

NOTAS

S. Novillo Ferrer / F. Ridissi

A diez años del motu proprio *Summorum Pontificum*:
cuestiones teológicas y pastorales

295-307

Boletín bibliográfico

Teología, Estudios de Mujeres y Estudios de Género

309-317

Recensiones bibliográficas

319-324

Índice general

325-326

Vivencias religiosas y constitución de la subjetividad¹ Discernimiento fenomenológico de algunas figuras del cristianismo

por José Daniel López, S.I.*

Resumen

Este texto busca discernir fenomenológicamente en las vivencias religiosas el modo en que la subjetividad se constituye teniendo en cuenta los planteos de un nuevo pensamiento luego de la *muerte de Dios*.

Se comienza describiendo la *modernidad* y la crisis de las representaciones de Dios como *substancia* y como *sujeto*.

Luego se describen dos figuras del cristianismo: Pedro Fabro (1506-1546), jesuita contemplativo en la acción en los inicios de la modernidad; y la religiosidad popular latinoamericana tardo/pos-moderna. Se discierne allí, la irrupción, no sólo de un *nuevo pensamiento*, sino de las nuevas configuraciones de una época que incluyen una transfiguración del sujeto.

Palabras claves: Pedro Fabro. Religiosidad popular. Fenomenología

Religious experiences and constitution of the subjectivity Fenomenology discernment of some figures of the christianity

Abstract

This text seeks to discern phenomenologically in the religious experiences the way in which the subjectivity is constituted bearing in questions of a new thought after *the God's death*.

Keywords: Pedro Fabro, Popular religiousness, Fenomenology.

¹ Clase inaugural de nuestras Facultades de Filosofía y Teología, el 14 de marzo de 2016.

* Doctor en Filosofía (Université de Namur/Centre Sèvres. Facultés jésuites de Paris).
Profesor en la Facultad de Filosofía de San Miguel. jdlopez.sj@gmail.com

Introducción

El infierno de los vivos no es algo vendrá; hay uno, el que ya está aquí, el que habitamos todos los días, que lo hacemos estando juntos. Hay dos maneras de no sufrirlo. La primera es fácil para muchos: aceptar el infierno y volverse parte de él hasta el punto de no verlo más. La segunda es riesgosa y exige atención y aprendizaje continuos: buscar y saber reconocer quién y qué, en medio del infierno, no es infierno, y hacer que dure, y abrirle espacio.²

De esta manera culmina Italo Calvino *Las ciudades invisibles* dándole la palabra final a Marco Polo. Según Zygmunt Bauman, estas palabras ofrecen “una semblanza de los dilemas”³ a los que nos enfrentamos en nuestras sociedades contemporáneas. Por ello las he elegido para comenzar esta lección inaugural.

En efecto, transitamos un momento particular, ciertamente de ocaso, pero sobre todo de transición hacia nuevas configuraciones epocales. En este contexto, las caracterizaciones de las culturas emergentes actuales son en general conocidas por todos. Estas tienen como punto de partida la conciencia de *crisis* de lo que llamamos *modernidad*, por lo que nuestra época actual puede caracterizarse como *tardo-/pos-moderna*. Y sin dudas, la paradoja de la muerte y el advenimiento de Dios, como la muerte y el advenimiento de las religiones constituyen un rasgo importante de esta transición.

Motivados por estos dilemas y paradojas, siguiendo un método fenomenológico inspirado en la corriente inaugurada por Edmund Husserl⁴, buscaré la intelección del sentido de nuestra época tomando como suelo de referencia a las vivencias religiosas, aquí específicamente cristianas en su relación con la modernidad.

Para ello, comenzaré –en el punto 1– con una descripción del evento histórico de la *modernidad* y lo que conlleva de *crisis* y *muerte* de las representaciones de Dios como *substancia* y como *sujeto*. Para luego –en el punto 2– detenerme en dos figuras del cristianismo: la primera, tomada de los inicios de la modernidad europea, es la figura de Pedro Fabro (canonizado recientemente por el Papa Francisco en 2013); la segunda, tomada de la posmodernidad latinoamericana, es la religiosidad popular actual. Al describir estas figuras, trataré de discernir lo que en ellas es ya germen e irrupción, no sólo de un *nuevo pensamiento* (Rosenzweig), sino de las nuevas configuraciones de una época que incluyen una transfiguración de la razón y del sujeto. Pues, lo nuevo, en palabras de Italo Calvino, ya está aquí, pero hay buscarlo y reconocerlo, abrirle espacio y hacer que dure.

² CALVINO, Italo, *Le città invisibili*, Turin, Einaudi, 1972, p. 82.

³ BAUMAN, Zygmunt, *Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre*, Buenos Aires, Tusquets Editores, 2001, p. 156-155.

⁴ Sobre el método, cf. LÓPEZ, José Daniel, “Discernimiento del evento religioso por la mediación metodológica, crítica y sistemática de la fenomenología”, en SCANNONE, Juan Carlos, WALTON, Roberto (e.a.; eds.), *El acontecimiento y lo sagrado*, Córdoba, EDUCC, 2017, p. 225-237.

1. El evento histórico de la *Modernidad*

El rasgo característico de la *modernidad* es la posición del hombre como sujeto fundada en la auto-aprehensión del espíritu humano.

1. La constitución de la modernidad es un *evento histórico* en el que culmina un proceso de aprehensión del hombre de sí mismo como *fundamento*. En este proceso confluyen primordialmente una nueva comprensión de la *substancia* proveniente de la filosofía griega, y algunas notas desarrolladas ya por la teología y la filosofía medieval sobre la intelección de sí como *reditio completa*⁵.

Edmund Husserl describe esta auto-aprehensión como la evidencia del *soy...* *cogito* en tanto *dada* necesariamente a un *yo puro*. Este *yo puro* aparece como residuo de la desconexión fenomenológica del mundo y del sujeto empírico inherente a éste. Pero además, en el *yo puro* siendo diverso por principio para cada corriente de vivencias, se nos presenta entonces con él una trascendencia *sui generis*, no constituida sino constituyente – una trascendencia en la inmanencia.⁶

Al reducirse la trascendencia del mundo físico y del yo empírico a lo dado queda como residuo un yo puro al que se da “la evidencia real (adecuada): *yo soy...* Si existe esta evidencia realmente como adecuada – y ¿quién la negaría? – ¿Cómo dejar de admitir un yo puro? Este es justamente aprehendido en el cumplimiento de la evidencia *cogito*: y ese cumplimiento puro lo aprehende *eo ipso* de un modo fenomenológicamente “puro”, y necesariamente como sujeto de una vivencia “pura” del tipo *cogito*.⁷

De esta manera, Husserl retoma fenomenológicamente el tema kantiano del *yo trascendental* y *constituyente*:

... todas (las vivencias), en cuanto pertenecientes a la corriente de vivencias *una* que es la mía, *tienen* que convertirse en *cogitaciones* actuales o consentir en entrar y hacerse inmanentes en *cogitaciones* de esta índole; en el lenguaje de Kant: “el *yo pienso* necesita poder acompañar todas mis representaciones”.

⁵ Sobre la intelección de sí, cf. esp. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* (en adelante: ST), 1, q. 87, a. 1, esp. ad 3. Karl Rahner destaca también el valor de la conciencia individual, que aparece como tema en la escatología medieval de la visión beatífica individual antes del juicio universal, así como en la distinción entre pecado personal y original. Cf. RAHNER, Karl, *Sacramentum Mundi* (en adelante: SM) 1, 179-180 (trad. *Sacramentum Mundi. Enciclopedia Teológica*, Barcelona, Herder, 1972, p. 289-290).

⁶ HUSSERL, Edmund, *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke* (en adelante: Hua) III/1. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* I, p. 123-124 (trad. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica I* (en adelante: *Ideas...*), México-Buenos Aires, FCE, p. 133).

⁷ HUSSERL, Edmund, Hua XIX. *Logische Untersuchungen* II, p. 358 (cf. trad. *Investigaciones Lógicas*, 2 vol., Madrid, Alianza, 2006, II, p. 483).

2. Es sobre la base de la auto-aprehensión del *yo* como *sujeto*, y consecuentemente como condición de posibilidad de toda experiencia en la que se constituyen los objetos y el mundo, que en la modernidad se desplaza y luego se asume (*aufheben*) la comprensión pre-moderna fundamental de la *substancia* (*ousía*) como sujeto (*hypokeimenon*) y como *esencia* (*tò tí estin*) enraizadas en la metafísica griega⁸. En efecto, en la modernidad es la subjetividad humana la que se destaca, en palabras de Heidegger, como lo que “está ya siempre delante de... y a la base de otro siendo de esta forma fundamento”⁹.

Ahora bien, especialmente luego de Nietzsche y de Heidegger, se extendió la certeza que esta época culminaba. A este momento del evento se lo denominó comúnmente como *fin de la metafísica*¹⁰ o de *la muerte de Dios*¹¹. Y si bien los diagnósticos sobre la *muerte de Dios* abundaron en Occidente desde siempre, desde el siglo XIX, esta expresión indicó no sólo una crisis de los discursos teológicos sino una manifestación, según la expresión de Hegel, del espíritu de la época:

No es difícil darse cuenta que vivimos en tiempos de nacimiento y de transición hacia una nueva época. El espíritu ha roto con el mundo anterior de su existencia y de su representación y se dispone a hundir eso en el pasado, entregándose al trabajo de su propia transformación.¹²

2. Crepúsculo de los ídolos

2.1. Dios substancia

1. En un pasaje importante de *El crepúsculo de los ídolos*, Nietzsche interpreta la historia espiritual de Occidente como la progresiva disolución del “mundo verdadero”¹³. Según este diagnóstico, el pensamiento occidental se

⁸ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica* (ROSS, W. D., *Aristotle's Metaphysics*, Oxford University Press, Oxford 1981, 2 vol.; GARCÍA YEBRA Valentín, trad., *Metafísica de Aristóteles* (Edición trilingüe) Editorial Gredos, Madrid 1987) A, 983 a 24-983b 18; Z 1, 1028 a 14.

