eucarístico), y dando cuerpo a la voz (litúrgica): “*escuchemos nuestra voz en él (in illo voces nostras)* y *su voz en nosotros (voces eius in nobis)*”, hay que subrayar aquí siguiendo a san Agustín en sus *Enarationes in Psalmos*<sup>20</sup>.

## 2. Decidir creer

Habiendo entonces interpretado (primera parte), queda ahora “decidir” (segunda parte). La hermenéutica católica del cuerpo y de la voz abre ciertamente hacia un nuevo y otro modo de expresividad, pero nada asegura que nos hará dejar nuestra común humanidad. La gran travesía, o el paso del Rubicón, arriesgaría mucho, incluso demasiado, al quitar una orilla olvidando lo dejado. “Hay que arriesgar. Ello no es voluntario pues ya están embarcados”, declama de manera celebre Pascal en el corazón sus *Pensamientos*<sup>21</sup>. Embarcado por embarcado, no se olvidará pues nada de lo que hace el hombre, en particular para navegar. El “hombre, simplemente”, o el horizonte de la finitud, constitutivo de la figura del hombre en su modernidad no sería olvidado por Dios. La creencia en ese sentido no pertenece solo al confesante. Siempre creemos en “el mundo” o “en el

<sup>19</sup> ARISTÓTELES, *De l'interprétation (De interpretatione)*, cn: *Organon*, Paris, Vrin, 1969, 16a3-5, p. 77-78.

<sup>20</sup> SAN AGUSTÍN, *Discours sur les Psaumes*, t. 2, Paris, Cerf, 2007, Ps. 85, p. 62 (trad. modificada).

<sup>21</sup> B. PASCAL, *Pensées*, L. 418 / B. 233 (“Infini, rien”), en: *Œuvres complètes*, Paris, Seuil (Lafuma), 1963, p. 550.

otro” antes de creer (o no) “en Dios”. Una creencia o una confianza originaria (*Urdoxa*) precede y funda toda increencia o toda desconfianza. *Nada es menos creíble que no lo creamos* – no que se trate de religión en primer lugar, sino de filosofía y del hombre como tal. Hay entonces que suspender las abstracciones de la duda o de la *epojé* a que se adhiere el filósofo o el hombre simplemente, para dejar al teólogo la carga de “transformar el concepto de decisión al momento de decidir”, en aquello en que el cristiano ya no es en ese caso “uno”, ni “dos”, sino “tres” para decidir (la Trinidad).

### 2.1. La irreductible creencia

*De todas maneras creemos.* La “fe perceptiva”, para decirlo con Maurice Merleau-Ponty y según una homología de la “fe” que muestra hasta qué punto la creencia filosófica precede la “fe religiosa”, testimonia de una “irreductible creencia en el mundo”: “noción de fe que hay que precisar, subraya una nota de *Lo visible y lo invisible*. No es la fe en el sentido de decisión sino en el sentido de lo que es antes de toda posición, fe animal”<sup>22</sup>. La filosofía moderna ha podido ciertamente volverse hacia la conciencia desconfiando del mundo, y la fuerza de la duda hiperbólica como el descubrimiento del cogito harán ciertamente de Descartes “ese caballero francés que partió con paso firme”, para decirlo con Péguy<sup>23</sup>. Mejor, la *epojé* o la “puesta entre paréntesis” marca el verdadero acto de nacimiento de la fenomenología en Husserl, de manera que no alcanza con describir las situaciones para decirse fenomenólogo (a pesar del uso que muchas veces se da a la palabra fenomenología en el ámbito de la teología). Conviene más bien, en tanto fenomenólogo, volver hacia los “actos de conciencia” que constituyen nuestras “vivencias de las cosas” como las cosas mismas, antes que hacia su empiricidad o su objetividad. En resumen, dudar o poner entre paréntesis constituyen ciertamente el acto de nacimiento de una filosofía reflexiva de la que no negaremos aquí su buen fundamento.

Queda sin embargo y paradójicamente un “suelo de creencia universal al mundo” que yo no nunca podré reducir: “todo lo que, como objeto que es, es un fin de conocimiento, es un ente *residiendo sobre el suelo del mundo*, y ese mundo *se impone* a él como siendo según una *evidencia incontestable*”, reconoce Husserl al final de su vida. “La conciencia del mundo, agrega el filósofo, es una conciencia que tiene por modo la *certeza de la creencia*”<sup>24</sup>. No se encontrará entonces mayor prejuicio que el de la ausencia de prejuicio. *Sum credendus* – “soy creíble (o debiendo creer)” – precede según nosotros en su certeza el *cogito ergo sum* (“pienso luego existo”, Descartes), es decir el *sum moribundus* (“soy para la muerte”, Heidegger). Que pueda creer “en” Papá Noel no exige “que” Papá Noel exista. “Yo creo con certeza”, y esa es la certeza más alta: “si yo

<sup>22</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Le Visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1987, resp. p. 57, y nota 1 p. 17 (cursivas nuestras).

<sup>23</sup> Ch. PÉGU, “Note conjointe sur M. Descartes”, en: *Œuvres en prose complètes*, Paris, Pléiade, Gallimard, 1992, p. 1280.