⁹ HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche*, Pfullingen, Verlag Günther Neske, 1961, 2 vol., II, p. 142 (trad. *Nietzsche*, Barcelona, Ediciones Destino, 2000, 2 vol., II, p. 635).

¹⁰ Cf. HEIDEGGER, Martin, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Niemeyer, 1969, p. 61. Cf. MARION, Jean-Luc, “La fin de la fin de la métaphysique”, *Laval théologique et philosophique* 42 (1986) 23-33, esp. p. 24-25. Ver también, HEIDEGGER, Martin, *Gesamtausgabe* (en adelante: GA), Frankfurt am Main, Klostermann, 5. *Holzwege*, p. 193-247 (trad. *Caminos de Bosque*, Madrid, Alianza, 1995, p. 157-198).

¹¹ Cf. NIETZSCHE, Friedrich, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (en adelante: KSA), München, de Gruyter, 1999, 15 vol., 3, *Die fröhliche Wissenschaft*, V § 343, p. 573-574 (trad. *La ciencia jovial*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001, p. 329-331).

¹² HEGEL, Georg W. Friedrich, *Phänomenologie des Geistes* (en adelante: PhG), Frankfurt am M., Ullstein, 1970, p. 18 (cf. trad. *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 1966, p. 12).

¹³ Cf. NIETZSCHE, Friedrich, *Götzen-Dämmerung*, KSA 6, p. 80-81 (trad. *Crepúsculo de los ídolos*, Alianza, Madrid, 1982, p. 51-52).

habría desarrollado a partir de la búsqueda de algo idealmente objetivo, y siendo Dios este objeto, en tanto *concepto*, *argumento* o *hipótesis*, podría ser utilizado como instrumento de dominación o como fijación normativa de una valoración contra la vida y su alteridad¹⁴.

En efecto, la manipulación de Dios es posible en cuanto queda encerrado en una imagen o representación hecha de conceptos al que se puede extorsionar e instrumentalizar al punto de justificar un sistema de crueldad¹⁵. Consecuentemente, fue ante “la idea de Dios” usada como “instrumento de dominación”¹⁶ que Nietzsche exclamó: “¡cuánta sangre se encuentra en el fondo de todas esas ‘cosas buenas’...!”¹⁷; y fue por lo cual combatió intempestivamente contra el acto orgulloso de pretender abarcar la vida y lo Divino en una representación.

Pero, encerrado en su concepto, esta idea suprema, señala Nietzsche, lleva en sí el germen de su ocaso, pues una vez que todo ha sido sacrificado al Dios, el último gesto posible es el sacrificio del mismo Dios¹⁸.

Según los análisis nietzscheanos, la causa de la enfermedad mortal de la cultura europea y de los discursos teológicos que surgieron en ella, fue utilizar a Dios como “argumento” de una “hipótesis moral” que contenía una valoración de negación de la vida, que en una primera instancia protegía al hombre de la desesperación, pero luego degeneró en una dinámica de auto-aniquilamiento¹⁹. En efecto, Nietzsche subraya que la “crueldad” de esa moral, que impuso una valoración *contra la vida*, devino también una valoración *contra el mundo*, *contra los otros*, *contra sí mismo*, y en su acabamiento *contra Dios*.

Se describe así una paradoja de aniquilación (no sólo individual sino social y cultural) ya que la crueldad finalmente se ejerce contra el mismo sistema (ideológico, social, religioso, etc.) que lo engendró. Es decir que a la misma dinámica que impuso el ídolo (Dios como “hipótesis moral” de “negación”) le es inherente el germen de su *ocaso* violento, pues una vez que *todo* ha sido sacrificado al ídolo no queda sino el sacrificio del mismo²⁰. “Dios ha muerto, nosotros

¹⁴ Cf. NIETZSCHE, Friedrich, *Der Antichrist* § 26, KSA 6, p. 194 sq. (trad. *El Anticristo*, Alianza, Buenos Aires, 1992, p. 53 sq.); “Der europäische Nihilismus”, KSA 12, p. 221 sq.

¹⁵ NIETZSCHE, Friedrich, *Der Antichrist* § 38, KSA 6, 209 sq. (trad. 67 sq.).

¹⁶ Cf. NIETZSCHE, Friedrich, *Der Antichrist* § 26, KSA 6, p. 194-197 (trad. p. 53-55).

¹⁷ NIETZSCHE, Friedrich, *Zur Genealogie der Moral*, II §3, KSA 5, p. 297 (trad. *La genealogía de la moral*, Buenos Aires, Alianza, 1998, p. 71).

¹⁸ Cf. NIETZSCHE, Friedrich, *Jenseits von Gut und Böse*, III §55, KSA 5, p. 74 (trad. *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 2000, p. 86).

¹⁹ Cf. NIETZSCHE, Friedrich, “Der europäische Nihilismus”, § 1-3, KSA 12, p. 211-212. Al respecto, ya Hegel había puesto en evidencia que “concebir a Dios como substancia única” es indignante porque con esta determinación de Dios “la conciencia de sí desaparece en vez de mantenerse”: HEGEL, Georg W. Friedrich, PhG, p. 21 (trad. p. 15).

²⁰ Cf. NIETZSCHE, Friedrich, *Jenseits von Gut und Böse*, III §55, KSA 5, p. 74 (trad. p. 86).

lo hemos matado, ustedes y yo somos sus asesinos” afirma el hombre exaltado de *Lagaya ciencia*²¹.

2. Genealógicamente, al remontarnos a la *entrada* de Dios en la filosofía griega²², Aristóteles en su céntit confirma, al menos parcialmente, la tesis nietzscheana.

El Estagirita constata que según su naturaleza el deseo que moviliza al hombre es el deseo de *ver con claridad o conocer (... eidénai...)*²³, no sólo lo que es, sino también las causas por las que lo que es, el ente, es (*ousia*). Este deseo se remonta finalmente a las causas o principios superiores, aquellos que trascienden lo particular y son la condición de la totalidad²⁴. Este saber culmina así en la ciencia que busca los primeros principios es decir en la *Filosofía Primera*, que en última instancia es *Teología*, y esto en dos sentidos:

Será divina entre las ciencias la que tendría Dios principalmente, y la que trate sobre lo divino. Y ésta sola reúne ambas condiciones; pues Dios, según el parecer de todos, es una de las causas y cierto principio, y tal ciencia puede tenerla o Dios solo o él principalmente.²⁵

3. En la época de la Ilustración, Kant acentúa el momento *objetivo* de la *teología*. Así es que al definirla afirma:

La cosa (*Ding*) que contiene la condición suprema de la posibilidad de todo lo que pueda ser pensado, (la esencia de todas las esencias (*Das Wesen aller Wesen*)) es el objeto (*Gegenstand*) de la teología²⁶.

Para captar el alcance de esta definición hay que recordar que según la crítica kantiana, nuestro conocimiento en general es conocimiento de objetos; siendo el objeto, aquello que se constituye en la experiencia cuando a la diversidad de representaciones intuitivas le son aplicadas las categorías para unificarlas y ofrecerlas sintetizadas al *conocimiento* del entendimiento²⁷. De ello, se sigue que en las categorías se encontrarían *a priori* las condiciones de posibilidad de la experiencia en general de objetos²⁸.

²¹ NIETZSCHE, Friedrich, *Die fröhliche Wissenschaft*, III §125, KSA 3, p. 481 (trad. p. 218).

²² Cf. HEIDEGGER, Martin, *Identidad y Diferencia. Identität und Differenz* (Edición Bilingüe), Barcelona, Anthropos, 2000, p. 122-123.

²³ ARISTÓTELES, *Metafísica* A 1, 980 a 21.

²⁴ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica* A 2, 982 b 7-9; A 3, 983 a 24 sq.

²⁵ ARISTÓTELES, *Metafísica* A 2, 983 a, 5-10.

²⁶ KANT Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft* (en adelante KrV) A 334/B 391 (trad. *Crítica de la razón pura*. Edición Bilingüe, México, FCE/UAM/UNAM, 2009, p. 344 con nota 758, p. xxxiii).

²⁷ Cf. KANT, Immanuel, KrV, B 130, B 147-148.

²⁸ Cf. KANT, Immanuel, KrV, A 93/ B 162, A 158/ B 197, A191/B236.

La operación que lleva a cabo esta síntesis puede recibir ya, *avant la lettre*, el nombre fenomenológico de *reducción al yo*. Pues, efectivamente las categorías son formas puras que a su vez se refieren a una representación que antecede el pensar y que acompaña todas las representaciones: la representación del *yo pienso*. Afirmar Kant: “La conciencia de sí mismo, al producir la representación *yo pienso* debe poder acompañar a todas las otras representaciones, y es una y la misma en toda conciencia [...]”²⁹. El *yo* surge entonces como el *sustrato* o *sujeto* al que todas las representaciones son reconducidas para alcanzar por medio de una síntesis constitutiva el estatuto de *fenómeno-objeto*, es decir, pudiendo así aparecer en la experiencia como fenómeno (*Erscheinung*), y en el conocimiento como objeto (*Gegenstand, Object*)^{30,31}.

De esta manera, con la primacía del *objeto constituido por el sujeto*, la filosofía moderna parece realizar la tendencia germinal de la metafísica: cumplir y dar por satisfecho el deseo de ver con claridad o conocer. Sin embargo, esto nos lleva a tener que afirmar en consecuencia y con todo rigor, que en el caso que Dios se diera *para nosotros*, solo podría darse como fenómeno, es decir como *objeto*.

4. A esto se refiere, al menos en un aspecto fundamental, la conocida crítica heideggeriana referida a la constitución onto-teológica de la metafísica.³² Con ella, Heidegger señala que la metafísica se desarrolló como el intento de un conocimiento y representación del ser como totalidad, es decir abarcable en un todo develado en una visión (*eidos, idéa*)³³, y en esta representación del *ente* se olvida su diferencia con el *ser*, o dicho inversamente: *ser* significa y se comprende como *ente*. De esta manera, los entes reducidos a la objetividad quedan disponibles a la posesión y la manipulación de la técnica.

Al “olvidar la diferencia” la ontología culmina, usando una expresión de Emmanuel Lévinas, en un imperialismo de la identidad donde Dios, objeto ideal constituido como ente supremo cumple la función de garante del orden instaurado por la lógica de la metafísica desde Aristóteles hasta Hegel³⁴.

²⁹ KANT, Immanuel, KrV § 16, B 132 (trad. p. 164). “El yo pienso está presupuesto en todo pensar”: KrV, A 354 (trad. p. 358). “El concepto del yo es simple, y a él se refiere todo pensar”: KrV, B 816 (trad. p. 682).

³⁰ Cf. KANT, Immanuel, KrV, A 189-190/ B 234-235 (trad. p. 233).

³¹ Cf. KANT, Immanuel, KrV § 1, A 19-22/ B 33-36 (trad. 71-73); § 22, B 146-148 (trad. p. 173-174).

³² Cf. HEIDEGGER, Martin, “Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik”, en *Identität und Differenz*, p. 35-73. Ver también, HEIDEGGER, Martin, *Holzwege*, GA 5, p. 195 (trad. p. 178).

³³ Cf. HEIDEGGER, Martin, “Platons Lehre von der Wahrheit”, *Wegmarken*, GA 9, p. 214 (trad. *Hitos*, Madrid, Alianza, 2001, p. 180).

³⁴ Cf. LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 191.

2.2. Dios sujeto

Las dificultades y aporías a las que conduce el privilegio acordado al fenómeno como objeto y la constitución de Dios como *substancia*, están en el origen del camino que lleva a pensar a Dios como *sujeto*.

1. Si se retoma el texto arriba citado del libro A de la *Metafísica* de Aristóteles, debemos señalar que aquello que define la teología no es sólo Dios o lo divino en tanto el *qué* de la visión, sino que además la teología se dice en relación al *quién* de la visión.

Ciertamente, lo que define a la teología es su objeto: "... la que trate sobre lo divino... (en tanto) causa y cierto principio". Pero más aún, la definición del Estagirita nos lleva a pensar que ese mismo objeto define también al que soporta su visión, pues, afirma, es la ciencia "que tendría Dios principalmente... y tal ciencia puede tenerla o Dios solo o él principalmente". Es decir, si "lo que subyace a las afecciones" (*páthos*) es la *substancia/sujeto* (*ousías, hypokeímenon*)³⁵, y si solo Dios podría soportar o padecer la visión de Dios; entonces sólo él podría ser el *sujeto* de tal afectación. Por consiguiente, si para Aristóteles el *sujeto* que subyace es la *substancia* (*ousía*), la *substancia* Divina es por ello relación consigo misma³⁶.

2. Aquí, Hegel retoma a Aristóteles, al punto que culmina su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* citando el libro A de la *Metafísica*:

... La actividad que se dirige a sí misma es su vida más excelente y eterna. Y nosotros decimos que Dios es la vida eterna y mejor. A Dios por tanto le conviene vida y existencia continua eterna. Esto es Dios.³⁷

Sin embargo, ya en la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel indica que al pensar a Dios como conocimiento y amor en relación consigo mismo, no se lo puede reducir a la objetividad de la *substancia* sino que debe ser comprendido "también y en la misma medida como *sujeto*"³⁸, es decir como *substancia* que en relación con lo *otro* deviene espíritu³⁹:

³⁵ "ἴς μὲν ousías hypomenoúsēs tois δὲ páthesi metaballoúsēs"; "... διὰ τὸ hypoménein τὸ hypokeímenon...": ARISTÓTELES, *Metafísica* A 3, 983 b 10, 16.

³⁶ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica* A 7, 1072 b 27-30; 9, 1074 b 31-34.

³⁷ HEGEL, Georg W. Friedrich, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Werke* 10, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1970, p. 395 (cf. trad. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, Madrid, Alianza, 1997, p. 605); cf. ARISTÓTELES, *Metafísica* A 7, 1072b 27-30.

³⁸ HEGEL, Georg W. Friedrich, PhG, p. 21 (trad. p. 15)

³⁹ Cf. HEGEL, Georg W. Friedrich, PhG, p. 24 (trad. p. 19).

... que la sustancia es esencialmente sujeto se expresa en la representación que enuncia, lo absoluto como espíritu, el concepto más elevado de todos y que pertenece a la época moderna y su religión".⁴⁰

Y en consecuencia:

La vida de Dios y el conocimiento divino pueden expresarse tal vez como un juego de amor consigo mismo; pero esta idea desciende al plano de lo edificante o lo insulso si faltan en ella la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo (...). De lo absoluto hay que decir que es esencialmente resultado, que sólo al final es lo que es en verdad, y en ello precisamente estriba su naturaleza, que es la de ser real, sujeto o devenir de sí mismo.⁴¹

Efectivamente, se deviene sujeto por medio de la apropiación del movimiento en el que se llega a ser sí mismo. El sujeto se conquista a sí mismo como tal, en un camino que va desde la conciencia natural hasta el momento de saberse espíritu, esto es: llegar a ser algo que ya era pero que solamente luego de dicha travesía lo ha realizado. De esta manera se entiende que lo absoluto que es Dios mismo, acontece dándose a sí mismo, saliendo de sí mismo – en términos hegelianos: ... en el devenir otro que sí... en "el puro conocerse a sí mismo en el absoluto ser otro"⁴².

Este camino es histórico, ya que "la historia, es el devenir que *sabe*, el devenir que *se mediatiza* a sí mismo – el espíritu enajenado en el tiempo."⁴³ Y el lugar de su salir de sí y para sí es finalmente el espíritu finito porque allí el Espíritu infinito puede revelarse a sí mismo en su relación con él, y luego recuperarse cuando el mismo espíritu finito adentrándose especulativamente en el Espíritu infinito es asumido en el saber total de este – siendo así espíritu absoluto⁴⁴. Hegel afirma en efecto:

(El devenir del saber⁴⁵...) visto bajo el ángulo del espíritu universal como la sustancia, significa sencillamente que ésta se da a su auto-conciencia y hace brotar dentro de sí misma su devenir y su reflexión.⁴⁶

Lo absoluto realiza entonces esta travesía *en la conciencia*, y el lugar o *éter*⁴⁷ de este tránsito es la *experiencia*. En esto se asienta Heidegger al remarcar el título primero de la *Fenomenología del espíritu* que la presenta como "Ciencia de la *experiencia* de la conciencia" y que "*la experiencia* nombra aquello que es la *Fenomenología*"⁴⁸.

⁴⁰ HEGEL, Georg W. Friedrich, PhG, p. 24 (trad. p. 19).

⁴¹ HEGEL, Georg W. Friedrich, PhG, p. 21 (trad. p. 16).

⁴² HEGEL, Georg W. Friedrich, PhG, p. 25 (trad. p. 19).

⁴³ HEGEL, Georg W. Friedrich, PhG, p. 446 (trad. p. 472).

⁴⁴ HEGEL, Georg W. Friedrich, PhG, p. 24 (trad. p. 19).

⁴⁵ Cf. HEGEL, Georg W. Friedrich, PhG, p. 26 (trad. p. 21).

⁴⁶ HEGEL, Georg W. Friedrich, PhG, p. 27 (trad. p. 22).

⁴⁷ Cf. HEGEL, Georg W. Friedrich, PhG, p. 25 (trad. p. 19).

⁴⁸ HEIDEGGER, Martin, *Holzwege*, GA 5, p. 115 (trad. p. 110). Cf. HEGEL, Georg W. Friedrich, PhG, p. 53 (trad. p. 49).

3. La dificultad propiamente moderna de pensar a Dios como sujeto absoluto, Edith Stein la expresó claramente. Admitir un absoluto, el de Dios o el de la conciencia, lo que fenomenológicamente se realiza al admitir el principio metodológico y ontológico de la reducción de todo lo dado a la inmanencia constitutiva del *ego*, conlleva la dificultad para reconocer otro absoluto: "... a causa de la absolutización de las mónadas no hay lugar para Dios – en el sentido en que nosotros damos a la idea de Dios, al reconocerlo como el único absoluto, es decir como Ser absoluto"⁴⁹. Todavía más radical, convertida al catolicismo y por la influencia de Eric Przywara, E. Stein proyecta esta dificultad en la confrontación que señala entre la fenomenología trascendental y la filosofía católica, dicotomía que efectivamente es difícil de superar en los términos que ella plantea: "aquí una orientación teocéntrica, allá una orientación egocéntrica"⁵⁰.