<sup>24</sup> E. HUSSERL, *Expérience et jugement*, Paris, PUF, 1970, § 7, p. 34.

quisiera dudar de la existencia de la tierra todo el tiempo antes de mi nacimiento, hay que concluir con Ludwig Wittgenstein, me será necesario poner en duda todo lo que puedo encontrar que para mí está sólidamente fijado” – a saber, “la creencia misma”<sup>25</sup>.

Un “hay” irreductible permanece entonces en el suelo y en el fondo de toda creencia, incluso antes que toda desconfianza. A la pregunta de Leibniz “¿por qué hay algo y no más bien nada?”, hay que reconocer primero que “hay” algo. No que la cosa “sea”; sino que no puedo no “creer” que sea, y que ello precisamente es indubitable e irreductible, sea mi creencia misma. Poco importa aquí lo que es. Solo cuenta la idea, o la creencia, según la cual “yo no puedo creer” que ello no sea. La “fe filosófica” (en el mundo y en el otro) precede y funda la “fe religiosa” (en una trascendencia) como también la “fe confesante” (en un Dios activo y presente en mí). Una vez no es costumbre, la creencia en Dios no se separa más del conjunto y del resto de la humanidad – el “pequeño resto (de Israel)” no quedando nunca menos que cuando ignora el “gran resto (de la humanidad)”. El *Es gibt* o el “hay” no dice aquí solamente la donación de lo que se da, sino ese fondo filosófico de nuestra creencia común que conviene encontrar, si no queremos, en tanto que creyentes confesantes, ser separados de “nuestros hermanos humanos” (Bernanos), tomados como nosotros de ese indecible caos que conviene confesar: “el *ser bruto o salvaje* que todavía no ha sido convertido en objeto de visión o de elección, es lo que queremos encontrar”, reconoce Maurice Merleau-Ponty de modo casi testamentario<sup>26</sup>. Ya no se esperará, siguiendo a Husserl, que “la experiencia pura, y por así decirlo muda todavía” sea “conducida a la expresión de su propio sentido”<sup>27</sup>. Lo “pre-reflexivo”, en su formulación misma, espera aún “todo” y “demasiado” de lo reflexivo, estando totalmente orientado únicamente hacia ello – a pesar de lo “inconciente” en la primera tipología de Freud (inconciente, pre-conciente, conciente), y por esta razón substituido por el “Ello” en la segunda tipología (Ello, Yo, Super yo): “más que a Dios, reconoce Emmanuel Levinas al salir de la guerra, la noción del *hay* (*Il y a*) nos conduce a la *ausencia de Dios*, a la *ausencia de todo ente*. Los primitivos son absolutamente *antes* de la revelación, *antes* de la luz”<sup>28</sup>.

### 2.2. Filosofía de la experiencia religiosa

Hay entonces una filosofía antes de la teología, y un fondo de “creencia común” (al menos en el mundo y en el otro), que estructura la una y la otra. Realizando la *Gran travesía*, o *pasando el Rubicón*, se sondeará ante todo la profundidad del río, y se reconocerá con evidencia que un “agua común”, aunque sea “agitada” nos constituye primeramente y primariamente a unos y otros. Estamos “tejidos de una misma

<sup>25</sup> L. WITTGENSTEIN, *De la certitude*, Paris, Gallimard, 1976, § 234, p. 72-73.

<sup>26</sup> M. MERLEAU-PONTY, “La nature brute ou le monde du silence” (1957), en: E. de Saint-Aubert, *Maurice Merleau-Ponty, La nature brute ou le monde du silence*, Paris, Hermann, 2008, p. 53.

<sup>27</sup> E. HUSSERL, *Méditations cartésiennes* (1929), Paris, Vrin, 1980, § 16, p. 33.

<sup>28</sup> E. LEVINAS, *De l'existence à l'existant* (editado entre 1940 et 1945), Paris, Vrin, 1963 (Vrin poche, 1990), p. 98-99 (cursivas nuestras).

carne" (Merleau-Ponty), y confesarlo evita rupturas y saltos de los que la fenomenología y la teología, lo mostraremos, no están exceptos. Si ciertamente hay una "filosofía de la religión", al menos en el sentido de una separación del concepto filosófico en el corazón mismo de la representación teológica (la dialéctica en el corazón de la Trinidad según Hegel por ejemplo), es todavía una "filosofía de la experiencia religiosa", en la que la decisión de fe importa también, no solamente en la comunidad de una creencia originaria (*Urdoxa*), sino en la especificidad de una adhesión confesante y experimentada: "no se puede sino reconocer lo bien hecho de la puesta en obra personal de la experiencia religiosa, asegura Jean Duméry. *Sin ser elegible*, es muchas veces una *gran ayuda* en la crítica del objeto religioso"<sup>29</sup>.

La "filosofía de la experiencia religiosa", más que la "filosofía religiosa" (con acentos demasiado psicologistas), designará así una disciplina a redescubrir hoy de la cual Pascal, Kierkegaard o Nietzsche fueron, para nosotros, los pioneros. Tal filosofía se enraizará en la "vida", que Martin Heidegger llamará "fáctica" – no simplemente el "hecho de vivir como tal", sino tener la experiencia (*en subir l'épreuve*) y comprometerse plenamente en esta dimensión del existir. Se llamará "vida fáctica" en contexto precisamente de una "fenomenología de la vida religiosa" más que de una "filosofía de la religión" el hecho que "el *sí mismo que hace la experiencia y lo que es experimentado* no están escindidos como si se tratara de dos cosas distintas", siguiendo nuevamente aquí al joven Martin Heidegger<sup>30</sup>.