Los dos caminos que hemos indicado hasta aquí: el que conduce al Dios *substantia* y el que conduce al Dios *sujeto*, nos llevan a una aporía. En ambos trayectos, retomando la imagen nietzscheana, nos encontramos a la vez con una disolución y con un asesinato, pues tanto la substancia como objeto y el sujeto puro o absoluto, parecen conducir a lo que Nietzsche y otros han llamado: *la muerte de Dios*.

3. Dos figuras del cristianismo en su relación con la modernidad

Para afrontar la dificultad que supone *la muerte de Dios* en el *ocaso de la modernidad* desde la perspectiva fenomenológica de la subjetividad religiosa, presentaremos dos figuras: una moderna tipificada en la experiencia de Pedro Fabro; y otra tardo- o pos- moderna, tipificada en la religiosidad popular latinoamericana contemporánea.

3.1. Pedro Fabro⁵¹

⁴⁹ STEIN Edith, *Phénoménologie et philosophie chrétienne*, Paris, Cerf, 1987, p. 14.

⁵⁰ STEIN Edith, *Phénoménologie et philosophie chrétienne*, p. 43; cf. STEIN Edith, "Husserls Phänomenologie und die Philosophie des heiligen Thomas von Aquino. Versuch einer Gegenüberstellung", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung (Festschrift Edmund Husserl zum 70. Geburtstag)*, 1929, p. 325-327.

⁵¹ Pedro Fabro (1506, Saboya-1546, Roma), junto con Francisco Xavier, fue uno de los primeros compañeros de Ignacio de Loyola en París, en los tiempos de gestación de la Compañía de Jesús. Luego de la primera etapa de fundación de la Orden, recibió misiones que lo hicieron atravesar Europa en peregrinación, destacándose tanto en las tareas eclesiales más delicadas en tiempos de la Reforma, como en los servicios apostólicos más sencillos: consejero eclesial, experto en teología, predicador, consejero espiritual, servidor en hospitales, catequista. Murió a los cuarenta años en Roma, donde había sido convocado para participar del Concilio de Trento (cf. O'MALLEY, John, *Los primeros jesuitas*, Bilbao-Santander, Mensajero-Sal Terrae, 1994, esp. p. 47-55). Persona humilde, con grandes deseos y de gran finesa espiritual, fue un místico contemplativo en la acción apostólica.

Su experiencia espiritual se refleja fundamentalmente en su *Memorial de algunos buenos deseos y buenos pensamientos: Memoriale Petri Fabri* (en adelante: M), en *Monumenta Historica Societatis Iesu* (en adelante: MHSI), *Fabri Monumenta. Beati Petri Fabri, primi sacerdotis Societatis Iesu, epistolae, memoriale et processus ex autographis aut arche-*

En la figura de Pedro Fabro, siendo moderna, se retoma el dilema de la relación entre dos sujetos. Pero sin embargo, esta no se resuelve, a diferencia de la odisea hegeliana del espíritu o incluso de la mística del entendimiento de inspiración neo-platónica, en un camino especulativo hacia la esencia Divina sino en el discernimiento histórico de la voluntad de Dios. En efecto, como intentaré describirlo siguiendo especialmente la interpretación de Michel de Certeau, la experiencia espiritual de Fabro se constituye a partir del deseo de la unión con Dios que se realiza por el discernimiento de su voluntad.

a. Subjetividad del existente humano

1. Pedro Fabro tenía un carácter dubitativo e inseguro. Ello se manifestaba, sobre todo en sus años de estudiante, en las dudas y miedos que lo angustiaban fuertemente y que lo tenían "aprisionado, sin saber entender, ni encontrar el camino para poder hallar reposo"⁵². Ahora bien, es ante las elecciones importantes de su vida que Fabro experimenta intensamente este rasgo de su personalidad. Al respecto, escribe en su *Memorial*:

... siempre había andado muy confuso y agitado de muchos vientos, cuando queriendo ser casado, cuando queriendo ser médico, cuando legista, cuando regentar, cuando doctor en teología, cuando clérigo sin beneficio y también algunas veces queriendo ser fraile. Yo era zarandeado por estos vientos, según que predomina uno u otro elemento, es decir, según que reinaba una afeción y otra; de las cuales nuestro Señor librándome, como es dicho, con los consuelos de su espíritu, me hizo determinar a ser sacerdote...⁵³

Siguiendo a Ignacio de Loyola, Fabro comprende estas vivencias como *escrúpulos* que son interpretadas a la luz de la doctrina y los criterios de discernimiento de los *Ejercicios Espirituales*⁵⁴. En estas vivencias se describe el momento en que la libertad se determina ante una elección, siendo que la elección hace surgir un conflicto: ya sea ante la representación de una acción pasada⁵⁵, o ante las posibles determinaciones del futuro⁵⁶. Ahora bien, además de evocar

typis potissimum deprompta (en adelante: MF), (Fasciculus IV, Annus 21, Fasc. 251) noviembre 1914, p. 489-696. Tomamos como referencia las traducciones, así como la interpretación y los comentarios siguientes: PEDRO FABRO, *Memorial* (AMADEO, Jaime, FIORITO, Miguel Ángel, traducción y notas), San Miguel (Argentina), Ediciones Diego de Torres, 1983; *Mémorial* (DE CERTEAU, Michel, traducción y comentarios), Paris, Desclée de Brouwer, 1960. También consultamos: *En el corazón de la Reforma. "Recuerdos espirituales" del Beato Pedro Fabro, S.J.*, (ALBUQUERQUE, Antonio, introducción, traducción y comentarios), Bilbao-Santander, Mensajero-Sal Terrae, 2000.

⁵² PEDRO FABRO, M 9.

⁵³ PEDRO FABRO, M 14.

⁵⁴ Cf. EE 345-351.

⁵⁵ Cf. EE 347.

⁵⁶ Cf. EE 351.

rasgos de su personalidad, lo que aquí describe Pedro Fabro es un aspecto fundamental de la existencia humana, una escisión inherente a su condición fáctica.

Una anotación de 1543 hecha en su *Memorial* resulta esclarecedora en este punto, pues describe la existencia humana en comparación con la naturaleza angélica⁵⁷. La naturaleza angélica correspondería a la de una sustancia simple, unificada y estable, “toda ella penetrada del bien o toda ella llena e inficionada del mal”. En cambio, la existencia humana se manifiesta en la “contrariedad de afectos” que se traduce en la “duplicidad y multiplicidad en obrar”, “dividido, intermitente y mudable”, “mudable y flexible” por la contradicción que vive entre la “afición de la sensibilidad” y la “razón” o el espíritu. En otras anotaciones de su *Memorial*, el Saboyano se sirve de otras comparaciones para ampliar esta descripción; por ejemplo: la raíz y los frutos de un árbol invertido⁵⁸; la frialdad, sequedad o rigidez por un lado y el esperar, amar, poseer y gozar por el otro⁵⁹. Todas estas imágenes describen vitalmente el rasgo que distingue al hombre del ángel: la *contradicción* interior que atraviesa su existencia, que impone una *discernimiento* y lo orienta hacia una *elección*.

Esta contradicción interna, si bien va acompañada de incertidumbre, sin embargo conlleva para Fabro a una actitud de aceptación y acción de gracias:

Sin embargo se me dio aquí también a conocer que se han hecho al hombre grandes beneficios en esto, que esté tan dividido en obrar, tan intermitente y aun mudable. Porque de aquí proviene que aunque una parte de él haya sido tomada por el mal y hasta infectada (*apprehensa... infecta*), sin embargo no por eso está todo el hombre inmediatamente perdido...⁶⁰

... me gozo de que mi naturaleza no sea tan simple... quiero más hallarme sin esa simplicidad y no ser por naturaleza tan estable e inmutable, porque sería demasiado el peligro que correría de infectarme todo en un momento, y si cayera, que fuese mi caída irreparable.⁶¹

La condición humana es vista así, en lo más profundo, como una bendición, porque debido a este estatuto ontológico, aún en la más abyecta de las situaciones, el hombre tiene siempre ante él una nueva posibilidad.

b. El encuentro con Dios como evento histórico

Michel de Certeau constata que en la estructura literaria de las notas del *Memorial* figura normalmente en primer lugar algún hecho o situación, a lo que

⁵⁷ PEDRO FABRO, M 309. Ver un texto paralelo en San Ignacio: EE 50.

⁵⁸ PEDRO FABRO, M 280.

⁵⁹ Cf. PEDRO FABRO, M 187.

⁶⁰ PEDRO FABRO, M 310.

⁶¹ PEDRO FABRO, M 311.

sigue luego la descripción de la vivencia y las eventuales determinaciones o elecciones. Efectivamente, las vivencias de Fabro son suscitadas por las cosas que simplemente le ocurren⁶², pero que son tomadas como una *visitación*, como la llegada imprevisible de Dios en su historia⁶³.

1. Las vivencias, al ser consignadas por escrito, se vuelven no solamente hechos o sucesos de un determinado momento sino que pasan a ser puntos focales desde donde se interpretan los hechos sucesivos o aún pasados; los cuales a su vez son también consignados por escrito. Así ocurre en los varios pasajes del *Memorial* en los que Fabro relee y retoma sus vivencias a partir de un determinado evento⁶⁴.