Podrá ciertamente cuestionarse si conviene haber hecho, o compartido, la "experiencia religiosa" para poder hablar en temas de "religión". Dicho de otra manera, si el paso del Rubicón exige no solamente que se haya aceptado dejar, aunque sea por un tiempo, la orilla de la filosofía para alcanzar la de la teología, sino que si la "vivencia" de la que se trata en la teología (Cristo) debe poseer un contenido propio y con sentido para cada uno, con el riesgo a la inversa de no comprender nada de lo que el filósofo o el teólogo podría enunciar: "solo un *hombre religioso* puede comprender la *vida religiosa*, añade Heidegger, porque, en caso contrario, no dispondría de una donación auténtica"<sup>31</sup>.

Que esto se entienda bien. No se trata ni para nosotros, ni para el filósofo de Friburgo, de proclamar un exclusivismo de la experiencia por el que la vivencia de la cosa misma fuera la única manera de estar a la altura. Hay una especie de *terrorismo de la experiencia* en materia de religión (el encuentro efusivo de Dios) como del psicoanálisis (pasar por el diván) que hace que se prohíba, a la fuerza, a quien no lo ha compartido, la posibilidad de hablar. Se sostendrá mejor,

<sup>29</sup> J. DUMÉRY, *Critique et religion, Problèmes et méthodes en philosophie de la religion*, Paris, SEDES, 1957, p. 18 (cursivas nuestras).

<sup>30</sup> M. HEIDEGGER, "Introduction à la phénoménologie de la religion" (Freibourg, semestre de invierno 1920-1921), en: *Phénoménologie de la vie religieuse*, Paris, Gallimard, 2012, §3, p. 19.

<sup>31</sup> M. HEIDEGGER, "Fondements philosophiques de la mystique médiévale" (1918-1919), en: *Phénoménologie de la vie religieuse*, *ibid.*, p. 347.

o al contrario, que la "no experiencia de la experiencia" podría también orientarla de otra manera, o al menos hacerla ver de una manera insospechada. Mejor dicho, la experiencia de la experiencia misma no es necesariamente requerida a quien quiera aprehenderla bien, y esto es lo propio de la "filosofía de la experiencia religiosa", se reconocerá que el autor o el artista al que uno se refiere no podría decirlo independientemente de una "vida (fáctica)" a partir de la cual su discurso sea fecundado. La adhesión al Cristo del evangelio no es la condición *sine qua non* de la lectura de Pascal o Kierkegaard por ejemplo, como tampoco de la contemplación de Rouault o de Caravaggio. Pero sin embargo, esos pensadores y artistas, ellos mismos no han jamás pensado, escrito o pintado, "fuera" de una tal adhesión al objeto del creer, marcando al menos *para ellos* su primera (aunque no única) intensión. La "filosofía de la experiencia religiosa" no cede a los ídolos de la "sola vivencia" o del "todo experimental", al modo de las de las derivas sentimentalistas de hoy. Ella reenvía únicamente, pero plenamente, al "*coeficiente de la experiencia*" en la fuente de todo discurso, seguro que lo que es "para sí" lo es también "para otro", en una singularidad que es necesario reconocer, más que rechazar.

### 2.3. Decidir en común

En el momento de decidir no estaremos *solos* – se trate de la experiencia filosófica, religiosa o confesante, al menos en lo que la "fenomenología de la experiencia" es también una "experiencia de la fenomenología", y que es propio a una como a otra – a la experiencia y a la fenomenología – el no poder darse independientemente de una cierta alteridad. Queda que el "creyente confesante", diciendo "yo creo" a la manera de *credo*, abre hacia una dimensión del existir que solamente el cristiano puede compartir. Allí donde la "fe filosófica" o la "fe perceptiva" servía de suelo común a una "creencia originaria" (*Urdoxa*) en el otro o en el mundo, la creencia en Dios, por su resurrección en el ámbito del cristianismo, testimonia de una alteridad viviente en sí que modifica por entero el arte y la manera de decidir: "ya no vivo yo en mí, es Cristo quien vive en mí" (Gal 2,20). En tanto que creyente confesante, no será más "uno", ni "dos", sino "tres" para decidir, en tanto que el cristiano se considera como incluido en la segunda persona de la Trinidad, y que es en ella (en el Hijo) que elige amar en común.

Ciertamente, se tendrá entonces opción, pero no la opción de tener opción. Y paradójicamente pertenece a la "filosofía de la experiencia religiosa", más que a la "filosofía de la religión", haber mostrado la necesidad. Lejos de optar entre "esto o aquello" según el imperativo del libre arbitrio (Descartes) o de asumir "lo que ha sido elegido" según la regla de la responsabilidad (Kant), el creyente que decide comprenderá ante todo que no elige *algo*, sino que *se elige* ante todo a él mismo *eligiendo*. No hay opción de tener que elegir, porque rechazar elegir ya es elegir. Embarcados entonces, lo estamos en un horizonte de elección que no podemos rechazar, la opción verdadera siendo ante todo mantenerse

en esta dimensión del existir, más que decidir por o contra un motivo en el corazón mismo de este horizonte: “Gracias a mi ‘o bien – o bien’, subraya Kierkegaard, aparece lo ético. No es entonces aun cuestión de *elegir algo*, ni de la realidad de *lo que ha sido elegido*; sino de la realidad de la elección”<sup>32</sup>. Una elección de la opción que será, para Martin Heidegger, el lugar de la “reparación de la falta de elección”, sea la posibilidad para el *Dasein* auténtico de “decidirse por un poder-ser desde el propio sí mismo”<sup>33</sup>.

Que el sujeto humano decide, y aún *se decide solo* a decidir, tal es sin embargo la proposición casi nietzscheana del *Dasein* auténtico que el sujeto *creyente* o *confesante* que decide no sabría aceptar por sí mismo. El debate sobre la desmitologización lo ha mostrado suficientemente. Si “el kerygma no es ante todo interpretación de un texto sino anuncio de una persona” para decirlo con Rudolf Bultmann, retomado y comentado en este punto por Paul Ricoeur, no es únicamente en ello que conviene desmitologizar y volver hacia el ideal de una fe pura (en lo que la crítica de Ricoeur es completa en este punto), sino por ello que “*no es la Biblia* la palabra de Dios, sino *Jesucristo*”<sup>34</sup>. Con la confesión de fe, más que en otro lado, la “decisión de la transformación” implica la “transformación del concepto de decisión”<sup>35</sup>. Creer en Dios en efecto, no es creer *que* él es, sino creer que él es *aquél* por quien me es dado creer. Cualquiera que pretendiera “tener fe” o “ser capaz de creer”, indica Karl Barth con una justa ocurrencia, que “ciertamente no creería”<sup>36</sup>. Dios cree *en mí* más que (y para que) yo crea *en él*. Tal es la estructura paradójica de la decisión de fe, que hace que yo llegue a ser con él lo que yo no era, más que yo no realizo solamente lo que, desde siempre, estaba llamado a ser. No contentándose, o ya no más, de la fórmula de Píndaro debidamente retomada por Nietzsche o Heidegger – “llega a ser lo que eres” –, la teología invertirá entonces el enunciado para entrar en una historia comprometida al menos de a dos: “que seas lo que devienes” o *Yo seré contigo* (Ex 3, 12). Tal es lo común de la decisión que da, al menos, a decidir que no se decide *solo*, y que sobre la base humana de la fe filosófica o de la creencia al mundo y en el otro se injerta también lo específico cristiano de una creencia en Dios que convierte, modifica, y metamorfosea, la visión de la estructura misma del mundo.

Dios es para nosotros la “causa de la realización de todo lo que se realiza” (Tomás de Aquino), como él es, esta vez según nuestra propia formulación, la

<sup>32</sup> S. KIERKEGAARD, *Ou bien... Ou bien* (1843), Paris, Gallimard (Tel), 2008, p. 479.

<sup>33</sup> M. HEIDEGGER, *Etre et Temps*, Paris, Authentica (edición no comercial), § 54, p. 195 (S. 268): “le problème de la possibilité de l’attestation d’une possibilité existentielle authentique”.

<sup>34</sup> P. RICŒUR (resumiendo en esos términos la postura de Bultmann), en: Bultmann, *Jésus, mythologie et démythologisation*, Paris, Seuil, 1968, p. 14 (prefacio).

<sup>35</sup> Cl. ROMANO, *L’événement et le temps*, Paris, PUF, coll. Epiméthée, 1999, § 15 (“Le présent et la transformation”), p. 243. Fórmula enunciada con respecto al nacimiento pero que, a nuestros ojos, vale más todavía para el acto de fe.

<sup>36</sup> K. BARTH, *Introduction à la théologie évangélique*, Genève, Labor et Fides, 1962, IX (la foi), p. 84.

“causa de la decisión de todo lo que se decide”<sup>37</sup>. Lejos de decidir *sin nosotros*, Dios decide “*con nosotros*” (*Emmanuel*). Pero decidiendo con nosotros, no de dejamos de ser “con él”, su decisión precediendo y cubriendo el conjunto de nuestros actos decididos, de manera que ningún anonimato del llamado, ni del que llama, ni del que es llamado, para el creyente confesante, teniéndose él mismo claramente, y de manera plenamente identificada, no permanece bajo la sombra de Aquél que le conduce a decidir: “Dios no pide solamente al hombre *una decisión*, es necesario concluir nuevamente con Barth, sino *todo haciéndolo* y mientras que el hombre se resuelve a obedecerle o a desobedecerle, él constituye *él mismo* una decisión sobre él”<sup>38</sup>.