Para ejemplificarlo, De Certeau señala, entre otros posibles, el texto de la profesión solemne de sus votos religiosos en la Compañía de Jesús. Fabro tomó como texto base de los votos la fórmula utilizada por los primeros jesuitas en Roma el 22 de abril de 1541, fórmula que quedó finalmente en el texto de las *Constituciones*⁶⁵. A partir de este texto, el 9 de julio de 1541, escribió su fórmula con algunos retoques, y esta fue la fórmula efectivamente pronunciada por él y enviada por escrito en una carta a Ignacio de Loyola, elegido primer Superior General de la Orden⁶⁶. Luego, en una nota de su *Memorial* escrita un año más tarde, en 1942⁶⁷, Fabro retoma la fórmula pronunciada anteriormente, también con algunas correcciones; de las que destacamos: la importancia dada al voto de castidad, no solamente al colocarlo en primer lugar junto a los de pobreza y obediencia, a diferencia de la fórmula oficial, sino también agregando aquí entre paréntesis “con su ayuda”, y dirigiendo los votos ya no sólo “a Dios nuestro Señor en presencia de la corte celestial”, sino “a Dios nuestro Señor y a Nuestra Señora y a todos los Santos del cielo”, con lo que queda remarcada la ayuda que necesita y espera de los intercesores. Además, la evocación del voto de obediencia al Papa en lo que respecta a las misiones sin mencionar el voto de una dedicación especial a la instrucción de los niños incluida en las fórmulas anteriores, en momentos en que se encuentra cumpliendo una misión pontificia, sugiere más que correcciones a lo pronunciado en el *pasado*, una actualización de lo ya dicho y asumido con voto, en la circunstancias del *presente*⁶⁸.

⁶² Sólo como ejemplos, entre muchos otros, que Fabro consigna en su *Memorial*: El momento: “En el día...” (M 55) “el mismo día”, (M 56); el suceso espiritual: “me venía la noticia” (M 62), “tuve un deseo grande” (M 70), “me vino a la memoria” (M 71) “me vino deseo” (M 72) “un grande e inexplicable deseo” (M 74); la ocasión y el lugar: “en la misa” (M 60) “diciendo el oficio...” (M 61) “... yendo por las calles...” (M 69) “viniendo por un barrio a casa” (M 72).

⁶³ Cf. DE CERTEAU, “Introduction”, en *Mémorial*, p. 78.

⁶⁴ Cf. por ejemplo: M 1-33, 202-203, 353.

⁶⁵ Cf. IGNACIO DE LOYOLA, *Constituciones 527*; MHSI, *Fontes narrativi de Sancto Ignatio de Loyola IV*, p. 369.

⁶⁶ PEDRO FABRO, MF, 39, Ratisbona 9 de julio de 1941, p. 117-118.

⁶⁷ M 23.

⁶⁸ Cf. DE CERTEAU, Michel, *Mémorial*, p. 128 nota 1.

2. Luego, siguiendo las anotaciones del *Memorial* de Fabro, se pueden constatar dos elementos fundamentales del evento de la experiencia espiritual: que no es una vivencia limitada a un momento en el presente ni tampoco algo simplemente interior.

La experiencia se distiende/extiende en el tiempo. De allí que al evento le sean inherentes tres momentos temporales: comienzo, medio y fin⁶⁹. El *comienzo*, como dijimos generalmente apoyado en un *hecho* cotidiano, es un *evento* que se describe muchas veces con la imagen del “nacimiento”⁷⁰ y de la “fuente”⁷¹. El *medio*, propiamente donde se manifiesta la distensión temporal entre el comienzo y el fin, es concomitantemente, según los dos significados del latín *medium*, a la vez el *ámbito* y la *manera*. “Cada fervor es un ‘comienzo’ que lo lleva hacia un ‘fin’; y el tiempo que marca la distancia entre ese comienzo y este fin se presenta a él como un ‘ámbito’ entre ellos y como la ‘manera’ de llegar a su realización”⁷², explica Michel de Certeau.

En efecto, el *medio* es el tiempo y por extensión la historia. Los deseos de Fabro surgen de lo que le sucede históricamente en su vida cotidiana, y hacia ella se dirigen, es decir, a su realización histórica. De allí que sus vivencias espirituales sean de alguna manera un ir y venir, una dis/ex-tensión entre el principio y el fin, entre el nacimiento de la moción interior y su realización en la acción.

Esta dinámica histórica de los eventos espirituales tiene para el “místico de ojos abiertos”⁷³ que es Fabro, una profunda raíz teológica en los misterios centrales del cristianismo: la Encarnación y la Trinidad, pues la historia, es efectivamente el *lugar* donde acontece la presencia de la *Divina humanidad* y a la vez el *instrumento* de su presencia⁷⁴.

3. Ciertamente, la historia es el lugar donde se realiza la voluntad de Dios que Fabro busca elegir movido por el amor⁷⁵. Es decir que sus mociones *interiores* son siempre impulsos que lo conducen a la acción *exterior*, a la concreción histórica de su deseo en la que desemboca la distensión del evento espiritual.

⁶⁹ Cf. también: IGNACIO DE LOYOLA, EE 333.

⁷⁰ Cf. PEDRO FABRO, M 52, 82, 152, 194-195, 200, 202-203, 299, y otros. Ver: DE CERTEAU, Michel, *Memorial*, p. 83 nota 1.

⁷¹ Cf. PEDRO FABRO, M 133, 194.

⁷² DE CERTEAU, Michel, *Mémoire*, p. 83.

⁷³ La expresión “mística de los ojos abiertos” es de Johann-Baptist Metz (cf. *Por una mística de ojos abiertos. Cuando irrumpe la espiritualidad*, Herder, 2013, que retoma la imagen del profeta veterotestamentario que “recibe visiones del Todopoderoso, en éxtasis, pero con los ojos abiertos” (Núm 24,4). En relación con el “contemplativo en la acción” de la espiritualidad de los jesuitas, cf. GONZALEZ BUELTA, Benjamín, *Ver o perecer. Mística de ojos abiertos*, Santander, Sal Terrae, 2006, esp. p. 61 sq.

⁷⁴ Cf. PEDRO FABRO, M 291-292; M 124, con comentario de Amadeo y Fiorito en: AMADEO, Jaime, FIORITO, Miguel Ángel, *Memorial*, p. 130-131 nota 191.

⁷⁵ Cf. PEDRO FABRO, M 203. Cf. IGNACIO DE LOYOLA, EE 230: “... el amor se debe poner más en las obras que en las palabras.”

Se puede constatar que las vivencias espirituales de Pedro Fabro se estructuran en dos movimientos intencionales que se manifiestan en una dialéctica entre la *interioridad* de las motivaciones y la *exterioridad* de la acción. Al respecto, una anotación retrospectiva de 1543, refleja esta dialéctica interior/exterior o deseo/acción, en tres etapas: una en la que no tenía experiencia ni interna ni externa; otra, insensible interiormente, pero en la que sentía los trabajos en el cuerpo y la mente; y luego la del descanso interior pero falto de ejecución externa⁷⁶. Efectivamente, un aspecto esencial que Fabro fue asimilando y confirmando es la orientación de las mociones interiores hacia la acción exterior, por lo que – parafraseando a su compañero Ignacio de Loyola – podría resumirse el núcleo de su vida espiritual como: discernir las mociones interiores para realizar la voluntad de Dios en la historia⁷⁷. Por ello, otras de las imágenes recurrentes de su *Memorial* son las del *camino* y los *pasos* hacia la acción apostólica⁷⁸, imágenes que retoman una nota esencial de la espiritualidad ignaciana, que concibe la vida del creyente como *peregrinación* y propiamente la vocación del jesuita como *discurrir*⁷⁹; estas imágenes complementan y en cierto modo corrigen las clásicas imágenes de la vida espiritual como pura interioridad⁸⁰.

c. Discernimiento en/de la acción

Efectivamente, Fabro describe su vocación bajo el ideal de una “vida mixta” (“... *vitae hoc modo mixtae*”⁸¹) en que las vivencias interiores están orientadas hacia la acción, porque es en la acción donde busca y encuentra a Dios, para luego encontrarlo en la vivencia interior de la oración⁸². Es decir que la oración en tanto vivencia interior es mentada como un *medio* para el hombre orientado hacia la praxis, pues en

⁷⁶ Cf. PEDRO FABRO, M 353.

⁷⁷ Cf. IGNACIO DE LOYOLA, EE 1, 21-22, 135, 169, 313 sq.

⁷⁸ Cf. por ejemplo en M 202: “encaminado a nacer yo espiritualmente”... “andar solícitos...”; M 125: “los buenos deseos de la oración son como caminos que disponen a las buenas obras, ... las buenas obras como caminos para los buenos deseos...”.

⁷⁹ Cf. *Constituciones* 92, en: IGNACIO DE LOYOLA, *Obras...*, p. 483; ver: GARCÍA DE CASTRO, José, RUIZ PEREZ, Francisco José, “Discurrir”, en: *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, p. 637-641, esp. 640sq.

⁸⁰ Cf. PEDRO FABRO, M 104-105, con comentario de Amadeo y Fiorito: AMADEO, Jaime, FIORITO, Miguel Ángel, *Memorial*, p. 114-115, nota 160 y 162.

⁸¹ PEDRO FABRO, M 128.

⁸² Este ideal de vida, corresponde a la vocación de los jesuitas. De Ignacio de Loyola, decía en efecto Jerónimo Nadal: “(Ignacio de Loyola) en todas las cosas, acciones, coloquios sentía y contemplaba la presencia de Dios y el afecto de las cosas espirituales, al mismo tiempo contemplativo en la acción (lo cual solía explicar así: hay que encontrar a Dios en todas las cosas.”: JERÓNIMO NADAL, MHSJ, Monumenta Natalis V, 162, en: *Las pláticas del P. Jerónimo Nadal*, (LOP SEBASTIÀ, Miguel, editor y traductor), Bilbao-Santander, Mensajero-Sal Terrae, 2011, p. 395.

aquella se busca y se pide lo necesario para que la realización de esta sea auténtica y libre, es decir discernida bajo el criterio del amor y del servicio⁸³.