### 3. Pasando

Luego de haber “interpretado” (situación de la hermenéutica) y definido las condiciones del acto de “decidir” (filosofía existencial), llega ahora el momento de “pasar” (relación entre filosofía y teología). Se atravesará el río, y se aprenderá del otro territorio lo que no se sabía, o quizás se había olvidado. Más que de pensar, como de ordinario, que se preservará tanto mejor las disciplinas cuanto más se las separa, se sostendrá a la inversa, y como un lema, que “*cuanto más se teologiza, tanto más se filosofa*”. Sucede aquí en la relación entre filosofía y teología como en la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino. No hay *secunda pars* sobre “los actos humanos” (filosofía), sin una *prima pars* sobre “la Trinidad” y una *tertia pars* sobre “Cristo” (teología). Lo teológico encuadra y hace posible lo filosófico. Sabiendo *cuándo* y *dónde* se teologiza, se sabe *cuándo* y *dónde* se filosofa. Y cuando no se quiere “pasar el Rubicón”, o reunir las dos orillas, es que uno cree bañarse siempre en el mismo río.

#### 3.1. Por un recubrimiento

No tenemos *ante todo* otra experiencia de Dios que la del hombre. Este el punto de partida de toda reflexión en ese sentido primeramente *filosófica*. La paradoja está allí. Quizás podría uno hacerse más filósofo siendo más teólogo. No se encontrará otro comienzo, al menos en un primer tiempo, que el hombre “simplemente”, la experiencia de la finitud como tal, o el horizonte cerrado de nuestra propia existencia. Los engaños constantes en numerosos filósofos, y también teólogos, de un maravillarse beato ante las pretendidas sonrisas del recién nacido no pueden todavía ni nunca fundar una teología, ni una filosofía, que no apelará igual e inmediatamente a otra virtualidad – la de la muerte como tal. Lo trágico de lo humano no puede sostenerse al final (la cruz) sin heredar también del comienzo (el nacimiento).

<sup>37</sup> T. de AQUINO, *Somme contre les Gentils*, Paris, Garnier-Flammarion, 1996, t. III, (La providence), ch. 67 n° 1, p. 233: “*Deus est causa operandi omnibus operantibus*”.

<sup>38</sup> K. BARTH, *Dogmatique*, Genève, Labor et Fides, 1959, vol. II, t. 2, § 38 (“Le commandement de la décision de Dieu”), p. 124.

No hay puesta en el mundo sin nacimiento de un mundo, como lo mostramos en otro lado (*Metamorfosis de la finitud*). Pero al “parir” (*mettant bas*), usando una expresión ciertamente más apropiada para los animales que los humanos, no se permanece “abajo” (*en bas*) – es decir tomado y acuartelado en una contingencia que nada permite, ni autoriza, a superar. Los discípulos de Emaús ciertamente reconocen a Cristo cuando “desapareció a sus ojos” (Lc 24,31), según lo extraordinario de su divinidad (fenomenología de lo ilimitado), pero sin dejar al mismo tiempo de mencionar que les “ardía el corazón” (Lc 24,32), cuando caminaban con él sin reconocerlo, y *ante todo* encontrando precisamente su pura y simple humanidad (fenomenología del límite). El “fenómeno limitado” no se opone aquí al “fenómeno saturado”, ni lo ordinario carnal al exceso del fenómeno. La segunda vía completa y radicaliza la primera. *Nihil potest recipere ultra mensuram suam* – “nada puede recibirse más allá de su medida”, hay que reconocerlo junto a Tomás de Aquino. Creado en *su límite* por motivo de su estado de creatura, el hombre en realidad no hará nada por superarla, arriesgándose a la inversa de dejar su rango de hombre que Dios le ha conferido. Creado y querido como “ser limitado”, el hombre respetará y amará *su límite*, ofreciendo a Dios de habitarlo sin por lo tanto sobrepasarlo<sup>39</sup>.

Entonces, son tres tiempos los que definen la génesis, y el proceso, del encuentro y de la transformación de la filosofía por la teología. (a) Se encontrará primeramente en Duns Escoto el punto de partida de una filosofía anclada en la *contingencia*, al origen también del acto moderno de filosofar. Si la univocidad del ente no sería la última palabra en la relación entre filosofía y teología, sin embargo ella marca el preludeo, o al menos la orilla inicial: “es imposible de mostrar por la razón natural que algo sobrenatural está presente en el caminante, ni le es requerido para su perfección; ni tampoco aquél que lo posea no puede saber que ello está presente en él”<sup>40</sup>. (b) Falta que un tal comienzo no prohíba un posible *recubrimiento* de disciplinas, en la vía cristológica de la teología yendo esta vez al encuentro de la filosofía. La doctrina sagrada usa de las ciencias filosóficas “como inferiores y siervas”, hay que reconocer con Tomás de Aquino, no a la manera “servil” o de “esclavas”, sino como “sus servidoras (*ancillas suas*) que *la Sabiduría ha llamado sobre las alturas* (Pr 9,3)”<sup>41</sup>. Tal es el momento del “encabalgamiento” (*tuilage*), del cruce del río o del encuentro donde Cristo mismo alcanza a los discípulos en el camino de Emaús. (c) Llega finalmente el momento de la *conversión*, o de la *transformación* de la filosofía por la teología. “Si ello es

<sup>39</sup> T. de AQUINO, *Commentaire du Livre des Sentences*, L. I, d. 8, q. 1, á. 2, sc. 2 (con el comentario de J.-P. Torell, *Saint Thomas maître spirituel*, Paris, Cerf, 1996, p. 335. Respecto a las dos interpretaciones complementarias propuestas aquí: (en particular sobre el episodio de los discípulos de Emaús), remitimos a: J.-L. Marion, *Prolegómenos à la charité*, Paris, Ed. de la Différence, 1986, p. 153-163 (Luc: Bénédiction); y a nuestra obra: *Métamorphose de la finitude*, op. cit. § 6, p. 44-47: “Spécifique chrétien et ordinarité charnelle”.