Dicho *discernimiento* se aplica entonces en primer lugar, al ámbito subjetivo interno donde, según lo dicho más arriba, la subjetividad se encuentra escindida por las contrariedades de su finitud y por la variedad de sus motivaciones y deseos, ya sea porque son motivaciones y deseos orientados por el amor y el servicio, o bien porque son deseos y afectos “desordenados” con respecto al fin que se pretende realizar en la acción⁸⁴. Pero también, el discernimiento se aplica a la acción misma. Ya que Fabro encuentra a Dios en las obras que realiza por amor a Dios y en servicio de los hombres y mujeres con los que se encuentra cotidianamente. En una anotación de 1543⁸⁵, Fabro comprende que la acción misericordiosa de Dios se realiza efectivamente en la historia cuando él se ocupa en “ejercitarse en las obras de misericordia”. Así, si más arriba había hecho notar que en el evento de la oración el *medio* del encuentro con Dios es la historia, aquí queda más claro que ese *medio*, en tanto *instrumento* es la praxis amorosa y misericordiosa del hombre movido por el amor misericordioso de Dios, y el *ámbito* es el encuentro entre la acción de Dios y la acción del hombre, es decir el encuentro de la acción gratuita de Dios como don *concurriendo* con la libertad del hombre⁸⁶.

La *praxis* es así el lugar y el instrumento del encuentro con Dios, y consecuentemente la acción misma es oración. De esta manera, el ideal místico de la unión con Dios aparece en Fabro, no bajo las imágenes clásicas del amor nupcial o del desposorio, sino de los *compañeros* y *amigos* que comparten la vida, el trabajo y la misión común.

3.2. La religiosidad popular latinoamericana actual

Para describir algunas características de las vivencias religiosas cristianas contemporáneas (tardo o pos-modernas) tomaré ahora la figura de la religiosidad

⁸³ Cf. PEDRO FABRO, M 128, y comentario de Amadeo y Fiorito en: AMADEO, Jaime, FIORITO, Miguel Ángel, *Memorial*, p. 133 nota 194.

⁸⁴ Cf. PEDRO FABRO, M 8 y comentario de Amadeo y Fiorito en: AMADEO, Jaime, FIORITO, Miguel Ángel, *Memorial*, p. 21 nota 142. La anotación de Fabro hace referencia al método y fin de los *Ejercicios Espirituales*, cf. IGNACIO DE LOYOLA, EE 1: “... todo modo de preparar y disponer el ánima para quitar de sí todas las afecciones desordenadas y, después de quitadas, para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del ánima, se llaman ejercicios espirituales.”

⁸⁵ PEDRO FABRO, M 140-141.

⁸⁶ Cf. al respecto: SCANNONE Juan Carlos, “Construcción de un mundo más humano, conversión social al otro y concurso divino”, en: *Religión y nuevo pensamiento*, Barcelona, Anthropos, 2005, p. 131-157; en el que reinterpreta la doctrina del *concurso Divino* como la cooperación o acción de Dios promoviendo la libertad humana convertida afectivamente hacia el bien para *re-crear* la historia. También refiriéndose a la mística ignaciana del *contemplativo en la acción*: SACANNONE, Juan Carlos, “El orar como acontecimiento”, en: SCANNONE, Juan Carlos, WALTON, Roberto (et al., editores), *El acontecimiento y lo sagrado*, Córdoba, EDUCC, 2017, p. 29-33.

popular latinoamericana. Para ello tendré como base las caracterizaciones que se hacen de ella en el Documento Conclusivo de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe en *Aparecida*⁸⁷, especialmente los § 258-265, y por el Papa Francisco en *Evangelii Gaudium*⁸⁸, especialmente en los § 122-126. Tomaré estos párrafos no por su valor normativo o axiológico en sentido teológico en tanto documentos magisteriales para el creyente católico, sino por su valor descriptivo fenomenológico, para consecuentemente explicitarlos, pues como lo afirma el mismo Francisco, este tipo de vivencias “no está vacía de contenidos, sino que los descubre y expresa más por la vía simbólica que por el uso de la razón instrumental, y en el acto de fe se acentúa más el *credere in Deum* que el *credere Deum*”.⁸⁹

Los dichos párrafos del Documento de Aparecida, retomados luego por Francisco, nos permiten resumir desde ahora algunos rasgos característicos de estas vivencias. En ellas acontece la constitución de subjetividades a la vez individuales e intersubjetivas, a partir de lo que se podría designar como cuatro vectores intencionales: *desde Dios, y hacia Dios; desde el-los otro-s, y hacia el-los otro-s*. Estas vivencias se caracterizan por integrar lo corpóreo y lo sensible, y por ello se expresan como sabiduría sobre todo bajo la mediación de los símbolos⁹⁰. Además se puede subrayar que el ámbito existencial de estas vivencias es la vida de los “pobres y sencillos” en los que se manifestarían el “alma” y el “genio” de los pueblos latinoamericanos y sus culturas⁹¹.

a. Del cuerpo a la carne

La integración de lo corporal y sensible, característica de las vivencias de la religiosidad popular, antes de su referencia a las significaciones propiamente religiosas, corresponde en un nivel estrictamente fenomenológico con el modo en que se constituyen las significaciones en la experiencia.

1. Efectivamente, en el § 15 de la V Investigación Lógica, Husserl describe el proceso de idealización de los significados a partir de una dinámica enraizada en las sensaciones sensoriales. Superando la dicotomía establecida por Franz Brentano entre sensaciones y sentimientos, el padre de la fenomenología describe las sensaciones afectivas, como placer o disgusto, agradable o desagradable, dolor, etc., a partir de su origen en las sensaciones, pues según él constata, las sensaciones afectivas se fusionan con las sensaciones sensoriales, y luego son el apoyo para actos superiores como la constitución afectiva y vivencial de objetos y del mundo, constitución que

⁸⁷ V CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO Y DEL CARIBE, *Documento de Aparecida* (en adelante: A), Bogotá, Centro de Publicaciones del CELAM, 2007.

⁸⁸ FRANCISCO, *Exhortación apostólica Evangelii Gaudium* (en adelante EG), Roma, Tipografía Vaticana, 2013.

⁸⁹ EG 124.

⁹⁰ Cf. A 263; EG 124.

⁹¹ Cf. A 263; EG 122-123.

denomina aprehensión o interpretación objetiva⁹². Así, estas precisiones husserlianas ponen en evidencia la referencia corporal sensible, tanto en los sentidos primero, como luego en los afectos, de la constitución de los significados ideales.

Las vivencias de las manifestaciones religiosas populares ponen efectivamente en juego las sensaciones que son más originarias que las idealizaciones, y por ello la importancia de los usos sensoriales: los colores para ver, la imagen para tocar, etc., interpretando y configurando luego el mundo a partir de la relación afectiva. Este mundo, es lo que Husserl denomina “mundo de la vida”, es decir el “mundo de las evidencias originarias”, el mundo originariamente previo a la idealización teórico-lógica del mundo como mundo objetivo” y dicho mundo “se caracteriza en que en su totalidad es efectivamente experimentado”⁹³.

2. En el mundo vivido, las sensaciones afectivas se refieren al yo en cuanto polo de afecciones, ante todo en el *cuerpo* y que concomitantemente fenomenalizan lo que denominamos *carne*. Michel Henry dirá, aquí consecuente con Husserl, que el rasgo primordial de este fenómeno es la relación entre el percibir y el percibirse, pues mi carne es el único cuerpo material que no sólo puede sentirse, sino que él mismo experimenta que todo el cuerpo *se siente*, *se experimenta*, *se afecta*, es decir: se siente cuando siente y siente que siente⁹⁴. Jean-Luc Marion, afirma en efecto que la *carne* corresponde a un fenómeno en el que la intuición satura la categoría de la relación como autoafectación absoluta⁹⁵, es decir inmediata consigo misma, radicalmente inmanente⁹⁶.

Por ello, la fenomenalidad de la carne al remitir a las vivencias del cuerpo en tanto propio y del mundo en tanto vivencia, es el fenómeno de “lo más originalmente mío”⁹⁷, la manifestación de lo más propio a cada uno. Husserl afirma en efecto, que en este fenómeno “el percipiente percibe *su* carne y, por principio sólo puede percibir *una* carne como *suya*, y no puede percibir ninguna otra *carne* en el modo propio en el que percibe su carne”⁹⁸. La carne entonces, al aparecer como lo mío o propio en sentido absoluto revela su modo propio de darse: “La donación originaria de una carne solo puede ser la donación originaria de la mía y

⁹² Cf. HUSSERL, Edmund, *Hua* XIX/1, p. 401-410. Cf. también RABANAQUE, Luis, “Afectividad, encarnación, razón” en RABANAQUE, Luis, (ed.), *Afectividad, razón y experiencia*, Buenos Aires, Biblos, 2012, p. 107-110.

⁹³ HUSSERL, Edmund, *Hua* VI, 130.

⁹⁴ Cf. HENRY, Michel: *L'essence de la manifestation*, Paris, PUF, 1967; *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF, 1990.

⁹⁵ Cf. MARION, Jean-Luc, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, (en adelante: ED) PUF, Paris, 1997 (trad. esp. *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*, Madrid, Editorial Síntesis, 2008), § 23; *De surcroît. Etudes sur les phénomènes saturés* (en adelante: DS), Paris, PUF, 2001, p. 105-110.

⁹⁶ Cf. MARION, Jean-Luc, ED 321-323.

⁹⁷ HUSSERL, Edmund, *Hua* XIV, 58.

⁹⁸ HUSSERL, Edmund, *Hua* XIII, 42.

no de otra carne. La apercepción de *mi carne* es esencialmente originaria primera y es la única enteramente original”⁹⁹.

La carne sería en consecuencia, en un sentido *inverso* al kantiano, una subjetividad constituyente del mundo como vivencia *pero* originariamente constituida. Pues, sin ser la carne constituida como los objetos de experiencia (como mero cuerpo extenso), aparece como principio de unidad de toda experiencia *aunque* en la (auto) afectación que la constituye. En efecto, la aparición de la *carne* no puede acontecer bajo el modo intencional que ejerce el *yo trascendental* (kantiano) sino más bien de un modo contra-intencional.

b. Relación personal contingente

La fenomenología de la *carne* puede explicitar el contenido de la experiencia que los creyentes viven en sus devociones más sencillas, particularmente a los santos, ya que en estas expresiones las vivencias se estructuran bajo el modo de la relación interpersonal.

1. En efecto, si como ejemplos consideramos el caso de las nuevas devociones argentinas entre las “canónicamente” proclamadas por la Iglesia: Jesús Misericordioso, Santa María que desata los nudos, San Expedito, San Pantaleón, y otros, se puede constatar que los trascendentales de bondad, verdad o belleza, así como las perfecciones absolutas, que “propriadamente se dicen de Dios”¹⁰⁰, se atribuyen *analógicamente* a los santos¹⁰¹.

1. 1. Esto se debe, en primer lugar, a que los trascendentales y las perfecciones absolutas son predicados lógicos que propiadamente sólo se pueden atribuir a una naturaleza también absoluta, y que en consecuencia solo puedan atribuirse en un sentido impropio o analógico a una existencia. El mismo Santo Tomás percibió la dificultad que esto supone al recordar que dichas perfecciones absolutas que se predicán *propriadamente* a Dios, el hombre no las conoce sino como perfecciones *participadas* en sus creaturas¹⁰².

En algunos pensadores contemporáneos de la existencia, se retoma por su parte esta dificultad. De allí que con razón afirma Heidegger refiriéndose al Dios de la onto-teología: “A ese Dios, el hombre no puede ni rezarle ni hacerle sacrificios. Ante la *Causa sui* el hombre no puede caer temeroso de rodillas, así como tampoco puede tocar instrumentos ni bailar ante este Dios”¹⁰³. Al mismo respecto, Emmanuel Levinas señala que la idea de Dios como naturaleza absoluta impersonal o indiferente al

⁹⁹ HUSSERL, Edmund, *Hua* XIV, 7.

¹⁰⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 13 a. 3 ad 1.

¹⁰¹ Cf. GALLI, Carlos María, *Dios vive en la ciudad. Hacia una nueva pastoral urbana a la luz de Aparecida y del proyecto misionero de Francisco*, Barcelona, Herder, 2014, p. 208-209; ZALBA, Sergio, “Las santas y los santos. Un anhelo de salvación terrena”, *Vida Pastoral* 287 (210) 10-17.

¹⁰² Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 13 a. 3.

¹⁰³ HEIDEGGER, Martin, *Identidad y Diferencia*, p. 153.

mundo de los hombres, conlleva “la imposibilidad de pensar en filósofo” la relación que acontece en el encuentro del existente humano ante Dios “*coram Deo*”, pues la finitud del existente quedaría sublimada en dicho absoluto y aun eliminada. En efecto, la manifestación de lo divino impone la paradoja fenomenológica de que debe *a la vez* manifestarse como infinito, en lo finito, a lo finito¹⁰⁴. Por ello, Levinas indaga las consecuencias filosóficas que implica la posibilidad de pensar a Dios encarnado en la humildad del rostro, pues tal idea significaría trastocar y humillar la idea del Dios absoluto que “ingresaría así en la inmanencia pero sin ordenarse a ella”¹⁰⁵.

1. 2. En segundo lugar, la mera idea del Dios absoluto impersonal, siguiendo una caracterización de Hans-Urs von Balthasar, dejaría inacabada la dialéctica del *Tú-Absoluto* que corresponde al misterio de Dios. Como señala el teólogo suizo, la idea de Dios llega a la filosofía desde la *religión y los mitos*.

Particularmente, en los mitos aparece y se interpreta lo incomprensible, en especial lo referido al origen y al sentido: el nacimiento, la vida, la muerte; y en ellos resuena la memoria de la originaria experiencia existencial, de manera que el mito “podría describirse como el derivado religioso de la experiencia primaria del amor entre los hombres”¹⁰⁶. Por eso, en la religión mítica se manifiesta la conciencia de un “para mí” o “para nosotros” (la tribu, el pueblo... la humanidad), es decir una relación de la que se puede esperar “favor, protección, ayuda”.

La relación inherente a la religión mítica conlleva en consecuencia una *personalización*: alguien a quien nos dirigimos, del que se narran sus acciones, etc., alguien que se inclina hacia mí o hacia nosotros, ante quien estamos y me/nos precede¹⁰⁷. De esta manera, Dios no sólo “entra en filosofía” (Heidegger), o “viene a la idea” (Levinas), sino que se encuentra existencialmente con el hombre.

2. La relación religiosa que describimos es entonces un encuentro interpersonal entre un absoluto *personal* es decir, un *Tú* – o *Él* – y el hombre existente en su finitud, en el que este accede a su identidad personal.

2. 1. En una de las cristofanías del evangelio de Marcos (5, 21-34), siguiendo a Emmanuel Falque¹⁰⁸, se encuentra una confirmación a lo que estoy describiendo. Allí, una mujer enferma toca la carne de Cristo al tocar su manto.

A la sensación de la mano de la mujer (“entre la multitud tocó su manto”) y del cuerpo de Jesús (“una gran multitud lo apretaba por todos lados”... “quién tocó mi manto”... “la gente te apreta por todos lados”), se une la sensación afectiva de la carne de ambos que se entrecruzan. En efecto, la mano de la mujer no

¹⁰⁴ Cf. LEVINAS, Emmanuel, “Un Dieu homme?”, en *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1991, p. 65.

¹⁰⁵ LEVINAS, Emmanuel, “Un Dieu homme?”, p. 66.

¹⁰⁶ VON BALTHASAR, Hans-Urs, “El camino de acceso a la realidad de Dios”, en FEINER, Johannes, LÖHRER, Magnus (eds), *Mysterium Salutis II*, Madrid, Cristiandad, p. 33.

¹⁰⁷ Cf. VON BALTHASAR, Hans-Urs, “El camino de acceso a la realidad de Dios”, p. 34.

¹⁰⁸ FALQUE, Emmanuel, *Le passeur de Gethsémani. Angoisse, souffrance et mort. Lecture existentielle et phénoménologique*, Paris, Cerf, 1999, p. 147-152.

solamente toca el manto sino que está intencionalmente dirigida a la persona de Jesús (“Con sólo tocar su manto quedará curada”...), y Jesús siente que ella alcanza su carne y no solamente sus vestidos (“quien *me* ha tocado: *Tis mou hépsa-to*”), y éste a su vez alcanza la carne herida de la mujer porque “una fuerza había salido de él” y “ella sintió en su cuerpo que estaba curada”. Los cuerpos aquí literalmente *contingentes* operan el entrecruzamiento de las carnes.

La fenomenalización del encuentro es ciertamente un momento hermenéutico, realizado la mayor parte de las veces por el mismo creyente cuando expresa en el lenguaje su pedido o su invocación o reconoce agradecido lo dado (“fue a arrojarse a los pies y le confesó toda la verdad”). Dicha invocación, no sólo nombra a Jesús como el Cristo en la fe (que el mismo Cristo confirma: “tu fe te ha salvado”), sino que cumple también una función performativa hacia el creyente mismo, ya que al invocar, agradecer o pedir, se nombra a sí mismo y se designa, asumiendo un nombre no sólo *en* la relación sino *desde* la relación, pues es la relación y el encuentro lo que confiere identidad. Se trata, dicho en los términos de una teoría de la identidad, de la enunciación de un discurso sobre sí mismo interpretando su situación existencial. Al respecto se afirma en *Aparecida*:

Nuestros pueblos se identifican particularmente con el Cristo sufriente, lo miran, lo besan o tocan sus pies lastimados como diciendo: Este es el “que me amó y se entregó por mí” (Ga 2, 20). Muchos de ellos golpeados, ignorados, despojados, no bajan los brazos. Con su religiosidad característica se aferran al inmenso amor que Dios les tiene y que les recuerda permanentemente su propia dignidad.¹⁰⁹

2. 2. Consecuentemente entonces con esta incorporación/encarnación tan característica de la religiosidad popular, la relación personal inherente se expresa simbólicamente en las denominaciones, por ejemplo, de los santos que tienen un nombre, un rostro y una vida narrada, muchas veces, en forma de leyenda.

En esas formas de devoción, las denominaciones, que por ser simbólicas están ancladas en referencias míticas, aparecen, como ya lo había dicho arriba, fenomenalizando la relación *a mí/nosotros* o *para mí/nosotros* que se allí se dan.