<sup>40</sup> J. DUNS ESCOTO, *Prologue de l'Ordinatio*, Paris, PUF, 1999, n° 12, p. 43.

<sup>41</sup> T. de AQUINO, *Somme théologique*, Paris, Cerf, 1984, t. I, Ja., q. 1, a. 5, sed contra et ad. 2, p. 157-158.

ya dicho en vistas de la creación, subraya Hans Urs von Balthasar refiriéndose a San Buenaventura, ello se aplica *ante todo* al seno de Dios<sup>42</sup>. La monadología trinitaria servirá aquí de crisol de la metamorfosis del hombre en Dios, o de la filosofía en la teología, aceptando explícitamente esta vez de cruzar el Rubicón o de pasar hacia la otra orilla. El filósofo que es también teólogo llegará incluso a pensar la resurrección o la “metamorfosis de la finitud” del hombre en Dios, para dejarse convertir en él sin jamás negar nada de su propio peso de humanidad.

Finitud, recubrimiento y transformación, Duns Escoto, Tomás de Aquino, Buenaventura. Tal será la estructura de un “encabalgamiento” y de una “conversión” de la filosofía por la teología, no solamente para culminar la filosofía en la teología, sino para reconocer que la una (la filosofía) no permanecería simplemente “en la entrada” de la otra (la teología). No satisfaciéndose ni de las “filosofías del umbral” (Blondel, Ricoeur, etc.) ni de las “filosofías del salto” (fenomenología francesa en general), el filósofo que es *al mismo tiempo* teólogo, aceptará de ir de una a la otra (de la filosofía a la teología), comprendiendo su mutua fecundidad y la posibilidad de ir como de volver. Cruzar el río es también tocar las orillas, y es osando realizar esta “gran travesía” que se unirán los dos bordes la más de las veces ignorados, o al menos no recíprocamente compartidos.

### 3.2. A cada uno su camino

Pensar un tal “encabalgamiento y conversión de la filosofía por la teología” no impedirán a la filosofía y a la teología de tener cada uno su camino, mejor de respetar su orden, sino lo contrario. “Más se teologiza, mejor se filosofa”, lo hemos dicho. En ese sentido, y paradójicamente, lo que distingue la filosofía y la teología estará menos en la naturaleza de los objetos que en el modo para llegar a ello. La distancia entre ellos se dará aquí como una diferencia de “maneras” más que de “materias”.

(a) Desde el punto de vista del *punto de partida* ante todo, es claro que las dos disciplinas no irán en el mismo sentido, sino en sentido inverso: “problema de la facticidad – la fenomenología más radical comienza desde abajo”, recuerda Martin Heidegger<sup>43</sup>. No hay otro comienzo para la filosofía que “lo humano sin más” o la “finitud como tal”. “Nada de lo humano me es ajeno”, recuerda Terencio. Tal será el reconocimiento y la opinión de la filosofía, anclada ante todo en nuestra pura y simple humanidad. (b) Luego, desde el punto de vista del *modo de proceder*, el filósofo seguirá un camino heurístico cuando el teólogo tomará el camino didáctico. Lo que es dicho “al comienzo” en materia de filosofía no será necesariamente lo mismo “al final”. A la manera de las *Meditaciones Metafísicas* de Descartes, la duda planteada al comienzo (Primera Meditación) será levantada al término (Segunda y Sexta Me-

<sup>42</sup> H.-U. VON BALTHASAR, *La Gloire et la Croix*, Paris, Aubier, 1962, Styles 1 (monografía sobre Buenaventura), p. 262.

<sup>43</sup> M. HEIDEGGER, GA 61, p. 195.

ditación). Más aun, y para continuar nuestro camino, la finitud descubierta *ab initio* en la efigie del hombre (*El pasante de Getsemani*) será “transformado” o “metamorfoseado” *in fine* en la figura del Hombre-Dios (*Metamorfosis de la finitud*). Allí donde la teología, la más de las veces heredera del método germánico de la *expositio* (Barth, Bultmann, Moltmann, Kasper, Rahner, Balthasar, etc.), prefiere la exposición didáctica siguiendo el orden de la enseñanza, la filosofía, en particular siguiendo el camino cartesiano, tomará la vía heurística de la investigación, con el riesgo de aceptar e incluso buscar las transformaciones al final que no habían sido puestas al comienzo. (c) Finalmente, desde el punto de vista del *estatuto del objeto* a analizar, el filósofo tomará por “posible” lo que el teólogo reconocerá como “efectivo”. La encarnación, la eucaristía o la resurrección, por más reveladas que sean, no serán “creídas” por el filósofo, sino en el cuadro de la teología misma. (d) En cuanto al *objeto mismo*, es allí donde paradójicamente la filosofía y la teología difieren menos. Un mismo objeto puede efectivamente ser visto diversamente a partir de diferentes disciplinas. La liturgia, la plegaria, también la eucaristía o la encarnación, no pertenecen exclusivamente a la teología. La fenomenología en particular podrá *describir* lo que la teología expone y cree. No más que lo antropológico, lo estético o lo literario no pueden ser excluidos del ámbito de la filosofía, lo religioso no podría ser la excepción. Ninguna razón, a no ser una laicidad mal entendida, puede esclerotizar lo teológico a la única disciplina que lleva el nombre, bajo el riesgo, a la inversa, de tener como nula e inválida toda contribución que no vendría de ella – particularmente sobre la cuestión de Dios.