Esto se explica en que la estructura formal de este encuentro coincide con la estructura formal del llamado en el cual la subjetividad en primer lugar surge como *testigo* y *expuesto* ante lo que *le* acontece, o como *oyente* instituido por el llamado; y aún más, como *dado a sí mismo*. Allí la relación es primordialmente contra-intencional, y por eso desigual, lo cual aumenta la sensación afectiva de verse afectado por algo que *viene de arriba*. De esa altura surge entonces la convocación, lo que fenomenológicamente coincide con la aparición de un sujeto en acusativo, convocado y entonces recibido a sí mismo por y desde otro. En efecto, la *carne* al surgir como una *subjetividad afectada*, se revela como *dada en la*

¹⁰⁹ A 265.

afectación, es decir recibíendose a sí mismo al ser afectada, como afirma J.-L. Marion: “él mismo se recibe de lo dado que recibe”¹¹⁰; más aún: es un *sujeto dado* y por el amor que viene de arriba: es decir *amado*.

c. La carne del otro y las llagas de Cristo

La *carne* conlleva junto con la aparición de la identidad personal la fenomenalización del encuentro en su forma más originaria y radical. Pues la carne aparece *ante, por y para* otros, esto es: en una relación intersubjetiva, siendo el fenómeno privilegiado donde esto acontece, el del amor interpersonal¹¹¹.

En la carne la intencionalidad se repliega o se invierte sobre ella misma (auto-afectación), en lo que podría llamarse un movimiento *contra intencional*. Pero, en la relación interpersonal no sólo acontece un movimiento *contra intencional*, sino, como lo destaqué en la cristofanía de Mc 5, 24sq, un *cruce intencional* en la afectación mutua, entre el ser recibido y estar entregado de uno a otro, ya que *en la misma afectación* es concomitante la *alteridad* que supone una *relación* o “interdonación”¹¹².

En efecto, J.-L. Marion afirma que en la afectación carnal, desde la alteridad que *me afecta* se recibe de otro *a mí mismo*, a la vez que respondiendo y entregándose a otro *lo afecto* y en consecuencia le ofrezco y doy *a sí mismo*¹¹³. En este encuentro hay una (a/de)signación mutua que implica también una respuesta insustituible de uno *ante* otro. Como los amantes, cada uno experimenta que se recibe del otro como amado/amante, cada uno tiene la intuición que amo y me ama, cumpliendo cada uno insustituiblemente el *heme aquí* ante el otro, expuesto en su carne para el otro (*aquí estoy*).

Ahora bien, el cruce intencional impone una distancia, que es el *espacio fenomenológico* necesario para la mutua afectación y respuesta. En el atravesar ese *espacio* se abre la posibilidad de la *fidelidad*— que es quizás el *tiempo* propio y propicio del amor. Esta se manifiesta ante todo en la promesa que busca guardar la distancia y la relación en una continua confirmación (análoga a la hermenéutica infinita del evento). Es decir que la fidelidad se mantiene en la distancia y relación que asegura con confianza sin certeza la promesa, como en una *encarnación* de la distancia y la relación. En consecuencia con la analogía de la relación amante, en otra carne se cumple entonces la promesa que fenomenaliza el encuentro religioso.

Notemos que el mismo Husserl había notado que la afectación implica no sólo el mundo “para mí” sino también el mundo “intersubjetivo: es decir “el

¹¹⁰ MARION, Jean-Luc, *Siendo dado*, p. 14.

¹¹¹ Jean-Luc Marion llama a este fenómeno, simplemente *fenómeno erótico*. Cf. MARION, Jean-Luc, *Le phénomène érotique. Six méditations*, Paris, Grasset, 2003 (trad. esp. *El fenómeno erótico. Seis meditaciones*, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2005).

¹¹² MARION, Jean-Luc, ED, p. 443.

¹¹³ Cf. MARION, Jean-Luc, “La paradoja de la persona”, en *Mensaje* (2000) 27.

mundo para mí de los otros” que se configura por la empatía, y específicamente respecto del carácter intersubjetivo de la vivencia religiosa escribe:

En mí, todo recto camino me conduce a Dios que no es sino un polo, pero en mí a través de los yo a los que estoy relacionado desde cada yo (quien visto desde de mí es un yo, otro yo, de la misma manera que visto desde él, yo soy otro yo) parte la vía que es la suya. Pero cada una de esas vías conduce al mismo polo Dios [que es] trascendente a la humanidad y al mundo. Pero no son vías separadas que convergen en un punto, sino que son vías que se entrecruzan de una manera indescriptible.¹¹⁴

Francisco en efecto, no duda en identificar la encarnación de la promesa con la carne del *prójimo*, el tercero, que en reducción teológica, es la carne de Cristo. Y aquí, en la vivencia de la carne de Cristo, la hermenéutica no sólo designa al creyente en su estatuto existencial individual sino más bien como pueblo.

Jesús quiere que toquemos la miseria humana, que toquemos la carne sufriente de los demás. Espera que renunciemos a buscar esos cobertizos personales o comunitarios que nos permiten mantenernos a distancia del nudo de la tormenta humana, para que aceptemos de verdad entrar en contacto con la existencia concreta de los otros y conozcamos la fuerza de la ternura. Cuando lo hacemos, la vida siempre se nos complica maravillosamente y vivimos la intensa experiencia de ser pueblo, la experiencia de pertenecer a un pueblo.¹¹⁵

Conclusión

En nuestro complejo mundo contemporáneo, la fragmentación filosófica no siempre ayuda a situarse e interpretar dicho mundo. Por lo cual, como lo enseña uno de los principios rectores de la fenomenología, es necesario siempre volver al suelo de la experiencia para tomar de ella las intuiciones desde la que el mundo y la vida pueden ser interpretados. Brevemente, hoy he seguido ese camino para poder exponer los modos en que la subjetividad creyente se configura en las vivencias religiosas, teniendo en cuenta especialmente las dificultades a las que nos confronta la crisis de la modernidad que estamos transitando, discerniendo en ellas el germen de un nuevo pensamiento y de la relación religiosa que implica.

Por ello he comenzado precisamente con una descripción de la modernidad y su acabamiento en lo que en sentido metafísico se denomina como la *muerte de Dios*. Esta muerte significa en realidad la desvalorización y crítica de las nociones de *substancia* y *sujeto* que se encuentran en los fundamentos de dicha metafísica.

¹¹⁴ HUSSERL, Edmund, Hua XXVII, 234.

¹¹⁵ FRANCISCO, EG 270.

El *venir de Dios al pensar* en los tiempos modernos, es a condición de ingresar en las condiciones y posibilidades que la metafísica a la vez abría y cerraba. Así, como substancia o esencia absoluta, la *idea* de Dios ciertamente ofrece un fundamento racional sobre el cual se comprende el mundo y la vida, aunque tomando el riesgo de aparecer como una totalidad que todo lo subsume y ante la cual la relación existencial desaparece. Si en sentido inverso, la proyección del espíritu humano lo lleva a situarse en su condición transcendental como principio y condición de posibilidad del mundo, Dios en efecto sólo aparecería como dado a nosotros a la manera de los objetos. Por ello, la muerte del Dios substancia es en definitiva la aparición de un Dios sujeto, es decir la transformación de la substancia en sujeto por la relación. Sin embargo, dicha relación sólo puede ser tal si el hombre mantiene ante Dios lo que él es como existente en su finitud, y si Dios se manifiesta ciertamente como Dios pero a la vez bajo las posibilidades de ser percibido por el hombre para el encuentro. Si es así, Dios no sólo viene a la idea, sino que *viene a encontrarse existencialmente con el hombre*.

Busqué esta posibilidad en los límites de la modernidad: en su comienzo y en su acabamiento. En efecto, en las figuras precedentes quise destacar cómo en la experiencia religiosa se resuelven simbólica y existencialmente las tensiones y dificultades planteadas conceptualmente en el pensamiento moderno.

La figura de Pedro Fabro, en los comienzos de la modernidad fenomenaliza una subjetividad existente como humana en relación a Dios. El encuentro que acontece en esta relación no subsume lo propio, del hombre y de Dios, ni en una substancia absoluta divina ni en lo absoluto de la conciencia humana. En efecto, esta relación es histórica, y el camino hacia Dios es el discernimiento histórico de su voluntad en la que se cumple y se realiza la libertad humana.

En el acabamiento de la modernidad, en la figura de la religiosidad popular latinoamericana he discernido algunos rasgos que me parecen coincidentes con los del pensamiento contemporáneo y la transfiguración del sujeto que conlleva. Se trata en efecto, de un sujeto que surge en la afectación y que aparece ante todo como expuesto y convocado, no sólo por una exterioridad y alteridad en sentido neutro o impersonal, sino ante *alguien*, Él o tú absoluto con rostro e historia, es decir fenomenalizándose como *carne*.

Al destacar estos rasgos pienso haber asumido la segunda opción la que por boca de Marco Polo nos desafiaba Italo Calvino en el texto citado al inicio: buscar y saber reconocer quién y qué, en medio del infierno, no es infierno, y hacer que dure, y abrirle espacio.

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

Otro como sí mismo

El llamado y el responsorio según Jean-Luc Marion

por Juan Carlos Scannone S.I.*

Resumen

El subtítulo del artículo enuncia su contenido; el título revierte el de una importante obra de Ricoeur para indicar que Otro (con mayúscula), en cuanto "*intimior intimo meo et superior summo meo*" es como mí mismo sin quitarme ipseidad ni libertad, sino, por el contrario, confiriéndomelas en y desde Sí.

Palabras clave: llamado, respuesta, Otro.

Other one as him self

Called and response according to Jean-Luc Marion

Abstract

The subtitle of the article enunciates his content; *Other one as him self* reverts the title of Ricoeur's important work to indicate that *Other one* (with capital letter), in all that "*intimior intimo meo et superior summo meo*" it is like me same without taking from me "ipseidad" not even freedom, but, on the contrary, to award them to me, in and from Him self.

Keywords: called, response, Other one.

* Doctor en Filosofía (Universidad de Munich, Alemania - 1967). Profesor emérito de las Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel. jscannone@hotmail.com