Brevemente, y se habrá comprendido, allá donde, otra vez, se distinguía las disciplinas por sus “materias”, se marcará ahora su diversidad por sus “maneras”. El acercamiento es diferente, más que el objeto mismo. No que no haya un contenido propio de la filosofía (el hombre) como de la teología (Dios), sino en aquello que el cristianismo mantiene juntos los extremos, en Aquél que es el “punto de unión”, y también como el “nudo” (el Hombre-Dios). Ciertamente cada uno tendrá su camino, solamente bajo la condición de reconocer esta “diferencia de caminos” como tantas miradas (*visées*) posibles, y diferentes, sobre un mismo objeto. Se opera aquí una suerte de *variación* eidética o imaginativa sobre el objeto, de manera que la aprehensión de la cosa cuenta al menos tanto, sino más, que la cosa misma. La existencia de Dios “en sí” (*in se*) no tendrá, o tendrá poca importancia, si no lo es también para mí, o “para nosotros” (*pro nobis*). Las famosas “pruebas”, o mejor las “vías”, de Tomás de Aquino no tiene por finalidad mostrar que *Dios es* (argumento ontológico), sino más bien hacer ver *cómo acceder* a lo que él es (vías cosmológicas) – aquello en lo que tienen hoy una perfecta actualidad: “Digo por lo tanto que la proposición ‘Dios existe’ es *evidente por sí*, porque el predicado es idéntico al sujeto (...). Pero como nosotros no conocemos la esencia de Dios, esta proposición *no es evidente para nosotros*. Ella necesita ser demostrada por lo que es *mejor conocido por nosotros*, incluso si ello es por naturaleza menos conocido, es decir por las *obras* de Dios”<sup>44</sup>.

<sup>44</sup>T. de AQUINO, *Somme théologique*, op. cit., Ia. q. 2, a. 1, resp., p. 170.

### 3.3. De la meta-física

El “vínculo” aquí anudado entre filosofía y teología prolongará en este sentido la crítica de la llamada onto-teología. Aparte del hecho que un tal modelo no existe (si no en el corpus de Thomas de Erfurt, pseudo Duns Escoto, al que Martín Heidegger ha consagrado su tesis de habilitación en 1915), no tiene en realidad otra finalidad que descalificar la disciplina teológica misma para preferir un discurso así dicho “puro” de toda contaminación por la tradición. La fenomenología francesa, incluida allí la de inspiración católica, comparte paradójicamente con la teología protestante este ideal de una “fe pura” o de un “discurso puro”, libre de todo recubrimiento entre los órdenes. Todo se pasa como si lo *teo-lógico*, como discurso *de* Dios, no tuviera ninguna parte con lo *teo-lógico* como discurso *sobre* Dios, como si toda teología natural debiera ser de facto descalificada en nombre de un absoluto de la revelación directamente dada. La ruptura entre los órdenes – el orden de la “carne”, del “espíritu”, de la “caridad” – es ciertamente fascinante. Sin embargo, una tal interpretación de la división pascaliana no hace justicia a la posibilidad cristológica de unificar los órdenes, en Aquél que sin embargo no denigra nada de lo que es contrario, incluso extraño. Mejor dicho, nada asegura, incluso en Pascal, que lo que es “ruptura” no pueda también interpretarse aquí en términos de “figura”, dando a creer y a pensar que un orden pueda anunciar otro orden más que simplemente oponerse: “la distancia de los cuerpos a los espíritus *figura* la distancia infinitamente más infinita de los espíritus a la caridad”, hay que precisar con el filósofo de Port-Royal<sup>45</sup>.

La “superación de la metafísica” está entonces un poco superada, es lo menos que se puede decir. El mismo Husserl había prevenido el desacierto, antes que Heidegger cumpla la intención: “al terminar quisiera, y con el fin de evitar malentendidos, decir aquí que *la fenomenología (...) solamente elimina la metafísica ingenua*, y que opera con las absurdas cosas en sí, pero que *no excluye la metafísica en general*”<sup>46</sup>. Queda que no se vuelva a la inversa, y hoy, *hacia* la metafísica *contra* la fenomenología, como la fenomenología ha podido querer en su tiempo liberarse. Salirse de quicio también se vuelve contra sí. Una compenetración y transformación de los ámbitos será aquí solicitada, al menos para no quedar al simple “cara-a-cara”, que sólo puede endurecer, o esterilizar. Dejando de colocar las materias espaldas-con-espaldas – y en el caso aquí la “metafísica” y la “fenomenología” – se aceptará, si no que se compenetran, al menos que giran y se miran una a la otra, reconociendo por ello que no son, o no son más, tan extrañas la una a la otra como se había querido creer y también pensar.

La metafísica en tanto “atravesar de la física o de la naturaleza (*meta-physis*)”, tal es la acepción misma del término que convendrá ahora reivindicar, más que descalificar toda perennidad. Un tal “periplo” de *atravesar de la naturaleza* no pertenece al hombre solamente, aunque ello le tocará a él ante todo realizarlo propiamente. Dios también se hacer heredero, es decir el Pasante por quien nuestra

<sup>45</sup>B. PASCAL, *Pensées*, op. cit., L. 308/B. 373 (Les trois ordres), p. 540.

<sup>46</sup>E. HUSSERL, *Méditations cartésiennes* (1929), Paris, Vrin, 1980, § 64, p. 133.

carga se embarca para ser transportada “con él”. Padeciente mundo (*physis*) para *passarlo* al Padre (*meta*), el Hijo cumple en sí esta misma “brecha”, no solamente para acompañarnos allí, sino para cargarnos, dejándonos esta vez transformar. El cruce del pantano, en “metafísica” precisamente, no es un *salto hacia un más allá*, sino *transformación de nuestro más acá, y reconocimiento de nuestro propio peso*.

“Finalmente la teología”, los dados han sido echados — *alea jacta est*. Conviene reconocerlo. Puede darse aquí un “suspiro de alivio”. La “gran travesía” que va de la filosofía a la teología, y vice-versa, asegura su mutua fecundidad, como la posibilidad de su rebote (*choc en retour*). Redefiniendo las condiciones del “interpretar” hasta reivindicar una hermenéutica dicha “católica” del “cuerpo y de la voz” (primera parte), encontrando el sentido del acto de “decidir” hasta fundar la “filosofía de la experiencia religiosa” en la existencialidad de una “creencia común” (segunda parte), y reivindicando el acto de “pasar” como “recubrimiento y conversión” de la relación entre filosofía y teología hasta la definición de la “metafísica” como “travesía del mundo o de la *physis*” (tercera parte), es el conjunto de la estructura de confrontación como “perros de loza” (*chiens de faïences*) entre las disciplinas que quiere ser aquí interrogado. No alcanza con mirarse, ni sólo de apreciarse, incluso de aportar su pericia propia, para fecundarse verdaderamente. La mutualidad del encuentro es la condición para toda transformación verdadera. Así se pasa con el “ser en común” del hombre y de Dios, que hace que se avance más “a rostro descubierto” cuanto se será más libre de, o de ya no más, calcular: “La filosofía es la *servidora de la teología*, se entiende (María es la *servidora del Señor*: Lc 1,38), hay que reconocerlo con Charles Péguy. Pero que la *servidora no se pelee* con la señora y que la señora no repruebe a la *servidora*. Un extranjero vendrá, que las pondrá *rápidamente de acuerdo*”<sup>47</sup>.

Artículo recibido en diciembre de 2016. Aprobado por el Consejo Editor en marzo de 2017.

<sup>47</sup> Ch. PÉGUY, « Note conjointe sur M. Descartes », dans *Œuvres en prose complètes*, Paris, Gallimard, Pléiade, 1992, p. 1458.

## AVISO A LOS COLABORADORES

La revista *Stromata* recibe artículos originales sobre filosofía y teología en lengua española, no presentados simultáneamente a otra revista de investigación. Estos serán remitidos a la Redacción de *Stromata*, al correo electrónico: <stromata@jesuitas.org.ar>.

Cada uno de los artículos es sometido a dos árbitros externos (elegidos según la temática) que los examinan y dictaminan sobre la conveniencia de su publicación. El Consejo Editor, en base al criterio de los árbitros establece los artículos que serán publicados en cada volumen correspondiente al año en curso.

Toda la correspondencia sobre las colaboraciones debe dirigirse a la Redacción de *Stromata*.

### 1. Instrucciones formales

Se solicita que la configuración del texto sea la más simple posible. La revista utiliza la negrita sólo en títulos y primeros encabezamientos y nunca emplea el subrayado. Las palabras destacadas deben ir en cursiva, lo mismo que los títulos de libros y las palabras extranjeras. Las citas de términos o frases breves irán entre comillas. Las citas largas irán con una sangría y estarán separadas del resto del texto mediante una línea en blanco. Toda inserción de datos extraños al texto citado irá entre corchetes.

Las palabras y las citas en lenguas extranjeras deben ir acompañadas de su traducción (excepto las expresiones de uso común, como *last but not least* o *avant la lettre*).

### 2. Notas

Las notas deben ir a pie de página. Las reglas de cita de libros y artículos de revistas en las notas a pie de página son las siguientes:

#### 2.1. Libros

Apellido del autor (en Versales) seguido de nombre(s) sin abreviar, en letra normal; título del libro en cursiva; lugar, editorial y fecha:

GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Olegario, *La entraña del cristianismo*, 2.ed., Salamanca, Secretariado Trinitario, 1998.

Las obras en colaboración conjunta se ingresan por los autores unidos por "y":

MATEOS, Juan y CAMACHO, Fernando, *El Evangelio de Mateo. Lectura comentada*, Madrid, Cristiandad, 1981.

Las obras que resultan del aporte independiente de varios colaboradores se ingresan por el editor. Si no lo hay, por el título: