Juan Carlos Scannone

Religión y nuevo pensamiento

Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina

FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN PENSAMIENTO CRÍTICO • PENSAMIENTO UTÓPICO

celos

ANTHROPOS



¿En la época de la secularización tiene sentido filosofar sobre la religión NT: 676888

la religión seculariza un «nuev de la moc una «inge

a la trasci



Adq: 414363, Vol:1, Ej: 7, General
Religión y nuevo pensamiento : hacia una filosofía
Scannone, Juan Carlos
Biblioteca Vasconcelos

nisma es de ortes críticos

sta se abre ad ética

de los otros y de los otros pueblos, la gratuldad indéducible de la facticidad humana, la imprevisible novedad de la historia, y la singularidad geocultural de lo universal históricamente situado. Precisamente, desde una situación concreta de opresión y exclusión que produce víctimas —la latinoamericana—, la presente obra repiensa la religión para nuestro tiempo contextuadamente, pero con vigencia universal, en diálogo intercultural con las filosofías contemporáneas y con el nuevo giro «postmoderno». Se replantea así una nueva filosofía primera (Martin Heidegger, Emmanuel Lévinas, Jean-Luc Marion...) que no permanece insensible ante el misterio de lo Santo. Se trata de una de las pocas contribuciones latinoamericanas actuales a una filosofía aggiornata de la religión. Pretende superar la ontoteología desde la fenomenología y la hermenéutica, y propone un pensamiento analógico que se alimenta del potencial semántico y pragmático de los símbolos.

JUAN CARLOS SCANNONE. Catedrático de Filosofía en la Universidad del Salvador. Profesor invitado de la Pontificia Universidad Gregoriana, de las Universidades de Francfort y Salzburgo, y del Instituto Internacional Lumen Vitae. Se lo sitúa en la corriente histórico-cultural de la filosofía y la teología de la liberación. Entre sus obras pueden mencionarse: Ser y encarnación (1968), Teología de la liberación y praxis popular (1976), Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia (1987), Evangelización, cultura y teología (1990), Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana (1990), Sabiduría y liberación (1992). Su aportación científica puede verse en más de doscientos artículos publicados en libros y en revistas especializadas.

Adq: 414363 Vol: 1 Ej: 7 General



Serie dirigida por José GÓMEZ CAFFARENA, José M. MARDONES y Reyes MATE

La Filosofía de la Religión es la reflexión filosófica aplicada al fenómeno religioso. Bajo su consideración caen las cuestiones epistemológicas y metodológicas acerca del objetivo a estudiar —la religión—, como el carácter propio que define lo religioso. Tampoco están fuera de su preocupación el análisis del sentido de los términos empleados por el creyente, su coherencia lógica o la racionalidad de sus intentos por justificar su creencia. La exploración filosófica abarca desde las consideraciones sobre la posibilidad misma de la experiencia religiosa hasta el análisis de su lenguaje, creencias y prácticas.

Aunque desde los orígenes mismos la filosofía se ocupa de la religión, sin embargo no se puede hablar de una Filosofía de la Religión hasta la edad moderna. Algunos sitúan en Hume el nacimiento propiamente de la Filosofía de la Religión, otros gustarían de comenzar con Spinoza o retrasarlo hasta Kant; de lo que no queda duda es de que la Filosofía de la Religión es un fenómeno moderno y occidental. Prácticamente está presente, con mayor o menor desarrollo, en casi todos los pensadores modernos. De aquí que un pensamiento que se quiera atento a su historia v problemática no pueda desentenderse de las cuestiones de la Filosofía de la Religión. Es una parte importante del pensamiento moderno y de toda reflexión que aborde con hondura los problemas del hombre y la cultura.

La presente serie se inserta, así, como un complemento necesario a las demás colecciones sobre pensamiento crítico, filosofía de la ciencia o de la política. Queremos llenar un hueco que presenta nuestra tradición hispánica, al no ofrecer un ámbito propio para este tipo de reflexión. Lo hacemos conscientes de que en el momento actual algo está cambiando y desde la misma Universidad se comienza a impulsar este tipo de estudios.

RELIGIÓN Y NUEVO PENSAMIENTO

FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

Serie dirigida por José Gómez Caffarena, José M. Mardones y Reyes Mate

PENSAMIENTO CRÍTICO / PENSAMIENTO UTÓPICO 149

Juan Carlos Scannone

RELIGIÓN Y NUEVO PENSAMIENTO

Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina

Tomo I de Obras selectas





Religión y nuevo pensamiento: Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina / Juan Carlos Scannone. — Rubí (Barcelona): Anthropos Editorial; México: Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa, 2005

303 p.; 20 cm. (Pensamiento Crítico / Pensamiento Utópico; 149. Serie Filosofía de la Religión)

Bibliografía p. 289-302 ISBN 84-7658-732-5

 Religión - Filosofía - América Latina I. Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa (México) II. Título III. Colección 291.1(7/8)

Primera edición: 2005

© Juan Carlos Scannone, 2005

© Anthropos Editorial, 2005

Edita: Anthropos Editorial. Rubí (Barcelona)

www.anthropos-editorial.com

En coedición con la División de Ciencias Sociales y Humanidades.

Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa, México

ISBN: 84-7658-732-5

Depósito legal: B. 14.855-2005

Diseño, realización y coordinación: Plural, Servicios Editoriales

(Nariño, S.L.), Rubí. Tel. y fax: 93 697 22 96

Impresión: Novagràfik. Vivaldi, 5. Montcada y Reixac

Impreso en España - Printed in Spain

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia, o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de la editorial.

INTRODUCCIÓN GENERAL

LIBRO PROPIEDAD EXCLUSIVA DEL GOBIERNO FEDERAL CON FINES DIDÁCTICOS Y CULTURALES, PROHIBIDA SU VENTA O REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL CON FINES DE LUCRO, AL QUE INFRINJA ESTA DISPOSICIÓN SE LE APLICARÁN LAS SANCIONES PREVISTAS EN LOS ARTÍCULOS 367, 368 BIS, 368 TER Y DEMÁS APLICABLES DEL CÓDIGO PENAL PARA EL DISTRITO FEDERAL EN MATERIA COMÚN; Y PARA TODA LA REPÚBLICA EN MATERIA FEDERAL.

1. La presente obra

A pesar de la universalidad y perennidad de filosofía y religión, éstas se sitúan tanto histórica como geoculturalmente, de modo que su pretensión de verdad sea analógica: lo mismo, pero no lo igual en el tiempo y el espacio. Es así que —por sus dos componentes (filosofía y religión)— tales características se repiten en la filosofía de la religión. Ésta —según mi concepción— consiste en un filosofar inculturado e intercultural, aunque con pretensiones analógicamente trasculturales, el cual reflexiona —radicalmente, según compete a la filosofía— la religión y las religiones, que —a su vez— están también inculturadas y, en la mayoría de los casos, son interculturales, sin desmedro de su transculturalidad analógica.

De ahí que este libro intente un acercamiento a la filosofía de la religión, que, sin perder universalidad, esté planteada desde América Latina (como lugar hermenéutico) y, sin carecer de la continuidad de la verdad, se ubique en esta época del pensamiento, que ha pasado por los giros copernicano y hermenéutico-lingüístico, y—aun más— se propone después del Holocausto y de hechos análogos (como la exclusión social) que hicieron del siglo XX y hacen de los comienzos del XXI una época de víctimas históricas.

Quizás pueda decir lo mismo afirmando mi deseo de que las reflexiones sobre filosofía de la religión, que presento en este trabajo, correspondan —hasta donde sea posible— a la *actual* conciencia filosófica y religiosa, y estén *inculturadas* en nuestra

América, dentro de un diálogo intercultural, sin dejar de tener —por ello— validez *universal y trascultural*.

Lo hasta ahora expresado en la presente Introducción explica el subtítulo del presente libro: el «Hacia...» (que lo inicia) quiere expresar que no es un tratado de filosofía de la religión. sino que son aportaciones para la misma. Más arriba explané -al menos provisoriamente- en qué sentido hablo de «filosofía de la religión», aunque luego habré de retomar el tema. El añadido del «para nuestro tiempo» alude al «ha pasado por...» y al «después de...», a los que me referí en el penúltimo párrafo. Según creo, ellos caracterizan nuestra actualidad filosófica en relación con los dos giros del pensamiento ya mencionados, así como con los holocaustos del siglo xx. En mi opinión, éstos exigen profundizar el segundo giro y plantean al filosofar un nuevo paradigma; de ahí el título del libro, que comentaré en el siguiente párrafo. Desde otro punto de vista -más ético-social—, Enrique Dussel caracteriza a nuestra época como «de la globalización y la exclusión». 1 Por último, la frase final: «desde América Latina», señala el lugar no sólo geocultural, sino hermenéutico, de mis reflexiones, que intentan tanto estar inculturadas en nuestra América, como -en cuanto filosóficas- ser de valor universal (situado).2

El título del libro —más abarcador que el subtítulo— contiene las dos palabras centrales de su contenido, a saber: «religión» y «pensamiento», con una alusión explícita a la obra de Franz Rosenzweig: El nuevo pensamiento. Como se sabe, el influjo de este filósofo fue determinante en Emmanuel Lévinas, autor que acompaña muchas de las presentes páginas. De qué novedad del filosofar se trata lo mencioné en el párrafo anterior, y luego lo desarrollaré en varios capítulos: la que se da después del giro lingüístico, giro hermenéutico en la filosofía continental europea y pragmático en la anglosajona, radicalizado en América Latina (y el Tercer Mundo) por la inculturación del pensar y en todo el mundo, por el pensar desde las víctimas como lugar hermenéuti-

^{1.} Ver su libro: Ética de la liberación en la época de la globalización y la exclusión, Madrid, 1998.

^{2.} Sobre el lugar hermenéutico de una reflexión universal e inculturada, cf. mi artículo: «Hacia una filosofía inculturada en América Latina», Yachay (Cochabamba) 13 (1996), 107-132. Mario Casalla forjó la expresión «universal situado», como contrapuesto tanto al universal abstracto como al universal concreto hegeliano.

co: las del Holocausto en Europa, las de la represión y la exclusión en nuestra América.

La presente obra no ha sido escrita de una sola vez, pero tampoco se trata de una mera compilación de artículos. Pues, aunque retoma trabajos ya publicados anteriormente, nació de una *idéntica* preocupación y de un *mismo* pensamiento, el cual fue formándose y—según espero— madurando, a través de los años. Por otro lado, sus distintos capítulos fueron retocados, completados y «aggiornados», así como ordenados entre sí por medio de introducciones y nexos. Éstos buscan dejar reconocer la *unidad* del conjunto, no tanto en su redacción cuanto en la concepción de base. Intencionadamente no eludí desarrollos paralelos de cuestiones distintas, y aun repeticiones, que pueden ayudar a captar las mismas *líneas-fuerza de fondo* en cuanto a enfoques filosóficos, interpretaciones históricas e influencias preferentes de autores, que subyacen a los diferentes capítulos.

Lo dicho en el párrafo anterior explica por qué el presente estudio puede presentarse como un libro nuevo del autor y, sin embargo, al mismo tiempo constituir el primer tomo de la publicación de «obras selectas» suyas. Pues no se trata de una pieza de museo, ya que, al estar vivo el autor, éste ha tenido la posibilidad y el derecho de poner al día sus trabajos anteriores, dándoles por ello un sesgo nuevo, y ubicándolos en un *nuevo todo*.

2. Plan de conjunto

Además de la presente Introducción, la obra fue dividida en cinco partes de distinta extensión. La primera, titulada «Prolegómenos», presenta —como si fueran una especie de prenotandos—, por un lado, mi comprensión de «Metafísica y religión» (capítulo primero) y de la interrelación entre ambas, a fin de mostrar la que tengo de la filosofía de la religión. Y, por otro lado, el capítulo segundo aborda el problema del método de esa misma disciplina. Se trata, en un comienzo, del método fenomenológico, el cual luego, sin embargo, se prolonga más allá de la fenomenología, en una hermenéutica analógica y una analogía hermenéutica, es decir, un pensamiento analógico que ha pasado por el giro hermenéutico-pragmático.

He titulado «Accesos» a la segunda parte, pues propone distintas vías de acercamiento a la relación religiosa y a Dios. En el capítulo tercero, mediante una ruta existencial interpersonal, en el cuarto, a partir de la pasión de las víctimas históricas y, en el quinto, a través de la praxis social liberadora humana, que implica la acción previa divina. Esos dos últimos capítulos son, además, un intento de plantear el misterio del mal, tanto en su momento de pasión injusta (capítulo cuarto) como de respuesta activa a la misma, a fin de construir un mundo más justo y más humano (capítulo quinto). Ambos serán complementados luego, en este respecto, por el capítulo octavo, donde se abordará la esencia de «lo prohibido», es decir, de lo malo del mal (moral) como perversión de la relación fundamental de amor, de la que ya había hablado antes el capítulo tercero.

La tercera parte da un «paso hacia atrás», pues —ya habiendo hablado de Dios y de la religión desde el comienzo— ensaya una reflexión sobre el lenguaje empleado. El capítulo sexto trata de la especificidad del habla religiosa, sobre todo inmediata, y de sus distintas versiones —inspirándose, sobre todo, en Paul Ricoeur—; el capítulo séptimo, en cambio, se dedica a pensar reflexivamente el lenguaje de la teología filosófica, realizando para ello una relectura de la analogía tomista, hecha después de los dos giros arriba mencionados (el copernicano y el hermenéutico-pragmático), del(os) Holocausto(s) y de la radicalización del último giro mediante la inculturación. Así se conecta este capítulo con otros anteriores, especialmente tanto con el dedicado al método (capítulo segundo) como con el que plantea un nuevo pensamiento (capítulo cuarto).

La cuarta parte se llama: «Relecturas», a pesar de que todo el libro consiste —en gran parte— en éstas: las de la comprensión de metafísica y religión, de identidad y alteridad, de los caracteres clásicos y modernos de ser y pensar, de la analogía tomista, de las teorías del concurso divino, etc. Aquí se trata sobre todo de releer algunos de los atributos divinos clásicos, según el «nuevo pensamiento» del que habló el capítulo cuarto: a saber, la *infinitud* (recomprendida éticamente) y la *omnipresencia e inmensidad* (repensadas desde el *situs* y el *kairós*). Son explicitaciones de cómo es posible hacer el replanteo explícito de la comprensión de las distintas perfecciones divinas, correspondiente a los que, más o menos implícitamente, se fueron haciendo a través de todo el libro.

La última parte mira «Hacia el futuro», en su único capítulo (el capítulo décimo), retomando la problemática de la *religión*, ya abordada en el primero; pero lo hace describiendo los caracteres —tensiones, ambigüedades, conflictos— que parecen serle propios en los actuales *inicios del tercer milenio*, a fin de tenerlos en cuenta tanto en el vivir como en el pensar la religión.

Finalmente, en el apartado titulado: «A modo de conclusión», recogeré algunos frutos del itinerario reflexivo del presente libro, que puedan servir de aportes para una filosofía de la religión «aggiornata» e inculturada en América Latina, aunque en diálogo intercultural y con pretensión de universalidad.

3. Claves de lectura

Según lo dije, subvacen a la presente obra ciertas líneas de fondo, que -a mi parecer- conviene explicitar, al menos en parte, como si fueran claves para su mejor interpretación. A continuación las presentaré en forma no sistemática, sino enumerativa (habiendo sido algunas ya mencionadas más arriba). Se destacan: 1) los dos giros aludidos, que permiten distinguir tres paradigmas en la historia filosófica occidental: el de la sustancia (en la metafísica clásica), del sujeto (en la modernidad), y el actual, que quizás pueda denominarse «de la comunión» (Antonio González Fernández lo denomina «de la alteridad y de la praxis»).3 2) El papel reconocido al lugar hermenéutico o «desde donde» de la reflexión, en referencia a la inculturación, al «desde las víctimas» o «los pobres», etc.; de ahí que se trate de un «universal situado» y analógico. 3) La consiguiente importancia dada a la analogía tanto en relación con lo afirmado en el punto anterior como en cuanto clave para repensar la metafísica, la religión y la historia, reconociéndoles una «lógica» analéctica o anadialéctica (Enrique Dussel). 4) El reconocimiento de la interrelación de esa recomprensión de la analogía tomista con el símbolo y la mediación simbólica, así como con la conversión afectiva (Bernard Lonergan) en cuanto condición pragmática fundamental del

Ver su trabajo: «El significado filosófico de la teología de la liberación», en
 J. Comblin, J.I. González Faus y J. Sobrino (eds.), Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina, Madrid, 1993, 145-160.

recto uso del símbolo y la analogía, sobre todo en filosofía de la religión. 5) La consecuente recomprensión de la praxis no sólo como acción sino como «pasión, acción, comunión»: así se comprende cómo convergen mi denominación del nuevo paradigma y la de González Fernández, y se insinúa su interrelación con los temas de la conversión afectiva, la opción hermenéutica y la condición pragmática. 6) La aceptación del valor filosófico de la diferencia -no sólo lingüística, sino metafísica - entre ser y estar (Rodolfo Kusch), relacionándola tanto con el nosotros como con el símbolo (y la analogía). 7) El papel otorgado no sólo a la alteridad ética (Emmanuel Lévinas)4 y ético-histórica, sino también al nosotros ético-religioso (Carlos Cullen), repensado desde dicha alteridad, intrínseca a la comunión ética plural del «tú, yo, él (ellos/as)». 8) La relación —en el nivel metodológico—entre fenomenología, hermenéutica (pragmática) y analogía (en cuanto pensamiento especulativo), etc. A estas claves -que el lector irá comprendiendo mejor a través del trascurso de la obra- pueden, seguramente, agregarse otras. Asimismo es clave el uso repetido y la frecuente mención y relectura de autores como Tomás de Aquino, Kant, Hegel, Blondel, Heidegger, Ricoeur, Lévinas, Marion, Kusch, Dussel, Cullen, etc.,5 dentro de un diálogo filosófico intercultural entre nuestra América (Latino e Indoamérica) y la tradición filosófica occidental, sobre todo en su versión contemporánea.

^{4.} En este libro, para citar a ese autor, utilizaré la grafía (francesa) «Lévinas», con acento agudo, dejándolo de poner sólo en la cita de títulos de obras que de él prescinden.

^{5.} En las notas a pie de página de cada capítulo, generalmente volveré a repetir los datos bibliográficos de las obras citadas en otros anteriores, para facilitar la lectura de los capítulos por separado.

I PROLEGÓMENOS

and in this time, principle for our holder type Valid after a transfer to the Talkhard beautiful and

En el capítulo primero —a manera de *prenotandos*— intento recomprender los *conceptos clave* de «metafísica» y «religión» según el pensamiento actual, replanteado desde América Latina como *lugar hermenéutico* del filosofar. A modo de *corolario*, amplío luego el de «filosofía de la religión», ya brevemente explicado en la Introducción general.

El capítulo segundo expone el *método* de *una* filosofía de la religión (¡no la única posible!), la cual esté situada tanto histórica como geoculturalmente. Propondré una *contribución* a dicha problemática metodológica, no meramente *formal*, pues intento ya dar algunos pasos concretos en su ejercicio. Pero tampoco practicaré el método propuesto según un desarrollo detallado del mismo, como lo exigiría un tratado completo de filosofía contextuada de la religión, situada tanto en el tiempo histórico-filosófico como en el espacio sociocultural. Pues, como ya lo dije, este libro sólo pretende dar *aportaciones* para realizarla.

Tales prenotandos y enfoque metodológico servirán, entonces, de *prolegómenos* para el resto del presente libro.

CAPÍTULO PRIMERO METAFÍSICA Y RELIGIÓN

Cuando la filosofía de la religión no pretende suplir a la metafísica, sino que reconoce su vigencia —aun reinterpretándola después de la superación de las filosofías de la sustancia y del sujeto—, se le plantea entonces la relación entre metafísica y religión. Pues tanto una como otra se refieren —cada una de acuerdo a su idiosincracia— al Misterio de Dios. Por ello dedicaré este capítulo, de alguna manera todavía introductorio, a una reflexión sobre su interrelación. Su corolario será un excurso sobre «filosofía de la religión».

En un primer paso explicaré brevemente el sentido de los tres términos que aparecen en el título del capítulo: «metafísica», «religión» y la conjunción «y».

a) Metafísica: hoy se habla del «fin de la metafísica», de «superación de la metafísica de la sustancia y del sujeto» y de «pensamiento post-metafísico».¹ No tomo la palabra «metafísica» en ese sentido peyorativo —aunque intentaré valorar la contribución crítica que aportan tales planteos—; sino que la comprendo en el doble sentido usado por Kant, aunque entendiéndolo en forma distinta que éste, a saber: en el de la que él llama metaphysica naturalis (que hace del hombre un animal metafísico), y en el de la misma como ciencia («ciencia de los primeros principios», se-

Aludo, respectivamente, a Martin Heidegger, a su interpretación según Werner Marx en su obra: Heidegger und die Tradition, Stuttgart, 1961, y al conocido libro de Jürgen Habermas: Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M., 1988.

gún Aristóteles), que él rechaza. Aunque afirmo que es «ciencia» en un sentido analógico, pues —como lo diré más abajo— es transcategorial y trasciende el campo de la representación.

b) Religión: con la fenomenología de la religión la entiendo a ésta como ordo ad sanctum,² aunque también ex sancto. Y en ella distingo tres dimensiones constitutivas, a saber: existencial, histórica y en cuanto tal (para no decir, con Hegel, subjetiva, objetiva y absoluta). Pues al mismo tiempo es una experiencia de religación personal, una institución histórica y social y —pretende ser y, para el creyente, es— el acontecimiento de la autocomunicación (donación y acogida) del Misterio Santo como tal. Aquí hablaré de «religión» sobre todo en este tercer sentido.

c) Y: el sentido de esta conjunción en el título del capítulo se dilucidará en su trascurso. Sin embargo, conviene ya anticipar que apunta al diálogo entre ambas instancias: metafísica y religión, como autónomas, interrelacionadas e irreductibles entre sí. Pues la religión «da que pensar» (Ricoeur) a la metafísica, proporcionándole un (inagotable) potencial semántico (Habermas), aunque siempre trascendiéndola y excediéndola; la metafísica—a su vez— proporciona instrumentos interpretativos conceptuales, críticos, argumentativos y sistemáticos a la inteligencia de la religión, sin pretender superarla o «sobreasumirla» (aufheben). Así contribuye a mostrar que es razonable creer y que la fe religiosa no es un grito (Henri Duméry).

En lo que resta del presente capítulo, trataré primeramente de la metaphysica naturalis en su relación con la religión (1) y, luego, de la relación con ésta de la metafísica como ciencia (2), pero habiéndola recomprendido después de los giros copernicano (2.1) y lingüístico o pragmático-hermenéutico (2.2), y —aunque con vigencia universal— desde una perspectiva inculturada en América Latina (2.3). A continuación retomaré la cuestión de la interrelación entre religión y metafísica (3). Y, finalmente, a modo de corolario, retomaré la cuestión —ya esbozada en la introducción de la obra— sobre la filosofía de la religión, preguntándome si el «de» es sólo un genitivus objetivus o también un genitivus subjectivus.

Cf. J. Martín Velasco, Introducción a la fenomenología de la religión, Madrid, 1978, cap. 1.

1. Metaphysica naturalis y religión

Según Ricoeur, hablar de Dios en filosofía pertenece a un «lenguaje mixto», ya que de suyo es propio de la religión;³ pero—como lo dice Heidegger— Dios «entra en la filosofía», precisamente a través de la pregunta metafísica por el primer principio.⁴ Así es como, desde el deseo natural de conocer por las últimas causas en Aristóteles y el apetito natural de ver a Dios en santo Tomás, pasando por la *metaphysica naturalis* de Kant, hasta el hombre considerado como «pasión inútil» en Sartre o el «Deseo» desinteresado del Infinito en Lévinas, hay en la filosofía un hilo conductor que vincula, sin hacer coincidir, la metafísica y la religión, sea que se acepte o no a la primera en su pretensión teórica, sea que se considere al Dios de la segunda como accesible o no a la razón metafísica, sea que se lo reconozca como Sentido, Verdad y Bien últimos o, por el contrario, como una ilusión, mistificación u opio del pueblo.

El mismo Ricoeur —a fin de conectar metafísica y ética—nombra la función «metá» del pensamiento humano, que aparece en la etimología de la palabra «metafísica». Pues bien, esa misma función da la base para conectarla a ésta con la religión. Pues el hombre es constitutivamente trascendente, y la trascendencia en sentido pleno es la del Misterio Santo, al que y desde el que se ordena la religión como ordo ad Sanctum. La metafísica se orienta entonces hacia el metá en su plenitud y ultimidad, y así se abre a la Infinitud inagotable del Misterio que, sin embargo, la trasciende.

Bernard Lonergan ha estudiado la intrínseca auto-trascendencia de la intencionalidad humana, que posibilita y asegura la arriba mencionada función metá, y que le confiere al hombre su autenticidad. Así es como la experiencia —porque es humana se autotrasciende en intelección del sentido (insight); ésta se autotrasciende en la afirmación racional de la verdad; el juicio razonable se autotrasciende en decisión responsable, de modo que

4. Cf. M. Heidegger, «Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik», Identität und Differenz, Pfullingen, 1957, 31-67.

^{3.} Cf. P. Ricoeur, *La métaphore vive*, París, 1975, p. 344. Ello no implica que se trate de «onto-teo-logía» en el sentido heideggeriano (cf. la nota siguiente).

^{5.} Cf. P. Ricoeur, «De la métaphysique à la morale», Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle, París, 1995, pp. 88 ss.

cada uno de esos cuatro niveles asume, complementa, eleva y supera los anteriores. Pues bien, para dicho autor la cuestión de Dios no sólo se plantea en las preguntas por el sentido de todo el universo, de la verdad (virtualmente incondicionada) y del bien (en cuanto vale por sí mismo), sino que la autotrascendencia—sin dejar de trascender— culmina en la conversión religiosa. Pues el don del amor de Dios, en el que ésta consiste, aunque excede a la misma autotrascendencia, la hace actual y realmente efectiva. De ahí que la religión, sin confundirse con el dinamismo de autotrascendencia y con la que hemos denominado función metá, sin embargo, tiene una íntima relación con éstos. Pues el Misterio de amor y reverencia que es el centro de lo religioso, es asimismo principio y fin del hombre en cuanto autotrascendente y «metafísico» por naturaleza, aunque excediéndolo por ambos extremos.

Aún más, el Misterio Santo de la religión no es en primer lugar el término «intendido» por la intencionalidad humana autotrascendente, sino quien dona —en la mencionada conversión religiosa— la que Jean-Luc Marion llama «contra-intencionalidad», en cuanto la intencionalidad y la autotrascendencia no son sino respuesta a una donación más originaria que solicita y llama al hombre a autotrascenderse. El metá es ante todo un don que constituye al hombre en cuanto este mismo «supera infinitamente al hombre» (Pascal).

2. La metafísica como ciencia y la religión

Ante todo debo decir en qué sentido hablo de la metafísica como ciencia, después de Kant y su crítica a la ilusión trascendental, después de Heidegger, y su crítica a la ontoteología y después de Lévinas, y su crítica tanto a la ontología como a la teolo-

Cf. B. Lonergan, Insight. A study of Human Understanding, Londres - Nueva York - Toronto, 1957; id., Method in Theology, Nueva York, 1972; en esta última obra, cf. —en el índice temático— los conceptos: Self-transcendence, Conversion (religious), Gift of God's love.

^{7.} Así se expresó Marion en las clases tenidas en Buenos Aires (Instituto de Filosofía de la Academia de las Ciencias), en junio 2000; en su obra: Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation, París, 1997, hablaba ya de «inversión de la intencionalidad».

gía.8 Como ya lo dije, lo es en un sentido análogo, pues trasciende el ámbito de la representación.

Para explicarme mejor, daré tres pasos. En primer lugar, señalaré lo que la metafísica tuvo que explicitar después del giro copernicano de Kant, superando así más reflexivamente -en su intelección de Dios-una mera filosofía de la ousía - entendida tanto en cuanto esencia como en cuanto sustancia— (la cual, según lo afirmó Gilson, ya había sido de hecho trascendida por santo Tomás)9 (2.1). Luego, en segundo término, consideraré lo que le aportó la superación de la filosofía del sujeto, a través de la Kehre (Heidegger) y el giro lingüístico o pragmático-hermenéutico (2.2). En ambos pasos iré comparando dichos dos giros con las dos noches (del sentido y la inteligencia, y de la voluntad) que pasó la metafísica para volver a abrirse al Misterio Santo de la religión, sin pretender reducirlo,10 en una especie de «ingenuidad post-crítica» o «segunda» (Ricoeur). Luego, en tercer lugar, diré una palabra acerca de la radicalización inculturada de ambos giros por una metafísica en perspectiva latinoamericana (2.3).

2.1. La superación explícita de la representación y la muerte a un dios-objeto

Con Jean Ladrière, reconozco que el ámbito metafísico de los primeros principios y primeras causas *trasciende* el orden de la representación, de la mera teoría y de la relación tematizante y objetivante sujeto-objeto, aunque lo use y no pueda prescindir del mismo.¹¹

Pues justamente el *metá* o *más allá* del lenguaje analógico de la metafísica, sólo se da *en y a través* de aquel lenguaje representativo, pero superándolo. De ahí que se pueda decir que la meta-

9. Cf. E. Gilson, Le Thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin, 6.ª ed. rev., París, 1965; L'être et l'essence, 2.ª ed. aum., París, 1962.

^{8.} De E. Lévinas, cf. —entre otros— su libro: Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, La Haya, 1974.

^{10.} Comparo esos dos momentos de la historia de la filosofía con las noches de san Juan de la Cruz, en mi artículo: «El misterio de Dios y la situación actual del pensamiento religioso comprendida desde su historia», Teología (Buenos Aires), 9 (1971), 88-94.

Cf. J. Ladrière, L'articulation du sens. II: Les langages de la foi, París, 1984, así como el uso que hago de ese trabajo en el capítulo séptimo de la presente obra.

física es ciencia en cuanto lo usa crítica y argumentativamente; pero lo es sólo *analógicamente*, en cuanto lo excede. Y es allí donde se asoma a la abisalidad del misterio de la realidad y a la del Misterio Santo, que es santo aun para el mismo pensamiento en cuanto pensamiento.

Es decir, la metafísica puede conocer y nombrar trascendental o transcategorialmente al Dios trascendente, pero en, a través y más allá del uso crítico de las categorías —ante todo, las de ousía y causa—, en cuanto, pasando por la negación del «modus significandi» categorial, libera lo trascendentalmente inteligible de las perfecciones (puras) que dice de Dios, elevándolas a la eminencia. Pero ésta no consiste en llevar superlativa, cuantitativa y extensivamente hasta más allá de todo límite dichas perfecciones, sino que incluye intrínsecamente la negación de nuestro modo categorial y predicativo de pensar y de decir (por abstracción y predicación, división y composición, análisis y síntesis) y, por ende, implica la apertura hacia el Misterio que está más allá (o más acá) de toda presentación o representación objetivas.¹²

Por tanto, con Ricoeur, podemos aceptar de Kant la crítica a la ilusión trascendental, en cuanto pone límite a la pretensión del entendimiento representativo de pensar a un dios-objeto. 13 Pues éste sería un ídolo, no hecho de piedra o de bronce, sino de idea 14 y, por ende, manipulable ideológicamente.

Tal crítica a nuestro modo representativo y objetivante de conocer y de hablar (nuestro «modus significandi», diría santo Tomás), puede compararse con una primera noche —del sentido y del entendimiento—, que purifica la metafísica como ciencia, exigiéndole explicitar que ella trasciende —aunque lo use—el mero orden de la presentación y representación, es decir, de la relación sujeto-objeto.

Dije más arriba que el paso por Kant obliga a reflexionar más explícitamente sobre la «superación de la filosofía de la ousía (esencia, en un sentido más platónico; o sustancia, en un sentido más aristotélico)»; pero que ella —según Étienne Gilson, Gustav Siewerth y otros— ya se había dado en principio

^{12.} Entre otros textos del Aquinate, cf. ST, q. 13, a. 3, c.; ibíd. a. 1, ad 2m; De Pot., q. 7, a. 5, ad 2m.

^{13.} Cf. P. Ricoeur, Le conflit des interprétations, París, 1969, 406.

^{14.} Sobre ese tema, ver —entre otros trabajos de J.-L. Marion—sus obras: L'idole et la distance, París, 1977, y Dieu sans l'être, París, 1991.

en la metafísica del acto de ser, según santo Tomás. 15 Pues éste —como bien lo muestra Marie-Dominique Dubarle—con la analogía, supera el esquematismo de la predicación (y, por ende, el campo de la mera representación), no concibiendo a Dios ni como esencia (ni siquiera entendida como la totalidad una y dinámica de los predicados) ni como sustancia (en cuanto sujeto absoluto y último de toda predicación). 16 Pues cuando el Doctor angélico nombra a Dios como Ipsum Esse per se subsistens, no está dando una definición onto-teológica de Dios, sino que a ambos términos los recomprende analógicamente, de modo que ambos (ipsum esse como acto de ser, y subsistens/ens) se corrigen mutuamente en su «modus significandi» predicativo, y así recíprocamente se abren más allá de éste, a la eminencia del Misterio de Dios siempre mayor.

2.2. Desabsolutización del pensar y descentramiento del sujeto

La razón moderna lo cuestionaba y criticaba todo a partir de sí misma mediante la duda metódica de Descartes, la crítica de Kant o el escepticismo radical de la razón dialéctica. De ese modo, el *Cogito* pretendía ser el *fundamentum inconcussum veritatis*, constituyendo el mundo a priori, sea trascendental, dialéctica o fenomenológicamente. Hoy, en cambio, hemos tomado conciencia de que la misma razón cuestionante es abarcada y cuestionada por la pregunta metafísica que lo cuestiona todo: «¿por qué se da el ser y no más bien la nada?», de modo que la misma razón humana descubre su propia facticidad y contingencia.¹⁷

Aún más, la razón es criticada y cuestionada no sólo ontológica sino ante todo éticamente, a saber, por el rostro del otro, sobre todo el de las víctimas, por ejemplo, las del (y los) Holo-

^{15.} Además de las obras, ya citadas, de Gilson, y su *Dios y la filosofía*, Buenos Aires, 1945, merece ser mencionado, entre otros libros de Siewerth: *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Einsiedeln, 1959.

^{16.} Cf. M.-D. Dubarle, La ontologie théologienne de Saint Thomas d'Aquin, curso mimeografiado del Instituto Católico de París, s/d. Ver también: íd., Dieu avec l'être. De Parménide à Saint Thomas. Essai d'ontologie théologale, París, 1986.

^{17.} En Einführung in die Metaphysik, Tübingen, 1958, Heidegger retoma la pregunta ya formulada por Leibniz y Schelling, no sólo como la más amplia y más profunda sino también como la más originaria, de modo que pone en cuestión al mismo preguntar, mostrando así su contingencia.

causto(s). 18 Pues no pocas veces se trata de víctimas de cierto tipo de racionalidad totalizante (dialéctica, instrumental, etc.) o de ideologizaciones seudo-racionales. Las víctimas ponen al descubierto los condicionamientos sociales, psicológicos, pragmáticos, éticos e históricos de la razón, y la someten a sospecha, por ejemplo, de ideología o de racionalización.

Tal paso de la razón crítica por la crítica se puede comparar con una segunda noche (de la voluntad), que consiste en la renuncia de la razón a su autoabsolutización según la voluntad de querer y de poder. Así se descentra y «rompe» el Cogito moderno, a través de un nuevo giro o Kehre, el cual, más que meramente revertir el giro copernicano de Kant, lo radicaliza, supera y con-vierte. Incluye el giro lingüístico y pragmático-hermenéutico, pero lo trasciende.

Según Marco Olivetti, la metafísica clásica pensaba la unidad originaria de la totalidad a partir del ser, mientras que la moderna —después del giro copernicano de Kant— encontraba la forma reflexiva unificante en la subjetividad. Hoy, el nuevo giro que supera la metafísica de la sustancia y del sujeto encuentra en el lenguaje (y, en general, en la comunicación y aun en la comunión) una nueva forma unificante de la reflexión. Se trata, no de una post-metafísica sino de una recomprensión de la filosofía primera o metafísica, en cuanto implica una relación hermenéutica —ni de constitución trascendental ni de intuición esencialista— a la unidad de todo. Pero, después de ambos giros, esta unidad se da como situada y como inabarcable por la razón, es decir —por ejemplo—, en cuanto mundo de la vida cotidiana (Habermas) o misterio de la acción (Blondel). O

Más arriba he hablado de los condicionamientos que limitan la razón metafísica y, por ende, la metafísica como disciplina.

^{18.} Sobre el cuestionamiento por el rostro del otro (sobre todo, «del extranjero, el pobre, el huérfano, la viuda»), cf. E. Lévinas, Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité, La Haya, 1961.

^{19.} Cf. M. Olivetti, «El problema de la comunidad ética», en J.C. Scannone (comp.), Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Diálogo internacional en torno de una propuesta latinoamericana, Buenos Aires, 1984, 209-222. En teología trinitaria se habla del nuevo paradigma de la comunión, ver, por ejemplo: G. Greshake, Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie, Freiburg-Basel-Wien, 1997.

^{20.} Comparo la Kehre (giro) heideggeriana con la «conversión» blondeliana en mi libro: Sein und Inkarnation. Zum ontologischen Hintergrund der Frühschriften Maurice Blondels, Freiburg-München, 1968; ver también mi artículo: «Aktion und Inkarnation. Die Fragestellung des jungen Blondel und die Ontotheologie», en Incarnation (textos runidos por Marco M. Olivetti), Padova, 1999, 663-671.

Hay que referirse también al *enraizamiento* de las mismas, que las *sitúa* y, aunque las limita y condiciona, también las enriquece, dándoles sustancia, inculturación y cercanía. Así es como se reconoce el arraigo del pensar en el *sentir* (y en el propio cuerpo y mundo), en la *acción* o *praxis*, en el *lenguaje* y su pragmática, en el contexto *social*, la *cultura*, los *símbolos*, la *sabiduría de los pueblos*, etc.; dicho con una sola palabra: en *el mundo de la vida*, donde *estamos*.²¹

De ahí que se supere el logocentrismo, se afirme la *prioridad* de la praxis sobre la pura teoría —o, blondelianamente, de la ciencia práctica sobre la ciencia de la praxis— y se reconozca la historicidad de la razón sin por ello relativizar a la verdad.

La desabsolutización del *Cogito* implica reconocer que, aunque haya metafísica en cuanto saber de lo absoluto, no hay un saber absoluto, sino que el saber —aun el universal y metafísico— siempre se da *históricamente*, en situación, contexto y perspectiva, es decir, hermenéutica y analógicamente, según una actitud pragmática de humilde apertura al don que ella no constituye. No se intuyen ni se construyen las esencias o estructuras de lo real, sino que se *interpreta* el sentido de la realidad en sí, aunque con pretensión y afirmación de verdad. La misma metafísica acepta entonces su carácter humano y contingente, hermenéutico y analógico, y vuelve a reconocer el misterio que la sobrepasa, sin renunciar —con todo— a la verdad.²²

Como lo dice Ricoeur, no es el *Cogito* que *pone* el ser, sino que éste, o mejor, la realidad, se le *da*.²³ Pues *se da* no sólo la donación de ésta al pensar, sino —según lo diría Marion— la del pensar mismo, en cuanto éste es *respuesta* a dicha donación originaria de lo real en su irreductibilidad al concepto. Tal donación se hace aún más patente cuando el sí-mismo pensante es respuesta ética (y, por ello, metafísica) al *rostro del otro*, sobre todo el de los más desfavorecidos.

^{21.} Sobre ese nuevo paradigma del pensamiento actual, ver las profundas reflexiones de Antonio González —coincidentes con las arriba mencionadas de Olivetti, y con otras similares de Zubiri y Habermas—, en su trabajo: «El significado filosófico de la teología de la liberación», en J. Comblin, J.I. González Faus y J. Sobrino (eds.), Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina, Madrid, 1993, 145-160.

Por ello Mauricio Beuchot puede hablar de una hermenéutica analógica y, desde ahí, rescatar la metafísica; cf. su obra: Tratado de hermenéutica analógica, México, 1997.

^{23.} Cf. P. Ricoeur, La symbolique du mal, París, 1960, Conclusión, 331.

En la mostración (a-letheia) está la donación y, en ésta, se da y se muestra la realidad —de las cosas, de los otros—, aun en cuanto son misterio. Así es como, desde allí, puede abrirse el acceso al Dador primero y más originario, y a su Misterio Santo. Éste es quien nos asigna éticamente a los otros (Lévinas), en especial, a los que sufren.

2.3. Hacia la inculturación del pensamiento metafísico

El reconocimiento de la historicidad y enraizamiento de la pregunta e interpretación metafísicas en el mundo de la vida, la acción y la praxis comunicativa, y como respuesta a la donación originaria en la trascendencia ética del rostro de los otros, favoreció el planteamiento de la contextuación e inculturación de la filosofía primera, sin que por ello pierda radicalidad y universalidad (situada y analógica).

En América Latina se trató, en especial, de su contextuación en el mundo de los pobres, tanto por su *cuestionamiento ético-histórico radical* y, por ende, metafísico y situado; como, por otro lado, por la acogida de su *sabiduría de la vida (y de la muerte) y del Misterio Santo*, que «da que pensar y qué pensar» a una reflexión metafísica concreta y encarnada.²⁴

Así es como, usando la potencialidad especulativa de las lenguas castellana y portuguesa, filósofos latinoamericanos como Rodolfo Kusch, Carlos Cullen y yo mismo, distinguieron entre ser y estar (ambos verbos se traducen a otros idiomas por esse, sein, to be, être...), pero priorizando el «estar» —que connota la situación y la circunstancia— sobre el «ser» —que indica preferentemente la esencia y permanencia—, en cuanto que el «ser» se enraíza histórica y geoculturalmente (yo diría también: analógicamente) en el «estar», y en cuanto los seres humanos —según la expresión de Kusch— «estamos siendo».²⁵

^{24.} Manfredo Araújo de Oliveira sitúa mi contribución a una hermenéutica filosófica desde América Latina dentro del «giro» pragmático y hermenéutico del que trata su libro Raviravolta lingüística-pragmática na filosofia contemporânea, São Paulo, 1996, 389-415. Sobre el replanteo situado de la pregunta metafísica cf. mi artículo: «La irrupción del pobre y la pregunta filosófica en América Latina», en J.C. Scannone y M. Perine (comps.), Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad, Buenos Aires, 1993, 123-140.

^{25.} Entre otras obras de Rodolfo Kusch, cf. América profunda, Buenos Aires,

Cullen dice que, a la contraposición entre «estar» y «ser» comesponden tanto la del «nosotros» y su correlato noético, el símbolo, al «yo» y a su correlato en el concepto, así como también la de la sabiduría de los nosotros-pueblo —que se dice en símbolos— a la ciencia (aun filosófica). Pero añade que no hay que oponer absolutamente los primeros términos a los segundos, ni comprender los primeros (a saber: estar, nosotros, símbolo, sabiduría) a partir de los segundos (respectivamente: ser, yo, concepto, ciencia), según tantas veces lo hizo la filosofía occidental. Por el contrario, en perspectiva latinoamericana se replantea la recomprensión del ser, el yo, el concepto, la ciencia, a partir del estar, el nosotros, el símbolo, la sabiduría de los pueblos, sin pretender reducir unos a otros.²⁶

Tales inculturación y contextuación del pensamiento metafísico vuelven a poner en evidencia su relación con la religión, al menos desde dos puntos de vista distintos, pero complementarios. Por un lado, el cuestionamiento ético-histórico de los pobres, en su alteridad y trascendencia éticas y, por ende, metafísicas—aunque concretamente históricas—replantea, como en Lévinas, el problema de Dios, conectando directamente religión, metafísica y justicia histórica. Y por otro lado, la reflexión, a partir de la sabiduría popular latinoamericana y de sus símbolos, permite descubrir que el sentido último de la vida que es el núcleo de tal sabiduría, radica en el Misterio que se manifiesta—como Misterio— mediante símbolos, relatos y actos simbólicos, sin dejarse reducir a concepto. Pues, como le gusta decir a Ricoeur, «el símbolo da que pensar».

Max Müller afirmaba que en la historia de la filosofía occidental se dieron dos posibilidades fundamentales: la de buscar la unidad originaria de todo o bien en el ser como fundamento

^{1962;} El pensamiento indígena americano, Puebla (México), 1970; Esbozo de una antropología filosófica americana, San Antonio de Padua (Buenos Aires), 1978; «El "estar-siendo" como estructura existencial y decisión cultural americana», en II Congreso Nacional de Filosofía - Actas II, Buenos Aires, 1973, 575-579. Ver también: C. Cullen, Fenomenología de la crisis moral. Sabiduría de la experiencia de los pueblos, San Antonio de Padua (Buenos Aires), 1978; íd., Reflexiones desde América, 3 vols., Rosario (Argentina), 1986-1987; J.C. Scannone, Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana, Buenos Aires, 1990.

^{26.} Cf. la segunda de sus obras citadas en la nota anterior. Los subtítulos de los tres volúmenes de la misma son, respectivamente: I. Ser y estar: el problema de la cultura; II. Ciencia y sabiduría: el problema de la filosofía en Latinoamérica; III. Yo y nosotros: el problema de la ética y la antropología en Latinoamérica.

(Grund), o bien en la libertad como comienzo absoluto (Abgrund).27 las que -según mi parecer- se pueden conectar con una doble herencia: griega y judeo-cristiana. Pues bien, pienso que también Kusch, con el «estar» («estar en la tierra»), intentó nombrar la unidad originaria de todo, pero no atendiendo al ser como razón (Grund) o a la libertad, sino especialmente, a la Madre Tierra (Pacha Mama) donde estamos, en cuanto ella expresa aquello irreductible e irreductiblemente religioso del símbolo. Pues no se trata de la tierra como mero mundo, materia o naturaleza, sino de la Madre Tierra, numinosa y sagrada, al mismo tiempo símbolo y realidad «de suyo», raíz telúrica del arraigarse común de un nosotros-pueblo y trasfondo presemántico de su cultura y de sus símbolos. Quizás debido a la triple herencia (amerindia, cristiana y griega) que está en la base del «mestizaje cultural» latinoamericano, fue posible explicitar filosóficamente esa dimensión (universal, pero situada) del «estar», sin olvidar por ello las del «ser» y del «acontecer» (o la libertad), pero reinterpretándolas. Ella permite a la filosofía primera descubrir no sólo la dimensión uránico-paterna y éticamente trascendente del Misterio Santo, sino también su dimensión inmanente, numinosa y ctónico-materna, la cual quizás podría denominarse «la verdad del paganismo». Ella, aunque debe ser criticada tanto desde la perspectiva (griega) de la filosofía como desde la (judía) del profetismo, con todo indica algo irreductible y específico de la religión y, por ende, del Misterio Santo.28

3. Interrelación entre religión y metafísica

Los pasos dados hasta ahora nos ayudan a comprender cómo la metafísica puede servir de *mediación* inteligible a la religión a través de la que Ladrière llama una nueva *transgresión semántica*—que asimismo incluye constitutivamente un momento *pragmático* de autoimplicación—(3.1). Y, por otro lado, cómo la religión de ese modo puede —con su *potencial hermenéutico*

^{27.} Cf. M. Müller, Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart, 3. ed. aum., Heidelberg, 1964, p. 160.

^{28.} Sobre ese tema, ver mi obra, ya citada: Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana, en especial el cap. 2.

rascendente e inculturado— seguir alimentando, inspirando y **dando** que pensar y qué pensar» a la metafísica (3.2).

3.1. La metafísica como mediación posible para la religión

La religión no necesita de la metafísica, pero ésta puede servirle de mediación intrínseca (conceptual, crítica, argumentativa, metódica, sistemática) si la primera «busca su inteleccción» en forma de *teología*, a fin de «dar razón de su esperanza».

Ello es posible porque tanto el lenguaje religioso como el metafísico son fruto de transgresiones semánticas: el primero, en el ámbito de la imaginación creadora, a través del proceso de simbolización, y el segundo, en el elemento reflexivo y crítico del concepto, mediante el proceso de analogización.²⁹ En ambos casos -radicalmente distintos por su ámbito- se da un proceso de transferencia, pues se usa un campo de referencia ya conocido (la experiencia espacio-temporal), para significar otro (respectivamente, el del Misterio Santo y el de los primeros fundamentos), para el cual no se dispone de medios de caracterización directa. De ahí que sólo en, a través y más allá del sentido primero se pueda acceder al sentido segundo (respectivamente, simbólico o analógico) y, gracias al mismo y mediante él, al campo de referencia trascendente. En ambos casos el movimiento de transgresión (simbólica o analógica) está guiado por una intencionalidad (Ladrière dice: visée) semántica que opera como horizonte de constitución del sentido segundo, la cual ejerce una función finalizante con respecto a todo el proceso. Dicho horizonte es de alguna manera anterior a la significación simbólica o, respectivamente, analógica, en cuanto que la anticipa y orienta su constitución, aún más, es como el motor de todo el movimiento. Pero, por otro lado, no opera sino en y a través de la significación primera y no se da sino en y simultáneamente con el acontecer mismo de la transgresión. Aún más, en dichos movimientos de transgresión (simbólica o, respectivamente, analógica), lo más significativo de lo trascendente (el Misterio Santo

^{29.} Sobre esas transgresiones semánticas, ver —respectivamente— la obra de Ladrière citada en la nota 11 del presente capítulo y, más abajo, nuestro capítulo séptimo.

o, respectivamente, los primeros principios) no es tanto la semejanza o proporcionalidad semántica (metafórica o inteligible) que da un apoyo figurativo o representativo al movimiento —para que no se mueva en el vacío—, y ni siquiera la correspondiente proporcionalidad pragmática de actitudes, sino el *movimiento* mismo de *transgredir y pasar* más allá, a saber, lo que más arriba llamamos la función *metá*. Blondel hablaría del *dépassement*.

Por consiguiente, también el lenguaje especulativo de la metafísica es fruto de una transgresión semántica, como lo es, por su parte, el lenguaje religioso simbólico. Por tanto —como ya lo dije más arriba del primero—, ninguno de ambos se mueve en la relación tematizante sujeto-objeto sin trascenderla, ni opera representativamente como en las ciencias matemáticas o físicas; sino que ambos trascienden el campo de la representación, tanto empírica como teórica, aunque lo usen para superarlo por el movimiento arriba mencionado «en, a través y más allá». Por consiguiente, ambos pertenecen a dimensiones relacionadas con el acontecimiento (Heidegger hablaría de Ereignis) y con la acción (Blondel), aunque, en cada caso, en niveles esencial y radicalmente diferentes. Por ello, ambos lenguajes son pragmáticamente autoimplicativos, a diferencia de los de las matemáticas o la física, aunque se trate de autoimplicaciones de distinto orden.³⁰

Tal paralelismo en la radical diferencia de dimensiones (a saber, la del símbolo y la del uso analógico del concepto) explica la posibilidad de que la metafísica pueda servir como mediación intrínseca para la religión y que ésta pueda asumir, para reflexionarse y dar razón de sí, el lenguaje especulativo, sin caer en la ilusión trascendental o en la ontoteología criticada por Heidegger. De ese modo no sólo no se evacua el Misterio, sino que tampoco se lo encierra —ni siquiera dialécticamente— en el orden de la representación sujeto-objeto. Ya dijimos que la metafísica ha pasado y debe siempre pasar por una doble noche, no sólo la de la muerte a objetos absolutos, incluido un dios-objeto, sino también por la de la renuncia a la autoabsolutización de la razón, momento pragmático correspondiente al uso analógico del concepto especulativo. Como ya lo afirmé más arriba, así se puede interpretar y articular

^{30.} En la mencionada obra, Ladrière aplica a los lenguajes religioso y metafísico la teoría de la auto-implicación, que Donald Evans usa para interpretar el lenguaje bíblico.

misterio—, y explicitar argumentativamente que es razonable creer.

De ese modo, el discurso metafísico, que no es simbólico, puede —como lo afirma Ladrière— en su conjunto operar como símbolo y ser auto-implicativo, 31 al servicio de la religión. Así es como, sin dejar de ser analógicamente ciencia, la metafísica le ayuda a aquélla a pensar el Misterio como misterio. Pues las formas intelectuales de una metafísica que pasó explícita —o implícitamente— por las dos noches arriba mencionadas, no son unívocas y fijas ni pretenden fijar a Dios teóricamente sino, por el contrario, son analógicas, dinámicas, en apertura y movimiento gracias al sentido que siempre está en exceso con respecto a lo que deja aprehender de sí. Tomás dice que, cuando aplicamos el nombre «sabio» (o el de cualquier otra perfección) a Dios, dicho nombre «deja la cualidad significada como algo no delimitado que desborda el significado del término». 32

Tal metafísica es ciencia, mas analógicamente. No se separa representativamente del acontecimiento que intenta decir, sino que —moviéndose dentro del círculo hermenéutico— su distanciamiento reflexivo y crítico se da dentro de dicho acontecimiento. De ahí que busque asumir —mediante un discurso analógico—la estructura, dinámica y movimiento mismos de la donación de la realidad;³³ y, cuando es asumida por la religión, también los de la autocomunicación del Misterio Santo.

3.2. La metafísica y el potencial semántico de la religión

Para concluir este apartado, sólo deseo recordar lo dicho más arriba citando a Ricoeur, o aludir al «potencial semántico de la religión», según Habermas.³⁴ El símbolo religioso da siempre que

32. Cf. ST I, q. 13, a. 5, c.

^{31.} Cf. op. cit., respectivamente: pp. 181, 193; 128 s., 288 s.

^{33.} Con formulaciones distintas, coinciden con Ladrière en esa comprensión del lenguaje metafísico (analógico), Jörg Splett y Lorenz Bruno Puntel en su artículo: «Analogía del ser», Sacramentum mundi I, Barcelona, 1972, c. 147-151, en esp., c. 151. Se puede aplicar a la metafísica lo que Ricoeur dice sobre el carácter (analógicamente) científico de las ciencias sociales, a pesar de que se mueven en el círculo hermenéutico, cf. su trabajo: «Ciencia e ideología», en P. Ricoeur, Hermenéutica y acción, Buenos Aires, 1985, 155-181.

^{34.} Sobre las afirmaciones de Habermas (cf. op. cit.) acerca del «potencial se-

pensar y qué pensar, de modo que la religión es capaz de inspirar continuamente, y sin agotarse, la reflexión teológica especulativa (aun la de la teología filosófica y la filosofía de la religión), en un *intercambio recíproco* entre sabiduría religiosa y ciencia metafísica. Pues el potencial semántico y hermenéutico del Misterio Santo permanece como fuente inexhaurible, tanto en sí mismo como en su relación con el acontecer histórico y las diferencias geoculturales. Pero, a su vez, la metafísica —vivificada por la aportación de la religión— le concede a ésta sus recursos reflexivos, críticos, interpretativos, discursivos, metódicos y sistemáticos, como *soporte analógico* para una intelección que, sin embargo, los excede.³⁵

Precisamente porque la interrelación entre religión y metafísica está signada por la historia —que siempre permanece abierta—y, cada vez más, también por la pluralidad de las culturas en su historia, se plantea hoy a la metafísica un nuevo reto en relación con las religiones y las culturas, a saber, que desde ellas se alimente una reflexión primera a la vez universal, dialógica, intercultural e inculturada.

Así es como será posible reafirmar cada vez más la irreductibilidad, intercomunicación y fecundación mutuas entre religión y metafísica.

4. Corolario sobre «filosofía de la religión» 36

4.1. Religión, «transfert analogizante» y filosofía de la religión

Llamo así al pensamiento metafísico (como éste fue recomprendido más arriba) que piensa radical y críticamente la religión (según se la entendió en este mismo capítulo), es decir, comprendiendo a ambas y a su interrelación, en su historicidad y

mántico de la religión», ver J.M. Mardones, Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual, Santander, 1999, 92-116.

^{35.} Puede servir de pauta para pensarla, la relación que —según Michel Corbin—se da entre fe y razón, de acuerdo a la prima quaestio de la Pars prima de la Summa Theologiae; cf. su obra: Le chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin, París, 1974, cap. IV.

^{36.} Sobre la filosofía de la religión y sus distintos enfoques contemporáneos, es recomendable la obra de Richard Schaeffler: Religionsphilosophie, Freiburg-München, 1983; del mismo autor, ver también: Das Gebet und das Argument. Zwei Weisen des Sprechens von Gott. Eine Einführung in die Theorie der religiösen Sprache, Düsseldorf, 1989.

de su universalidad situada. Ya lo he sintetizado brevemente la Introducción general de este libro. Como lo expondré en el apítulo siguiente, el pensamiento especulativo ha de partir de la fenomenología (filosófica) de la religión, que se prolonga en hemenéutica, y es asumida en categorías analógicas (históricas einculturadas, pero universales) de reflexión.

Por otro lado, estoy de acuerdo con Paul Ricoeur en lo que afirma sobre la fenomenología de la religión, 37 y lo aplico a la filosofía de la religión en su integridad, a saber, que aquélla es posible, no «en abstracto» y como «en el aire», sino a partir de la propia religión (y, añado, o irreligión), a través de un «transfert analogizante», que supone en el lector «una asunción en imaginación y en simpatía, compatible con la suspensión del compromiso de fe», según se expresa el mismo autor. La propia (ir)religión proporciona así el correspondiente lugar hermenéutico de la reflexión filosófica. En mi terminología (tomada de Mario Casalla), se trata entonces de una universalidad situada, que yo interpreto como analógica y abierta en imaginación y en simpatía a las otras situaciones y opciones religiosas.

4.2. ¿Genitivo objetivo y subjetivo?

Es obvio que el genitivo en la expresión «filosofía de la religión» es (al menos también) objetivo y puede interpretarse como un «sobre». ¿Se trata también —dentro de la comprensión de la misma que presento en esta obra— de un genitivo subjetivo?

Pienso que sí, porque su «desde dónde» —a saber, su punto de partida y su lugar hermenéutico— están puestos en la misma religión (o en sus formas contrarias, irreligiosas). Es decir: 1) su inicio está constituido por una fenomenología de la misma (o de la irreligión), ya que aquella parte concretamente de tal o cual religión (o irreligión). 2) Y, por consiguiente, su «desde dónde» supone la correspondiente opción hermenéutica: ya lo dije anteriormente, citando a Ricoeur. En otra terminología, se trata, por

^{37.} Cf. P. Ricoeur, «Expérience et langage dans le discours religieux», en M. Henry, P. Ricoeur, J.-L. Marion y J.-L. Chrétien, *Phénoménologie et Théologie* (présentation de J.-F. Courtine), París, 1992, 15-39, en especial, pp. 20 ss.

consiguiente, de una condición *pragmática* fundamental que implica ya una actitud previa. Dice Bernhard Casper: «sólo quien es *religioso* —de cualquier manera que lo sea— puede tener acceso comprensivo a la religiosidad de otro, y hacérsele comprensible —aunque no sea más que en forma inicial e imperfecta». Según creo, uno puede moverse en la *dimensión* religiosa aun bajo el modo de la irreligión o la anti-religión, 9 hoy frecuentemente en forma de *idolatrías seculares* o ideologías. Claro está que —por tratarse de filosofía (de suyo *crítica*)— tales tomas de posición, actitudes y opciones previas —positiva o negativamente religiosas— han de ser críticamente *discernidas*, 40 a fin de que pueda hablarse de una *filosofía* de la religión.

Cuando se trata de una posición afirmativamente religiosa, nos acercamos entonces a lo que ya Maurice Blondel, pero hoy también filósofos de la religión como Michael Theunissen, denominan «filosofía religiosa», sin renunciar por ello a la crítica de la religión.

De modo que, entendiéndolo bien, se puede afirmar que el genitivo de marras es simultánea y dialéctica o, mejor, anadialécticamente subjetivo y objetivo. Hablo de *anadialéctica*, porque no se trata de una dialéctica que se encierra en totalidad inmanente, sino que *se abre* —según la estructura y el ritmo propios de la analogía—⁴¹ a la eminencia y trascendencia del Misterio Santo.

^{38.} Cf. B. Casper, «Wie kann "Phänomenologie der Religion" verstanden werden?» (manuscrito).

^{39.} El Documento de Puebla (cf. III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, La Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina, 1979, n.º
389), hablando de «la actitud con que un pueblo afirma o niega una vinculación religiosa con Dios, con los valores o desvalores religiosos», asevera que «éstos tienen que ver
con el sentido último de la existencia y radican en aquella zona más profunda, donde el
hombre encuentra respuestas a las preguntas básicas y definitivas que lo acosan, sea
que se las proporcionen con una orientación positivamente religiosa o, por el contrario, atea. De aquí que la religión o la irreligión sean inspiradoras de todos los restantes
órdenes de la cultura —familiar, económico, político, artístico, etc.— en cuanto los
libera hacia lo trascendente o los encierra en su propio sentido inmanente» (los subrayados son míos). Compárense esas formulaciones con lo que Ricoeur afirma de la dimensión religiosa de y en cada experiencia humana en cuanto tal, si se la lleva al límite.

^{40.} Entre el lugar hermenéutico previo y el discernimiento crítico del mismo (nunca absoluto) se da una relación semejante a la que Ricoeur reconoce entre pertenencia y distanciación crítica; ver el capítulo: «Herméneutique et critique des idéologies», en id., Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II, París, 1986, pp. 333-377; asimismo cf. el capítulo anterior: «Science et idéologie», ibíd., pp. 303-331.

^{41.} De esos ritmo y estructura habla Eric Przywara en su clásica obra: *Analogia entis. Neue Ausgabe*, Einsiedeln, 1962 (la primera edición es de 1932). Sobre analogía y analéctica, ver lo que diré en otros capítulos de esta obra.

CAPÍTULO SEGUNDO

DE LA FENOMENOLOGÍA DE LA RELIGIÓN EN AMÉRICA LATINA A UNA FILOSOFÍA INCULTURADA DE LA RELIGIÓN

1. Introducción

Con una especie de «prenotandos» explicaré cómo entiendo algunos de esos términos, a fin de enfocar luego la cuestión del paso» desde una fenomenología de la religión en América Latina a una filosofía inculturada de la religión.

1.1. Fenomenología

La comprendo en un sentido amplio, aunque teniendo como analogado principal el método fenomenológico iniciado por Husserl. Pues sigue abierto a nuevas posibilidades de llegar a las «cosas mismas» en cuanto se dan en y a la experiencia humana. Entiendo «fenomenología» en sentido amplio: 1) ante todo, en cuanto es un método también adoptado por ciencias humanas no filosóficas¹ (por ejemplo, ciencias de la religión); 2) pero además, también porque —aun como método filosófico— no se limita a su empleo por Husserl.² Es decir que, al menos secundariamente, tendré en consideración autores que practicaron fenomenología antes que Husserl —por ejemplo, Hegel o Blon-

Cf. L. Embree, «La continuación de la fenomenología: ¿un quinto período?», Franciscanum, 41 (1999), 13-24; sobre el método fenomenológico en disciplinas no filosóficas cf. en especial, pp. 15 s. Acerca de la fenomenología de la religión hablaré más adelante.

^{2.} Además del art. cit. en la nota anterior, cf. R. Walton, «La fenomenología en la situación actual», Agora. Papeles de Filosofía, 16 (1997), 39-56.

del—y, principalmente, otros que ampliaron—en fidelidad creativa— los enfoques husserlianos (como Heidegger, Lévinas, Ricoeur, Jean-Luc Marion, etc.).

Distingo el empleo de ese método en tres niveles: 1.º) el de la descripción de fenómenos (en nuestro caso, religiosos) en perspectiva antropológico-cultural (o bien, sociológica o psicológica, etc.), v.g. como se dan hoy de hecho en América Latina; 2.º) el de la así llamada fenomenología de la religión como ciencia de la religión, que pretende considerar descriptivamente los fenómenos religiosos en cuanto tales, a saber, en su significación e intencionalidad específicas como religiosos; 3.º) en el nivel propiamente filosófico de un saber que pregunta radical y totalmente por el sentido y/o la verdad últimos, de forma no meramente descriptiva sino también intrínsecamente normativa. Entonces trataré de preguntar filosóficamente no sólo por la experiencia religiosa sino también por una eventual dimensión religiosa de toda experiencia humana en cuanto humana.

De ahí que, cuando pase a hablar de «filosofía de la religión», intentaré que el «paso» de la fenomenología a la filosofía sea también fenomenológico y hermenéutico, aunque deberé precisar en qué sentido. Asimismo, para poder plantear una «filosofía inculturada», buscaré preservar —hasta donde sea posible— el carácter inculturado de lo universal situado⁴ y el carácter analógicamente universal de lo histórica y geoculturalmente contextuado (en nuestro caso, en la América Latina actual).

^{3.} Me refiero aquí a la concepción de «fenomenología de la religión» adoptada por Juan Martín Velasco en su libro: Introducción a la fenomenología de la religión, Madrid, 1978. Entre las numerosas obras de ese autor, ver: El encuentro con Dios. Interpretación personalista de la religión, Madrid, 1976; El fenómeno místico. Estudios comparados, Madrid, 1999. Bernhard Casper, en su trabajo: «Wie kann "Phänomenologie der Religion" verstanden werden?» (manuscrito), contrapone, por un lado, la «fenomenología de la religión» según el sentido prehusserliano empleado en el ámbito de las ciencias de la religión (Friedrich Heiler, Gerardus van der Leeuw, Geo Widengrens, etc.), y, por otro lado, el sentido estrictamente filosófico usado por pensadores que continúan los planteos de Husserl según un enfoque histórico-hermenéutico, tanto en Alemania (Heidegger, Bernhard Welte, el mismo Casper) como en Francia (Lévinas, Ricoeur, Jean Greisch, etc.). En cambio, Richard Schaeffler interconecta ambos envoques en su Religionsphilosophie, Freiburg-München, 1983, pp. 105 ss.

^{4.} Sobre el concepto de «filosofía inculturada», cf. mi trabajo: «Hacia una filosofía inculturada en América Latina», Yachay, 13 (1996), 107-132, en especial, pp. 109-113. La expresión «universal situado» la tomo de Mario Casalla: cf. íd., «Más allá de la "normalidad filosófica". Nuevas tareas para la filosofía latinoamericana contemporánea», Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales, n.º 11 (1986), 9-25.

1.2. Religión

Me remito al comienzo del capítulo anterior, que aquí resumo. Con la fenomenología de la religión en cuanto ciencia de la religión, la entiendo a ésta como *ordo ad sanctum*,⁵ aunque también «ex sancto». En ella distingo tres dimensiones constitutivas, a saber: existencial, histórica y «en cuanto tal». Pues al mismo tiempo es una experiencia de religación personal, una institución histórica y social, y —para el creyente— es el acontecimiento de la autocomunicación del Misterio Santo como tal. En este contexto hablaré de «religión» sobre todo en el primer y tercer sentidos.

1.3. Otros prenotandos

Por último quiero dejar claro que estas líneas son un esbozo, de modo que no pretenden desarrollar exhaustivamente todos esos pasos, sino sólo tener presente ante todo la cuestión del *método*. Sin embargo, también aludiré a los *contenidos*, tanto cuanto sea necesario para tratar el tema metodológico del «paso».

Según los tres niveles que distinguí al hablar de fenomenología, se tratará de un doble tránsito, a saber: *a*) entre el nivel antropológico-cultural y el de la fenomenología de la religión propiamente dicha, comprendida como una *ciencia* (humana) descriptiva, específica del fenómeno religioso en tanto religioso; *b*) desde ésta a una filosofía de la religión que puede seguir usando —en su propio nivel— el método fenomenológico. A ellos habrá quizás que añadir luego: *c*) un paso de la fenomenología estrictamente filosófica de la religión a un filosofar ya no fenomenológico.

Por otro lado, reconozco que en filosofía nos movemos siempre en un círculo hermenéutico, de modo que reconozco que en mi precomprensión de lo que son fenomenología, filosofía, religión, etc., y en mis enfoques, uso de categorías y criterios de discernimiento, inciden ya desde siempre mi fe, opciones, formación, historia y actitud religiosas, etc. Pero, como lo dice Ri-

^{5.} Cf. J. Martín Velasco, Introducción a la fenomenología de la religión, op. cit., cap. 1.

coeur, hemos de ir explicitando y dando razón de nuestros presupuestos y opciones hermenéuticas, aunque jamás lograremos hacerlo *total y absolutamente*. De ese modo es posible avanzar en la explicitación reflexiva, purificación crítica y eventual verificación de nuestros presupuestos, en diálogo con otros, aunque sin alcanzar nunca un saber absoluto. Así se llega a una nueva ingenuidad, *postcrítica y segunda*.

2. Del nivel antropológico-cultural al de la fenomenología de la religión como ciencia humana

2.1. El primer nivel

En el primero de esos niveles, se trata de una descripción de hechos y tendencias en el ámbito fáctico de la religión (por ejemplo, latinoamericana), pero no considerando lo específicamente religioso en cuanto tal. Dicha descripción no sólo puede darse según el sentido común, sino también practicando el método y los procedimientos de distintas ciencias del hombre: la historia (si se trata de fenómenos pasados), la antropología cultural, la psicología religiosa (individual o social), la sociología de la religión, etc. Muchas veces esas ciencias usan el modo de caracterización por tipos (v.g. de religiosidad). Para lograr una filosofía inculturada de la religión, habrá que partir de ese nivel de contenidos y de tipología —como se den en un determinado ámbito histórico-cultural—, aunque reenfocándolos desde el objeto formal y punto de vista de la filosofía.

Como quedó dicho, no pretendo aquí hacerlo, ni tampoco tener en cuenta todos los estudios realizados por las ciencias humanas sobre la religión y religiosidad latinoamericanas. Sin embargo, como «ejemplos» recurriré a descripciones hechas por miembros del Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica, en distintas ocasiones.

^{6.} Entre otros trabajos suyos, cf. P. Ricoeur, «Science et idéologie», Revue Philosophique de Louvain, 72 (1974), 328-355.

2.2. «Paso» a un discernimiento fenomenológico

En castellano cabe hacer la distinción entre una verdadera religión y la religión verdadera. En el primer sentido, «verdadera» no significa la verdad de lo que afirma, prescribe y celebra una religión determinada, ni siquiera supone que haya una religión que contenga tales verdades, sino que sólo significa que se trata genuina y auténticamente de religión, sea ésta verdadera o no, en el segundo sentido.

Sin embargo, entonces se supone que lo religioso —como dimensión de la existencia, experiencia y cultura humanas— no es reductible o otro ámbito de éstas, sino que tiene su especificidad propia. Precisamente de ésta y del fenómeno religioso en cuanto es irreductible y específico, trata —según quienes cultivan esa disciplina como una de las ciencias humanas— la fenomenología de la religión. Ésta, sin dejar de ser primeramente descriptiva, es sin embargo de alguna manera normativa, aunque no en el mismo sentido en que lo son la filosofía (o la teología cristiana), que trata(n) de la verdad y el sentido últimos de la religión (o, respectivamente, de la cristiana).

Pues la fenomenología de la religión como ciencia de la religión reconoce una *norma* intrínseca al fenómeno y, por tanto, fenomenológica, que discierne el *significado* propiamente religioso, y la *intencionalidad* humana correspondiente, de otras significaciones e intencionalidades no religiosas (v.g. ética, estética, metafísica, económica, política, etc.). Arriba he comprendido las religiosas como «ordenadas a lo Sagrado», es decir, al campo de significados referidos al Misterio Santo (al que las religiones proféticas denominan Dios), campo articulado por ese Misterio y centrado en él.

La fenomenología de la religión —en cuanto ciencia descriptiva— no decide sobre la realidad de ese Misterio (si existe o no) ni sobre la verdad de tal o cual forma de religión. Pero sí puede distinguir una genuina actitud religiosa de otras, ideológicas, fanáticas, mágicas o supersticiosas, así como discernir en las culturas y religiones la auténtica religiosidad de la que no lo es.

^{7.} Ver también las distinciones en el concepto de «fenomenología de la religión» —según diferentes tradiciones: alemana, anglosajona y francesa— que hace Bernhard Casper en su artículo, ya citado: «Wie kann "Phänomenologie der Religion" verstanden werden?».

Los criterios de un tal discernimiento crítico son a veces estrictamente religiosos como, por ejemplo, la percepción de la iniciativa activa y gratuita del Misterio Santo, el saberse concernido por él absoluta y definitivamente, la apertura de entrega desinteresada al mismo, la relación existencial a él como tremens et fascinans —o como digno de absoluto respeto y amor—, la mediación no idolátrica sino simbólica, etc. Aún más, podríamos considerar, en la interpretación de los hechos religiosos, lo que dice Ricoeur sobre el momento crítico de las hermenéuticas de sospecha —con tal que no se hagan reductivas—, y asumirlo desde la recolección de sentido⁸ en, a través y más allá de los símbolos religiosos en cuanto símbolos.

Otras veces, probablemente como consecuencia de lo anterior, los criterios de discernimiento son *indirectos*: existenciales, éticos y aun sociales, a saber, si ese tipo de religiosidad contribuye o no a una *mayor humanización integral* del respectivo sujeto o comunidad religiosa.

2.3. Discernimiento fenomenológico de distintas formas de religiosidad latinoamericana actuales

Sólo como ejemplos mencionaré, en primer lugar, algunas de esas formas según son descritas en trabajos de Wilfredo González, Jorge Seibold y Pedro Trigo. Se trata de aportaciones hechas precisamente para una reflexión común en orden a un discernimiento fenomenológico y filosófico (o teológico) de la religiosidad latinoamericana actual.

2.3.1. Nuevas formas de religiosidad latinoamericana según Wilfredo González

Elijo la tipificación ofrecida por éste porque considera tendencias de transformación en la religiosidad latinoamericana,

^{8.} Sobre las hermenéuticas de sospecha y las recolectoras de sentido (que, más tarde, el autor denomina: «amplificadoras»), cf. P. Ricoeur, «La crítica de la religión y el lenguaje de la fe», en íd., El lenguaje de la fe, Buenos Aires, 1978, 13-48.

^{9.} Se trata del artículo de ese autor presentado a la discusión del Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica, en julio de 2001 (Caracas), que todavía no ha sido publicado. Lo cito según la paginación del manuscrito.

preferentemente en las *grandes ciudades* de nuestro Continente **y en** la *juventud*. Pues allí se dan signos indicadores de futuro.

Entre las «nuevas formas» distingue la religiosidad emergente y la ambiental. Sus descripciones se cubren en parte con las de Jorge Seibold, quien en distintos trabajos sobre la religión y la cultura latinoamericanas actuales, descubre en éstas tres imaginarios que se entrecruzan y fecundan mutuamente en distintas proporciones: el tradicional, el moderno y el postmoderno. En cada uno de los dos tipos propuestos por González se dan constelaciones distintas de esos imaginarios culturales. Por otro lado, sin dejar de ser eminentemente descriptiva, su tipificación incluye elementos normativos propios de la fenomenología de la religión como ciencia de la religión.

De ahí que a dicha tipología puedan aplicarse los criterios de autenticidad arriba mencionados por mí. Así es posible discernir los rasgos y tendencias de *auténtica* religiosidad, y —por otro lado— las perversiones o regresiones religiosas. Una filosofía inculturada de la religión debe tener en cuenta sobre todo los dinamismos hacia una religiosidad auténtica, sin dejar de considerar —para criticarlos— los inauténticos.

Pues bien, aplicando el criterio de humanización, antes mencionado, podríamos analizar por qué —sin pretender un purismo— González prefiere la religiosidad emergente a la ambiental. Así es como afirma que las prácticas de la primera «dan cuenta de una novedad cultural y... le dan identidad a un sujeto (persona o comunidad)» (p. 1). Más adelante agrega que esas expresiones religiosas del pueblo «responden y se corresponden con su historia y su cultura» y que, «al redescubrir la creatividad y no

^{10.} Cf. J. Seibold, «Imaginario social, religiosidad popular y transformación educativa. Su problemática actual en medios populares del Gran Buenos Aires», en D. García Delgado (et al.), Argentina, tiempo de cambios. Sociedad, Estado y Doctri
Social de la Iglesia, Buenos Aires, 1996, 323-388; íd., «Imaginario social, trabajo y educación. Su problemática actual en medios populares del Gran Buenos Aires», en J.C. Scannone y G. Remolina (comps.), Ética y economía. Economía de mercado, Neoliberalismo y ética de la gratuidad, Buenos Aires, 1998, 369-408; íd., «Ciudadanía, transformación educativa e imaginario social urbano. La problemática actual de los valores ante el desafío de la regionalización y el impacto de la globalización», en J.C. Scannone y V. Santuc (comps.), Lo político en América Latina. Contribución filosófica a un nuevo modo de hacer política, Buenos Aires, 1999, 463-511. Sobre dichas tres formas de religiosidad en el imaginario colectivo, ver también mi artículo: «La nueva cultura adveniente y emergente: desafío a la doctrina social de la Iglesia en la Argentina», en D. García Delgado (et al.), op. cit., 251-282.

mera resistencia del núcleo ético-mítico», «se pudo recuperar un lugar crítico desde donde dialogar con las tendencias aplanadoras de la modernización» (p. 7). Algo antes, al hablar del «cristiano popular» como ejemplo de religiosidad emergente, lo caracteriza aduciendo «la altísima conciencia que tiene de sí mismo y de la responsabilidad con los demás». Y luego añade: «No se entiende a sí mismo sólo desde la pertenencia a una comunidad tradicional ni como individuo autárquico que elige el mejor modelo entre tantos que se le presentan en el camino, sino como persona que se ha ido descubriendo y haciendo en la relación comunitaria» (p. 2). En resumen, esos caracteres indican la personalización social y la identidad cultural creativa de ese tipo de religiosidad. Por consiguiente, le aplican el criterio de mayor humanización, para valorarla y preferirla.

Además, el autor parece atribuirle los dos momentos hermenéuticos (de «recolección de sentido» y de «sospecha» crítica) arriba mencionados citando a Ricoeur. Pues afirma: «En la religiosidad emergente se dan dos dinamismos fundamentales: uno, simbolizante, [que] tiende a la conjunción, armonización y articulación... Otro, crítico, que expresa la tensión de los contenidos de los elementos que la componen» (p. 1).

Por todo ello llega a reconocer lo siguiente: «La religiosidad emergente es un lugar privilegiado para repensar críticamente la identidad del sujeto latinoamericano, las concepciones del poder y la autoridad, lo público y lo privado, el tratamiento del sufrimiento, el dolor y la muerte, la autoconciencia colectiva y la historia de esa autoconciencia». En mis palabras, es —por lo tanto— un *lugar privilegiado* como punto de partida de una filosofía contextuada e inculturada de la religión.

Por el contrario, González llama a la ambiental una «pseudoreligiosidad» y entre las muchas características que le merecen ese apelativo subraya sobre todo su «narcisismo», individualismo y tendencia a la fragmentación. No voy a detenerme en cómo la describe; pero —para decirlo brevemente— no la ve como verdadera religión ni como punto de partida para una ulterior reflexión, porque es deshumanizante y porque diluye la identidad cultural de nuestros pueblos.

Con respecto a los criterios que arriba llamé *específicamente religiosos*, éstos aparecen sobre todo en la descalificación de la religiosidad ambiental. Pues aquellos explicitan una relación

de gratuidad con el Misterio Santo, la cual nos concierne total y definitivamente. En cambio, la religiosidad ambiental aparece en la descripción de González como interesada y autocentrada (narcisista), «volátil y ajustable», conllevando una «cosmovisión mágico-astral», resultado del desencanto o de la huida, a fin de permitir «vivir conformes y tranquilos», transformando la desorientación en «espectáculo», etc.

2.3.2. Formas ambientales de la religión en América Latina según Pedro Trigo

Este autor presenta una fenomenología de diversas formas ambientales actuales de religión en nuestra América, la mayoría de raigambre católica (entre ellas, el fundamentalismo, que se da también en diversas confesiones y religiones), y una no católica: la New Age.¹¹ Al practicar su descripción, procura hacerla «desde la simpatía» hacia cada una de esas formas, poniéndose «en el lugar de quienes la practican consecuentemente, incluso de modo eximio», intentando así «explorar sus mejores posibilidades» (pp. 39 s.).¹²

No voy a detenerme en la riqueza descriptiva de ese estudio sino que, como en el caso de González, me interesa aquí sobre todo el momento de discernimiento fenomenológico de una verdadera religiosidad. Para Trigo no se trata de oponerla a formas seudo-religiosas, sino de calibrar la mayor o menor autenticidad religiosa de formas que —todas ellas, según el intérprete— son genuinamente religiosas. De modo similar a González, la mide —en primera instancia—antropológicamente, por su relación con el sujeto humano agente y paciente, en cuanto humano cabal. Claro está que ese punto de vista implica la consideración reli-

^{11.} Cf. P. Trigo, «Fenomenología de las formas ambientales de religión en América Latina», en V. Durán Casas, J.C. Scannone y E. Silva (comps.), Problemas de filosofía de la religión desde América Latina. De la experiencia a la reflexión, Bogotá, 2003, 37-121. Lo cito en el texto, con el número de página entre paréntesis.

^{12.} Esas afirmaciones recuerdan las de Ricoeur sobre la «asunción en imaginación y en simpatía, compatible con el suspenso del compromiso de fe» de quienes, profesando una religión, pueden comprender la hermenéutica fenomenológica de otra religión: cf. íd., «Expérience et langage dans le discours religieux», en M. Henry, P. Ricoeur, J.-L. Marion y J.-L. Chrétien, Phénoménologie et Théologie, París, 1992, 15-39, en especial, p. 20.

giosa de Dios «como el que se relaciona con los seres humanos desde su absolutez libre y gratuita, y así los sana y les da plenitud» (p. 119). Por consiguiente, el criterio puesto en juego es: si tal forma de vivir la religión lo «salva» al hombre como sujeto, en una relación personal —personalizante y social— con Dios «más allá del mercado», aun religioso.

De ahí que, aunque aprecie a los «cristianos que viven su religiosidad como una manera de religarse al misterio primordial en la comunión católica», Trigo les critica su *dualismo* existencial. Pues, fuera de ese arraigo fundamental, viven la vida profana cotidiana con una «resignación básica frente a las reglas de juego dominantes, con lo que ellas suponen de hipoteca de la libertad y de la humanidad» (p. 109). Asimismo critica al «individualismo devoto y compasivo» su *fragmentación* vital, de modo que sólo viven su subjetividad en ciertos espacios libres, pero no en la totalidad de su existencia. En ambos casos, el sujeto carece de unidad e identidad plenas.

Para nuestro autor tampoco los fundamentalistas gozan de una subjetividad integral. Pues, al conferir la misma absolutez a Dios y a sus *mediaciones y mediadores* humanos, abdican de su adultez y libertad, prefiriendo una seguridad objetivada a la confianza *interpersonal* en su relación con Dios. Una crítica parecida reciben quienes «se identifican con la institución eclesiástica», en cuanto tienen el mismo peligro de *absolutizar* la institución, en desmedro de una verdadera interrelacionalidad liberadora con el Señor.

En los «cristianos pasados por la Ilustración» Trigo valora sobre todo ese «haber pasado» por ella, sin haberse quedado allí. De ese modo, ellos, luego de haberse afincado —según el espíritu ilustrado— «en el sujeto como agente de transformación histórica y de construcción de su propia persona» (p. 114), más tarde, cuando se toparon con la crisis actual y el fracaso de sus proyectos, fueron confortados y ayudados por personas del pueblo, en especial por los que Ignacio Ellacuría denominaba «pobres con espíritu». Así los que actuaban como sujetos de acción y transformación «se han asumido como sujetos pacientes», sin dejar de ser agentes, no sólo dando, sino también recibiendo de los otros. Pero ahora actúan de una forma distinta, más contemplativa. Así es como su actual experiencia de Dios no es sólo de un Dios activo —como antes—, sino de un Dios «con el que se

está, con el que se permanece sin hablar sobre tareas, sin hacer nada sino gozando de su compañía, saboreando su amistad» (p. 115, los subrayados son míos). Sin dejar de ser adultos, se hacen como niños.

Tal modo de ser sujetos agentes gracias al ser afectados lo encuentra Trigo ante todo en quienes «viven en los cauces del catolicismo popular», en cuanto son sujetos actuantes en obediencia libre y liberadora, por amor al Espíritu divino. Están animados por un esfuerzo «milagroso» y creativo por la vida digna, pero lo reciben como un don que, gratuitamente, les viene de Dios, ya que son plenamente conscientes de sus carencias y debilidades personales y sociales. Algo semejante ocurre con los que vivieron y «viven los cambios en continuidad» (cambios tanto en la Iglesia como en la sociedad), pues los viven como sujetos que son, pero en interrelación real con Dios en quien confían. Aquí también el sujeto puede ser agente porque es receptor y donatario de lo divino, encontrando así su identidad en y por los cambios, y pesar de éstos.

Por último, en la religiosidad no específicamente cristiana del «vivir en armonía con la vida» (v.g. en la Nueva Era), si es auténtica, Trigo valora su renuncia a «la pretensión del sujeto de aferrarse a las personas y cosas, dominándolas y a la vez esclavizándose» (p.120), a fin de vibrar al ritmo de la realidad misma, negando así toda «voluntad de apropiación y de poder». Les critica, sin embargo, no caer en la cuenta de que, para ello, no es necesario negar la subjetividad personal (de sí y de Dios), pues «cabe una construcción del sujeto que no se aferra a nada ni pretende dominarlo, sino que da y se recibe al darse, al expropiarse radicalmente en la entrega» (p. 121), accediendo así a un Dios gratuito. Por mi parte, prefiero no hablar, como Trigo, de «sujeto» —por su redolencia moderna—, sino más bien de «persona», ¹³ aunque estoy de acuerdo en considerarla en su pasión y en su acción (añado: y comunión).

Como se ve, aunque Trigo pone el criterio de discernimiento (antropológicamente) en la relación de cada forma de religiosidad con la constitución del *sujeto* humano, lo recomprende a éste, superando la subjetividad moderna. Pues lo reentiende como *paciente y agente*, en una relación religiosa en la cual la *iniciativa*

Ver el capítulo tercero de esta obra.

gratuita viene de Dios. Ello hace que también acuda a criterios más específicamente religiosos, como los que acabo de mencionar, así como también lo son la obediencia en libertad, la renuncia a la voluntad de apropiación y dominación, etc.

De modo que, aunque se dé cierto «mercado de Dios» también en América Latina, con todo una gran mayoría en nuestro Continente «busca un Dios más allá del mercado» (*ibíd.*).

En conclusión, la explicitación de dichos criterios de discernimiento (antropológicos y específicamente religiosos) en los ejemplos arriba mencionados, ilustra el tránsito de lo meramente descriptivo a lo *fenomenológicamente normativo* en camino hacia una filosofía inculturada de la religión.

3. Hacia una filosofía de la religión

3.1. Hitos en la comprensión filosófica de la experiencia y la fenomenología

3.1.1. La experiencia en Aristóteles y en la modernidad

Aristóteles no opone experiencia y pensamiento, como luego lo hicieron el racionalismo y el empirismo modernos, sino que para él la experiencia consiste en la *presencia inmediata* del singular —que siempre se da en el horizonte de lo universal—, de modo que el pensar no es sino la perfección de la experiencia. Con todo, como el Estagirita no reflexiona explícitamente la unidad intrínseca de conocimiento intelectual y experiencia humanos, ésta tiende a ser comprendida por él sólo como el «momento material» o la mera fuente de aquél. Más tarde el sensismo, empirismo y materialismo, por un lado, y, por el otro, el racionalismo e idealismo, van a contraponer experiencia y razón, ya sea de modo dualista, acentuando uno de los polos, ya sea monista, exclusivizándolo.

^{14.} Para una breve, pero excelente exposición y crítica de la comprensión aristotélica de experiencia (y, en general, sobre la historia de la noción de ésta), ver: K. Lehmann, «Erfahrung», Sacramentum Mundi I, Freiburg, 1967, cc. 1.117-1.123.

3.1.2. «Experiencia» en Kant

Se puede decir que Kant recomienza el camino de recomposición de la experiencia, en cuanto para él ésta se articula y estructura constitutivamente según las formas a priori de la sensibilidad y las categorías del entendimiento: «las condiciones de posibilidad de la experiencia en general son al mismo tiempo las condiciones de posibilidad de los objetos de experiencia». ¹⁵ Sin embargo, Kant entiende esa afirmación según su idealismo trascendental, reduce los trascendentales clásicos a las categorías, y considera al ideal trascendental simplemente como idea normativa —no como constitutivo— de la experiencia. Además, con su teoría de las afecciones, vuelve a recaer en la concepción de la materia informe, aunque habiendo pasado por el giro copernicano. El fenómeno sigue, entonces, oponiéndose dualísticamente a la «cosa misma».

3.1.3. La fenomenología hegeliana

Hegel da un nuevo paso en dicho camino, a pesar de su idealismo absoluto. Pues su fenomenología —si no tuviera la pretensión de ser ciencia absoluta— podría considerarse, como lo hace
Rüdiger Bubner, 16 una hermenéutica filosófica de la experiencia
tanto del sujeto como de la historia y, en ese sentido, fenomenología en un sentido vecino al actual. Sin embargo, la fenomenología es considerada por él ciencia (de la experiencia de la conciencia y del espíritu), y pretende acabar en saber absoluto. No
hay en ella lugar, entonces, para la gratuidad de la libertad y del
acontecimiento histórico —pues es lógicamente necesaria— ni
para el misterio trascendente de la religión, porque la verdad de
ésta —para Hegel— radica en el saber absoluto, dialécticamente
autotrasparente, que evacua el misterio santo. 17

Sin embargo, Hegel puede ser —hasta cierto punto— un modelo de «paso» de la fenomenología (filosóficamente entendida)

^{15.} Cf. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft - 2. Auflage 1787, Akademie-Textausgabe II, Berlín, 1968, p. 145.

Cf. R. Bubner, Dialektik als Topik. Bausteine zu einer lebensweltlichen Theorie der Rationalität, Frankfurt a.M., 1990; ver también: íd., Zur Sache der Dialektik, Stuttgart, 1980.

Entre las numerosas críticas a la filosofía hegeliana de la religión, cf. E. Brito, Dieu et l'être d'après Thomas d'Aquin et Hegel, París, 1991.

a la metafísica, en cuanto que según él la trascendencia se da en la inmanencia (de la conciencia y de la historia). Su problema radica en que —para él— aquélla queda atrapada como mero momento de una totalidad dialéctica, según una lógica de la identidad (de la identidad y la no-identidad) y de la necesidad. Como veremos, el dato fenomenológico de dicho darse de la trascendencia en la inmanencia implica precisamente lo contrario, a saber, la gratuidad de ese darse de la trascendencia, la novedad fáctica de tal acontecimiento indeducible y la alteridad, irreductible a cualquier tipo de totalización —aun dialéctica— que nivele la diferencia en cuanto diferencia.

3.1.4. La fenomenología de Blondel

La fenomenología blondeliana, porque no lo es del espíritu sino de la acción, sigue una lógica de la libertad —y no de la necesidad—, se plantea últimamente la opción por o contra el Unico Necesario de la acción, y culmina —si la opción es positiva— en el amor, que implica íntima comunión (inmanencia mutua) en la irreductible distinción (mutuo distinguirse y trascenderse). La acción —como la entiende Blondel— es anterior a las dicotomías (¡no a las distinciones!) sujeto-objeto, espíritucuerpo, pensamiento-voluntad, reflexión-prospección, interiorexterior, individual-social, comunidad-institución, inmanenciatrascendencia, fenomenología-metafísica, etc., y aun natural-sobrenatural, no porque Blondel niegue las distinciones o las confunda, sino porque las comprende desde su unidad plural originaria en la acción como vinculum vinculorum.¹⁸

El método blondeliano de inmanencia se abre a la trascendencia, porque la acción está normada intrínsecamente por la presencia inmanente en ella de dicha trascendencia (irreductible a cualquiera de los niveles que atraviesa la acción y aun a ésta misma). Ese estar inmanente de la trascendencia en la acción solicitándola, la lleva a ésta —en cada uno de los distintos niveles de la praxis— a un continuo superarse (dépassement), aun en

^{18.} Sobre Blondel, cf. mi libro: Sein und Inkarnation. Zum ontologischen Hintergrund der Frühschriften Maurice Blondels, Freiburg-München, 1968. Ver también mi artículo: «Aktion und Inkarnation. Die Fragestellung des jungen Blondel und die Ontotheologie», en Incarnation – Textes réunis par Marco M. Olivetti, Padova, 1999, 663-671.

cada nueva coincidencia entre pensar y querer, y entre voluntad queriente (el acto de querer) y voluntad querida (lo querido). Aún más, el dinamismo de la acción no sólo culmina en la opción ante la trascendencia descubierta y reconocida en la inmanencia (sin identificarse con ésta), sino que supone la facticidad de las mediaciones entre cada nivel de praxis y la libertad de cada nuevo paso teórico de la «ciencia de la acción» ante cada nueva exigencia práctica de dépassement.

Por ello Peter Henrici pudo hablar de una concordia discors (o de una «discordia concordante») entre Hegel y Blondel, ¹⁹ porque en éste se da una dialéctica, pero de la libertad; se plantea una fenomenología, no de la conciencia sino de la praxis; y se proponen una «ciencia» (no de la lógica sino de la acción) y una lógica, pero de la vida. La trascendencia, no por hacerse gratuitamente inmanente a la acción deja de trascenderla; y el lógos de los fenómenos le da al movimiento de éstos sentido, orientación y articulación (es decir, lógica), pero sin quitarles facticidad a las mediaciones dialécticas, ni libertad al hecho de avanzar de nivel en nivel hasta la definitiva opción por o contra el reconocimiento de la trascendencia divina en la misma inmanencia de la acción humana.

3.1.5. Heidegger y la fenomenología

Según la consigna de Husserl «a las cosas mismas», Heidegger comprende el sentido formal de la fenomenología como «das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen» («dejar ver desde él mismo a lo que se muestra, como se muestra desde él mismo»). Con todo, va a criticar a Husserl en cuanto éste ve a la constitución del sentido—aun acentuando los momentos de pasividad— ante todo como posición activa (aktive Setzung) y obra (Leistung) de la subjetividad. Heidegger, en cambio—sobre todo después de la Kehre

^{19.} Cf. P. Henrici, Hegel und Blondel. Eine Untersuchung über Form und Sinn der Dialektik in der «Phänomenologie des Geistes» und der ersten «Action», Pullach bei München, 1958.

^{20.} Cf. M. Heidegger, Sein und Zeit, Tübingen, 1957, 46 (ibid., ver întegramente el famoso párrafo 7). Para su contraposición a Hegel en cuanto a la comprensión de la experiencia, cf. íd., «Hegels Begriff der Erfahrung», en íd., Holzwege, Frankfurt a.M., 1963, 105-192.

(giro), pero aun ya desde *Ser y tiempo*—, va a redescubrir la *do-nación* (gratuita e histórica) del ser al pensar. Como luego lo va a afirmar Ricoeur, no es el *Cogito* que *pone* al ser, sino que éste *se da* al *Cogito*.²¹ (Prescindo aquí de las interpretaciones actuales del último Husserl y su enraizarse en el *mundo de la vida*.)

Aunque Heidegger no plantea la fenomenología dialécticamente (como Hegel o Blondel), sin embargo reconoce que dicho «dejar ver» o «mostrar» (aufweisen) se refiere a lo que de primeras y generalmente no se muestra, permanece oculto y a veces olvidado: la verdad o des-ocultamiento del ser, que implica su ocultamiento.

Pero contra Hegel (y en «concordia discors» con Blondel), Heidegger va a pensar la diferencia como diferencia —sin intentar reducirla dialécticamente a identidad—; no va a pretender un saber absoluto sino una hermenéutica —que, luego, se descubrirá como destinación histórica del ser—; afirmará el acontecer imprevisible de su donación, sin la necesidad lógica de la ciencia absoluta; y reconocerá la gratuidad fáctica del «fundamento porque», pues «la rosa es sin por qué, florece porque florece». ²² Se trata de la racionalidad (porque) de la gratuidad, mostrando así un indudable paralelo con el lógos blondeliano de la praxis, el amor y la libertad.

Pero —considerada la comprensión heideggeriana de la fenomenología y su «giro» (Kehre) a partir de Blondel, pero también de la fenomenología francesa actual (Emmanuel Lévinas, Paul Ricoeur, Michel Henry, Jean-Luc Marion)— me queda abierta la pregunta si no se podría llamar «trascendencia (inmanente)» a la diferencia como diferencia, al ocultamiento abisal que está implicado en el des-ocultamiento (a-létheia) —que no es reducido ni «sobreasumido» (aufgehoben) por éste—, y en el silencio latente en el lenguaje, aun en el que des-vela al misterio como misterio. De ese modo se señalaría un camino fenomenológico hacia el reconocimiento de la trascendencia del Misterio Santo en la inmanencia de la experiencia en cuanto tal.²³

^{21.} Cf. P. Ricoeur, Finitude et culpabilité. II: La symbolique du mal, París, 1960, 331.

^{22.} Cf. M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, 1957 (el subrayado es mío). La frase de Angelus Silesius, citada por Heidegger y reproducida en el texto, encuentra su profundización en otras de Bernardo de Clairvaux, cuando afirma: «amo quia amo» (subrayado mío) y «amo ut amem», cf. íd., *Sermones in Canticum canticorum*, sermo LXXXIII, Oeniponte, 1888, 701.

^{23.} En este capítulo no trato de la función de los «divinos» en el Cuadrilátero (Geviert) según el segundo Heidegger, en cuanto acceso fenomenológico a lo reli-

3.1.6. La «escuela heideggeriana católica»: Bernhard Welte, su discípulo Klaus Hemmerle y Karl Rahner

En el ámbito cultural de lengua alemana se dio la que en los años cincuenta algunos denominaron «escuela heideggeriana católica» (katholische Heideggerschule), entre cuyos miembros se destacan: Karl Rahner, Bernhard Welte, Max Müller, Gustav Siewerth, Johannes B. Lotz, etc.). Aquí me referiré sólo a algunos de sus muchos aportes a nuestro tema.

Pues Welte, sin dejar el método fenomenológico e inspirándose en la fenomenología de la pregunta de su maestro Heidegger, se plantea con éste el «por qué del por qué», reconoce que «la pregunta se orienta hacia una región que está más allá de todo ente»,²⁴ y que «así penetra el pensamiento a un espacio en que no puede encontrar asidero alguno», «como si cayese en un pozo sin fondo», o un abismo (Abgrund).²⁵

Pero luego Welte da un nuevo paso con respecto a Heidegger, pues afirma, sin salirse de la fenomenología: «ante nuestra mirada va apareciendo algo así como un primer perfil de una realidad que, por ser infinita, carece de perfiles..., y con ello algo así como un primer esbozo de lo que en el lenguaje de la religión llamamos Dios; y un primer esbozo de aquello que puede disponer a creer en esa realidad incomprensible».²⁶

En la misma línea se ubica *Hemmerle*, quien —por medio de una fenomenología del preguntar fundamental semejante a las de Heidegger y Welte—, arriba asimismo al misterio originario. Éste, ante el paso hacia atrás de la reflexión, se muestra —de acuerdo con Heidegger— como el mismo ser; pero, si el pensar da el paso ex-stático hacia adelante por el reconocimiento en la entrega confiada, dicho misterio se revela como el Misterio San-

gioso; sobre ese asunto, ver la importante obra de Néstor Corona: *Lectura de Heidegger. La cuestión de Dios*, Buenos Aires, 2002. Más abajo hablaré de ese tema, en el capítulo noveno.

^{24.} Cf. B. Welte, «El conocimiento filosófico de Dios y la posibilidad del ateísmo», Concilium, 16 (1966), 173-189, en especial, p. 180. Aquí no pretendo exponer todos los importantes aportes de ese autor y de sus discípulos Klaus Hemmerle y Bernhard Casper, ni tampoco los de los distintos representantes de la «escuela heideggeriana católica» (como K. Rahner) a la fenomenología filosófica de la religión. Sólo los trato selectivamente, en cuanto me sirven para hilvanar mi exposición.

^{25.} Ibíd., 181.

^{26.} Ibíd., 182.

to —santo aun para el mismo pensar y preguntar—, a quien la religión denomina Dios.²⁷ La fenomenología de la pregunta por el ser mostraría entonces, no a Dios invisible, sino (al menos) que *es razonable* creer en Él.

Cuando Karl Rahner intenta ubicar el lugar originario de nuestra comprensión del devenir, la causalidad y el efectuar, recurre también a la experiencia trascendental del ser (fenomenológicamente explicitada) como el hacia dónde (Woraufhin) de la autotrascendencia intencional humana, que el mismo Rahner antes había descubierto también en la pregunta. Pues ese «hacia dónde» le es constitutivamente inmanente a la experiencia de autotrascenderse en cuanto que es autotrascendencia. Y sin embargo, se distingue de ella, trascendiéndola. Es decir, está en ella, pues le es un momento constitutivo (no meramente normativo) y su condición actual de posibilidad; pero al mismo tiempo está sobre (über) ella, pues, estando en ella no es parte de la misma sino que la mueve (como su desde dónde) a autosuperarse.²⁸

Entonces, como en la experiencia de la acción según Blondel, también en Rahner el Ser necesario se da y «se manifiesta» en la experiencia, no en una intuición o «visión» ontologista, sino como el «hacia dónde» y «desde dónde» de la autotrascendencia, que está inmanentemente en ella solicitándola y moviéndola. Pero simultáneamente se distingue de ella y la trasciende como Misterio irreductible—, porque la posibilita, funda y excede precisamente en cuanto experiencia de trascender a todo ente en cuanto tal y de autotrascenderse. Con Rahner se puede admitir entonces que el actuar y mover del Ser necesario al hombre a autotrascenderse, es de alguna manera constituyente29 de su experiencia en cuanto humana, sin ser por ello parte esencial o integrante de la misma. Está intrínsecamente en ella sin ser ella o de ella y, en ese sentido, le está al mismo tiempo más allá. Pero ese «más allá», a su vez no es espacial ni es un noumenon «detrás» del fenómeno, sino que se da y «manifiesta» fenoménicamente, aunque —usando una expresión de Heidegger—se retira

^{27.} Cf. K. Hemmerle, «Das Heilige und das Denken», en K. Hemmerle, B. Casper y P. Hünermann, *Besinnung auf das Heilige*, Freiburg-Basel-Wien, 1966, 9-79.

^{28.} Cf. K. Rahner, «Die Hominisation als theologische Frage», en P. Overhage y K. Rahner, Das Problem der Hominisation. Über den biologischen Ursprung des Menschen, Freiburg, 1960, 13-90.

^{29.} Ibíd., 72.

(entzieht) en su irreductible diferencia, sin dejar de estar presente en el actuar y pensar humanos, por su propio actuar, mover y efectuar solicitando.³⁰

3.1.7. Experiencias límite según Paul Ricoeur

Durante los últimos tiempos en Francia se cuestionó el así llamado «giro teológico de la fenomenología francesa», ³¹ porque se lo consideró un regreso no-fenomenológico a la «metafísica especial» (o teología natural). La contrapartida de esa publicación de Janicaud —fuera de críticas específicas— quizás podría verse en el libro *Phénoménologie et Théologie*, aunque la teología de ninguna manera es concebida allí como *metaphysica specialis*. Esa obra, introducida por Jean-François Courtine, consiste en trabajos de algunos de los protagonistas del mencionado «giro» (tournant), a saber: Michel Henry, Paul Ricoeur, Jean-Luc Marion y Jean-Louis Chrétien.³²

En el presente capítulo voy a tener especialmente en cuenta a Ricoeur y Marion, sin olvidar con todo a Emmanuel Lévinas. Pero estoy de acuerdo con ellos en que no traicionan el método fenomenológico, sino que lo amplían, en fidelidad crítica y creativa con respecto a Husserl. (Además, un capítulo aparte lo merecería la cuestión de Dios y la *auto-afección de la Vida*, fenomenológicamente tratada por Henry.)³³

Según Courtine, dichos autores «conducen la fenomenología a su *límite* o la confrontan con *fenómenos-límite*» como son los religiosos; lo que ayuda a que aquélla —según la propuesta de Heidegger en el párrafo 7.º de *Sein und Zeit*— «sea reconducida a la idea de su *posibilidad*»³⁴ (es decir, a posibilidades *nuevas*). Ya Heidegger planteaba la pregunta —la más amplia, la más profunda y la más originaria— por el ser desde experiencias (deses-

^{30.} Completo lo que digo en el texto (así como la mención de la fenomenología rahneriana allí mencionada), en el capítulo quinto, al referirme al *concurso divino* con la libertad humana.

^{31.} Cf. D. Janicaud, Le tournant théologique de la phénoménologie française, Combas, 1991.

^{32.} Cf. M. Henry, P. Ricoeur, J.-L. Marion y J.-L. Chrétien, *Phénoménologie et Théologie*. Présentation de J.-F. Courtine, *op. cit*.

^{33.} Sobre Henry, Marion y Ricoeur, cf. P. Gilbert, «Un tournant métaphysique de la phénoménologie française? Michel Henry, Jean-Luc Marion et Paul Ricoeur», Nouvelle Revue Théologique, 124 (2002), 597-617.

^{34.} Cf. J.-F. Courtine, "Présentation", op. cit. en la nota anterior, 8.

peración, gozo del corazón, tedio de la vida)³⁵ que bien merecen el nombre de experiencias-límite.

La fenomenología hermenéutica de Ricoeur contribuye a mi actual planteo desde diferentes ángulos. Aquí sólo tendré en cuenta su concepción del lenguaje religioso como lenguaje-límite (constituido por expresiones-límite), las cuales corresponden a experiencias-límite (que exigen ser pensadas filosóficamente con conceptos-límite36 o, más bien, por medio del uso-límite del concepto). Como se ve, así Ricoeur toca directamente el problema del paso desde la experiencia(-límite), mediante el lenguaje que la expresa, a su hermenéutica filosófica. En otras palabras, procede de la fenomenología a la filosofía de la religión. (En este momento me fijaré sobre todo en la relación entre experiencia y religión; más adelante retomaré la cuestión del «uso límite del concepto».) Ricoeur no se queda en la vía corta, meramente fenomenológica, como Heidegger, sino que, para plantear su hermenéutica fenomenológica, usa la mediación del análisis del lenguaje. Así es como intenta indicar lo específico del lenguaje religioso en cuanto tal. Este tipo de lenguaje usa distintas estructuras y juegos lingüísticos (poéticos, narrativos, sapienciales, apocalípticos, aun políticos, etc.), pero se caracteriza por «calificadores» - en la terminología de Ian Ramsey-, que a aquéllos los radicalizan, los hacen pasar al límite, los llevan hasta el extremo, usando -por ejemplo- la extravagancia, la transgresión, la ruptura, la paradoja, la hipérbole, la metáfora límite, etc. Tal uso límite del lenguaje sirve entonces para redescribir y reorientar (la vida y su sentido), desorientándola previamente en forma radical. Según Ricoeur, precisamente por ir hasta el extremo, desconcertando, el lenguaje religioso es capaz de abrir la dimensión radical y religiosa de la experiencia humana común.37 Así es como no sólo en cada experiencia específicamente religiosa se dan los caracteres de la experiencia humana como tal (lo que es obvio), sino que toda experiencia humana (amorosa, ética, social, política, teórica, estética, las distintas experiencias del «mundo de la vida» cotidiana, etc.)

^{35.} Cf. M. Heidegger, Einführung in die Metaphysik, Tübingen, 1953, 1.

^{36.} Cf. P. Ricoeur, «Biblical Hermeneutics», Semeia. An experimental Journal for Biblical Criticism 4 (1975), 27-148.

^{37.} Cf. P. Ricoeur, «Biblical Hermeneutics», op. cit., 126, 128. Sobre ese tema me explayaré en el capítulo sexto.

llevada hasta su límite (pues, en cuanto humana es finita y contingente) descubre la dimensión religiosa.

Para nuestro autor tal lenguaje límite expresa experiencias límite, las cuales no sólo abarcan las trágicas como las «situaciones límite» de Karl Jaspers (sufrimiento, muerte, fracaso, culpa...) así como «experiencias pico», v.g. de creación o de gozo, sino también el momento límite de toda experiencia en cuanto humana. ³⁸ Pues dichos calificadores del lenguaje tienen por función orientar hacia el discernimiento de la dimensión radical de la vida cotidiana, habiéndola previamente desorientado en su totalidad.

De ahí que Ricoeur esté de acuerdo con la expresión de Paul Tillich para caracterizar la actitud religiosa, a saber: «ultimate concern», con las de Ramsey: «odd discernment» y «total commitment» —provistos de una «universal significance» (ya que no se reducen a lo meramente personal) —, y con las formulaciones de Bernard Lonergan: «formally unconditioned» y «being-in-love-without-qualification». Pues es posible descubrir el momento radical y límite de toda y cada experiencia.

Como lo dice el mismo Ricoeur, se puede encontrar lo extraordinario en lo ordinario, o bien —podría también decirse— lo santo en lo profano. Con Lévinas diríamos: el infinito en el finito. Pues cuando el hombre llega al límite de su experiencia y su lenguaje, puede descubrir lo que los trasciende. «La erupción de lo inaudito en nuestro lenguaje y experiencia —afirma Ricoeur— constituye una dimensión de nuestro lenguaje y experiencia.» 40 Pues lo inaudito no se halla en una especie de trasmundo, sino que se da al finito en cuanto es finito, es decir, en cuanto éste habita el límite como límite.

En el texto citado, Ricoeur habla de «erupción» (eruption). Según mi interpretación, así sugiere —con el prefijo «ex»— que la dimensión religiosa, aunque desorienta y «rompe» la mera experiencia profana, con todo está en (y «más acá») de ésta como humana —en cuanto, además de ser experiencia ética, política, estética..., etc.— es humana y, en ese sentido, espiritual-sentiente. Tal «ex» corresponde —según mi opinión— a la arriba mencionada autotrascendencia según Rahner, que, sin embargo no

^{38.} Ibíd., 128.

^{39.} Ibid., respectivamente, 124, 128. Los subrayados son míos.

^{40.} Ibíd., 127 s.

es posible sino desde el ser-movido por el «llamado» o la solicitación (inmanente) de la trascendencia.

Sin embargo, en la experiencia específicamente religiosa también se debería hablar de *irrupción*, en cuanto que la hierofanía o manifestación del Misterio Santo *irrumpe* (entra *en* la experiencia «profana» rompiendo su cerrazón o totalización) y *adviene aconteciendo gratuitamente* desde *más allá* de la experiencia misma. En el fondo —como lo dije con otras palabras al comentar a Blondel y Rahner— *errumpe irrumpiendo e irrumpe errumpiendo*. Pues la interpelación y don libre del Misterio Santo en y a la experiencia humana, simultáneamente le dona y le hace descubrir su *presencia ausente* y *trascendencia inmanente en y más allá* (o más acá) de la misma experiencia, cuando ésta experimenta su límite *como* límite. La experiencia del límite no es posible sino habiéndolo *tras* cendido sin ultrapasarlo. Pues ese «trans» y «más allá» se dan *a y en* la experiencia sin reducirse a ella.

Como lo dice Eugenio Trías, lo propio del hombre es habitar el límite.⁴¹ Le es constitutivo, pero su manifestación (de límite como límite) le acontece. Aún más, en el acontecer de la irrupción epifánica del Misterio se le revela el acontecer de una donación inmemorial y preoriginaria.

3.1.8. «Rostro» y «huella» en la fenomenología ética de Lévinas

Éste habla peyorativamente de la «experiencia religiosa» porque —lo mismo que a la teología— las interpreta como intentos objetivantes de reducir a Dios a una totalidad (respectivamente, empírica o teórica). A ella opone el infinito, que excede toda totalización.

Pero Lévinas tiene además otra comprensión de la experiencia, cuando afirma: «si experiencia significa precisamente relación con lo absolutamente otro —es decir, con lo que siempre desborda al pensamiento— la relación con el infinito realiza la experiencia por excelencia». 42 Por consiguiente, tal relación es el a posteriori por antonomasia, porque en ella una irreductible al-

^{41.} Cf. E. Trías, «Habitar el límite», en S. Barbosa (et al.), De Caín a la clonación. Ensayos sobre el límite: lo prohibido y lo posible, Buenos Aires, 2001, 55-65. Entre las obras de Trías, ver Pensar la religión, Barcelona, 1997; La razón fronteriza, Barcelona, 1999; Ética y condición humana, Barcelona, 2000.

^{42.} Cf. E. Lévinas, Totalité et infini. Essai sur l'extériorité, La Haya, 1961, XIII.

teridad *irrumpe* en la mismidad de tal modo que el *in* del infinito se pueda simultáneamente entender como *no* (no-finito) y como *en* (en-el-finito).⁴³ Es —según Lévinas— una «relación sin relación», o «absuelta de toda relación».

Según nuestro autor, la estructura formal que se descubre en la idea (cartesiana) de infinito —en la cual el ideatum excede a la idea—, encuentra su concreción fenomenológica en el rostro del otro. 44 Pues la relación ética con el otro —que me interpela, cuestiona y llama a la responsabilidad por él desde la altura ética de su rostro— es una relación sin relativización (ni del otro ni de mímismo), en la cual ambos términos permanecen «absueltos» de la rela(tiviza)ción. La relación ética rompe toda totalización o reducción de la alteridad a mismidad, sea ésta dialéctica (Hegel) u ontológica (según Lévinas: Heidegger).

En el lenguaje empleado más arriba se podría decir que el otro, con su cuestionamiento ético (más radical que la pregunta por el ser), me llama a reconocer el límite en cuanto límite, desbordándolo fenomenológicamente desde su irreductible exterioridad ética. Aquí aparece más claro aún que en Blondel que la ética (y, por ello, el amor desinteresado) implica(n) trascendencia en la inmanencia, un más allá (metá) en el en, que no se reduce a éste.

Por lo tanto, por la ampliación de la fenomenología a la ética —comprendida desde la alteridad irreductible del otro hombre—, Lévinas abre nuevas posibilidades al método fenomenológico, superando su restricción a la experiencia objetiva, y le posibilita el «paso» a la *meta*física, en cuanto para el mismo autor la ética es la filosofía primera. Aún más, explícitamente la llama metafísica, oponiéndola a la ontología.

Pero el rostro del otro no tiene solamente un significado ético ni la respuesta responsable —«¡heme aquí!»— a su llamado
significa sólo éticamente, haciéndole signo a los otros, sino que
en ambos —en el rostro del otro y en mi subjetividad como responsabilidad por el otro hasta la sustitución por él— está impresa la huella del paso de Dios (por allí «pasó», «se pasó»). 45 Pues
Él es quien me ha asignado o mandado al otro desde antes de que

^{43.} Cf. ibid., 21.

^{44.} Cf. E. Lévinas, De Dieu qui vient à l'idée, París, 1982, 11.

^{45.} Cf. E. Lévinas, Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, La Haya, 1974, cap. 5, passim.

yo haya existido, escuchado y aceptado (o quizás rechazado) esa misión y mandato; y Él es de quien doy testimonio con mi respuesta responsable diciéndole al otro: «¡heme aquí!». 46 Según Lévinas la religión es una relación social.

Puedo dar testimonio de Dios, pero no mostrar indicativamente su presencia en la experiencia ni demostrar deductivamente su existencia a partir de sus huellas, porque éstas son necesariamente ambiguas. Así preservan la eleidad (illeité) de Dios, que corresponde a la gloria de su santidad. Para Lévinas no sería Dios si se lo pudiera mostrar (como a una cosa) o demostrar (como a un teorema matemático). Pero tanto el rostro como la huella, la gloria y el testimonio son fenomenológicamente accesibles, si la fenomenología se amplía a considerar los eventos éticos, sin pretender por ello agotarlos. Pues para Lévinas sólo mediante el lenguaje ético —que lleva a concreción fenomenológica la estructura formal de la idea de infinito— es posible decir metafísicamente lo que está «más allá del ser», y aun «pensar-a-Dios», a «un Dios no contaminado por el ser». 47

3.1.9. Fenomenología y fenómeno saturado según Jean-Luc Marion

El giro (Kehre) que —aun dentro de la fenomenología— realizó Heidegger, continuado y profundizado por Ricoeur y Lévinas, se radicaliza aún más en Marion. Pues, según lo dije más arriba de esos autores, Heidegger —después de la Kehre— no accede —como en Ser y tiempo— al ser desde el ser-ahí, sino que a éste va a pensarlo como el ahí-del-ser que deja ser al ser, recibiendo el don y destinación del ser en su des-velamiento. Asimismo, para Ricoeur no es el Cogito quien pone o constituye al ser, sino que éste se le da en el lenguaje pleno (por ejemplo, del símbolo o del relato simbólico). Y en Lévinas el yo será verdaderamente sí-mismo vivido en radical pasividad en cuanto me del «¡heme aquí!» como asignación al otro y responsabilidad ética por él. En los tres casos se dio un giro superador (y transformador) del anterior «giro copernicano». Ahora bien, según mi interpretación, Marion lo lleva hasta el límite, mostrando así posi-

^{46.} Ibid., 186 ss.

^{47.} Ibíd., X.

bilidades inéditas de la fenomenología y, por lo tanto, de lo que significan fenómeno, intuición, experiencia y, sobre todo, donación. Así es como, sin dejar la fenomenología, abre desde ésta y en ésta un camino nuevo para la filosofía de la religión.

Si a la intencionalidad husserliana la planteamos desde la relación sujeto-objeto, nóesis-noema, intención-intuición, con razón puede hablar Marion de contra-intencionalidad en cuanto que, en los que él llama fenómenos saturados (a saber, saturados de intuición porque de donación), se da un exceso desmesurado de intuición sobre lo que la intención haya previamente «intencionado» (visé) y previsto, 48 y que el concepto pueda determinar y com-prender.

En dichos fenómenos el concepto no está vacío de intuición (que sin él sería ciega), sino que, por el contrario, se encuentra desbordado y como enceguecido por la sobreabundancia de donación intuitiva. Se repiten así, pero fenomenológicamente, tanto la estructura formal que Lévinas encontraba en la idea de infinito según Descartes como lo que dice Kant sobre la «idea estética» en el famoso párrafo 49 de la Crítica del juicio, que Ricoeur aplica al inagotable potencial hermenéutico de la metáfora viva⁴⁹ (así como del símbolo y del relato del acontecimiento histórico). Pues, como la idea estética, siempre «da(n) que pensar» sin poder ser agotado(s) en concepto.

Marion se basa explícitamente, para su noción de «fenómeno saturado» en descripciones como las del rostro del otro en
Lévinas o el acontecimiento histórico (y, añado yo, el símbolo) en
Ricoeur, ya que están tan saturados de sentido y donación, que
exceden toda conceptualización e interpretación. Otros ejemplos
de fenómenos saturados son la obra de arte, especialmente plástica (Marion habla específicamente del cuadro [tableau]), el cuerpo propio (chair) y las teofanías (a las que me referiré específicamente más abajo).

Aún más, si tomásemos como pauta la noción de «experiencia posible» en Kant, regida por las «analogías de la experiencia», el fenómeno saturado podría ser llamado «contra-

^{48.} En especial me referiré a: J.-L. Marion, Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation, París, 1997. Ver también: íd., De surcroît. Études sur les phénomènes saturés, París, 2001; íd., «Le phénomène saturé», en M. Henry (et al.), Phénoménologie et Théologie, op. cit., 79-128.

^{49.} Cf. P. Ricoeur, La métaphore vive, París, 1975, 383 s.

experiencia». Pues, sin dejar de ser fenómeno, es imprevisible e inconmensurable según la cantidad, y enceguecedor e insoportable según la cualidad, lo que, según Marion, todavía podría caber en la noción husserliana, aunque no en la kantiana de fenómeno. Pero, además, el fenómeno saturado es incondicionado y absoluto según la relación, y no constituible, inobjetivable e incontrolable (por el sujeto) según la modalidad, lo que contradice no sólo a Kant, sino también a Husserl, más precisamente, a su comprensión del sujeto y del horizonte.

Pues la última característica mencionada «libera» al fenómeno saturado de ser constituido objetivamente por el sujeto trascendental; por el contrario, es aquél quien constituye al sujeto como destinatario, «condonado» (adonné) y testigo. La penúltima característica, en cambio, «libera» a la donación de todo condicionamiento previo por un horizonte anterior, aunque no—claro está— de todo horizonte; pero éste le adviene al fenómeno con la donación misma, y da lugar a una ulterior pluralidad de horizontes e interpretaciones. Lévinas hablaría —en el caso del llamado ético del otro— de una significación sin contexto, 50 no porque no lo tenga, sino porque no está predeterminada, y ni siquiera precondicionada por éste. En ese sentido el fenómeno saturado es absoluto.

Por lo tanto, al contrario de la comprensión hegeliana de la experiencia, la tradición fenomenológica post-husserliana irá mostrando cada vez más que es esencial a la experiencia no estar autorreferida sino implicar alteridad (ontológica, histórica, ética, simbólica...), la cual —a su vez— dice novedad, y —según mi opinión—, trascendencia. Pero a ésta no hay que concebirla como meramente trasfísica o cognoscitiva, sino como la irreductibilidad propia de una alteridad y novedad que se dan y aparecen en la experiencia sin dejarse reducir a ella. Así se plantea filosóficamente un acceso fenomenológico al Misterio Santo de la religión, en cuanto se da y está donado, aun hasta el extremo de poder estar abandonado al rechazo por la libertad humana.

En efecto, un caso particular de fenómeno saturado lo forman las teofanías. A veces Marion se refiere a éstas en general y desde ellas plantea la posibilidad de una filosofía de la religión.⁵¹

^{50.} Cf. E. Lévinas, Totalité et infini, op. cit., XII.

^{51.} Cf. J.-L. Marion, «Le phénomène saturé», art. cit., 127.

Otras veces —aun comprendiendo «revelación» en su sentido fenomenológico— habla explícitamente de la *Revelación cristiana* (filosóficamente, como ya lo hicieron Hegel, Schelling, Blondel, etc.),⁵² y hasta llega a proponer a la fenomenología como «relevo» de la tradicional metafísica (entendida peyorativamente), para la teología cristiana.⁵³ En este trabajo sólo hablaré del primer enfoque, que puede ser ampliado al dato cristiano, pero no tomado formalmente como *Revelado*, sino sólo en cuanto hace parte de la historia, cultura y experiencia humanas.

Según Marion las teofanías acumulan en sí los distintos caracteres de los otros fenómenos saturados «profanos», pues en ellas «un colmo (surcroît) de intuición llega a la paradoja de que una mirada invisible visiblemente me mira y me ama».54 Tal «visiblemente» -sin perder su inmediatez- está muchas veces hermenéuticamente mediado por un símbolo o un texto simbólico (v.g. de las Sagradas Escrituras), pero no deja de ser una donación inmediata y sobreabundante de sentido, como en los otros fenómenos saturados: el acontecimiento histórico, el rostro del otro, la obra de arte, etc.; pero -según lo acabo de decir-acumulando y entrecruzando sus rasgos. En la misma experiencia se «da» y «es percibido» (por una inteligencia sentiente) lo que trasciende la mera experiencia, análogamente (aunque con ulterior sobreabundancia) a como se dan fenomenológicamente la diferencia como diferencia (y la lethe en el des-velamiento de la a-letheia, el Enteignis55 [desapropiación] en el Ereignis [acontecimiento-apropiación] o el silencio como momento del lenguaje) según Heidegger, la exterioridad y trascendencia éticas del rostro del otro, de acuerdo a Lévinas, o el exceso de sentido en los símbolos, según Ricoeur, que siempre «dan que pensar» sin poder ser agotados. No se trata -entonces- de una trascendencia que esté espacialmente «fuera» o cognoscitivamente «detrás» del fenómeno y de su donación, sino que se da y aparece precisamente como trascendencia (encarnada o in-manente). Con Heidegger se podría hablar de un desvelamiento -o, mejor, de una revela-

^{52.} Cf. íd., Étant donné, op. cit., 325-342.

^{53.} Cf. íd., «Métaphysique et phénoménologie: une relève pour la théologie», Bulletin de Litterature Ecclésiastique, 44 (1993), 189-206.

^{54.} Cf. íd., «Le phénomène saturé», art. cit., 127 (el subrayado es mío).

^{55.} Cf. M. Heidegger, «Zeit und Sein», en íd., Zur Sache des Denkens, Tübingen, 1969, 1-25, en especial: p. 23.

ción o epifanía— del misterio *como* misterio. Aunque *se done* (gratuitamente) a la experiencia y en ella *acontezca*, sin embargo la trasciende, no puede ser objetivado o controlado por ella, le permanece indisponible.

Volvemos así a las hierofanías de que trata la fenomenología de la religión como ciencia humana, pero ahora desde la fenomenología como método filosófico y, por consiguiente, de la filosofía de la religión y del «paso» de la primera a una fenomenología estrictamente filosófica. ⁵⁶ Aunque, como luego lo explicitaré —en desacuerdo con Marion—, sin que la filosofía de la religión se reduzca al único empleo de dicho método.

Paul Gilbert, escribiendo sobre «el giro metafísico de la fenomenología francesa»,57 prefiere —dentro del mismo— a Ricoeur, con respecto a Michel Henry y a Marion, porque, mientras que éstos, según él, tienen la tentación de fenomenológicamente «superar toda distancia» y mediación (Henry, en la autoafección de la vida, y Marion, en la inmediatez de la donación), Ricoeur —en cambio-sigue la «vía larga» de la hermenéutica. Sin negar las diferencias entre esos autores, con todo me limito ahora a consignar que, al menos en la fenomenología de la religión de Marion, hay esbozos de hermenéutica, sin desmedro de la inmediatez fenomenológica. Más arriba hice ya alusión a su uso de la mediación de símbolos y textos (como el de la Escritura). Y, por otro lado, para ese autor, el Llamado - anterior a toda respuesta y que ésta no puede nunca igualar—, aunque inmediato, es con todo anónimo, de modo que el destinatario del mismo, al responderle ;heme aquí! (me voici!), al mismo tiempo le da nombre y lo interpreta —; he-Te allí! (Te voilà!) — como teofánico. 58

^{56.} Asimismo se ha de notar la nueva comprensión del *sujeto*, que en Lévinas es concebido «en acusativo» y como «sujeto al otro» y en Marion se convierte en destinatario y *adonné*. Ella corresponde a la vivencia del sujeto en las formas más auténticas de religiosidad latinoamericana actual según las describe, según se dijo más arriba, Pedro Trigo.

^{57.} Cf. P. Gilbert, «Un tournant métaphysique de la phénoménologie française? Michel Henry, Jean-Luc Marion et Paul Ricoeur», *Nouvelle Revue Théologique*, 124 (2002), 597-617.

^{58.} Ver: Étant donné, op. cit., párrafo 29, 408-413.

3.1.10. Fenomenología y religión en la filosofía inculturada latinoamericana

Según lo dije en el capítulo primero, Manfredo A. de Oliveira ubica los intentos latinoamericanos de una filosofía contextuada e inculturada, como formando parte del giro pragmático-hermenéutico contemporáneo. Pero éste entonces se radicaliza, en cuanto tiene en cuenta no sólo la historicidad sino también la situacionalidad de un filosofar en perspectiva histórica y geocultural. No pierde por ello su universalidad, pero la reconoce como temporal y localmente situada (y, por consiguiente, como analógica).

Pues los aportes de la fenomenología y de la hermenéutica —también los referidos a la religión— fueron recomprendidos inculturadamente desde nuestra América por autores como Kusch, Dussel, Cullen, Scannone, etc. Aún más, hasta se podría hablar, en algunos de ellos, de la inculturación de la misma fenomenología como método. Esto último se hace más explícito en Cullen, quien reinterpreta la Fenomenología del espíritu de Hegel como fenomenología, pero no del espíritu, sino de la crisis moral; y no como ciencia de la experiencia de la conciencia, sino como sabiduría de la experiencia de los pueblos. Y relee asimismo la intencionalidad husserliana entre nóesis y noema, en clave del nosotros ético-religioso y su correlato intencional, el símbolo. 62

Ver en su op. cit.: Raviravolta lingüística-pragmática na filosofia contemporânea, el apartado: «J.C. Scannone: América Latina como lugar hermenêutico», 389-415.

Empleo la expresión acuñada por Rodolfo Kusch en Geocultura del hombre americano, Buenos Aires, 1976. Sobre ese enfoque filosófico, ver mi artículo: «Filosofia in prospettiva latino-americana», Rassegna di teologia, 40 (1999), 325-352.

^{61.} Para una bibliografía prácticamente exhaustiva de Kusch, cf. M. Muchiut, G. Romano y M. Langón, «Bibliografía de Rodolfo Kusch (1922-1979)», en E. Azcuy (comp.), Kusch y el pensar desde América, Buenos Aires, 1989, 185-194. Entre las numerosas obras de Enrique Dussel, cf. Para una ética de la liberación latinoamericana, I-II, Buenos Aires, 1973, III, México, 1977, IV-V, Bogotá, 1979-80; íd., Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión, Madrid-México, 1998; íd., Hacia una filosofía política crítica, Bilbao, 2001, etc. (cf. parte de la bibliografía del autor en el índice bibliográfico de sus obras). De Carlos Cullen, sobre todo ver: Fenomenología de la crisis moral. Sabiduría de la experiencia de los pueblos, San Antonio de Padua (Buenos Aires), 1978; íd., Reflexiones desde América, 3 vols., Rosario, 1986-1987. Para una bibliografía casi completa de Juan Carlos Scannone hasta 1993, cf. A. Fresia, «Índice bibliográfico de la obra de Juan Carlos Scannone», Proyecto. Revista del Centro Salesiano de Estudios «San Juan Bosco», 7 (1995), 101-112; el mismo autor la reactualiza en una reedición que aparece en Stromata, 59 (2003), 301-317.

^{62.} Aludo, respectivamente, a las obras de Cullen: Fenomenología de la crisis

Así es como el ser-en-el-mundo de Heidegger fue comprendido asimismo como ser-en-el-mundo latinoamericano, por lo cual se hacía posible una hermenéutica filosófica de nuestro mundo. Y Kusch se inspiró en dicho existenciario heideggeriano para sus reflexiones sobre el estar, afirmando que Heidegger protoontologiza el «ahí» (da) pre-ontológico (el «estar») al concebir como ser al ser-ahí (Dasein), pues no tiene a mano la diferencia lingüística castellana entre ser y estar. Además, el mismo autor reconoce en el «estar-siendo» no sólo una estructura existencial (histórica, si aceptamos esa conceptualización de Welte), sino también una decisión cultural latinoamericana.⁶³

En continuidad con Kusch, para Cullen el punto de partida de su fenomenología de la sabiduría popular se encuentra en el nosotros estamos en la tierra, en el cual no sólo el estar reemplaza al ser, sino la tierra al mundo y el nosotros a cada yo. Pues bien, todo ello tuvo su impronta en la filosofía de la religión, no sólo porque ésta forma parte del mundo latinoamericano, sino porque dicho autor reconoce tanto al «estar» como al «nosotros» y a la «tierra» un enraizarse en el Misterio Santo, en cuanto que no sólo se manifiestan, sino que «se sustraen». Por ello, ya desde el principio de su libro afirma el carácter intrínsecamente religioso de la sabiduría popular, cuya fenomenología expone.64 De ahí

moral. Sabiduría de la experiencia de los pueblos, San Antonio de Padua (Buenos Aires), 1968; y «Sabiduría popular y fenomenología», en J.C. Scannone (comp.), Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Diálogo internacional en torno de una interpretación latinoamericana, Buenos Aires, 1984, 27-43. Ver la discusión de su ponencia en ibíd., 44-49 (Acta redactada por Heinz-Jürgen Görtz); allí Lévinas le dijo a Cullen que su «punto de entronque estaría más bien en Heidegger que en Husserl. En verdad... encara un empeño heideggeriano cuando, en el marco de la analítica existencial de la sabiduría del pueblo, busca la estructura originaria», cf. ibíd., 45.

^{63.} Sobre la interpretación de Heidegger que hace Kusch, ver —entre otros textos—: íd., América profunda, Buenos Aires, 1962, 97 ss.; íd., El pensamiento indígena americano, Puebla, 1970, 360 ss.; íd., «El "estar-siendo" como estructura existencial y decisión cultural americana», en II Congreso Nacional de Filosofía – Actas II: Simposios, Buenos Aires, 1973, 575-579. En Kusch. como en otros numerosos autores latinoamericanos, «América» significa «América latina».

^{64.} Desde el principio, su op. cit.: Fenomenología de la crisis moral trata del «nosotros ético-religioso». Pero, sobre todo ver los capítulos: «La irreligión» y «La sabiduría popular». Ellos ocupan lugares paralelos (penúltimo y último) a los de las secciones «Religión» y «Saber absoluto», de la Fenomenología del espíritu de Hegel. Con todo —según mi criterio— en Cullen el capítulo «La irreligión» continúa y actualiza el anterior: «La crisis moral» (que corresponde a la sección «Espíritu», de la Fenomenología hegeliana, pues tiene que ver con la historia). La verdadera correspondencia con la sección «Religión» de Hegel, la tiene la tercera y última parte del último capítulo (llamado: «La sabiduría popular»), la cual se denomina:

la importancia de dicha sabiduría para una filosofía inculturada de la religión.

Todo ello facilitó además —según mi opinión— el rescate filosófico de la dimensión *numinosa y ctónica* de la religión, aunque permeada y transformada por su dimensión ética. Es lo que llamo la «verdad del paganismo» como herencia amerindia de la cultura y religiosidad latinoamericanas.⁶⁵ De ahí que, para una filosofía latinoamericana, la dimensión religiosa (que tiene que ver con lo *sagrado*) sea irreductible a la sola dimensión ética, aunque ambas se fecunden mutuamente.⁶⁶

En relación con lo dicho se ubica el influjo de la hermenéutica de Ricoeur en los autores mencionados, en cuanto la aplican, recomprenden y continúan creativamente en la interpretación filosófica de símbolos, mitos, ritos y relatos populares latinoamericanos, tanto precolombinos como cristianos. Entre éstos se destacan los marianos (diseminados por todo el Continente), o celebraciones festivas como la del Tinkunaco, en la cual se unen los ritos, la leyenda y los símbolos, etc.⁶⁷

Por otro lado, Cullen —como ya lo dije más arriba— se inspira también en la fenomenología de Husserl para repensar la intencionalidad, no desde el «yo» o la intersubjetividad trascendentales, sino desde el «nosotros ético-religioso» y su correlato en el símbolo (en lo que también se evidencia la impronta de Ricoeur). Como se dijo, la dimensión religiosa está presente desde el vamos en su fenomenología, tanto cuando la plantea en

[«]La religión como sabiduría popular del absoluto», cuyo último párrafo —el último del libro— lleva por nombre: «El concepto ambiguo: la fe en que hay justicia». Tal cambio de lugar de la religión nace del núcleo mismo de la discrepancia de Cullen con Hegel y de la relevancia última que aquella tiene para el primero.

^{65.} Sobre ese tema, ver mi obra, ya citada: Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana, en especial, caps. 2 y 12. Asimismo, mi artículo: «Begegnung der Kulturen und inkulturierte Philosophie in Lateinamerika», Theologie und Philosophie 66 (1991), 365-383.

^{66.} Cf. L. Costa Santos, «O Sagrado e o Santo: notas preliminares ao diálogo intercultural J.C. Scannone - E. Levinas», en L.C. Susin, M. Fabri, P.S. Pivatto y R. Timm de Souza (orgs.), Éticas em diálogo. Levinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces, Porto Alegre, 2003.

^{67.} Cf. mi estudio: «El Niño Jesús Alcalde: una "teología política" en símbolos», en mi libro: Evangelización, cultura y teología, Buenos Aires, 1990, 239-243; allí mismo ver también la primera parte del cap. 11, titulada: «Vigencia de la sabiduría cristiana en el ethos cultural de nuestro pueblo», 184-210, donde —entre otros—me refiero a los símbolos marianos de Guadalupe, Luján, etc. Otras alusiones hermenéuticas a símbolos, relatos o ritos, se encuentran en mi obra: Weisheit und Befreiung. Volkstheologie in Lateinamerika, Düsseldorf, 1992.

diálogo con Hegel como con Husserl y Heidegger. Cullen llega luego a decir que «el antropocentrismo —como el cosmo y teocentrismo— no son necesariamente ateos ni irreligiosos, pero comprometen a Dios con la aventura del ser, lo sacan del registro del estar y lo ponen en las determinaciones del ser. Y con ello se le va al hombre su raigalidad en lo absoluto y lo sagrado. La "determinación" de Dios podrá ser o no necesaria para un momento de la cultura humana, pero el problema de Dios radica antes de la determinación en el estar. No más»... «Para una cultura donde el esfuerzo es "por ser" y todas las significaciones son determinaciones del "ser", Dios no es ni existe. Y sin embargo, Dios está.»⁶⁸

Además, el influjo de Lévinas fue decisivo para la filosofía de la liberación, especialmente en Dussel y Scannone, aunque también en Cullen. Ella interpretó los aportes fenomenológico-éticos levinasianos en clave histórica, social y contextuada, reconociendo el nexo indisoluble de la religión bien entendida con la justicia histórica y la trascendencia ética. Asimismo Lévinas contribuyó al planteo de un «nuevo pensamiento» inclusive en filosofía de la religión,69 de modo que se hizo relevante reformular la pregunta por Dios desde las víctimas de la violencia, la injusticia y la exclusión social.

En resumen, este apartado ha pretendido recoger distintas contribuciones contextuadas e inculturadas a la filosofía de la religión, aportadas desde América Latina, ⁷⁰ las cuales de una u otra manera tienen una base fenomenológica y/o hermenéutica.

^{68.} Cf. C. Cullen, «El problema de Dios en el hombre actual. Lección I», en íd. Reflexiones desde América. I Ser y estar: el problema de la cultura, op. cit., respectivamente págs. 105 y 109. Tales citas recuerdan lo dicho más arriba sobre las exposiciones fenomenológicas de la «irreligión» y la «sabiduría popular» en los dos últimos capítulos de su primer libro.

^{69.} Ver, por ejemplo, el capítulo cuarto de la presente obra, así como el apartado «Replanteo de la cuestión filosófica de Dios» en mi trabajo: «La irrupción del
pobre y la pregunta filosófica en América Latina», en J.C. Scannone y M. Perine
(comps.), op. cit., en especial pp. 138-140; y la Segunda Parte (filosófica) de mi
libro: Teología de la liberación y praxis popular, Salamanca, 1976, en especial los
capítulos 7 y 8. En la línea levinasiana, aunque en diálogo con Marx, asimismo cf.
E. Dussel, «El momento negativo: el ateismo de los profetas y de Marx. Propedéutica
de la afirmación ética de la Alteridad», en J.C. Scannone, E. Dussel (et al.), Fe y
política, Buenos Aires, 1973, 65-89.

Ver también: V. Durán Casas, J.C. Scannone y E. Silva (comps.), Problemas de filosofía de la religión desde América Latina. De la experiencia a la reflexión, Bogotá, 2003.

3.2. ¿Un «paso» entre fenomenología y filosofía (de la religión)?

Según se ha visto, depende de la comprensión que cada autor tenga de la fenomenología (y/o de la hermenéutica fenomenológica), si tiene o no sentido hablar del mencionado «paso», entendiéndolo como tránsito entre una fenomenología (o hermenéutica) no filosófica a una filosofía de la religión, o bien como tránsito entre una fenomenología (o hermenéutica) filosófica a una filosofía de la religión no meramente fenomenológica.

En cambio, para quienes la fenomenología es filosófica y la filosofía es (al menos, también) fenomenológica, el hablar de paso» entre ambas implica planteamientos distintos al arriba mencionado. Por ejemplo, para Hegel significaría el «paso» de ma a otra entre dos de las tres maneras de ordenar el sistema (según los distintos silogismos del fin de la Enciclopedia). Y, por decontrario, para Marion no tiene sentido plantear ningún «paso», porque la filosofía de la religión sería simplemente la fenomenología del fenómeno saturado por antonomasia, a saber, el de la melación y/o de las teofanías.

Según mi opinión, la fenomenología y la hermenéutica fenomológica pueden ser empleadas como métodos estrictamente mosóficos (como lo dije en 3.1.), sin constituir los únicos métomos de pensamiento de la filosofía de la religión. De ahí que puemos plantearse la cuestión del «tránsito» de la fenomenología —enmosofico de la filosofía y una ulterior reflexión filosofica no momenológica sobre el Misterio Santo (Dios) y la religión.

Tal planteo suscita dos subcuestiones metodológicas que iluinan la comprensión de dicho «paso»: 1.ª) la relación de una
insofía de la religión reflexionada a partir de la fenomenología
invivir, actuar y pensar humanos en general con la fenomenoloespecífica de la religión; 2.ª) el camino que va del símbolo reliso a una reflexión filosófica no fenomenológica que, reproduindo el ricoeuriano «da que pensar», conduzca de la representación
injuissa) al concepto (filosófico), es decir, que lleve a concepto el
indo el ricoeuriano (filosófico), es decir, que lleve a concepto el
indo el a experiencia del símbolo religioso (sin agotarlo). En
indo, de la experiencia humana en cuanto humana y, en el
indo, de la experiencia religiosa en cuanto se expresa en los
indos (símbolos, mitos, relatos simbólicos, ritos...).

3.2.1. La experiencia humana en general y la experiencia religiosa

Más arriba concluí el apartado 3.1.7 con la afirmación siguiente: «en el acontecer de la irrupción epifánica del Misterio se... revela el acontecer de una donación inmemorial y preoriginaria». Pues, siguiendo a Ricoeur, había afirmado que la experiencia religiosa en cuanto experiencia-límite permite descubrir la dimensión límite (y, en ese sentido, religiosa) de toda experiencia humana en cuanto tal.

Por lo tanto, no se trata solamente de que la relación a Dios es constitutiva de toda experiencia espiritual, es decir, que tal relación está implicada a priori en toda intelección y en toda acción humanas como humanas, según lo afirman, por ejemplo, Blondel y Karl Rahner; lo que, en el lenguaje tomista, podría expresarse como (la experiencia de) el deseo natural de Dios en el espíritu humano como tal.

Se trata también de descubrir explícitamente, a través de la desorientación radical y reorientación total propias de la irrupción hierofánica del Misterio Santo, que tal *a priori* no es sino un *a posteriori*, en cuanto el mismo estar siendo humano en el límite es *acontecimiento y donación* (es decir, creación gratuita).

Pues la experiencia específicamente religiosa no (solamente) se enumera en el mismo nivel con otras experiencias «regionales», sino que ayuda a descubrir y hacer consciente —como lo dije ya citando a Ricoeur— que la dimensión religiosa (ordo ad sanctum) es universalmente constitutiva de toda experiencia en cuanto ésta es esencialmente contingente (límite), aun sin saberlo explícitamente.

La donación libre y gratuita del ser, estar y actuar es un acontecimiento teofánico originario, condición real de posibilidad de toda ulterior teofanía. Pero éstas lo ponen al descubierto y permiten descubrirlo racionalmente, con tal que el hombre se abra a ellas, renunciando a autoabsolutizarse y reconociendo su propio límite como límite. Por lo tanto, no se trata de la mera oposición entre un orden trascendental (sólo metafísico) y otro categorial (el explícitamente religioso), considerados más o menos estáticamente, 71

^{71.} En esa línea (según creo, rahneriana) plantea dicha distinción de niveles el —por otro lado excelente— trabajo de João A. Mac Dowell, «Comprensão filosófica

sino que en ambos casos se trata de dos dimensiones gratuitamente distintas y mutuamente *intermediadas* de un *mismo* acontecer gratuito.

3.2.2. Del símbolo religioso a la práctica de la analogía: más allá de la fenomenología

Más arriba, sobre todo comentando a Marion, apareció claramente que las teofanías implican un sobreexceso de donación de sentido, de modo que no pueden ser agotadas por la conceptualización. Con Ricoeur podríamos decir que ellas, y el lenguaje simbólico en que se expresan —aun usando simbólicamente otros juegos de lenguaje llevados al límite— «dan que pensar» inexhaustivamente, de modo que abren camino a una hermenéutica fenomenológica siempre abierta. Pues, según el mismo autor, la experiencia-límite, expresada en lenguaje-límite, puede ser pensada hermenéuticamente en conceptos-límite que, por serlo, son incapaces de terminar de pensar y decir la autocomunicación del Misterio Santo en su hierofanía.

Pero no sólo otros juegos de lenguaje pueden expresar —llevados al límite— las experiencias-límite, sino también el lenguaje especulativo. Según Jean Ladrière, también éste —referido al orden radical y originario de los principios— puede en su conjunto operar como símbolo y, pragmáticamente, ser autoimplicativo, de modo que es posible pensar el Misterio Santo —aunque inadecuadamente— en conceptos metafísicos. Es trata entonces de un uso límite del concepto en una filosofía de Dios y la religión. Según la tradición tomista se da así un uso analógico del concepto, de modo que, con Mauricio Beuchot, podamos hablar de una hermenéutica analógica. Beuchot, podamos

Ésta interpreta reflexiva y especulativamente la donación sobreabundantemente saturada de la experiencia religiosa como experiencia-límite y, por lo tanto, se alimenta de su inagotable

da experiência de Deus à luz da expêriencia trascendental do espírito humano», en V. Durán Casas, J.C. Scannone y E. Silva (comps.), Problemas de filosofía de la religión desde América Latina, op. cit., 299-331.

^{72.} Cf. J. Ladrière, L'articulation du sens. II: Les langages de la foi, París, 1984. 73. Cf. M. Beuchot, Tratado de hermenéutica analógica, México, 1997. Ver también: íd., «Sobre la oportunidad y necesidad de una hermenéutica analógico-icónica», Stromata, 56 (2000), 309-322.

potencial fenomenológico y hermenéutico. Pero es capaz de trascender no sólo la inmanencia de la conciencia y de la acción humanas, sino también el mismo método fenomenológico, aun considerado en su ampliación post-hussserliana. Es como si se tratara de «superar» fenomenológicamente la (mera) fenomenología, para desembocar en una analogía hermenéutica⁷⁴ que en ella se enraíza y la continúa en un concepto «recolector» (no reductor) del sentido que se epifaniza en las teofanías. Así es cómo la filosofía de la religión trasciende el solo método fenomenológico y se abre al pensamiento analógico. Pero éste no se mueve en un trasmundo, sino que se alimenta a partir de la religión, la fenomenología de la misma y la hermenéutica de los símbolos que la expresan.

En el capítulo séptimo del presente libro trazaré el itinerario desde *más acá* del símbolo y del lenguaje religioso —es decir,
desde la *donación* del Misterio Santo— a *más allá* del uso conceptual-límite de la analogía, llevándola hasta su *práctica*, es decir, explicitando los presupuestos *pragmáticos* de su semántica,
para acabar con el silencio ante el Misterio. El recorrido más
analítico lo reservo para entonces. Ahora sólo preanunciaré algunas de las líneas fundamentales de dicho itinerario.

3.2.2.1. La transgresión analógica

En el capítulo mencionado explicitaré más en detalle la aplicación que hago de la transgresión simbólica operada por el lenguaje religioso según Ladrière, ⁷⁵ a lo que llamo transgresión analógica, propia del lenguaje teológico (en este punto no tengo en cuenta la diferencia entre una theologia philosophica y una theologia Sacrae Scriptura, según las distingue el Aquinate). ⁷⁶ Para hacerlo me baso en la comprobación del mismo Ladrière de que el lenguaje especulativo —como el poético— también opera por transgresión semántica. Ésta consiste en una transferencia de

^{74.} De «analogía hermenéutica» habla J.R. Sanabria en la «Introducción» de la obra: J.R. Sanabria y J.M. Mardones (comps.), ¿Tiene la analogía alguna función en el pensamiento filosófico?, México, 1997, 13. Estimo que la analogía hermenéutica continúa en el orden especulativo (por lo tanto, con un «paso» y con ruptura metodológica) la hermenéutica analógica, que a su vez continúa (con un «paso» y, por consiguiente, con ruptura) la fenomenología filosófica.

^{75.} Cf. J. Ladrière, op. cit.

^{76.} Cf. Tomás de Aquino, In Boet. de Trin., cap. 4, ad finem.

sentido entre ámbitos semánticos esencialmente distintos, que de suyo llevarían al equívoco. Tal transgresión permite que el lenguaje especulativo sea fácilmente asumido —como mediación conceptual intrínseca— por la reflexión filosófica acerca de Dios y la religión, para pensar —respetando el Misterio Santo en su misterio— su revelación teofánica.

Aún más, según el mismo Ladrière ya el lenguaje especulativo —y no sólo el específicamente teológico—, a través de dicha transgresión, trasciende —usándolas— la relación sujeto-objeto y la dimensión de la (mera) representación teórica. No sólo no se trata de un lenguaje representativo y teórico como en las matemáticas o en las ciencias físicas, sino que se relaciona con el orden del acontecimiento (Heidegger habla de Ereignis) y de la acción-(pasión) (Blondel). Así es como el lenguaje teológico (aun de una teología filosófica) puede operar —según ya lo dije— en su conjunto como símbolo.

La hierofanía o donación teofánica de sentido -para la cual no hay lenguaje humano adecuado— mueve y guía la operación de transgresión (en lenguaje tomista, de elevación a la eminencia), operando como horizonte de donación, constitución y comprensión del sentido segundo (analógico) y como el fin al que tiende dicha operación. El sentido primero o literal (santo Tomás usa el ejemplo de «sabio» atribuido a Dios) tiene en sí -porque de suyo no implica límite, por significar los trascendentales o una «perfección pura»— la potencialidad de ser empleado como «punto de apoyo» del movimiento mismo, para que éste no se dé en el vacío, sino que suponga un contenido inteligible; pues tiene una proporcionalidad inteligible con respecto al sentido segundo que se intenta decir. Aún más, es constitutivo de este último en su transcategorialidad, aunque a través de un modo humano (categorial) de pensar y de hablar que no le es adecuado, y que habrá que negar para llegar al sentido analógico.

Pues aun los contenidos trascendentales (constitutivos, no meramente normativos, de toda experiencia en cuanto es experiencia-límite), sin embargo, tienen que pasar por la negación de dicho modo (abstracto y predicativo) de pensarlos y de decirlos (santo Tomás hablaría del modus significandi), a fin de que sean liberados en su transcendentalidad inteligible y abiertos a la eminencia. Por lo mismo ésta no ha de ser comprendida como

cuantitativa o extensiva (sería comprender mal qué significa, en el ejemplo tomista, «supersabio»),77 sino como inteligible.

Sin embargo, más que el mencionado momento afirmativo (del sentido primero, por ejemplo: «sabio»), o la mera negación («no sabio como lo entendemos y decimos»), lo que más caracteriza al movimiento de transgresión (por la negación a la eminencia) es el movimiento mismo *como* movimiento: movimiento de *donación y solicitación* desde el sentido segundo, que así *se autocomunica*, y de *trans*-gresión por la negación y la apertura a la eminencia, apertura que no vuelve al campo teórico de la representación ni se cierra en totalidad dialéctica (Hegel). Con Blondel se podría hablar de un continuo *dépassement*; y, con Ricoeur, de la función *metá* del pensamiento.⁷⁸

Pero éstos no son concebidos primeramente como un movimiento de *subida* desde el hombre mismo, sino como respuesta al movimiento de *descenso* en la hierofanía del Misterio Santo que se comunica como misterio. Según se dijo en 3.1.7. y en 3.2.1, esa autocomunicación explícitamente teofánica en el fenómeno saturado religioso supone la comunicación originaria (dada implícitamente en toda experiencia en cuanto es límite). Y ésta culmina y se explicita (pero con sobreabundancia) en aquélla.

3.2.2.2. Analogía, pragmática y práctica (ética) de la analogía

Si todo juego de lenguaje se articula con una forma de vida y de praxis (Ludwig Wittgenstein), cuanto más los lenguajes autoimplicativos como son el poético, el especulativo y la asunción de uno o del otro, respectivamente, por el lenguaje religioso (simbólico) y el teológico (analógico). Son autoimplicativos porque no son sino el momento lingüístico del evento (en nuestro caso, la comunicación originaria o la teofánica del Misterio San-

^{77.} Cf. Tomás de Aquino, De Pot. q. 7, a. 5, ad 2m (ver también: íd., Summa Theologica I, q. 13, a. 3 y 5). Para un comentario del primer texto, cf. J. Gómez Caffarena, Pensamiento, 16 (1960), 143-174. Asimismo cf. J. Splett y L.B. Puntel, «Analogia entis», Sacramentum Mundi I, Freiburg-Basel-Wien, 1967, cc. 123-134.

^{78.} Cf. P. Ricoeur, «De la métaphysique à la morale», en íd., Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle, París, 1995, 88 ss.

^{79.} Asumo, de la obra cit. de Ladrière, esa terminología propia de Donald Evans, en la línea de los aportes acerca de los «actos de habla» de John Austin y John Searle.

que intentan decir asumiendo su mismo movimiento, de modo que el distanciamiento reflexivo no se da entonces sino *dentro* del acontecimiento mismo (y no según la relación objetivante sujeto-objeto).

Así es como el significado no sólo está condicionado por su uso (pragmático) sino también por la praxis ética (de apertura o conversión del corazón por la renuncia a la autoabsolutización) implicada en la respuesta responsable de acogida de la autodonación del Misterio Santo. De ahí que valga también para el lenguaje analógico, tomado en su conjunto como símbolo, la afirmación de Ricoeur de que deben morir los ídolos para que vivan los símbolos. Pues el ídolo—que también puede estar hecho de idea (Marion)—80 no es sino la absolutización de lo no-absoluto, incluida la autoabsolutización del sujeto.

Por ello el lenguaje analógico tiene que pasar por una doble muerte: en primer lugar, la de la representación de un dios-objeto o ilusión trascendental, muerte que se da por la negación de nuestro *modus significandi*, en una especie de «noche del entendimiento». Y en segundo término, como a través de una «noche de la voluntad», pasando también por la muerte o renuncia a la voluntad de autoabsolutización del sujeto (Heidegger hablaría de la «voluntad de poder y de querer»), «dejando ser» y acogiendo —con pensamiento y corazón— la donación gratuita del Misterio Santo.⁸¹ Si no se pasa por ambas noches, el discurso analógico deja de serlo y la teología, en vez de operar como símbolo especulativo de la fe religiosa, se objetiva en ídolo teórico-representativo, se hace ontoteológica (en el sentido peyorativo de Heidegger) y, por lo mismo, con facilidad puede ser usada *ideológicamente*.

Por lo tanto, a partir de la fenomenología de la religión (que distingue entre símbolo e ídolo, y entre la conversión religiosa y la absolutización idolátrica), y pasando por ella, se puede descubrir el momento pragmático de la analogía especulativa. Éste se da fenomenológicamente, aunque se formule de distintas maneras, sea como opción positiva por el Único Necesario (Blondel) o conversión afectiva —especialmente religiosa— (Lonergan),82 sea como respon-

82. Bernard Lonergan habla de la «conversión religiosa» en su obra Method in

^{80.} Cf. J.-L. Marion, Dieu sans l'être, París, 1982.

^{81.} Desarrollé esa comparación entre la analogía y las «noches» juaninas en la parte filosófica de mi obra: Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación, Salamanca, 1976, en especial, en el cap. 8.

sabilidad ética por el otro (Lévinas), etc. Se trata de la condición práctica y el presupuesto pragmático del uso-límite analógico del concepto especulativo según el ritmo afirmación-negación-eminencia.

Así se supera —por la analogía metafísica y su práctica ética— el (mero) método fenomenológico como único para una filosofía de la religión.

3.2.2.3. Algunas consecuencias de la fenomenología para el uso analógico del concepto en una filosofía inculturada de la religión

No es éste el lugar para desarrollar toda una filosofía inculturada de Dios y de la religión. Con todo, deseo «recolectar» o recoger algunas líneas fuerza que se desgajan del camino fenomenológico arriba transitado —tanto en el nivel de la fenomenología de la religión como ciencia humana cuanto en el de la misma como estrictamente filosófica—, para una analogía hermenéutica que les corresponda y que, por consiguiente, sirvan para ir elaborando dicha filosofía inculturada de la religión, aun en el registro especulativo. Pienso en ciertos horizontes hermenéuticos, las categorías fundacionales —analógicamente comprendidas— que los tematizan, y los presupuestos pragmáticos correspondientes a los mismos, que haya que tener en cuenta en dicha elaboración.

De las partes 2 y 3.1 de este capítulo se deduce la conveniencia de plantear la filosofía mencionada en horizonte de gratuidad, tanto por tratarse de una filosofía de la religión como gracias a su inculturación en las actuales formas culturales y religiosas latinoamericanas. ⁸³ De ahí la importancia que cobran entonces categorías como las de: don, donación, recepción, inter-

Theology, Nueva York, 1972; pero, más tarde, se refiere —en general— a la «conversión afectiva», cuyo culmen es dicha conversión religiosa: cf. íd., «Natural Right and Historical Mindness», en F. Crowe (ed.), A Third Collection. Papers by Bernard J.F. Lonergan S.I., Nueva York/Mahwah-Londres, 1985, 169-183, en especial, pp. 175 ss.

^{83.} Para plantear una filosofía en general, inculturada en América Latina, el Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica eligió la que denomina «lógica de la gratuidad» (cuya gran metáfora es la fiesta): cf. J.C. Scannone y M. Perine, Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad, op. cit., ver allí, sobre todo, los artículos de Marcelo Perine, Antonio Ocaña, Jaime Hoyos-Vásquez y míos, en especial: «La irrupción del pobre y la lógica de la gratuidad», pp. 213-239. Sobre los trabajos de dicho Equipo he escrito en «¿Una filosofía inculturada en América Latina? El Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica», Revista Portuguesa de Filosofía, 57 (2001), 155-161.

cambio, interrelación recíproca, etc., así como las actitudes existenciales, formas de vida y condicionamiento pragmático-hermenéuticos que les corresponden.

Otro ramillete de categorías se nuclean alrededor del sujeto (plural) destinatario de dicho don (tomando la palabra «sujeto» no en su sentido moderno, sino en el de Lévinas o en el de Trigo, correspondiente al «adonné» de Marion): vg. las categorías: nosotros (ético-religioso), nostridad (la propiedad irreductible del nosotros), de comunión, sabiduría popular (propia del nosotrospueblo), etc. De paso se ha de notar la fusión de horizontes hermenéuticos que se produce entre los situados y contextuados en la (y las) cultura(s) latinoamericana(s) y los de la fenomenología y hermenéutica europeas que superan la subjetidad moderna.

En conexión con las categorías centradas en el sujeto, pueden ubicarse otras, referidas a su correlato intencional (y, según Marion, contra-intencional): por un lado, algunas como símbolo (y sus contraposiciones: ídolo, ideología), mediación simbólica y narrativa, fiesta, etc. y, por otro, Misterio Santo, así como los binomios «sagrado-santo», «numénico-ético», «ctónico-uránico», «místico-profético», etc. y, en relación con estos últimos: «estar y ser», estarsiendo (Madre) tierra, etc.; las cuales suponen actitudes religiosas y ético-religiosas como condicionamiento pragmático de su uso.

Por último, en perspectiva latinoamericana no dejan de estar presentes en filosofía de la religión categorías con influencia levinasiana: alteridad, trascendencia ética, principio misericordia, responsabilidad por los otros, solidaridad con ellos, la víctima y el pobre como lugares hermenéuticos, etc., cuyo presupuesto pragmático es la apertura a los otros (y, en ellos, al Misterio Santo), el desinterés (¡gratuidad!) y la práctica de la justicia. También aquí el horizonte de comprensión correspondiente se «fusiona» con el que es tematizado por las categorías más simbólicas, numénicas y ctónicas tratadas en los párrafos anteriores.

^{84.} Gerardo Remolina, cuando se explaya sobre las categorías empleadas en la reflexión del Equipo mencionado en la última nota, recapitula diciendo: «De todas las categorías anteriores, quizás las dos más importantes, y que nuestra reflexión ha venido enriqueciendo cada vez más, son las de gratuidad y nostridad. Pensamos que ellas ofrecen un núcleo extraordinariamente fecundo de reflexión y, ante todo, de realizaciones éticas», cf. íd., «Reflexión final», en J.C. Scannone y G. Remolina, Sociedad civil y Estado. Reflexiones ético-políticas desde América Louina, Bogotá, 1996, 254. La metafísica de la nostridad ha sido desarrollada sobre todo por Miguel Manzanera (Bolivia), quien la relaciona con la que él denomina nosidad divina.

4. A modo de conclusión

Entonces, ¿qué relación se da —finalmente— entre fenomenología (filosófica) de la religión y filosofía especulativa de la religión? En cierto sentido se puede decir que la hermenéutica analógica del Misterio —que se comunica tanto en su donación originaria (creación) como en sus teofanías (revelación)— está en continuidad con su manifestación hierofánica en fenómenos saturados, y se continúa en una analogía hermenéutica, aunque en ambos casos se dé también una discontinuidad metodológica.

Según Ladrière el lenguaje religioso dice la experiencia religiosa, pero a su vez forma parte de ella, articulándola. De un modo semejante, la analogía hermenéutica, sin agotar la teofanía, es su repercusión en el orden del pensamiento. Recuerdo que más arriba dije que la distanciación de la reflexión especulativa se da *dentro* del acontecimiento mismo que quiere pensar, y que antes puse el ejemplo de Aristóteles, para quien el pensamiento no se opone a la experiencia, sino que la culmina.

Sin embargo, a diferencia de Aristóteles, y —aún más— del saber absoluto hegeliano, que se pretende la verdad de la religión, en este libro se afirma que el pensamiento (especulativo) analógico está al servicio de la religión. Está a su servicio, tanto si la entendemos «descendentemente» como autocomunicación epifánica del Misterio Santo, cuanto si la concebimos como el ordo ad Sanctum que le responde ascendentemente.

Por otro lado, la filosofía de la religión, aunque esté en continuidad con el planteo fenomenológico y, aún más, se alimente y deba continuamente realimentarse (semánticamente) de la riqueza hermenéutica y (pragmáticamente) de la actitud de apertura propias de la religión —descritas según el método fenomenológico—, sin embargo, no se reduce al uso de éste, sino que emplea también la analogía (y analéctica)⁸⁵ como método metafísico especulativo.

Así es como se entrelazan, sin confundirse, la fenomenología (aun comprendida filosóficamente) y una filosofía de la religión que no se reduzca a usar solamente el método fenomenológico, pero que necesariamente *pasa* por él y *de* él se alimenta.

^{85.} Tanto Enrique Dussel como yo —cada uno con sus propias peculiaridades— venimos denominando así desde 1971 la dialéctica propia de la analogía como contrapuesta a la hegeliana, sobre todo en cuanto referida a la historia. La expresión la hemos tomado del título de la obra de Bernhard Lakebrink: Hegels dialektische Ontologie und die Thomistische Analektik, Ratingen, 1968. Ver la relevancia práctica de la analéctica en el capítulo quinto.

II ACCESOS

Luego de haber expuesto los prolegómenos, tanto de concepto y contenido como de método, esta Segunda Parte se titula «accesos». ¿A qué quiero referirme con esa palabra? No se trata de vías para llegar a afirmar la existencia de Dios, a la manera de las «pruebas» clásicas, como son las quinque viae, ni siquiera según una teología filosófica renovada y situada;* sino de caminos de acceso a la relación con Dios (sea o no religatio el origen etimológico de la expresión «religión»), es decir, la relación de Él hacia nosotros y de nosotros hacia Él.

Ensayaré sólo tres. El capítulo tercero recorrerá una vía más existencial y fenomenológica, mediante la cuestión de la identidad (o ipseidad) personal y su relación constitutiva tanto con la alteridad interpersonal y comunitaria con los otros hombres, cuanto con la que se da con el Misterio Santo. El capítulo cuarto replanteará luego la cuestión de Dios a partir de las víctimas de injusticias históricas. Lo hará asumiendo previamente la pregunta por un nuevo pensamiento, para que éste nos ayude a repensar filosóficamente a Dios desde ese lugar hermenéutico. Hoy se ha hecho sumamente actual, no sólo gracias a la superación de las filosofías de la sustancia y del sujeto, sino después del Holocausto y en medio de otros holocaustos análogos (aunque se escriban con minúscula). Es un acceso que pasa por el misterio

^{*} Algo así lo intento en el capítulo 7 de la Segunda parte («Aportes filosóficos...») de mi libro: Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación, Salamanca, 1976, titulado «El Dios de la historia y la praxis de liberación. I: El itinerario filosófico hacia el Dios vivo: historia, planteo actual y relectura desde la situación latinoamericana», 187-216.

del mal y por la pasión injusta, para intentar superarlos. También aquí nos serán de gran ayuda las aportaciones fenomenológicas y hermenéuticas —tanto europeas como latinoamericanas—que hemos ido recogiendo en los capítulos anteriores.

A la pasión injusta de las víctimas ha de responder responsablemente una acción ético-histórica que intente construir un mundo más humano, lo que —con todo— es imposible sin el concurso divino, el cual respeta y libera la libertad humana para la praxis liberadora. Por ello el capítulo quinto, a partir del hecho de las víctimas y del «nuevo pensamiento» —abordados en el capítulo anterior—, responde con una reflexión no sólo fenomenológica y hermenéutica (Lévinas, Ricoeur), sino también dialéctica (Lonergan) y anadialéctica (Dussel, Scannone) sobre una acción liberadora históricamente eficaz. Con todo, se trata asimismo de otra vía de acceso a Dios, a través de una fenomenología de su acción gratuita y efectiva (Blondel, Karl Rahner) y de la conversión social a los otros, tanto ética (Lévinas, Lonergan) como afectiva y religiosa (Lonergan).

CAPÍTULO TERCERO

IDENTIDAD PERSONAL, ALTERIDAD INTERPERSONAL Y RELACIÓN RELIGIOSA

1. Introducción

1.1. Planteo de la cuestión

¿Qué relación se da entre la identidad personal y el hecho religioso? ¿Éste aliena y despersonifica a la persona, la disuelve en una fusión con lo sagrado o, por el contrario, la personifica por la comunión con un Dios personal? Mi intento de responder a esa cuestión no se mueve en el plano de la psicología religiosa, sino en el de la filosofía, que trata —también ella— de interpretar la experiencia religiosa, aunque desde su punto de vista propio. Sin embargo, no tendré en cuenta toda la variedad de los hechos religiosos, sino principalmente los que se dan en el ámbito de las así llamadas religiones proféticas (judaismo, cristianismo, islamismo), centrando mi atención en los fenómenos genuinamente religiosos —según los considera la fenomenología de la religión— y no tanto en sus eventuales perversiones (superstición, magia, etc.).¹

Mi afirmación es que la relación religiosa auténtica, aunque tiende al abandono y despojo de sí, con todo, es un factor de personificación y, por ende, de identidad personal y personalizante, llevada asintóticamente hasta lo más íntimo y profundo. Para comprenderla mejor la iluminaré a partir de una feno-

^{1.} Cf. Según estudia dichas religiones y fenómenos Juan Martín Velasco; entre sus obras, cf. Introducción a la fenomenología de la religión, Madrid, 1978; ver también: íd., El encuentro con Dios. Una interpretación personalista de la religión, Madrid, 1976; íd., El fenómeno místico. Estudio comparado, Madrid, 1999.

menología de la alteridad ética interpersonal con los otros, como —por ejemplo— es expuesta por Emmanuel Lévinas. De ese modo aparecerá claro que la alteridad es constitutiva y constituyente de la identidad personal: tanto la alteridad de los otros hombres en la comunidad interhumana como la implicada en la relación religiosa.

Por último, en un último apartado final, sacaré las consecuencias de lo dicho para una recomprensión, ya no de la identidad personal y la alteridad interpersonal, sino de la *nostridad* del nos-*otros* humano en su relación religiosa con el Misterio Santo, el *Otro* divino.

1.2. Identidad-«ipse» e identidad-«idem»

Cuando, en este contexto, hablo de «identidad personal», la entiendo ante todo en el sentido que Paul Ricoeur da a la que él llama «identidad-ipse» o ipseidad, como distinta de la «identidad-idem» o mismidad.2 La primera responde a la pregunta: ¿quién?, a saber: ¿quién actúa o quién padece tal acción de otro?, ¿quién es el responsable de tal o cual acto?, etc. Pues ipse en latín corresponde al autós griego, al self y Selbst en inglés y en alemán, al soi-même y al sí-mismo en francés y en castellano, y se refiere a la persona como tal, en cuanto es responsable —ella misma-3 de su libre actuar. En cambio, idem responde a la pregunta ¿qué?, a saber: ¿qué es lo mismo que permanece en y a pesar de los continuos cambios?, ¿cuál es -a través del tiempo— su esencia permanente o cuáles son sus propiedades estables en medio de sus transformaciones? Y la respuesta no apunta a la persona en cuanto tal, al sí-mismo, sino a lo que es o dejó de ser, a lo que no cambia en medio de las mutaciones que la afectan. Pues idem en latín corresponde a las palabras: the same en inglés, das Gleiche, en alemán o lo mismo en castellano.

^{2.} Cf. P. Ricoeur, Soi même comme un autre, París, 1990; íd., Temps et récit. III. Le temps raconté, París, 1985, 355-359. Para una primera orientación sobre la problemática en general cf. M.L. Falorni, «Identità personale», en Enciclopedia Filosofica, vol. 3, Firenze, 1968, cc. 729-730.

^{3. «}Ella misma» significa aquí el sí singular último incomunicable que —paradojalmente— se comunica al otro en su incomunicabilidad sin perderse y sin perderla, sino, por el contrario, realizándola gracias a la relación con el otro.

En resumen, la mismidad o identidad-idem se fija sobre todo en la permanencia del mismo carácter y las mismas propiedades de la persona en el tiempo con sus continuos cambios; la ipseidad o identidad-ipse, en cambio, se refiere al mismo quién personal, responsable último de sus acciones y omisiones, quien —por ejemplo— mantiene su palabra dada, a pesar de todo eventual cambio de carácter o de características personales. Ambos tipos de identidad están interrelacionados, pero entre ellas se da —según Ricoeur— un hiato más o menos grande, mediado por la identidad narrativa en las «historias de vida» que uno narra a otro o a sí mismo.⁴

2. Aproximaciones al tema en la tradición filosófica

Según mi opinión, ni la metafísica clásica de la sustancia ni la filosofía moderna del sujeto autoconsciente dan adecuadamente razón de la identidad personal humana en cuanto es personal (identidad-ipse). Es decir, no terminan de dar respuesta a la pregunta: ¿quién?

2.1. La metafísica de la sustancia

El primero de esos dos paradigmas —el de la sustancia, por ejemplo, en Aristóteles—, se fija ante todo en el sustrato, núcleo o estructura permanente en el tiempo y unificante en cada tiempo, no distinguiendo suficientemente la identidad propia de la persona en cuanto tal, en su diferencia con la identidad-idem de las cosas. Además, para esa concepción la alteridad interpersonal no es constitutiva de la identidad personal, sino que le es sólo accidental. Y el dios-sustancia de Aristóteles, como es pura identidad inteligible, sin pizca de alteridad, aunque es amado por todo y lo mueve todo como amado, sin embargo no ama ni se relaciona con el mundo y con las personas humanas, preservando así su pura identidad (abstracta).⁵

Cf. P. Ricoeur, Soi-même, op. cit., en especial los estudios 5 y 6, titulados, respectivamente, «La identidad personal y la identidad narrativa» y «El sí (soi) y la identidad narrativa».

^{5.} Ver el libro lambda de la Metafísica de Aristóteles.

2.2. La filosofía moderna de la subjetividad

La filosofía moderna nace del «giro copernicano» que va de la primacía del ser objetivo a la del sujeto. Pues bien, este segundo paradigma, el de la conciencia (entendida como Bewusstsein: Descartes, Kant, el idealismo alemán, Husserl), aunque distingue claramente el «Yo pienso» autotrasparente y las cosas no autoconscientes, con todo da demasiada confianza a dicha autoconciencia como criterio de verdad y de certeza, hasta caer en el idealismo. No sospecha de las ilusiones de la conciencia, como lo harán luego los maestros de la sospecha, es decir, Marx, Nietzsche y Freud. Por lo tanto, se queda en la inmediatez del Ego Cogito natural (Descartes) o trascendental (Kant, Fichte), sin transitar la vía larga del discernimiento crítico de las sospechas y de la mediación reflexiva a través de la alteridad de los otros, el lenguaje, la cultura y la historia compartida. Esa vía corta permanece entonces en el mero ego inmediato -en nominativo-, sin alcanzar explícitamente el sí-mismo (self) personal. Pero, como bien lo dice Lévinas, la persona auténtica se declina ante todo en acusativo: iheme aquí!, como respuesta responsable a los otros,6 pero también al acontecimiento histórico y a la voz de la conciencia. Y aun —añado yo— al llamado implícito o explícito del Dios vivo.

Dicho paradigma filosófico del sujeto reconoce a veces (como en Hegel) el papel de la mediación de la alteridad en la formación de la autoconciencia y del sujeto. Sin embargo, aun entonces no tiene suficientemente en cuenta la alteridad *interpersonal*. Pues *nivela* todas las diferencias, tanto con *lo otro* como con *el otro y los otros* a puras negaciones (*yo-no yo*). Concibe entonces la alteridad interpersonal como una mera negación abstracta de la identidad abstracta del yo, a fin de «sobreasumir» (*aufheben*) a ambas en una identidad dialéctica.

Así es como Hegel *reduce* tanto la identidad personal como la alteridad interpersonal a *meros momentos* de una *totalidad* dinámica, sea ésta la sociedad, el Estado o la historia. Ni la identidad

^{6.} Cf. E. Lévinas, Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, La Haya, 1974; en la p. 145 afirma: «La palabra Yo significa heme aquí, respondiendo de todo y de todos»; y en la p. 155 dirá que en dicha expresión «el acusativo... no es modificación de ningún nominativo», pues le es más originario.

personal ni la alteridad personal de los otros, ni siquiera la identidad personal de Dios son de ese modo respetadas en su *irreductible ipseidad* y en sus interrelaciones personales que, sin embargo, no las relativizan mutuamente. Pues, como lo afirma el mismo Hegel, expresado abstractamente, su sistema es el de la identidad de la identidad y la no identidad.

Por lo tanto, aunque ese filósofo parece dar lugar a la diferencia y a la mediación de la alteridad, sin embargo tiende a tener en cuenta sólo la identidad-idem (del sujeto autoconsciente que es asimismo sustancia). Pues éste absorbe en sí toda identidad-ipse, la de cada persona humana y aun la del Dios personal, relativizándolas como si ellas fueran sólo momentos inmanentes de una totalidad en proceso y movimiento. Algo semejante podría decirse de la trasposición materialista y atea de la dialéctica hegeliana por Marx.

Al menos en las *Meditaciones Cartesianas*, tampoco Husserl llega—según mi parecer— a la verdadera alteridad, pues no funda su *intersubjetividad trascendental* —como el «cara a cara» de Lévinas— desde la *irreductible* alteridad ética del otro hombre, sino que, a través de la *Paarung* (pareamiento), lo hace a partir del yo: el otro es *alter ego* por analogía con el *ego* y es pensado así desde éste.

2.3. Un nuevo giro: la actual superación de las filosofías de la sustancia y el sujeto

Por ello es preciso superar —con Heidegger— las filosofías de la (mera) sustancia y (sólo) del sujeto.⁷ Así será posible dar una mejor respuesta a la cuestión de la identidad personal entendida como *ipseidad*, y a la pregunta: ¿quién? como irreductible a la sola pregunta: ¿qué?

El cuestionamiento de la filosofía moderna de la subjetividad plantea así un nuevo giro, de modo que esa metáfora cunde por doquier. Heidegger realiza una *Kehre* (vuelta o viraje) y superación en su pensamiento; los filósofos del lenguaje se re-

^{7.} La distinción entre la metafísica de la sustancia y la filosofía del sujeto, así como la afirmación de la superación de ambas por Heidegger, las expone Werner Marx en su obra: Heidegger und die Tradition, Stuttgart, 1961.

fieren al *linguistic turn* (giro lingüístico); Lévinas habla del humanismo, pero no del «yo» sino del *otro hombre*, Habermas plantea una nueva *racionalidad: la comunicativa*; en la filosofía latinoamericana actual se da prioridad al *nosotros* sobre el yo; últimamente se discute en Francia sobre el «viraje teológico» (*tournant théologique*) de la fenomenología francesa contemporánea,⁸ etc.

Por todo ello algunos pensadores reconocen hoy un nuevo paradigma filosófico: el de la alteridad, o de la comunión de alteridades. Sea lo que fuere, la filosofía actual supera la del Ego cogito («Yo pienso»), fundado y centrado en sí. Y consecuentemente descubre —de distintas maneras— que la alteridad es constitutiva de la identidad, aun de la identidad personal humana. Según la expresión de Ricoeur, se reconoce al «sí mismo como un otro». O, más bien, al «sí mismo gracias al otro y por mediación del otro».

Sin embargo, dicha alteridad se interpreta de distintas maneras, que —con todo— no se excluyen mutuamente: la alteridad del ser —o de la realidad— con respecto al sujeto, del cuerpo propio, del rostro del otro, de la comunidad de comunicación, del nosotros ético-religioso, de la voz de la conciencia, de fenómenos saturados de donación —incluidas las hierofanías religiosas—, etc.

Para avanzar en nuestro tema me detendré primeramente en la alteridad de la voz de la conciencia (en el sentido de «Gewissen»: Heidegger, Ricoeur), a fin de reconocer que no basta un neutro (el ser, das Sein) para asegurar la identidad personal del sí-mismo (ipse); por ello consideraré a la conciencia tanto en su

^{8.} Cf. D. Janicaud, Le tournant théologique de la phénoménologie française, Combas, 1991. Según se mire, puede servir de confirmación o de refutación a Janicaud (en cuanto en dicho «viraje» no se trata de «teología natural» sino de estricta fenomenología) el libro de Michel Henry, Paul Ricoeur, Jean-Luc Marion y Jean-Louis Chrétien (con una presentación de Jean-François Courtine): Phénoménologie et Théologie, París, 1992.

^{9.} Cf. Así se expresa Antonio González Fernández —inspirándose en Xavier Zubiri— en su trabajo: «El significado filosófico de la teología de la liberación», en J. Comblin-J.I. González Faus-J. Sobrino, Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina, Madrid, 1993, 145-160. Sobre el mismo asunto ver también: M.M. Olivetti, «El problema de la comunidad ética», en J.C. Scannone, Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Diálogo internacional en torno de una interpretación latinoamericana, Buenos Aires, 1984, 209-222; J. Habermas, Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M., 1988; M. Araújo de Oliveira, Raviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporánea, São Paulo, 1996.

carácter ontológico (3.1) como ético (3.2). De ahí pasaré a considerar la alteridad ética interpersonal del rostro del otro (y de los otros) como se plantea sobre todo en Lévinas, para quien -sin embargo— en dicho rostro Dios dejó su huella (3.3). De acuerdo con esto intentaré luego descubrir en todos esos fenómenos y en el así llamado «fenómeno saturado» de las teofanías y aun de la Revelación (Jean-Luc Marion), la relación religiosa (explícita o implícita) como alteridad constitutiva de la identidad personal en el nivel más radical (3.4). En un último paso enfocaré al nosotros, en el cual no sólo la identidad de cada persona (yo, tú, él/ella) sino la de la comunidad misma en cuanto tal, se fundan en la alteridad con la Trascendencia religiosa (3.5). Finalmente —a modo de conclusión— añadiré una breve consideración acerca de dicha relación religiosa como de alguna manera interpersonal, no sólo en las religiones proféticas, sino aun en las que no reconocen explícitamente un Dios personal (4).

3. La alteridad como constitutiva de la identidad personal: la alteridad interpersonal humana y la alteridad religiosa

3.1. La voz de la conciencia y la alteridad

Heidegger distingue claramente dos *modos de ser* y, en consecuencia, dos *modos de persistir en el tiempo*. Ellos se asemejan a las dos concepciones de la identidad según Ricoeur: *mismidad* e *ipseidad*. Pues el autor de *Ser y tiempo* opone el modo de existir y persistir de las cosas: la *Vorhandenheit* (que libremente traduzco: «estar a la mano ante los ojos») y el del hombre o *Dasein* (serahí o ahí-del-ser), modo de ser propio de las personas, a quienes su propio ser les es de cuidado (*Sorge*). Las cosas permanecen en el tiempo meramente según la identidad-*idem* o mismidad; sólo las personas «mantienen» además su *sí-mismo* (*Selbst*) o ipseidad. Por ello Heidegger habla de la *Selbst-Ständigkeit*, que Ricoeur traduce como «mantenimiento de sí», un mantenerse no cósico sino personal, un mantenerse *sí mismo*, que este último

Cf. M. Heidegger, Sein und Zeit, 7. ed., Tübingen, 1957. Sobre ese punto cf.
 P. Ricoeur, Soi-même, op. cit., p. 359.

filósofo relaciona con el sentido de «mantener» en la expresión: «mantener la palabra dada».¹¹

Pues bien, según Heidegger la alteridad es constitutiva de la ipseidad (Selbstheit) del hombre, no sólo en cuanto le compete ser-en-el-mundo (in-der-Welt-sein) y ser-con-otros (Mit-sein), sino también y sobre todo por el fenómeno de la voz de la conciencia (Gewissen). Pues las metáforas que se usan para hablar de ésta, a saber, las de la voz (Stimme), del clamor (Ruf), del llamado (Anruf) y de la deuda (Schuld) implican dicha alteridad, en cuanto suponen pasividad con respecto a algo otro. Aún más, podríamos decir, que dichas figuras de lenguaje insinúan que el origen de ese ser-afectado no es sólo algo sino alguien.

Según Ricoeur, Heidegger ontologiza y des-moraliza el fenómeno de la conciencia (moral: *Gewissen*), yendo más acá o más allá de la problemática —ya cuestionada por Hegel, estigmatizada por Nietzsche y relacionada por Freud con el *super-ego*— de la *mala* y *buena* conciencia. Pues la conciencia —prescindiendo del juicio moral— es, ante todo, *atestación de sí*, *atestación de la ipseidad personal*, irreductible a la mera mismidad de las cosas, es decir, a la mera identidad-*idem*. Su grito o llamado atesta nuestro *poder-ser* más *auténtico*, *nuestros posibles los más propios*, a los que somos convocados, cuya realización promete personificación al más íntimo sí-mismo. Es como la voz del ser en nosotros, que nos llama a *ser*.¹²

Por otro lado, Heidegger reconoce la disimetría entre el símismo afectado por la voz de la conciencia y esta última que lo afecta, de modo que ella se da en mí, pero también, por encima o más allá (über) de mí, haciendo recordar la famosa frase de san Agustín: «intimior intimo meo, superior summo meo» («más íntimo que lo más íntimo mío y más alto que lo superior mío»), referida a Dios. Sin embargo, sin tener en cuenta ese dato fenomenológico del «en y por encima» (inmanencia trascendente) de la conciencia, Heidegger termina reduciéndola a sólo una autoafección.

Estimo que de ese modo no da suficientemente cuenta de la alteridad intrínseca a ese fenómeno, al igual que tampoco da ra-

^{11.} Ibíd., pp. 148-150.

^{12.} Para ilustrar lo que sigue, cf. M. Heidegger, op. cit., párrafos 54-60; P. Ricoeur, Soi-même, op. cit., pp. 393-409.

zón adecuada del mismo cuando —después de la Kehre o giro—sólo habla de un neutro, el ser (das Sein), así como de la donación o la destinación del ser. Pues un mero neutrum —aunque sea otro que el sí mismo— no puede dar razón de la constitución del sí mismo (ipse) personal en cuanto tal.

Tengamos, además, en cuenta que Heidegger —tanto el 1.º como el 2.º Heidegger—se inspira no pocas veces en la auténtica relación religiosa, pero *ontologizándola*; por ejemplo, cuando refiere al ser la actitud de serenidad y abandono (*Gelassenheit*) que el Maestro Eckhart vive en relación con Dios. ¹³ Eso explica que algunos discípulos suyos (como Bernhard Welte, Klaus Hemmerle, etc.), avanzando con respecto a su maestro, descubran en la donación del ser el don del Misterio personal que todos llaman «Dios». ¹⁴ Si así fuera, éste sería el origen último gratuito de las posibilidades más propias y personalizantes de la persona, de las que nos habla Heidegger.

3.2. De la atestación ontológica al mandato ético

Ricoeur, aceptando el retroceso que hace Heidegger de lo moral a lo ontológico de la conciencia, luego da el paso contrario —de la ontología a la ética—, encontrando en la conciencia no sólo atestación de sí, sino también un mandato ético (injonction). Éste se puede interpretar en el doble sentido del verbo «mandar», a saber, como orden (mandamiento) y como envío (a realizar un llamado o misión y, así, realizarse). Así es como el momento pasivo del ser-afectado se interpreta como una situación

^{13.} Cf. M. Heidegger, Gelassenheit, Pfullingen, 1959. El primer Heidegger se inspira en textos religiosos de san Pablo, san Agustín, Lutero, Kierkegaard, etc., y los ontologiza; cf. O. Pöggeler, Der Denkweg Martin Heideggers, Pfullingen, 1963; K. Lehmann, «Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger», Philosophisches Jahrbuch, 74 (1966), 126-153, así como mi artículo: «Dios en el pensamiento de Martin Heidegger», Stromata, 25 (1969), 63-77. Sobre la ontologización de lo religioso, cf. M. Heidegger, Phänomenologie und Theologie, Frankfurt a.M., 1970. Acerca del tema de Dios en Heidegger, ver la importante obra de N. Corona, Lectura de Heidegger. La cuestión de Dios, Buenos Aires, 2002.

^{14.} Entre otros, ver B. Welte, Auf der Spur des Ewigen, Freiburg, 1965; K. Hemmerle, «Das Heilige und das Denken. Zur philosophischen Phänomenologie des Heiligen», en B. Casper, K. Hemmerle y P. Hünermann, Besinnung auf das Heilige, Freiburg-Basel-Wien, 1966, 9-79.

de *escucha* de quien se encuentra éticamente interpelado en segunda persona.¹⁵

Para Ricoeur tal mandamiento es anterior a la ley y a la prohibición, pues *manda y solicita* a vivir una *vida buena*, en el sentido del *eu dsên* («vivir bien») aristotélico. Tal optativo ético de la «vida buena con y para los otros, en instituciones justas» —como le gusta decir—, estructura los posibles más propios de cada sí-mismo, pero añade a ese momento ontológico la *relación ética de alteridad*, que ya en Kant se insinuaba en el sentimiento a priori del *respeto*. Dicho mandato ético, añade Ricoeur, sólo se convierte en prohibición por causa de la violencia humana: «¡no matarás!». Por mi parte, agrego que ese mandar sugiere de suyo una relación no sólo personal (pues es constitutiva de la persona) sino *interpersonal*, como lo insinúan las metáforas de la voz, el llamado y la deuda; y, además, se expresa y vive en forma *absoluta e incondicionada* o, como diría Kant, no hipotética sino *categórica*.

Ricoeur reconoce —entonces— la irreductible alteridad del llamado de la conciencia, aunque finalmente deja abierto si el Otro, fuente del mandato, es sólo el rostro del otro hombre, que puede mirarme y ser mirado por mí (Lévinas), o bien las figuras parentales y ancestrales con las cuales me autoidentifico —sedimentadas, olvidadas y quizás reprimidas en el super-yo (Freud)—, o bien el Dios viviente y personal de la religión (san Agustín, Newman) o, simplemente, un lugar vacío.

Sin embargo, con respecto a la segunda posibilidad, la del super-yo, el mismo autor afirma: 1) que tal explicación genética es legítima en su orden; pero, 2) que si el sí-mismo no estuviera ya originariamente constituido como estructura de acogida para las sedimentaciones del super-yo, la interiorización de las voces ancestrales sería impensable; y 3) de ahí concluye que el serafectado bajo la modalidad del ser-mandado es —filosóficamente— condición de posibilidad del fenómeno empírico (psicológico) de la identificación.¹⁶

Con todo, ya no en el ámbito de la filosofía, sino en el de la fe bíblica, el mismo Ricoeur da un nuevo paso hacia una comprensión más profunda de la *ipseidad*. Pues descubre e inter-

^{15.} Cf. P. Ricoeur, Soi-même, op. cit., 404; para lo que sigue ver ibíd., 404-409.

^{16.} Cf. ibid., 407 s.

^{17.} Cf. P. Ricoeur, «Le sujet convoqué. A l'école des récits de vocation prophé-

preta al *ipse* como un «sujeto *convocado*» o, mejor, un *sí-mis-mo-mandado* (*soi mandaté*), gracias a la elección, vocación y misión recibidas del Dios de Israel, discernidas —a la luz de las narraciones bíblicas de vocaciones proféticas— en el llamado de la conciencia.

3.3. El rostro del otro y la huella de Dios

Sin titubeos Lévinas refiere el mandato ético ante todo a la relación interpersonal con el otro hombre (Autrui). Pues según él —como ya lo dije—, el verdadero sí-mismo de la identidad personal no se declina prioritariamente en nominativo: «Yo pienso» (Ego cogito), «yo actúo», «yo trabajo», sino en acusativo: «¡heme aquí!»: me como respuesta responsable ante la interpelación ética del rostro del otro.¹⁸

Así es como la auténtica (¡autós!) subjetividad humana no está pensada desde la mismidad de la sustancia, ni desde el sujeto moderno, centro y fuente autoconsciente de sus actos (de pensar, actuar o hacer), sino éticamente, desde el otro, en radical pasividad, es decir, como respuesta responsable al llamado ético del otro.

Por lo tanto, para Lévinas la alteridad es esencialmente constitutiva de la identidad personal. Aún más, la interpreta como interpersonal, según la relación ética que, aunque interrelaciona, no relativiza mutuamente a las personas, sino que respeta su carácter incondicionado. Por ello habla de una «relación sin relación» o «absuelta de toda relación», es decir, de toda relativización del sí-mismo y/o del otro a meros momentos de una totalidad (sea ésta o no dialéctica).

De esa manera el sujeto no es pensado como sustrato o primeramente como centro de actos, sino como éticamente sujeto a los otros, por su responsabilidad para con ellos, aun hasta la expiación y la sustitución. 19 En eso consiste la identidad personal

tique», Revue de l'Institut Catholique, 28 (1988), 83-99. En Soi-même explica por qué no asumió ese tema en el libro, siendo así que había formado parte de las Gifford Lectures, que dieron base a la obra: cf. 35-38.

^{18.} Entre las obras de Lévinas, además del ya citado libro Autrement qu'être, ver en especial: Totalité et infini. Essai sur l'extériorité, La Haya, 1961, así como: De Dieu qui vient à l'idée, París, 1982. En lo que sigue uso sobre todo la primera obra citada.

^{19.} A pesar de no ser cristiano, Lévinas se inspira en la figura de Jesús para su

del sí-mismo, en cuanto —paradójicamente— sale de sí y se despoja de su «espontaneidad egoísta» y su autocentramiento, en escucha del mandato ético que lo asigna al otro. Sin embargo, allí reside lo que lo hace único e irreemplazable en su ipseidad, y —en ese sentido— lo identifica personalmente. Pues nadie sino él y sólo él puede responder a ese llamado, mandamiento y misión propia hacia cada otro en su concreto cara-a-cara, que lo interpela éticamente aquí y ahora.

Dicha salida radical de sí, que para Lévinas ha de darse sin ninguna recuperación o retorno, no sólo no desidentifica, sino que constituye la auténtica ipseidad. Pues el mandato del otro—dice nuestro autor— «no limita mi libertad, sino que la promueve, suscitando mi bondad», 20 a saber, la libera en su más íntimo y personal sí-mismo, de toda autocomplacencia y narcisismo, por su gratuita bondad hacia los otros.

Para Ricoeur, Lévinas reduce la alteridad de la conciencia a la alteridad de los otros, así como Heidegger la reducía a una autoafección. Él, en cambio, aunque reconoce que los otros son camino obligado de la experiencia de ser-mandado éticamente, con todo afirma que ésta supone ontológicamente la atestación de sí como autoafección. Quizás sea otra manera de decir —sin la radicalidad levinasiana— que la salida de sí mismo constituye y supone al sí-mismo y, como añadiría Ricoeur más allá de Lévinas, supone una estima de sí no egocéntrica.

Pero Lévinas no se queda en sólo el otro humano. Pues en su rostro éticamente convocante descubre la *huella* del Infinito, así como la encuentra también en la respuesta desinteresada del «¡heme aquí!», que responde al otro responsablemente. En ésta se dan para él no sólo la huella, sino también el *testimonio* y la *gloria* del Infinito. Pues la *asignación* al otro y la *elección* personalizante del sí-mismo en cuanto *llamado* y *mandado* a ser responsable del otro y de los otros a quienes ha sido asignado, es *inmemorial* y *originaria*, *previa* a cualquier compromiso libremente asumido. Por ende, ella remite al Infinito, metafísicamente *anterior* al ser finito y a su conciencia y libertad.²¹

filosofía; ver su conferencia: «Un Dieu homme?», en Qui est Jésus-Christ? Semaine des intellectuels catholiques (6-13 mars 1968), París, 1968, 186-192.

^{20.} Cf. E. Lévinas, Totalité et infini, op. cit., 175.

^{21.} Entre otros textos, ver el capítulo 5 de Autrement qu'être.

Sin embargo, así como Ricoeur deja abierta la última interpretación de la alteridad de la conciencia, Lévinas afirma también la ambigüedad de esas huellas, que es posible interpretar o no religiosamente. Pues para él no cabe mostrar ni demostrar a Dios, como si fuera un objeto o la conclusión de un silogismo, sino que dicha ambigüedad preserva su intangible santidad, que el filósofo israelita denomina Eleidad (*Illeité*). Según él, de Dios no hay mostración ni prueba, sino solamente testimonio ético en la responsabilidad por los otros.

Quizás podemos añadir que los mencionados testimonio y huellas, aunque no muestran ni demuestran, con todo posibilitan que sea razonable creer, es decir, interpretarlos en clave de fe religiosa. Si así fuera, la identificación personal de cada sí-mismo (ipse) que se da por la respuesta responsable al llamado originario de los otros (y, a partir de ellos, de la voz de la propia conciencia) no solamente estaría constituida necesariamente por la alteridad interpersonal en el cara-a-cara con los otros hombres, sino última y radicalmente, por la alteridad interpersonal con el Dios vivo, en quien es razonable creer.

Aún más, continuando la línea levinasiana más allá del mismo Lévinas, hay que añadir que sólo un absoluto personal da razón del mandato ético en cuanto interpela incondicionadamente a la persona libre en cuanto tal. Si así es, la relación religiosa solicita, toca y suscita lo más personal y personificante de cada sí-mismo (ipse) y lo convoca a ser plenamente sí-mismo en su relación desinteresada con los otros, actualizando así, sin pretenderlo, sus posibles más propios.

3.4. La identidad personal del «co-donado» y el hecho religioso como «fenómeno saturado»

En resumen, Heidegger, Ricoeur y Lévinas consideran —con distintos enfoques y matices— la alteridad como constitutiva de la ipseidad o identidad personal. Aún más, discípulos del primero y los dos últimos abren desde allí la posibilidad de interpretar la relación religiosa como alteridad interpersonal personalizante del sí-mismo. Por ende, el yo deja entonces su rol trascendental constituyente (Kant, Husserl) y pasa a ser comprendido ante todo como constituido a partir de una alteridad, sea ésta interpretada como fuere.

Pues bien, en esa línea se ubica hoy la contribución de Jean-Luc Marion, quien —a mi entender— radicaliza esos planteos.²² Pues, a partir de la comprensión del fenómeno como dado a la experiencia humana (Husserl, Heidegger) y de una fenomenología de la donación (Gegebenheit), Marion comprende al sí-mismo ante todo como destinatario, receptor y testigo de ésta, es decir, como siendo afectado por ella, ya que la prioridad la tiene la donación del fenómeno. El sí-mismo no se declina entonces en nominativo —Ego cogito—, ni siquiera ante todo en acusativo —como en Lévinas—, sino en el dativo de quien recibe y se recibe.

Así es como la identidad personal de cada ipse no es concebida como la de un sustrato o centro de actos ni como el acto subjetivo autoconsciente de pensar, sino como la propia de un atributario o, según lo expresa Marion, del adonné²³ (que yo traduzco—deficientemente— como co-donado). Pues se recibe a sí mismo con lo que se le dona (¡dativo!), por el hecho mismo de la donación. Marion lo compara con la pantalla (écran), necesaria para que la luz que la ilumina se manifieste. Así la donación del fenómeno se hace manifestación e intuición, sin que la prioridad la tenga el sujeto, quien es, más bien, el co-donado.

Si eso acaece en toda experiencia, sobre todo se da para nuestro autor en los fenómenos que él denomina saturados, es decir, saturados de intuición porque de donación. Marion enumera entre ellos —además del cuerpo propio (chair)—, el acontecimiento histórico (citando a Ricoeur), la obra de arte, el rostro del otro (según lo describe Lévinas) y, sobre todo, el fenómeno de la revelación (o de las teofanías). En todos éstos muestra fenomenológicamente que la intuición (y, por lo tanto, la donación) sobreexcede(n) a la intención subjetiva y la desborda(n): ellos no sólo descentran al sujeto, sino que superan su horizonte previo de comprensión y aun todo a priori y todo concepto que intente abarcarlos. De ahí que —como lo dice Ricoeur del símbolo—siempre «dan que pensar» sin agotarse en concepto. Pues en esos fenómenos saturados, a partir de una irreductible alteridad, acon-

^{22.} Cf. J.-L. Marion, Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation, París, 1997; ver también: íd., «Métaphysique et Phénoménologie. Un relève pour la théologie», Bulletin de Littérature Ecclésiastique, 44 (1993), 21-37; íd., «Le phénomène saturé», en Phénoménologie et Théologie, op. cit., 79-128; íd. De surcroît. Études sur les phénomènes saturés, París, 2001.

^{23.} Ver el libro 5 de Étant donné, op. cit.

tece una imprevisible novedad, gracias a una gratuidad no calculable o deducible. Para Marion el fenómeno religioso de la revelación o teofanía condensa y excede en sí las propiedades de todos los otros fenómenos saturados.

Por ello ese autor —como ya lo hacían, según dijimos, Heidegger, Ricoeur y Lévinas— recurre a la metáfora del *llamado*, anterior a toda respuesta, y que ésta nunca iguala en absoluta identidad.²⁴ Sin embargo, puede irla ya realizando —y así, ir realizándose como persona—, aunque siempre todavía no en continua tensión vivificante.

Pero para Marion el llamado es, de suyo, anónimo, pues llama a alguien —dando un nombre propio y personal a quien es llamado—, pero sin explicitar quién llama.²⁵ Es la respuesta misma la que, reconociendo con su «¡heme aquí!» el llamado (me voici!), le pone un nombre, interpretándolo: «¡hete allí!» (te voilà!).

En el caso de la teofanía, el hombre religioso se atreve a denominarlo: «Dios» o quizás «Misterio Santo». Sea como fuere, el co-donado va siendo más plenamente sí-mismo y personificándose, en su libre responder al llamado. Responde no sólo al clamor de su conciencia (Heidegger, Ricoeur) y a la interpelación del otro a la responsabilidad por él (Lévinas), sino —en el fenómeno religioso, en cuanto excede a todos los otros fenómenos saturados— también y ante todo a la *elección*, *vocación y misión* —al *nombre propio*—, que recibe o cree recibir de la sobreabundante donación que acontece en el hecho religioso.

3.5. La alteridad comunitaria y social, y la relación religiosa

3.5.1. «Nostridad», «suplemento de espíritu» y religión

La filosofía latinoamericana —aunque, por supuesto, no exclusivamente ella— piensa la alteridad interhumana y su interrelación con la religión ante todo como *comunitaria* y *social*,

^{24.} Ya Lévinas afirmaba en Autrement qu'être: «La responsabilidad por los otros..., que los límites de la identidad no pueden retener. La recurrencia se hace identidad haciendo estallar los límites de la identidad, el principio del ser en mí, el reposo intolerable en sí de la definición. Sí (soi) más allá del reposo: imposibilidad de revenir desde todas las cosas para no "cuidarse sino de sí"»: cf. op. cit., 145 s.

^{25.} Cf. J.-L. Marion, Étant donné, op. cit., párrafo 29, 408-413.

aunque sin dejar de comprenderla como personal e interpersonal. De ese modo no tiene en cuenta sólo el «yo», el «tú» y aun el «él/ella», sino también el «nosotros», en su relación con el Él (o el «Tú»), con mayúscula, sea que el nosotros se decline en nominativo (Carlos Cullen), sea —como en Lévinas o Marion— en acusativo o, respectivamente, en dativo.

Por lo mismo, es lícito añadir a lo ya dicho acerca de la identidad personal y la alteridad interpersonal en su relación con el hecho religioso personalizante e interpersonalizante, la relación de éste con la nostridad, que lo hace comunitarizante y socializante.²⁶ Pues el Misterio Santo funda ética y metafísicamente no sólo la ipseidad última de cada persona y la alteridad interpersonal, sino asimismo la comunidad y comunión del nosotros en cuanto tal.

Antes de seguir adelante, conviene tener en cuenta el justificado temor de Ricoeur al «suplemento de espíritu» hegeliano y a su «hipóstasis del espíritu» (y del Estado) —que fue fuente de tantos totalitarismos en la historia reciente—, lo que le hace preferir Husserl a Hegel en su concepción de la comunidad del nosotros.²⁷

Pues ésta —según mi estimación— no debe pensarse desde el espíritu objetivo hegeliano, pero tampoco solamente desde la analogía husserliana del *alter ego* y la mera relación intersubjetiva²⁸ —como lo propugna Ricoeur en el mismo texto—, sino desde la interrelación ética e histórica entre «yo-tú-él(los)», que no es totalizable dialécticamente, pero tampoco reductible a la mera analogía con el yo. Pues cada persona es un *otro* de los otros en relación de alteridad ética única dentro de la comunidad. Pero ésta —por su parte— es siempre *más* que la sola suma de las

^{26.} Ver mi artículo: «Hacia una antropología del "nosotros"», CIAS. Revista del Centro de Investigación y Acción Social, 36 (1987), 429-432. Los neologismos «nostridad» y «nostrismo» —correspondientes a «egoidad» y «egoísmo»— fueron acuñados por Miguel Manzanera; entre sus muchos trabajos sobre el tema, cf. íd., «Metafísica de la nostridad. Hacia una filosofía de la liberación como nostrificación», en J.C. Scannone, M.F. de Aquino y G. Remolina (comps.), Hombre y Sociedad. Reflexiones filosóficas desde América Latina, Bogotá, 1995, 91-133.

^{27.} Cf. P. Ricoeur, «La raison practique», en íd., Du texte à l'action, op. cit., 237-259, en especial, pp. 255 ss.

^{28.} Marion afirma, en su artículo «Filofia e Revelazione», Studia Patavina, 36 (1989), 438, «la imposibilidad husserliana de justificar fenomenológicamente el conocimiento del otro como tal (al menos en la Quinta Meditación Cartesiana)». Por ello —según mi opinión— tampoco llega así a plantear un verdadero «nosotros».

personas. Tal relación es, sin embargo, una relación sin mutua relativización, según la comprende Lévinas. Así se preservan la irreductibilidad y trascendencia éticas de las personas en el seno del nosotros, y se hace posible descubrir en ellas la inmanente trascendencia de Dios, quien funda —con simultánea originariedad (gleichursprünglich)—tanto su ipseidad y alteridad, cuanto también su comunidad e intercomunión; aún más, regula éticamente su interacción (institucional). No se trata de un «plus de espíritu» (objetivo), sino de la acción creadora y el concurso activo indiferente de Dios, ²⁹ lo cual no sólo es libre y gratuito, sino que respeta y trasciende la libertad y alteridad de cada persona y de la comunidad.

3.5.2. Con-vocación religiosa y ético-política del nosotros

Lo desarrollado en el apartado anterior tiene varios enfoques complementarios, que sólo insinuaré, sin ulteriores desarrollos. 1) El primero reconoce que el destinatario, testigo y «adonné», sin dejar de ser cada persona en su ipseidad, es también la comunidad plural de personas en cuanto tal, por el hecho mismo de ser gratuitamente co-llamadas o, mejor, con-vocadas (ek-lesía) —como cada una en cuanto única y como comunidad de personas— por el Misterio Santo. Así conforman un nosotros religioso en comunión interpersonal (e institucional) que les es dada (gegeben) y encomendada (aufgegeben) desde lo Alto. 2) En segundo lugar, partiendo de una relectura latinoamericana de Lévinas, es posible centrar el cuestionamiento y la convocación éticas de los otros, preferentemente en los pobres y empobrecidos (hoy, empobrecidos y excluidos), comprendiéndolos tanto social como estructuralmente. Su interpelación ética incondicionada se expresa y objetiviza así histórica, social y políticamente, según lo entendió en sus comienzos la filosofía latinoamericana de la liberación, relacionando su dignidad absoluta con el llamado

^{29.} En el capítulo quinto abordaré la cuestión del concurso divino previo y activamente indiferente (Domingo Báñez y Luis de Molina reinterpretados por Karl Rahner), el cual no «sobreasume» (aufhebt) la libertad, sino que la libera; así como también el tema de las «instituciones justas» (Ricoeur). En el capítulo noveno tocaré el tema de la omnipresencia divina, que ya en el capítulo segundo fue planteada fenomenológicamente como trascendencia inmanente e inmanencia trascendente.

incondicionado del Misterio trascendente a una sociedad más humana. 3) En tercer término, se comprende en plural al interpelado y co-donado, como comunidad --ya no religiosa, sino sociopolítica— de quienes son cuestionados y con-vocados éticamente a optar por los pobres y excluidos, a fin de formar comunidad y sociedad con ellos en instituciones justas; en dicha convocación incondicionada a la justicia y en la regla incondicionada de justicia que regula su interacción reglada (institución), es posible asimismo discernir al Absoluto. 4) Por otro lado, se trata no sólo de abrirse a la interpelación y el cuestionamiento de los pobres, sino también de ser enseñados por ellos en su sabiduría, cultura y religiosidad populares como, entre otros, lo planteó la corriente ético-cultural de la filosofía latinoamericana de la liberación,30 representada, ante todo, por Rodolfo Kusch y Carlos Cullen. Así no sólo se hace explícita la relación religiosa, sino también su dimensión comunitaria e inculturada.31

Por consiguiente, según las distintas perspectivas arriba citadas, la interrelación del «nosotros» —tanto en cuanto convocante como en cuanto convocado— culmina en la relación religiosa. Ésta, cuando es auténtica, no sólo personaliza a cada cual en su más íntima identidad-ipse, sino que, personalizando, interpersonaliza y comunitariza (a los convocados entre sí y con los convocantes, a partir de la con-vocación de todos por el Misterio Santo) y, personalizando y comunitarizando —es decir, profundizando ético-religiosamente al mismo tiempo la identidad personal y la alteridad interpersonal—, exige que éstas sean vividas y convividas social e institucionalmente en solidaridad y justicia. Así se descubre que el llamado creador (metafísico y ético) de Dios o del Misterio Santo no sólo otorga a cada persona su más irreductible identidad personal y la irreductible alteridad de cada una con respecto a las otras, sino también la comunidad del nosotros en cuanto tal, no reductible a la mera suma de sus miembros. Pues ella se arraiga últimamente en el Misterio trascendente que la excede al mismo tiempo que le da y comunica vida y convivencia, identi-

^{30.} Así la denomina Raúl Fornet-Betancourt en su libro: Philosophie und Theologie der Befreiung, Frankfurt a.M., 1987.

^{31.} Sobre Kusch y Cullen, cf. en el capítulo anterior la bibliografía correspondiente. Ver también mi libro: *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires, 1990. Retomaré en otros capítulos de la presente obra sus aportes a una filosofía inculturada de la religión.

dad (personal, social e institucional), alteridad y comunidad. Kusch simboliza ese Misterio raigal y santo en la Madre Tierra (Pacha Mama), en la que, para Cullen, «nosotros estamos» y estamos-siendo-así, a la par que se sustrae, como mediación simbólica del Misterio ético-religioso.

En las perspectivas complementarias mencionadas se nota el influjo —mayor o menor— de Lévinas, en cuanto que, para éste, en el rostro del otro me miran todos los otros (los «terceros»). Pero, según se dijo más arriba, el pensador israelita lituano-francés fue leido en nuestra América poniendo el énfasis en la alteridad de los pobres, interpretados no sólo en plural, sino también en su «cuerpo» histórico estructural, institucional, social, cultural y aun conflictivo, tanto en su momento de «llamado» crítico contra la injusticia y a la solidaridad y la justicia, como en el de su «magisterio» sapiencial, inculturado y aun religioso.

Tal relectura puso de relieve, en primer lugar, la asignación ético-histórica desde Dios, a las víctimas y, por lo tanto, a la praxis de su liberación y a la lucha por la instauración de la justicia para todos, pero preferencialmente para quienes sufren la injusticia estructural. Y en segundo lugar, la revaloración de la sabiduría y cultura populares, en las cuales no en último lugar reluce la piedad popular o religión del pueblo (según la formulación de Pablo VI en Evangelii Nuntiandi 48). Ambos momentos religan el nosotros ético-religioso y el ético-político (distintos entre sí) a la Trascendencia, mostrando así su constitución ético-histórica y, con respecto al segundo caso, en último término, implícitamente religiosa.

El primer momento ya había sido señalado por el mismo Lévinas, quien reconoce la religión como relación social y en-

^{32.} En una perspectiva y con un método distintos, también Gastón Fessard pasa de la relación «yo-tú» (en su caso: la dialéctica «varón-mujer») a la relación comunitaria del «nosotros» (comunidad de una familia, de un pueblo, de la fraternidad universal, etc.), que no se reduce a la anterior, porque implica terceros; ver su obra: «Esquisse du mystère de la société et de l'histoire», Recherches de Science Religieuse 35 (1948), 5-54 y 161-225 (presenta una nueva redacción en De l'actualité historique I, París, 1960). Fessard fue reinterpretado en perspectiva latinoamericana por Alberto Methol Ferré en su artículo: «Análisis de las raíces de la evangelización latinoamericana», Stromata (1977), 93-112, en el cual hace uso de las dialécticas fessardianas (y paulinas) «amo/esclavo» y «varón/mujer», concretizadas en la doble relación intercruzada: «conquistador-varón/mujer indígena». Según mi apreciación, así se engendra una anadialéctica (sobre ésta, ver el capítulo quinto), pues la segunda relación sobre-excede —y así sobreasume— a la primera.

cuentra la huella de la Illeidad divina tanto en el rostro de cada otro (desde el cual —como se dijo— nos miran todos los otros) como en la respuesta responsable: «¡heme aquí!» o «¡henos aquí!», la cual -para Marion - se continúa en el «¡he-Te allí!». El segundo momento, en cambio, es nuevo con respecto a Lévinas y no es aceptado por éste, pues en la tierra sospecha un resabio pagano y en el nosotros-pueblo teme un renacer del nazismo.33 En cambio, según mi estimación, en la primera —bien entendida— puede encontrarse la «verdad del paganismo» y, en el segundo, interpretado no como un «yo» plural, sino como comunión, según las relaciones éticas interpersonales e históricas «yo-tú-él(ellos/as)», vislumbrarse la superación tanto del individualismo como del colectivismo desde la relación a la Trascendencia divina. Pues ésta finalmente funda dicha comunión, tanto en su momento de unidad y comunidad como en el de diferenciación e irreductible libertad de cada persona.

Así es como, sin negar la trascendencia ética e Illeidad divinas, se reconoce asimismo el momento *numinoso* y *ctónico* de la religión, en cuanto rescatable por su momento ético, centrado en la relación de *amor* y *respeto* a la dignidad personal. Y se funda —como arriba se dijo— el «nosotros» ético-histórico en un Misterio religioso que lo excede, pero que le garantiza tanto su carácter de comunidad *ética* —en cuyo seno cada persona es irreductible y trascendente—, como su índole *encarnada* en la inmanencia de una historia y una cultura *singulares*, aunque llamada al *diálogo* ético-histórico *plural* de las culturas.

4. A modo de breve conclusión

Al comienzo de este capítulo dije que iba a tener en cuenta el hecho religioso sobre todo como se da en las religiones proféticas que hablan de un Dios personal, aun concibiéndolo como un Misterio. Sin embargo, estimo que mucho de lo dicho más arriba se encuentra también no sólo en los politeísmos sino también

^{33.} Ver los comentarios críticos de Lévinas a algunas afirmaciones del grupo argentino y las respuestas de éste en J.C. Scannone (comp.), Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Diálogo internacional en torno de una interpretación latinoamericana, Buenos Aires, 1984.

en las religiones que —por respeto al Misterio— no lo conciben y denominan como persona, aunque actúan como si lo fuera. Pues, según creo, en ese caso se trata de una cuestión de nombre y lenguaje, es decir, de discernir hasta dónde con el lenguaje humano podemos nombrar al Misterio Santo sin caer en antropomorfismos idolátricos. In embargo —aun prescindiendo de dicha denominación— concluyo afirmando tanto que la alteridad interpersonal y la comunitariedad social (con los otros hombres) son constitutivas de la ipseidad o identidad personal, como también que la relación religiosa —explícita o implícita— no sólo no aliena al hombre, sino que, desde la alteridad incondicionada, lo personifica, lo comunitariza y socializa, y le exige convivir en justicia y solidaridad institucionales.

Aún más, cuando se da la radical desposesión y entrega de sí al Misterio Santo —a quien llamamos Dios—, sin retorno, entonces acontece lo que más ipsifica a la persona y la hace sí-misma, pues unión y distinción se promueven mutuamente. Así como también acontece lo que más funda y exige comunión y comunidad interhumanas.

Si entonces podemos hablar todavía de alteridad *interperso-nal* (de cada persona y de la comunidad de personas) con el Misterio Santo —aunque simbólica y analógicamente—, depende del uso del lenguaje.

^{34.} Acerca del lenguaje religioso y analógico, ver los capítulos sexto y séptimo del presente libro. Sobre el «como si fuera persona» en el budismo, cf. J. Martín Velasco, op. cit. en la nota 2, en primer lugar. Erhard Kunz se pregunta qué se intenta decir con la designación de Dios como persona, y responde: «¿Puede quererse decir más que lo siguiente: Dios es tal, que nosotros sólo en la apertura hacia Él somos personas y que hacia Él debemos comportarnos como personas?», a lo cual añade acertadamente Gisbert Greshake, al citarlo: «¡Si nosotros somos persona en relación con Dios, éste no puede ser menos que lo que Él nos hace ser, personas!» (ver, respectivamente, E. Kunz, Glaube - Gnade - Geschichte, Frankfurt, 1969, 287, y G. Greshake, Der dreieine Gott, op. cit., 174).

CAPÍTULO CUARTO

DIOS DESDE LAS VÍCTIMAS. CONTRIBUCIÓN PARA UN «NUEVO PENSAMIENTO»

¿Cómo es posible hablar de Dios después del Holocausto? A esa cuestión acuciante (Hans Jonas, Johann Baptist-Metz, etc.) hace eco la planteada por Gustavo Gutiérrez frente a las víctimas de injusticia en América Latina: ¿cómo hablar de Dios durante Ayacucho?¹ Ambas preguntas apuntan a recomprender la cuestión (religiosa, teológica, filosófica) de Dios desde la pasión injusta de las víctimas históricas. No tanto porque el Holocausto (y los holocaustos) pongan en duda —como en una nueva teodicea— la bondad, el poder o la misma existencia de Dios,² sino porque muestran la crisis de un cierto tipo de racionalidad y exigen una racionalidad nueva, desde la cual también será posible recomprender la pregunta (religiosa, teológica, en nuestro caso: filosófica) por Dios.

2. Sobre la teodicea cf. L.F. Cardona, «La teodicea moderna y el problema de la inseguridad ontológica», *Universitas Philosophica* (Bogotá), n.º 31 (1998), 77-95. Para un intento de pensar la cuestión del mal desde una posición crítica ante la teodicea, cf. P. Ricoeur, *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève, 1996. Hago notar que, si hablo de holocaustos en plural, no por eso quiero negar la singularidad del así llamado «Holocausto» (¡con mayúscula!), entendido como

analogatum princeps.

^{1.} Ayacucho, que significa en quechua «rincón de los muertos», es símbolo de la situación de los pobres como víctimas en América Latina: cf. G. Gutiérrez, «Cómo hablar de Dios desde Ayacucho», Revista Latinoamericana de Teología, 5 (1988), 233-241, donde cita la pregunta de Metz acerca de «cómo hablar de Dios después de Auschwitz» (la expresión «durante Ayacucho» la usa en la p. 236). A la cuestión de Metz, Pedro Casaldáliga contrapone su «cómo hablar de Dios dentro de Auschwitz» en su poema: «Dentro de Auschwitz», refiriéndose a las víctimas latinoamericanas; lo cita Jon Sobrino en Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret, Madrid, 1991, p. 320, cf. pp. 253-254. Sobre todo este asunto ver también: J. Costadoat, «La pregunta por Dios en la teología de la liberación», Teología y vida, 36 (1995), 381-398.

Pues, en esta «edad de la globalización y de la exclusión» (Enrique Dussel) podría ser ideológico (o, religiosamente hablando, idolátrico) ejercer la racionalidad filosófica o el lenguaje acerca de Dios sin tener en cuenta la pasión de las víctimas, aun en la comprensión de la racionalidad misma y en la intelección racional de Dios. Pues en las víctimas está en juego lo humano en cuanto tal, y, por ende, la interpretación de qué significan la razón y la auténtica trascendencia racional hacia el Misterio Santo.

Ante la objeción obvia de que regularmente ni nosotros —los filósofos— nos contamos entre las víctimas, ni éstas filosofan, cabe responder, con Jon Sobrino, que, a pesar de ello, es posible una fusión o entrelazamiento de horizontes (Horizontsverschmelzung: H.-G. Gadamer) con la perspectiva de las mismas, no en último lugar gracias a la compasión con ellas, aun en cuanto filósofos, también con un pensamiento compasivo (Reyes Mate).

La primera parte de las presentes reflexiones intentará describir la situación actual del pensar (1). Luego, la conectaré con la crisis de un tipo de racionalidad basada sola o principalmente en la identidad, la necesidad, la inteligibilidad, la eternidad y la universalidad (2), y señalaré el camino —ya emergente— hacia su superación en una «nueva racionalidad» que dé realmente cabida a la diferencia, la gratuidad, el amor (y el sentimiento), la historicidad y la unicidad (del singular) (3). Por último sacaré algunas consecuencias de lo expuesto en la parte anterior, a fin de así replantear la cuestión filosófica de Dios (4). Más que la elaboración detallada de una filosofía de la religión, me interesa en este capítulo replantear su «desde dónde» o enfoque y, de ese modo, radicalizar lo dicho sobre éste en los capítulos anteriores.

Pero trataré esa cuestión no sólo a partir del «nuevo pensamiento» de la diferencia y alteridad —como se está dando hoy tanto en Europa como en América Latina—, en cuanto contrapuesto al de la identidad y totalidad. También tendré en cuenta otro pensamiento nuevo, surgido desde nuestra América profun-

^{3.} Estimo que es posible trasponer al plano filosófico lo afirmado por dicho autor en el estrictamente teológico; ver J. Sobrino, La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas, Madrid, 1999, 19 ss. Quizás se deba decir, más humildemente, en vez de «desde las víctimas», «frente a (coram) las víctimas».

^{4.} Uso la expresión de Franz Rosenzweig, sin atarme a la concepción de éste, para referirme tanto a Lévinas (y, hasta cierto punto, a Heidegger) como a algunos de sus reintérpretes latinoamericanos.

da: el del «estar» como distinto de los dos anteriores. Lo tendré en cuenta porque —según creo— está en estrecha relación con lo trágico de las víctimas y lo insondable del misterio del mal y del Misterio de Dios que es Amor.

1. La situación actual del pensar

1.1. En la época contemporánea

«Después del Holocausto», «durante Ayacucho», «la edad de la exclusión» son expresiones que muestran que estamos tocando los límites éticos de lo humano, ante una acción y un pensamiento de totalidad que llegó a convertirse en totalitarismo político, militar, económico (a través del «pensamiento único») y cultural (mediante la homogenización).⁵

Al mismo tiempo hay conciencia de estar tocando límite no sólo en el ámbito ético de la dignidad del hombre (de todo y cada hombre y mujer, y de todo el hombre), sino también en los órdenes epistemológico, ecológico, económico («los límites de la competitividad») y social. Simplificando, se puede decir que la praxis y el pensar de totalidad están en crisis. La otra cara de la misma, como reacción en su mismo plano, son el relativismo, el escepticismo, la desilusión ante el futuro y el *nihilismo*.

Para muchos se trata de la crisis, si no de la modernidad y la Ilustración, al menos de un cierto tipo de modernidad e Ilustración,⁷

^{5.} La obra de Lévinas, Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité, La Haye, 1961 —con su contraposición entre «totalidad» y «exterioridad»—, influyó desde el principio al pensamiento filosófico latinoamericano de liberación: cf. mi trabajo: «Filosofia in prospettiva latino-americana», Rassegna di Teologia, 40 (1999), 325-352. Sobre las distintas etapas de la sociedad y racionalidad modernas y el momento actual de toparse con los límites, cf. P. Hünermann, «Technische Gesellschaft und Kirche», Theologische Quartalschrift, 163 (1983), 284-303.

Aludo al título del libro del Grupo de Lisboa, bajo la dirección de Riccardo Petrella: Los límites de la competitividad. Cómo se debe gestionar la aldea global, Buenos Aires, 1996.

^{7.} Cf. J. Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt, 1985; ver también, íd., «Die Moderne –ein unvollendetes Projekt (1980)», en Kleine politische Schriften, I-IV, Frankfurt, 1981, 444-464. Pedro Morandé habla, en cambio, de post-Ilustración como superadora de la Ilustración, en su artículo: «Una modernidad abierta a la amistad y al misterio», La cuestión social (México), 3 (1995), 133-144. Para referirme al actual momento histórico, a veces he usado la expresión, aparentemente paradojal: «modernidad postmoderna».

centrado en el *Ego cogito* («yo trabajo» o «yo conquisto»), la subjetividad, la autoconciencia, el progreso indefinido, la ciencia como paradigma de racionalidad y panacea universal. Por ello se afirma que, después del *giro copernicano* (*kopernikanische Wende*) del objeto al sujeto (individual y aun colectivo), que abrió la modernidad, se están viendo ahora las consecuencias de un nuevo giro: el *lingüístico* (*linguistic turn*) o, más bien, *pragmático-hermenéutico*, del yo al *nosotros*, de la conciencia al *sentido* de la acción y del lenguaje (que es social y público desde el inicio), de la reflexión trascendental a *la comunicación*, *la acción y la racionalidad comunicativas*, de la sola ciencia a la revalorización de la *sabiduría de los pueblos*, del mero concepto al redescubrimiento del *símbolo* en una «ingenuidad segunda», de sólo el ser al *estar* y al *estarsiendo*, ⁸ etc.

Para Heidegger se trata de la superación, no sólo de la metafísica de la sustancia —como se dio en el giro copernicano de Kant—, sino también de la del sujeto. Ésta supone una apertura a la diferencia como diferencia, a la anterioridad del ser con respecto al Cogito y al ente, al «porque» anterior a todo «por qué», a la acogida —aparentemente heterónoma— del don, en relación con la autoafirmación —pretendidamente autónoma— en la voluntad de poder.

Todo ello implica un replanteo tanto de la racionalidad como del problema filosófico de Dios. Con respecto a esto último, baste con recordar la crítica kantiana a la ilusión trascendental (es decir, al dios-objeto absoluto) y la heideggeriana a la onto-teo-logía (cuya culminación se dio en la absolutización hegeliana del sujeto). Como ya lo dije, ambos giros pueden compararse —en referencia al pensar a Dios— con el paso por la noche del sentido y de la inteligencia (muerte a los ídolos de cosa o de idea) y por la noche de la voluntad (muerte a la autosuficiencia del mismo espíritu) en san Juan de la Cruz, negación y abnegación que abren al don gra-

 Según las estudia Werner Marx en su obra: Heidegger und die Tradition, Stuttgart, 1961.

^{8.} Sobre el «nuevo paradigma» filosófico y cultural, cf. A. González, «El significado filosófico de la teología de la liberación», en J. Comblin, J.I. González Faus y J. Sobrino (eds.), Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina, Madrid, 1993, 145-160; M. Olivetti, «El problema de la comunidad ética», en J.C. Scannone (comp.), Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Diálogo internacional en torno de una interpretación latinoamericana, Buenos Aires, 1984, 209-222; M. Araújo de Oliveira, Raviravolta lingüística-pragmática na filosofia contemporánea, São Paulo, 1996.

tuito y sobreabundante (eminente) del amor, a la respuesta responsable al amor en el amor, y así, a una nueva inteligencia.¹⁰

Ahora bien, el planteo desde la pasión de las víctimas radicaliza el segundo giro y el paso por la segunda noche (que incluyen los primeros), aunque de suyo éstos no se originan en aquélla. Pues el sufrimiento de los inocentes constituye un límite para toda absolutización de la razón misma (teórica o práctica) y/o de sus productos. El cuestionamiento ético-histórico desde las víctimas no sólo pone en jaque cualquier intento de totalización óntica, teórica, política o religiosa, sino también a la actividad totalizadora misma (a priori) del pensar, hacer y actuar humanos en cuanto tales, pues a la responsabilidad como respuesta (activa) a posteriori, hace preceder la pasión infundada (de las víctimas), la libre escucha y acogida de su interpelación —a veces muda— y la com-pasión con su dolor, y aun el carácter infinito de su alteridad y trascendencia éticas, que exceden toda totalización. Y a Dios no se lo conoce «realmente» (Newman)11 abstrayendo de la apertura hacia los otros (presupuesto para la apertura al Otro, con mayúscula) y de la respuesta responsable ante la pasión (injusta) de las víctimas.

Aún más, estimo que la actual experiencia del límite en cuanto límite, no sólo de cualquier pretendida totalidad (objetiva), sino aun del mismo pensar y actuar totalizantes (del sujeto), nos permite hoy una decisión histórica: o bien la posibilidad de reducirnos a «danzar en los abismos» 12 de una mera facticidad arracional y del nihilismo, contradiciendo así las intenciones y los aportes válidos de la modernidad y la Ilustración; o bien la posibilidad de una apertura a la alteridad de los otros en cuanto otros —en especial, en cuanto sufrientes—, a la gratuidad del don que desde ellos nos adviene, a la novedad de un «nuevo pensamiento» y, así, a la recomprensión de la trascendencia de Dios.

^{10.} La relación entre la superación de la metafísica de la sustancia y la del sujeto con las noches de san Juan de la Cruz, ya la había sugerido en mi artículo: «El misterio de Dios y la situación actual del pensamiento religioso comprendida desde su historia», Teología (Buenos Aires), 9 (1971), 88-94. Ver también los caps. 7 y 8 de la Segunda Parte («Aportes filosóficos») de mi libro: Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación, Salamanca, 1976.

Empleo aquí la distinción entre conocimiento real y conocimiento nocional que hace John Henry Newman en An Essay in Aid of a Grammar of Assent, Londres
 Nueva York - Toronto, 1930.

^{12. «}An den Abgründen tanzen»: cf. F. Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft, en Nietzsche Werke. Kritische Werke, t. V-2, Berlín - Nueva York, 1973, n.º 347, p. 265.

Se trata, empero, de *pensamiento*, aunque sea nuevo, pues se abre para *conocer*, y para conocer *la realidad* de los otros (y aun de Dios) en cuanto son irreductiblemente otros, es decir, *a posteriori*, en su radical novedad y trascendencia con respecto a los *a prioris* del mismo pensamiento.

1.2. En nuestra América

En este momento no trataré de la repercusión de dicho «nuevo pensamiento» en América Latina, sobre todo mediante los representantes de la *filosofía de la liberación*, entre quienes el más conocido es Enrique Dussel.¹³ Ellos intentan pensar desde las víctimas de la injusticia, ponen en éstas el *punto de partida* de su filosofar, interpretan la alteridad levinasiana en clave *histórica*, *social y estructural*, y, para hacerlo, entran en diálogo con las *ciencias sociales*.

En América Latina, además de esa apertura filosófica al otro sufriente injustamente —que nos asemeja al nuevo pensar europeo de raíces judías, 14 y corresponde a nuestra herencia cristiana—, se dio un nuevo fenómeno filosófico: el descubrimiento del pensar sapiencial indoamericano (y afroamericano) que forma parte del «mestizaje cultural» dado al origen de nuestra sabiduría popular. Por ello tendré también en cuenta a autores que intentan pensarla a ésta filosóficamente —como Rodolfo Kusch y Carlos Cullen—, usando la categoría del estar, en cuanto distinta a la clásica del ser y a la judeo-cristiana del acontecer histórico gratuito (v.g. de la creación o de la historia de salvación).

Se trata, por tanto, de *otro* «nuevo pensamiento» —de raigambre *amerindia y mestiza*, aunque interpretada en diálogo con la filosofía occidental—, cuyos aportes habrá que considerar al replantear la cuestión de Dios desde las víctimas, conjugándolos con lo nuevo y lo viejo de la tradición venida de Europa y reinterpretada en nuestra América. Ello nos ayudará a descubrir más profundamente *lo trágico* del sufrimiento injusto de las víctimas, y —a través del misterio del mal—*lo incomprensible* del Misterio de Dios.

^{13.} Ver, como ejemplo, el primer libro conjunto de los filósofos de la liberación en Argentina: O. Ardiles (et al.), Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana, Buenos Aires, 1973.

Sobre este último, cf. R. Mate, Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados, Barcelona, 1997.

2. La crisis de un tipo de racionalidad

Según Werner Marx tanto la metafísica (clásica) de la sustancia como la filosofía moderna del sujeto, de cuya superación habla Heidegger, se caracterizan por comprender el principio (arché) originario con los rasgos de: 1) identidad, 2) necesidad, 3) inteligibilidad autotrasparente y 4) eternidad, 15 a los que se puede agregar la universalidad. Mediante esos caracteres, de suyo—en dicho principio— se excluyen, niegan, reducen o sobreasumen (aufheben), respectivamente, 1') la diferencia y alteridad, 2') la gratuidad, 3') el amor y sentimiento y 4') la imprevisible novedad histórica. 16

Con todo, pienso que no es lícito encerrar en bloque a toda la tradición filosófica en el primer tipo de racionalidad, aunque sí se puede aceptar la vigencia de paradigmas epocales que influyen más o menos según los distintos autores tanto clásicos como, sobre todo, modernos. Por otro lado, muchos de ellos —en especial los judeo-cristianos— permanecieron abiertos —gracias a su comprensión de la creación— al paradigma de la alteridad, aunque no siempre éste les sirvió para repensar radicalmente —en el nivel filosófico, no sólo en el teológico— el de la identidad.

Ya Parménides —al menos según la interpretación tradicional— había puesto el fundamento para dicha intelección clásica del principio, el ser y la razón («el ser es y el no ser no es»; «lo mismo es pensar que ser», en cuanto ambas afirmaciones excluyen todo tertium inclusum). Y luego, tanto Platón como Aristóteles pudieron aceptar la pluralidad, la diferencia, la alteridad, la gratuidad, el amor de elección, la pasividad, la afección (el sentimiento), la novedad histórica, la distinción interindividual, etc., no en el principio mismo, sino solamente cuando y en cuanto la materia empaña su siempre permanente actualidad. Así es como el Estagirita afirma explícitamente que, sin potencia, el acto puro (la ousía suprema) es pura autointelección e identidad necesa-

16. A veces seguiré la nomenclatura de W. Marx para designar los caracteres de la metafísica y del «nuevo comienzo»; otras veces, para designarlos, sólo me inspi-

raré libremente en dicho autor.

^{15.} Cf. W. Marx, op. cit. En parte, esos caracteres corresponden a la «metafísica» no sólo como la concibe Heidegger, sino también Jürgen Habermas, en su obra: Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M, 1988, en especial, en el cap. I.

ria, inmutable y eterna: es pura y sola esencia, y —por ende— es pura y sola intelección autotrasparente en cuanto tal.

Después de la asunción filosófica de la concepción judeo-cristiana de la libre creación *ex nihilo* de la materia, y habiendo pasado por el giro copernicano de Kant, Hegel reconoce la *diferencia* en el principio mismo, aunque sin alterar sustancialmente dicha comprensión griega del principio, el ser y la razón. Por ello, aun aceptándola a aquélla, la depotencia sobre-asumiéndo-la (*aufheben*) en identidad de la identidad y la no-identidad. De ese modo nivela y reduce a identidad y necesidad lógicas y a totalidad dialéctica circular, no sólo las diferencias, la gratuidad, el amor, la novedad histórica, sino también el sufrimiento inexplicable de las víctimas y lo gratuito e infundado de su pasión. De ese modo, sin pretenderlo, preparaba en teoría la totalización que luego, en la práctica, culminó en el (y los) Holocausto(s).

No voy a discutir aquí si el «paso hacia atrás» heideggeriano inicia o no la superación del pensamiento de la mismidad y la totalidad, lo que es negado por autores como Lévinas o Dussel; o si Heidegger recae en una nueva idolatría —ya no de un ente o del sujeto sino del ser—, como lo asevera Jean-Luc Marion.¹⁷ Al menos la «retropulsión» del por qué del por qué heideggeriano pone en cuestión no sólo a todo ente en general y en cuanto tal, sino también al preguntar mismo, evidenciando así la contingencia y facticidad de ambos, y la necesidad del salto para abrirse, no a un proto-fundamento que dé razón del porqué, ¹⁸ sino a la abisalidad del fundamento-porque. ¹⁹

Para Heidegger se trata de pensar la diferencia como diferencia, de pensarla como donación gratuita (del ser al ente y al pensar) y como acontecer que implica historia y novedad; con todo, en su pensamiento el cuestionamiento a la mismidad y la totalidad no es tan radical como, por ejemplo, en Lévinas. Pues en Heidegger ese cuestionamiento parte de un neutrum (das Sein, das Ereignis), y no de una relación entre personas —mucho más

^{17.} Cf. su obra: Dieu sans l'être, París, 1982, en especial, cap. 2.

^{18.} Cf. M. Heidegger, Einführung in die Metaphysik, Tübingen, 1958, pp. 3 ss.; ver también: B. Welte, «El conocimiento filosófico de Dios y la posibilidad del ateísmo», Concilium, n.º 16 (1966), 173-189.

^{19.} Sobre el «fundamento-porque» cf. M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, 1957, donde comenta la frase de Angelus Silesius: «la rosa florece porque florece».

interpelante—; y se mueve ante todo en la dimensión del *pensar*—aunque sea un pensar agradeciente—, y no en la dimensión de la *significancia ética*²⁰ del padecer, com-padecer y responder responsablemente a la pasión del otro; la cual, por ser significancia implica también significación, racionalidad y pensar, pero sin reducirse al mismo.

Pues la persona en cuanto tal rebasa toda totalización —aun dialéctica—, ya que su trascendencia es ante todo ética y, por ende, meta-física, ya que trasciende tanto por su dignidad ética en cuanto persona como por su responsabilidad ética en relación con las personas de los otros.

3. Hacia una nueva racionalidad

3.1. De la razón práctica a la praxis y de la acción a la pasión y compasión

Kant, después de haber criticado los objetos absolutos y, por lo tanto, la ilusión trascendental de un dios-objeto,²¹ abre un nuevo camino: el de los postulados de la razón práctica. Pero, como lo dice Blondel, todavía da primacía a la *razón* práctica sobre la *praxis* misma.

Pareciera que Marx hubiera seguido el camino de esta última, pues para él el problema no es sólo de interpretar la realidad sino de *transformarla* por la praxis. Pero en Marx no se trata de praxis en su sentido aristotélico, sino propiamente de la técnica o del *poieín* del trabajo: Habermas lo recuerda, al reivindicar más tarde la *acción comunicativa*, que no se confunde con la acción técnica, pues la praxis implica comunicación con los otros en cuanto tales, no meramente acción sobre la naturaleza.²² Además, en Marx se trata de una praxis *total*,²³ que reproduce en su propio ámbito la dialéctica teórica total y absoluta del hegelia-

21. Cf. la interpretación de Paul Ricoeur, en su artículo: «La liberté selon l'espérance», Le conflit des interprétations, París, 393-415.

22. Ver su libro: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt, 1981. Dussel polemiza con Habermas en este punto, de acuerdo a su interpretación distinta de Marx.

 Sobre la praxis total (en el joven Marx), sigue teniendo vigencia el artículo de Henrique de Lima Vaz, «Ateísmo y mito», Víspera (Montevideo) n.º 28 (1972), 13-20.

^{20.} Lévinas, en su libro Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, La Haye, 1974, distingue entre «significación» y «significancia» (ética).

nismo. Y tanto una como otra dialécticas tienden a nivelar en mera negatividad la alteridad irreductible de los otros, a subsumir la indeducible novedad histórica en el movimiento dialéctico, y a reducir el mal y el sufrimiento —aun el injusto— a un mero momento de una lógica ascendentemente positiva.

Blondel, en cambio, usa el método inmanente de la acción, descubriendo en ésta una racionalidad propia, a saber, el lógos tês práxeos o ciencia práctica prospectiva, que no se reduce a la ciencia, reflexiva, de la práctica. Aún más, radicalizando dicho método de inmanencia, descubre que, en último término, la creatividad de la acción humana es primero pasividad, es decir, acogida de un don creador previo y trascendente que la funda.²⁴ Así es como realiza, en la dimensión práctica, el giro o Kehre que luego Heidegger piensa en el ámbito del pensar-delser, en cuanto el pensar se abre al acontecimiento indeducible del don del ser.

Más arriba apunté la correspondencia de esa Kehre con el giro pragmático-hermenéutico, si se lo radicaliza hasta sus últimas consecuencias. Pues la pragmática sabe que el significado depende del uso (que puede ser activo o pasivo), y que el juego de lenguaje está intrínsecamente relacionado con la correspondiente forma de vida; y, por su lado, la hermenéutica reconoce que el Cogito no pone al ser, sino que lo recibe como don en el lenguaje.

Si, con Heidegger, interpretamos que detrás del pensamiento totalizante y de la praxis total se esconde la voluntad de poder y de querer (que Nietzsche puso en evidencia), el giro que supera la filosofía del sujeto consiste en una renuncia a dicha voluntad, para dejar ser a cada ente y al mismo ser. Si, en cambio, con Blondel, hablamos de optar por el Unico Necesario que dona el ser, moviendo así también la acción —aun la del pensamiento en cuanto acción—, deberíamos hablar de una verdadera con-ver-

^{24.} Ver mi obra: Sein und Inkarnation. Zum ontologischen Hintergrund der Frühschriften Maurice Blondels, Freiburg-München, 1968. Asimismo cf. mi artículo: «Aktion und Inkarnation. Die Fragestellung des jungen Blondel und die Ontotheologie», en Incarnation (textes réunis par Marco M. Olivetti), Padova, 1999, 663-671. Más radical que la de Blondel es la interpretación filosófica de la creación ex nihilo que hace Lévinas (por ejemplo, en Autrement qu'être, 144 s.), descubriendo una pasividad anterior a la misma existencia; en esa anterioridad o exterioridad (meta-físicas, ni temporales ni espaciales) consiste, para Lévinas, el carácter anárquico y no-totalizable del «más allá del ser» con respecto al ser.

sión tanto práctica como intelectual.²⁵ Pues entonces se reconoce que toda acción está fundada en un llamado y, en ese sentido, en la pasividad activa de la escucha.

Pero, según mi opinión, una radicalización de dichos giro y conversión se opera cuando éstos se abren no sólo al don creador de Dios —como en Blondel—, o a la historia de la destinación del ser —como en Heidegger—, sino a los otros en cuanto otros —como en Lévinas—, especialmente cuando los otros están desnudos en su alteridad de «pobres, extranjeros, huérfanos, viudas». Así es como la acción (ética e histórica) se reconoce entonces como respuesta responsable a una pasión (histórica) que pro-voca compasión. La pasión del otro se hace pasión propia a través de la com-pasión y la misericordia, que son hontanar de una acción e interacción nuevas (no totalitarias ni absolutas)²⁶ y asimismo —como lo explicitaré más abajo— de un nuevo pensamiento com-pasivo aun en cuanto pensamiento.²⁷

Es así como, en Europa, plantearse un «pensar después del Holocausto» implicó mucho más que realizar el giro pragmático-hermenéutico, y exige aún más que sólo recoger la herencia de pensadores judíos olvidados —como el último Cohen, Rosenzweig y Lévinas—, pues dicho planteo se realiza desde las víctimas reales del Holocausto, las cuales interpelan el pensamiento y la praxis anteriores, en cuanto lo posibilitaron y, muchas veces, provocaron. De ese modo se da entonces un lugar prioritario, tanto en el pensar como en el actuar renovados, a la pasión de las víctimas y a la com-pasión con y hacia ellas.

^{25.} En su libro Method in Theology, Nueva York, 1972 — que puede ser considerado como una teoría general del método, no sólo del teológico —, Bernard Lonergan habla de las conversiones intelectual, ética y religiosa (ver, en su índice, las referencias al término «conversión»). En distintos escritos míos les agrego también la conversión histórica (por ejemplo, a los pobres hoy en América Latina), que las concretiza, vg. cf. «La irrupción del pobre y la pregunta filosófica en América Latina», art. cit.

^{26.} En otros trabajos muestro cómo esas acción e interacción nuevas generan instituciones nuevas; ver: «Institución, libertad, gratuidad», Stromata 49 (1993), 239-252; y «Aportes filosóficos para una teoría y práctica de instituciones justas», Stromata 50 (1994), 157-173.

^{27.} Sobre el «principio compasión» —siguiendo al último Hermann Cohen— y el «nuevo pensamiento», cf. R. Mate, Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados, op. cit. Desde otras fuentes (teológicas), pero en admirable coincidencia con Reyes Mate, Jon Sobrino habla del «principio misericordia», cf. su obra El principio misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados, Santander, 1992. Intento asumir filosóficamente el aporte teológico de Sobrino sobre el principio misericordia, en mi art. cit.: «La irrupción del pobre y la pregunta filosófica en América Latina».

Algo semejante ocurrió en nuestra América a través del pensar (teológico y filosófico) de liberación que, ya desde sus comienzos, también se inspiró - entre otros - en Lévinas. Pues la opción por los pobres y la consiguiente praxis de liberación son concebidas como respuesta responsable a una palabra y racionalidad primeras, la de los pobres. Estos -con su pasión-interpelan críticamente a la razón y a la práctica ideologizadas y le posibilitan una nueva significancia, la cual es racional, porque es crítica; y los mismos pobres -con su sabiduría de la vida, adquirida muchas veces como fruto de su pasión y compasión nos enseñan un sentido y una verdad nuevos.28 Pues el padecer una situación límite (entre vivir y morir, ser y no ser) y el compadecer situaciones límite, les proporciona un saber sapiencial (¡sapere!) del sentido y la verdad de la vida (y de la muerte) en cuanto tal(es). Con Lévinas, aunque reinterpretándolo, podríamos hablar entonces de la filosofía no sólo como amor a la sabiduría sino también como sabiduría del amor.

3.2. La conversión ética e intelectual como «conditio sine qua non» del nuevo pensamiento

Sin embargo, la importancia dada a la dimensión pragmática, práctica y ética, tanto de acción como de pasión y compasión, no se da en desmedro de la racionalidad sino que, por el contrario, la posibilita y es su condición crítica. Pues dichos momentos pragmáticos no operan en el orden de la argumentación, como causa epistémica o fundamento racional de la misma, ya que de ese modo la enturbiarían; sino que, por el contrario, funcionan sólo como condición «sine qua non» o presupuesto pragmático para que la mirada intelectual sea crítica y no caiga en autoengaño o ilusión.

Cuando Kant hizo su crítica a la ilusión trascendental no sólo puso límites a la pretensión de la sensibilidad de representarse objetos absolutos (como si fueran ídolos de idea), sino que así abrió el campo a la crítica de las ilusiones (en cuanto diferentes

^{28.} Ver mis trabajos: «Liberación. Un aporte original del cristianismo latinoamericano», en J. Gómez Caffarena (ed.), Religión, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía 3, Madrid, 1993, 93-105; y «Filosofía de la liberación y sabiduría popular», Anthropos. Huellas del conocimiento, n.º 180 (1998), 80-86.

de la mentira y el error), campo dentro del cual luego se movieron Feuerbach y los «maestros de la sospecha». Pero fueron éstos quienes descubrieron en la base de dicha pretensión, un momento que podemos llamar *pragmático*, a saber, la proyección del deseo al infinito (Feuerbach), la voluntad de poder y el resentimiento ante la impotencia (Nietzsche), las pulsiones, deseos y miedos infantiles (Freud), los intereses de clase (Marx). Así es como pusieron en evidencia los *condicionamientos* pragmáticos, prácticos y éticos del conocer, por los cuales se explica la autoproyección en objetos absolutos (ídolos teóricos e ideológicos) del «propio amor, querer e interés»²⁹ de autoabsolutización. Ya Aristóteles había descubierto la necesidad del apetito *recto* para el conocimiento prudencial acertado; pero ahora se trata del momento práctico que condiciona al mismo conocimiento teórico, aun metafísico.

De ahí que haya comparado más arriba a ambos giros (copernicano y pragmático-hermenéutico) con la doble muerte del espíritu según san Juan de la Cruz: la de la inteligencia y la de la voluntad. Pues en ambas, lejos de obstaculizarse la racionalidad a causa de opciones prácticas espúreas, por el contrario, se pasa por el discernimiento crítico que purifica el mirar intelectual de la razón en su comprensión del sentido y su afirmación de la verdad. La purificación y crítica prácticas de la voluntad de poder y de los intereses propios inmediatos, son condición para que la crítica teórica sea realmente crítica, y para que se posibilite un abrirse sin deformaciones al sentido y la verdad. La hermenéutica «de sospecha» posibilita entonces una hermenéutica «recolectora de sentido» para una ingenuidad segunda (Ricoeur) que «recoja» en verdad el sentido de la realidad «de suyo» (Zubiri), anterior al pensamiento.

3.3. Caracteres de esa racionalidad nueva

La pasión de las víctimas interpela a la razón a convertirse —aun como razón— de toda posible ideologización, es decir, de

^{29.} Así se expresa san Ignacio de Loyola en sus Ejercicios Espirituales (n.º 189); por sus reglas de discernimiento de la Segunda Semana de dichos Ejercicios (discernimiento de ilusiones «bajo especie de bien», cf. ibíd., n.º 329-336), se puede considerar a Ignacio como precursor de los «maestros de la sospecha» y de la crítica de las ilusiones.

toda posible absolutización de una idea, de un objeto o de un ente, y, especialmente, de la propia autoabsolutización. Ambas vertientes de idolatrización están detrás de la totalización que Lévinas critica, totalización que reduce toda alteridad a identidad, toda novedad a eterno retorno de lo mismo, toda gratuidad libre a necesidad lógica, toda unicidad irrepetible a mero caso de una regla universal, siendo así infiel a la riqueza pluriforme de la realidad.

La pasión de las víctimas pone ante los ojos lo inexcusablemente *irracional* de su carácter de víctimas, la *verdad incondicionada* de su dignidad personal y lo *injustificable* de su situación histórica. De ahí que la apertura compasiva al otro en cuanto otro, sobre todo, al otro sufriente injustamente, es decir, *gratis* (sin razón ni fundamento) y sin ninguna justificación (necesaria y universal), posibilite la recomprensión de la misma racionalidad.

3.3.1. Recomprensión de la racionalidad

Se la recomprende entonces como abierta a la alteridad insuperable del otro y de los otros y, por consiguiente, a la pluralidad y diferencia, irreductibles a identidad, pura o dialéctica. Por ello la razón compasiva es capaz de conocer la unicidad irrepetible del otro (quien sufre es único en su dolor; su dignidad de otro es sólo suya).

Además, lo gratuito del sufrimiento injusto evidencia para la intelección, la «gratuidad» y «sin-razón» (*Grundlosigkeit*) de la libertad injusta; sin embargo, esa gratuidad del mal no es sino la cara *deficiente y pervertida* de la *gratuidad* del bien. Pues, como ya lo había visto san Agustín, el mal no es una cosa; aún más, no sólo es deficiencia y privación de lo debido, sino —como luego lo explicitaron Kant y Schelling— es la inversión (o *per*-versión) de una relación. Yo añado: de la relación de amor (mutua donación), que así se invierte y pervierte en relación de autosuficiencia, de rechazo de toda apertura al otro, de su opresión y su exclusión.

En cambio, la relación de amor consiste en la gratuita acogida del don gratuito del bien, recibiendo así lo único, diferente e

^{30.} Lo dicho en el texto puede ser completado con la crítica que hace Lévinas a la ideología y su relación con el interés (*inter-esse*), por ejemplo, en «Idéologie et idéalisme», cf. íd., *De Dieu qui vient à l'idée*, París, 1982, 17-33.

indeducible del otro en cuanto tal y el don que él es y puede ser para los otros. Tal don tiene «porque», es decir, inteligibilidad intrínseca (el lógos del amor como don que da y se da), aunque no tenga un «por qué» que rinda cuenta lógica necesaria de su ser y su ser-otro.

Asimismo, tanto la gratuidad como la irrepetibilidad indeducible del otro muestran su *novedad histórica*, contingencia y facticidad, así como la *libertad imprevisible* de su actuar y su acoger la acción de otras libertades.

Todo ello implica que —a pesar de Parménides— entre el ser y el no ser se dé un tertium, a saber, la relación e interrelación, que «es» no como cosa, sustancia o sujeto, sino como acontecer y hecho.³¹ Y asimismo también se muestra que ser y pensar se identifican distinguiéndose en la pluralidad (convertuntur), no sólo entre sí, sino con el don de la libertad, que de suyo supone amor (es decir, comunión, pasión, acción). Pero el amor es racional sin ser racionalizable; Bernardo de Claraval ya lo decía antes que Angelus Silesius y que Heidegger: «Amo, quia amo. Amo, ut amem», ³² pues el amor tiene un quia, aunque carezca de cur. Aún más, el quia funda al cur, y no viceversa.

3.3.2. Relectura de la identidad, la necesidad, la inteligibilidad, la eternidad, la universalidad de la razón

No es que los caracteres «clásicos» del ser y la razón en la metafísica tradicional de la sustancia y en la filosofía moderna del sujeto, a saber, identidad (a), necesidad (b), inteligibilidad (c), eternidad (d) y universalidad (e), deban negarse. Pero sí deben ser reinterpretados.

^{31.} Marie-Dominique Dubarle contrapone el «ser de cosa» al «ser de hecho» en los apuntes de sus clases en el Institut Catholique de París: cf. L'ontologie théologienne de Saint Thomas d'Aquin, París, s/d. Ya Louis Billot hablaba —en su ontología trinitaria— de la relación (esse ad) como no implicando de suyo ni ser ni no-ser, en su clásica obra: De Deo Uno et Trino, Romae, 1921; de tal modo se oponía a Parménides, sin negar el principio de no-contradicción. Por otras razones, aunque asimismo desde la consideración de las relaciones (éticas) interpersonales (relación sin relativización) también Lévinas insiste en que no hay tertium exclusum entre el ser y el no-ser.

^{32.} Cf. san Bernardo, Sermón 83, párrafo 4, en íd., Sermones in Cantica Canticorum, Oeniponte, 1888, Sermo LXXXIII, 704 (el subrayado es mío). Como se ve, su «amo, quia amo» precede tanto a «la rosa florece porque florece», de Angelus Silesius, como al «fundamento-porque», de Heidegger, citados más arriba.

a) Así es como desde la alteridad, diferencia y pluralidad de los otros se reinterpreta la *identidad* como *plural*,³³ reconociendo entonces que la pluralidad es *tan originaria* como la identidad (habiendo recomprendido a ambas).³⁴

De ese modo, en el interjuego de la comunidad de comunicación, por el lenguaje y las interrelaciones éticas y prácticas que implica, el «yo» (ipse) se distingue hasta la unicidad con respecto a cada respectivo e irreductible «tú» (alter), y en relación con la pluralidad abierta de los distintos «él» («tercero» o neuter), dentro de la identidad plural del «nos-otros». En ésta se respeta de suyo la alteridad e ipseidad de cada «sí-mismo», sin desmedro de la unidad (plural) de su ser-comunidad y de su tarea de efectivizarla en comunión. Y, a su vez, cada «nosotros» se interrelaciona con los distintos respectivos «vos-otros» y «ellos», en el seno de la identidad plural universal de la humanidad histórica y concreta como hecho y como tarea.³⁵

Aún más, Lévinas da la base para repensar la misma identidad del *ipse* (sí-mismo) a partir de una no-coincidencia consigo mismo que es anterior a la coincidencia.³⁶ Pues la pasividad anterior al mismo existir y el *deseo desinteresado* (*Désir*, que no es *besoin*) del otro en cuanto otro (y del Infinito) implican dicha no-coincidencia y alteridad pre-originarias, que es la base de la identidad de cada *ipse* (ver también lo que diré más abajo, en el apartado *g*).

^{33.} Carlos Cullen habla de «identidad plural», por ejemplo, la del nosotros ético-religioso (sobre éste cf. íd., Fenomenología de la crisis moral. Sabiduría de la
experiencia de los pueblos, San Antonio de Padua (Buenos Aires), 1978; Pierre-Jean
Labarrière usa, en cambio, la expresión «unidad plural» en su obra: L'unité plurielle,
París, 1975.

^{34.} Lo que dice Gisbert Greshake acerca de la originariedad de mismo nivel (Gleichursprünglichkeit) entre unidad y pluralidad en teología, puede ya afirmarse en filosofía, según el nuevo pensamiento; ver su obra: Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie, Freiburg-Basel-Wien, 1997.

^{35.} Miguel Manzanera ha elaborado una metafísica del nosotros, que, luego, le ha permitido tanto la crítica al neoliberalismo como la fundamentación y desarrollo de una ética; entre sus escritos sobre el tema, cf. «Metafísica de la nostridad. Hacia una filosofía de la liberación como nostrificación», en J.C. Scannone, M.F. de Aquino y G. Remolina (comps.), Hombre y sociedad. Reflexiones filosóficas desde América Latina, Bogotá, 1995, 91-133; «Crítica filosófica del Neoliberalismo», en J.C. Scannone y G. Remolina (comps.), Sociedad civil y Estado. Reflexiones éticopolíticas desde América Latina, Bogotá, 1996, 119-162; «Crítica filosófica del Neoliberalismo (II). Propuestas de humanización», en J.C. Scannone y G. Remolina (comps.), Ética y economía. Economía de mercado, neoliberalismo y ética de la gratuidad, Buenos Aires, 1998, 77-145.

^{36.} Cf. E. Lévinas, Autrement qu'être, op. cit., 145, etc.

b/c) Asimismo se reinterpreta la necesidad lógica desde la gratuidad y facticidad, significando la libre inteligibilidad del «porque», de la que ya he hablado más arriba, y de su regla intrínseca de sentido, sin una determinación que constriña o un cálculo que deduzca. Pues, más que sólo de «conveniencia» o de «plausibilidad», hay que hablar de una «necesidad» inteligible intrínseca, reinterpretada desde la libertad, la gratuidad y la historicidad. Se trata, sobre todo, de la racionalidad y «necesidad» interna específica del amor y la belleza, que no excluyen sino que suponen la gratuidad. De un modo semejante, Lévinas señala la significación e inteligibilidad éticas propias del sufrir por otro, y del uno-para-el-otro (cuyo «para» «es un para de gratuidad total»).37 Tales realidades superan toda comprensión meramente representativa, ontológica, teleológica o dialéctica, y, para Lévinas, sólo pueden ser expresadas en lenguaje ético. Otros reconocerán también la posibilidad del uso del lenguaje estético (en cuanto que ambos, para el «nuevo pensamiento» se interpenetran y fecundan mutuamente).

d) Desde la novedad histórica se repiensa la eternidad no (sólo) desde un eterno presente (Parménides) o un pasado inmemorial (como en el mito), sino también desde el futuro imprevistamente adveniente (a la manera bíblica), en la mutua interpenetración de los tres éxtasis del tiempo. Ya Heidegger, como de paso, había sugerido esto último, en una nota de Ser y tiempo.

e) Y por otro lado, desde la unicidad singular se sitúa, singulariza y analogiza, no casuística ni dialécticamente, sino analécticamente, la universalidad, reconcibiéndola como analógica y situada.³⁸

Además, precisamente porque la compasión llega hasta los márgenes más marginales, es decir, hasta el límite en cuanto límite de lo humano, no sólo se hace capaz de criticar cualquier reducción ideológica de la universalidad humana, sino también de reintegrar todo lo humano de todo y cada hombre y mujer, a lo

38. La formulación «universalidad situada», contrapuesta tanto a la abstracta mo a la concreta —en su sentido hegeliano—, la tomé de Mario Casalla, comprendiéndola desde la analogía.

^{37.} Cf. Autrement qu'être, p. 123; en De Dieu qui vient à l'idée, op. cit., 101 (en la 3) Lévinas llega a decir: «sufrir-por-otro, por ejemplo, tiene un sentido en el el saber es adventicio». A pesar de ello, quizás haya que hablar de saber, pero ontológico, sino sapiencial.

uni-versal concreto y situado. Precisamente el amor (que, ante las víctimas, se hace misericordia)³⁹ es el *sentir* fundamental (*Grundstimmung*) capaz de abrirse tanto a todo y cada singular, como a la universalidad situada de los singulares.

Y además, la interpelación ética que surge desde las víctimas no deja de ser —porque necesaria— genuinamente *universal*: nadie escapa ante su carácter incondicionado.

(f) Aún más, el hecho de que el nuevo pensamiento surja sobre todo como respuesta a la pasión de las víctimas, le exige que, sin dejar de ser metafísico y teórico, sea *intrínsecamente ético*, práctico e histórico.

Y por otro lado, como se trata no sólo de pasividad sino de pasión injusta y de compasión por quien sufre injusticia, el nuevo pensamiento ha de reconocer la función heurística y hermenéutica del *sentimiento des-inter-es-ado*, que se abre al otro en cuanto otro corporal. Un sentimiento tal no es sino el momento «sentiente» de la inteligencia recta (purificada, según se dijo, de los intereses egoístas y de la voluntad absolutizante y autoabsolutizante de poder). Pues el *sentir* recto opera entonces como «esquematismo afectivo» de la inteligencia sentiente recta. Se trata —como diría Lévinas— de la «rectitud del cara a cara», ante los rostros sufrientes de los otros, rectitud que no sólo es ética e histórica sino también crítica y gnoseológica.

Recordemos que la tradición agustiniana habla de los «ojos del corazón», colocándose así metafísicamente antes de la distinción de facultades y aun de la que se da entre el espíritu encarnado y el propio cuerpo animado. Cuando se trata de los «ojos del amor» (recto), éste se confunde con el deseo de verdad y la apertura misma a la realidad de suyo, de modo que el recto amor es el talante de ánimo fundamental (Grundstimmung) que corresponde —en el orden del sentimiento— al conocimiento de la verdad.

^{39.} Según lo especifica Jon Sobrino; cf. su trabajo: «Hacer teología en América Latina», *Theologica Xaveriana*, 39 (1989), 139-156. Según ya se dijo, Reyes Mate, siguiendo al último Cohen, hablaría de «compasión».

^{40.} Lévinas suele hablar del «des-intér-esse-ment» como superación del esse (y del inter-esse) entendidos desde la totalidad.

^{41.} Paul Ricoeur trata de los «esquemativos afectivos» en su trabajo: «The Metaphorical Process as Cognition, Imagination, and Feeling», en S. Sacks (ed.), On Metaphor, Chicago-Londres, 1979, 141-157. En el texto aludo también a la «inteligencia sentiente» de Xavier Zubiri. Por supuesto que tanto la inteligencia sentiente como los esquemativos afectivos coimplican la imaginación simbólico-narrativa.

(g) Como ejemplo de la relectura de los caracteres «clásicos» del ser ý la razón, a la que apuntan todas las consideraciones anteriores (del apartado 3.3), valga lo que dice Lévinas sobre la verdadera mismidad. Ésta no se declina primeramente en nominativo: Ego cogito (laboro, conqueror), 42 sino en la aparente pasividad del acusativo, a saber, en el me del ¡heme aquí!, 43 como respuesta responsable ante el otro, hasta la sustitución por él. De ahí que el verdadero autós de la mismidad, la autenticidad y la autonomía se relea en su sentido profundo a partir del reconocimiento de la alteridad, y de un modo distinto y no alienante de heteronomía. Aquí también, tanto auto como heteronomía, recomprendidas, son igualmente originarias.

Por lo tanto, la crisis del pensamiento de totalidad no necesariamente desemboca en el relativismo y el nihilismo. Pues éstos de alguna manera se mueven, como reacción, en el mismo plano que aquél y sus absolutizaciones y ontificaciones. Por el contrario, esa crisis posibilita pensar desde las víctimas y, desde allí, radicalizando el cuestionamiento de la razón tradicional y moderna, abrir el camino para la superación de la crisis. De ese modo es posible retomar lo válido e irrenunciable de la racionalidad anterior, tanto de la clásica como de la ilustrada, pero a partir de un nuevo horizonte de comprensión más abarcante. Así nos estaremos encaminando hacia un «nuevo pensamiento».

4. Replanteo de la cuestión filosófica de Dios

4.1. A partir del «nuevo pensamiento» de la alteridad

Un pensamiento de totalidad y mismidad tiende o bien a diluir la alteridad y libertad del hombre y la consistencia y autonomía del mundo en alguna de las especies de panteísmo, o bien a

^{42. «}A manera de manifiesto» de la filosofía de la liberación, se decía en la contratapa del libro Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana (ya citado): «No se trata ya de un pensar que parte del ego, del yo conquisto, yo pienso o yo como voluntad de poder».

^{43.} Entre otros numerosos textos, cf. E. Lévinas, Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, op. cit., 145. Pero no sólo se trata de la «unicidad» irreemplazable del sí-mismo en su responsabilidad por el otro; pues «en el acusativo —que no es modificación de ningún nominativo—» también «el prójimo [...] se acusa como irreemplazable», cf. ibíd., 159.

negar la trascendencia, la existencia y aun la posibilidad de Dios. El dilema sería el que Sartre plantea en boca del protagonista de su drama *El diablo y el buen Dios*: si Dios existe, el hombre no es libre, y si el hombre es libre, no puede existir Dios.⁴⁴

En cambio, el planteo desde las víctimas de la injusticia hace caer en la cuenta de la libre vulnerabilidad, pasividad y pasión de Dios quien, al crear —como don y por amor— la libertad humana, capaz de acoger al otro y responder responsablemente por él, pero, por eso mismo, también de rechazarlo y aun de matarlo o vulnerarlo, se autolimitó en una especie de auto-kénosis, haciéndose —en y a través de los otros hombres sufrientes— Él mismo vulnerable y paciente, con la impotencia y, a la vez, omnipotencia del amor, la paciencia, la compasión y la misericordia. 45

Por lo tanto, el hecho gratuito e imprevisible (y, en ese sentido, nuevo) de la creación ex nihilo es una especie de primera kénosis de Dios, que se radicaliza en una segunda kénosis en cuanto respetando la libertad humana, permite el rechazo, la ofensa o la negación de Dios, ya sea inmediatamente, ya sea mediatamente en la persona de los hombres, a quienes Él ama. En la pasión injusta de las víctimas se da también, entonces, una ulterior kénosis de Dios, así como en la com-pasión de los hombres con los otros se refleja y testimonia la compasión de Dios. Pues a ésta y a operar la obra de justicia, haciendo el mundo más justo y más humano, mueve la interpelación del rostro del otro —sobre todo del pobre, el extranjero, el huérfano, la viuda—, en quien se da la huella (Lévinas) del pasar de Dios. Desde ese rostro se juzga la injusticia, se exige justicia y se mueve a la justicia.

La clave de intelección de las *kénosis* arriba mencionadas es el *amor*, que no tiene «por qués», pero que implica la *racionalidad de un «porque»*. El amor se da libremente sin retener nada y —en el caso de Dios— da el don de la libertad a otros, a fin de que respondan libre y responsablemente con amor. Pero la liber-

^{44.} Cf. J.-P. Sartre, Teatro II, Buenos Aires, 1952.

^{45.} Intento repensar filosóficamente aportes teológicos de Hans Urs von Balthasar (precedido por otros teólogos y por filósofos como Maurice Blondel y Jacques Maritain); entre otros textos del teólogo suizo cf. «Der Schmerz Gottes», en H.U. von Balthasar, Theodramatik IV, Das Endspiel, Einsiedeln, 1983, 191-222. Ver también: J. Sobrino, «Dios ante el sufrimiento», en Jesucristo liberador, op. cit., 306-313, así como E. Lévinas, Autrement qu'être, 150, nota 21, donde habla de «un sufrimiento "por Dios" que sufre de mi sufrimiento. Huella "anárquica" de Dios en la pasividad».

tad tiene la posibilidad no sólo de la acogida, sino también del rechazo y, por consiguiente, del mal, pervirtiendo —como decíamos más arriba— la gratuidad del don del bien. La *impotencia* de Dios ante la ofensa no es sino la otra cara de su *potencia* creadora de otras libertades, y de la omnipotencia de su *misericordia* como respuesta al mal sin quitarle virulencia, pero (sobre)-excediéndolo y superándolo con un bien aún mayor. Pues el amor se da sin reservas y aun sin consideración refleja de sí mismo, haciéndose así vulnerable a las ofensas. Aún más —como lo dice Lévinas acerca de la responsabilidad humana hacia el otro hombre— carga no sólo con las desgracias sino aun con las faltas de los otros, 46 ofreciendo expiación por ellos. 47

Esa (aparente) pasividad ante el rechazo y la injusticia está antes que la distinción entre pasividad y actividad y, en ese sentido, implica también suma actividad (la del amor, la misericordia y aun el perdón). Llevada al *límite*, solicita, suscita y pro-voca una (libre) con-versión como respuesta responsable al llamado de la misericordia desde la pasión gratuita de los otros. Y, como ya se dijo, mueve, además, a practicar activamente la obra de justicia, no sólo en el nivel interpersonal sino también en el institucional.

Tal interpelación ético-histórica puede ser rechazada, haciendo cada vez más contradictoria la situación hasta que —gracias al interjuego de libertades— tienda a explotar o implosionar. En cambio, si dicha interpelación de la misericordia —que *irrumpe* en, a través y más allá de los rostros de las víctimas—⁴⁸ es escuchada y asumida, da lugar a un *nuevo comienzo*.⁴⁹ De ese modo se deja de lado, asimismo, un pensamiento fundado en la *mera* identidad (inmediata o dialéctica), para dar lugar a una *identi*-

^{46.} Cf. E. Lévinas, De Dieu qui vient à l'idée, op. cit., 116.

^{47.} Para René Girard, el mecanismo del «chivo expiatorio», propio de la «violencia de lo sagrado», es asumido —en el Dios Amor del cristianismo— por el mismo Dios y, de ese modo, es superado: cf. íd., Des choses cachées depuis la fondation du monde, París, 1978.

^{48.} En este contexto podrían usarse las categorías breakdown y breakthrough de Eric Weil; cf. su trabajo: «What is breakthrough in history?», Daedalus, 104/2 (primavera 1975), 21-36, y el uso que de ellas hace Marcelo Perine en «Sentido histórico y ético de la irrupción de los pobres en la historia y en la conciencia latinoamericanas», en la obra ya citada, Irrupción del pobre y quehacer filosófico, 95-104.

^{49.} Hannah Arendt —otra filósofa judía— estudia el nuevo comienzo posibilitado por el perdón en el nivel histórico y político; ver su obra: The Human Condition, Chicago, 1958. No por casualidad los pensadores judíos —como Lévinas, Weil o Arendt— son especialmente sensibles ante la novedad histórica, irreductible al cálculo o a la dialéctica de totalidad.

dad plural. Pues, a partir de la gratuidad, de la libertad y de la novedad creadoras se reconoce una verdadera e irreductible alteridad, tanto ontológica como ética, del hombre (de cada hombre) con respecto a Dios y a cada otro y, por ello, la pluralidad en el ser en cuanto tal. Pero, además, así -desde la filosofía-se ilumina la fe trinitaria que reconoce relaciones y distinciones interpersonales aun en la misma identidad (plural) del único Dios,50 porque Dios es Amor. Por eso mismo, Dios no puede ser pensado como totalidad u omnitudo realitatis, sino como infinito, en el doble sentido de la palabra que le reconoce Lévinas: no-finito y en-el-finito o, más bien -usando la terminología de Erich Przywara—en y más allá51 del finito, con tal que detrás de las metáforas espaciales pensemos -como el mismo Lévinas- interrelaciones éticas y, por ende, meta-físicas. Pero, como lo dije más arriba, el estar de Dios en el finito trascendiéndolo no sólo da a la libertad humana la posibilidad de una unidad plural con Él en el ser y en el amor, sino que lo hace a Dios gratuitamente vulnerable a la pasión y compasión.

Además, la superación del «infinito malo» (que, en el fondo, no es sino un indefinido o, como lo dice Hegel, un finito siempre renaciente), no se da en la sobreasunción dialéctica del finito —como Hegel lo pretende—, sino en la comprensión ética de la relación entre finito e infinito —relación sin relativización—, según la entiende Lévinas. Pues, con Karl Rahner, hay que aceptar que, entre finito e Infinito no existe una mutua exclusión (ni tampoco —como queda dicho— contradicción dialéctica), sino una relación de *promoción recíproca*: el Infinito, relacionándose libre y gratuitamente con el finito, lo pone, respeta y promueve en cuanto finito, y el finito, al abrirse libremente al Infinito, lo presupone, promueve y se abre cada vez más a él, sin agotar nunca su infinitud. Pero no se trata de una «conciencia desdi-

^{50.} Sobre la relación entre filosofía y teología, ver mis artículos: «Teología y filosofía en la teología fundamental», Stromata, 53 (1997), 309-327; «El misterio de Cristo como "modelo" para el diálogo de la teología con la cultura, la filosofía y las ciencias humanas», en B. Forte (et al.), El misterio de Cristo como paradigma teológico. XIX Semana Argentina de Teología a los 30 años de la SAT, Buenos Aires, 2001, 127-158; «Reacción al comentario de Mons. Ricardo Ferrara», en R. Ferrara y C.M. Galli (eds.), Fe y Razón. Comentarios a la Encíclica. Seminario interdisciplinar Abril-Junio 1999, Buenos Aires, 1999, 35-37.

^{51.} Cf. E. Przywara, Analogia entis. Neue Ausgabe, I, Einsiedeln, 1962 (la primera edición es de 1932). Relaciono la «práctica de la analogía» con la metafísica ética de Lévinas en otro capítulo de este volumen.

chada» por su siempre mayor lejanía, sino de la cercanía (no espacial sino ética) del «en» del finito en el «in»-finito, pero excediéndolo siempre («más allá» no espacial, sino ético), y del «ya» de un «todavía no», no comprendidos sólo histórica sino también escatológicamente. Pues tal relación ética implica al mismo tiempo unidad plural e irreductible alteridad, diferencia en la no-indiferencia. Aún más, dicha mutua promoción puede relacionarse con la gloria del Infinito, según la entiende Lévinas, ⁵² que se opone diametralmente al «infinito malo» hegeliano.

No se trata, sin embargo, de una lógica de la necesidad —ni siquiera dialéctica—, sino de una dramática sensata de la libertad, de una «historia con sentido» (Ricoeur), en la cual el amor no es un «juego consigo mismo», sino que —como lo dice Hegel— pasa por «la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo». Con todo, lo negativo de la pasión injusta de las víctimas no se reduce a un mero momento de lo positivo, ni deja de darse «sin razón» (grundlos), sino que, sin perder su virulencia, sólo es trascendido por el misterio y «sin razón» (sin por qué, pero con «porque») de la gracia del amor.

Es posible reconocer en éste un exceso de sabiduría y de sentido, que posibilita entonces una nueva «lógica»: la de la sobreabundancia, la gratuidad, la libertad y el amor. Como lo afirma el mismo Ricoeur citando a san Pablo: «allí donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia».

4.2. Replanteo desde una filosofía del «estar»

Además de las dimensiones metafísicas del ser y del acontecer, con sus notas específicas (según las plantea Werner Marx), reconozco la dimensión metafísica del estar, más propia —aunque no exclusiva— de la tradición amerindia (y, quizás, afroamericana), así como las otras dos corresponden, respectivamente, a las herencias griega y judeo-cristiana de América Latina.⁵⁴ Por

^{52.} Ver Autrement qu'être, op. cit., cap. 5, párrafo 2.

^{53.} Aludo no sólo —como es obvio — al Prólogo de la Fenomenología del espíritu, de Hegel (cf. Jubileumsausgabe, p. 23), sino también a Paul Ricoeur, Le conflit des intérpretations, París, 1969, 310, donde habla de las «categorías de la esperanza», de las que volveré a tratar más adelante.

^{54.} Fue Rodolfo Kusch quien - aun antes que Xavier Zubiri en La inteligencia

consiguiente, conviene tener en cuenta los caracteres distintivos de la misma. Eso nos exigirá repensarlos en relación con lo ya expuesto acerca del nuevo pensamiento. Luego podré replantear la comprensión del misterio de Dios desde las víctimas, teniendo en cuenta asimismo ese nuevo contexto.

Pues, según lo expuse en el capítulo 2 de mi libro *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*—ya citado—, tales notas (respectivamente correspondientes a las del ser y el acontecer, arriba mencionadas) son: *ambigüedad*, *destinalidad*, *abisalidad e imprevisibilidad*, a las que se puede añadir la *irrepetibilidad* (*fáctica*). Según me parece, ellas tienen especialmente que ver con un nuevo pensar desde las víctimas, pues se relacionan con el momento *trágico* del mal—incluidos el sufrimiento y la violencia injustos—, así como con lo *inescrutable* y *tremendum* del Misterio Santo. En la misma obra llego a afirmar que de ese modo se reconoce la *verdad del paganismo*. Tanto es así que místicos y pensadores, aun cristianos, como Jakob Böhme y Schelling, llegaron a plantear un lado *oscuro* de Dios como raíz última del mal: ¿también del sacrificio de las víctimas?

Pues, como lo expliqué en la obra recién citada, el estar, aunque deba concebirse en interrelación perichorética (a saber, de mutua circumincesión) con las dimensiones del ser y el acontecer, es —en cuanto estar— no sólo pre-ontológico, sino también pre-ético. Pues se trata de la dimensión numinosa de la religión y del símbolo religioso, de suyo previa e irreductible a las otras dos dimensiones. Pues, aunque éstas la permean de hecho gracias a su circumincesión recíproca, con todo, el estar no las implica formalmente. Es lo que intento decir al caracterizarlo por la facticidad imprevisible de una abisal destinalidad, que lo hace situar-se ambiguamente entre el ser y la nada, el sentido y el sin-senti-

sentiente, Madrid, 1980, 139 ss.— hizo uso filosófico de la distinción lingüística «ser-estar», propia del castellano y el portugués, lenguas de América Latina. Para un elenco prácticamente completo de sus obras, ver: M. Muchiut, G. Romano y M. Langón, «Bibliografía de Rodolfo Kusch (1922-1979)», en E. Azcuy (comp.), Kusch y el pensar desde América, Buenos Aires, 1989, 185-194.

^{55.} Para ayudar al lector, enumero, respectivamente, las notas características del pensar clásico-moderno del ser, las del nuevo pensamiento de la alteridad (y acontecer) y las de la filosofía del estar, en su mutua oposición y correspondencia, separándolas entre las tres con un guión: a) identidad - diferencia/gratuidad - ambigüedad; b) necesidad - gratuidad - destinalidad; c) intelegibilidad - amor/sentimiento - abisalidad; d) eternidad - novedad histórica - imprevisibilidad; e) universalidad - unicidad (del singular) - irrepetibilidad (fáctica).

do, lo fasto y lo nefasto, el bien y el mal. Tal ambigüedad, ¿se proyecta también en el misterio de Dios?

Dicha ambigüedad del estar se enraíza en la radical contingencia de todo ente en cuanto está-siendo-así,⁵⁶ amenazado en su estar, su ser y su acontecer, aunque al mismo tiempo se le da la chance de acertar en su estar, ser y acontecer. De acuerdo a ello, Kusch habla de un posible acierto fundante, que —con todo— no excluye eventuales des-aciertos y, en ese sentido, el mal.

Vivimos en la historia fáctica y en nuestra historia personal experiencias de esa precariedad existencial, de flagrantes injusticias y aun de víctimas inocentes o de justos sufrientes (Job, Jesús en su grito: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» y tantas otras víctimas). A tales experiencias corresponde la insondabilidad de un Dios que está, más allá del ser. Así es como Cullen afirma: «para una cultura donde el esfuerzo es "por ser" y todas las significaciones son determinaciones del "ser". Dios no es ni existe. Y sin embargo, Dios está».57 Pero, si está, trascendiendo en su misterio todas las determinaciones del ser, aun las ontológicas y éticas: ¿podemos saber con certeza si nos es propicio?, ¿si, en su inescrutabilidad, nos es dado «contar con Él»?, ¿si nos destina —a nosotros, culpables— para la salvación o la condenación, sobre todo teniendo en cuenta el abandono de Jesús y, en él, de las víctimas inocentes?, ¿no se trata en este caso de una situación trágica, distinta de la griega clásica, pero más aguda y acuciante que ésta, para la cual ninguna razón filosófica tiene respuesta?, ¿no hay una sin-razón en el abandono de Jesús y, mutatis mutandis, en la injusticia violenta de los victimarios y en el sufrimiento injusto de las víctimas?, ¿se da un lado oscuro de Dios como lo aceptaba Schelling?

Tal planteo puede hacernos comprender mejor lo dicho más arriba sobre Dios amor, cuyas relaciones —sin embargo— no se

^{56.} Sobre el «estar-siendo» ver R. Kusch, «El "estar-siendo" como estructura existencial y como decisión cultural americana», en II Congreso Nacional de Filosofía. Actas II, Buenos Aires, 1973, 575-579. Mientras que el «mero estar, no más» recuerda sobre todo la tradición aborigen americana, el «estar-siendo» apunta ya a su «síntesis vital» con el ser —comprendido según la tradición occidental, pero repensado desde el estar— (Kusch hablaría de la «fagocitación» del ser por el estar). El así del «estar-siendo-así», se refiere a la configuración histórica del «estar-siendo». Pues ésta no es la misma en la época de la globalización que en épocas anteriores, incluidas las precolombinas.

^{57.} Cf. C. Cullen, Reflexiones desde América. I. Ser y estar: el problema de la cultura, Rosario (Argentina), 1986, 109; ver también: ibíd., 104.

reducen al «juego del amor consigo mismo», sino que -libre y gratuitamente— pasa por «la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo», sin reducirlo a mera negatividad, ni quitarle a la superación del mismo su sobreabundancia en el don. Así es como René Girard,58 inspirándose en el Nuevo Testamento, afirma que la redención del mal no es vindicativa (como lo dice cierta lectura de san Anselmo), sino que se da en el amor sacrificial hasta el extremo de Dios mismo en Jesús. La razón filosófica, aunque no puede por sí sola llegar a plantearlo, y ni siquiera a entenderlo a posteriori, a posteriori puede sin embargo descubrir ahí -en la historia y la cultura humanas, de las que la Escritura forma parte- el símbolo más excelso de una victoria sobre el mal realmente posible. La realidad efectiva de esa posibilidad sólo la reconoce la fe, pero la razón puede acceder a la posibilidad abierta por dicho símbolo, mediante una hermenéutica fenomenológica.59

Según el Nuevo Testamento, la citada oración y queja de Jesús: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mt 27, 46; Mc 15, 34), que simboliza, condensa y excede infinitamente las justas quejas de las víctimas, no acaba allí, sino que se abre a la «esperanza contra toda esperanza», expresada en el «Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu» (Lc 23, 46). Así se describe la actitud de fe, confianza y amorosa entrega de Jesús, que muestra—no demuestra—la respuesta práctica—no teórica— a la «tragedia» (¡no en sentido griego!) del «justo sufriente».

Para la fe se trata ya de la presencia anticipada de la Resurrección en la Pasión misma, como el rostro glorificado (y circundado por la corona gloriae) del Cristo de Fra Angélico en su pintura del descenso de la Cruz. En cambio la filosofía sólo puede ver allí, no una prueba, sino sólo un signo, como dice Ricoeur, de una historia con sentido, historia dramática del sentido del mal, aun el del sufrimiento y la violencia injustos.

^{58.} Cf. R. Girard, La violence et le sacré, París-Bruges, 1965; íd., Des choses cachées depuis la fondation du monde, op. cit. Sobre ese autor, ver el número doble de la Revista Portuguesa de Filosofia 56 (2000), fasc. 1-2, dedicado a: «Violência, Religião e Sociedade: O Contributo de René Girard».

^{59.} Para Marion la diferencia entre teología y filosofía —en la consideración del fenómeno saturado de la Revelación— se da en que la primera estudia su realidad efectiva y la segunda, su posibilidad (ver su obra, ya citada, Étant donné).

Ricoeur articula dicho sentido —del símbolo y de la narración histórica con valor simbólico—, en sus tres categorías de la esperanza: «a pesar de» (el mal), «gracias a» (el mal, se da el bien); y «tanto más» (cuanto más mal, tanto más bien).⁶⁰ Tales categorías no son sólo teológicas, sino también filosóficas, pero de la que el mismo autor llama «una filosofía del umbral». Pienso que ésta, aunque no demuestre ni pueda demostrar, nos muestra que «es razonable creer», como creyó Jesús, «archegós» de nuestra fe (Hebr 12, 2).

A pesar de la nueva inteligibilidad del misterio del mal que descubrimos gracias a las narraciones y símbolos neotestamentarios - que para Ricoeur operan como «esquematismos» de la historia con sentido y de las categorías de la esperanza, que lo articulan—, tal comprensión es irreductible a la mera «visión ética del mal», que lo explica por la sola libertad humana. Pues el elemento trágico61 (del sin por-qué de la injusticia, y del porque de la permisión y el abandono de Dios, quien por amor permite, se retira, asume en sí y salvando sobreabunda) permanece teóricamente inexplicable, aunque se halle una manera práctica de responder de acuerdo a la actitud histórica de Jesús, apropiada por el lector del Nuevo Testamento como modelo, paradigma y símbolo. Aún más, dicha actitud teologal (de fe, esperanza y amor), aunque es ética (sin la ambigüedad del mero «estar, no más»), con todo excede toda ética y toda «visión ética» del bien y del mal. Y reconoce en silencio la incomprensibilidad del Misterio.

^{60.} Cf. P. Ricoeur, De l'interprétation. Essai sur Freud, París, 1965, 507 s.; íd., Le conflit des interprétations, op. cit., 310.

^{61.} Cf. P. Ricoeur, Le conflit des interprétations, op. cit., 291 s.

CAPÍTULO OUINTO

CONSTRUCCIÓN DE UN MUNDO MÁS HUMANO, CONVERSIÓN SOCIAL AL OTRO Y CONCURSO DIVINO

La injusticia y la violencia —aun estructurales— caracterizan el fin del segundo milenio y el comienzo del tercero. Varios hechos del siglo XX pueden servir de símbolos que condensan y expresan esos rasgos: el Holocausto, el gullag, los «desaparecidos» en el Cono Sur, etc. No menos terribles son algunos hechos del presente siglo: la globalización neoliberal y su paradójica consecuencia: la exclusión social, el terrorismo suicida de las Torres gemelas y de los kamikazes, la así llamada «guerra preventiva» contra Irak, etc. Tales acontecimientos actuales —algunos de los cuales también involucran a nuestro país— me hacen pensar que estamos viviendo el absurdo social al que se refiere Bernard Lonergan.

¿Cómo superarlo para ir construyendo un mundo más justo y más humano? Este capítulo quiere contribuir —desde la reflexión filosófica— a responder a ese interrogante. Para ello usará la dialéctica práctica (existencial e histórica) planteada por el mismo Lonergan —que, según mi opinión— tiene su correspondiente objetivo en la dialéctica entre justicia y amor propuesta por Paul Ricoeur. Ella se vincula, además, tanto con los aportes de la ética de la alteridad según Emmanuel Lévinas y los ético-históricos de la filosofía latinoamericana de la liberación, como con la teoría de Karl Rahner sobre el concurso divino con la praxis de la libertad humana; pues ésta se autotrasciende tanto existencial como históricamente, «creando» novedad en sí y en la historia, gracias a la acción creadora de Dios. Como vemos, esos distintos problemas se conectan con la filosofía de la religión.

En primer lugar expondré la comprensión lonerganiana de la dialéctica superadora del absurdo social y el papel decisivo que en ella juega la conversión afectiva (tanto la que se abre a los otros hombres como la religiosa), relacionándola luego con la que -según Ricoeur- se da entre justicia y amor (1). En un segundo paso mostraré cómo, en la situación actual, dicha conversión se concretiza en la conversión hacia las víctimas (y el Dios de las víctimas), como la entiende la filosofía latinoamericana de la liberación, interpretando así socio-históricamente a Lévinas (2). A continuación profundizaré metafísicamente en la mencionada dialéctica de liberación, respondiendo a la pregunta: ¿qué papel juega en ese proceso dialéctico el concurso divino con las libertades humanas? (3). Por último, en la cuarta parte, responderé a una cuestión práctica, que conectaré con la cuestión anterior, a saber: ¿qué estrategias de lo humano pueden ser desarrolladas para construir un mundo mejor e instituciones más justas, a fin de superar el absurdo social? Y, finalmente: ¿esa construcción de novedad histórica guarda relación con la acción cooperante de Dios? (4).

1. Superación dialéctica del absurdo social y conversión afectiva al otro

1.1. Dialéctica del bien opuesto al mal y conversión ética

Para Lonergan el absurdo social consiste en las aberraciones (bias) generalizadas del sentido común de una sociedad.¹ Las aberraciones se contraponen a las conversiones (intelectual, ética y afectiva —aun la religiosa—)² y consisten en cerrarse (personal, grupal o socialmente) al dinamismo de autotrascendencia propio del hombre, en quien la experiencia se autotrasciende en comprensión de su sentido (insight), ésta en afirmación crítica de su verdad, y ésta —a su vez— en las correspondientes valoración y decisión rectas. Si no se da tal autotrascendencia en todos los

Cf. Sobre la aberración generalizada, cf. B. Lonergan, Insight. A Study of Human Understanding, Londres - Nueva York - Toronto, 1957 (en adelante, citaré: Insight y número de página), 225-242, en especial, pp. 229 s.; en castellano: Insight. Estudio sobre la comprensión humana, México-Salamanca, 1999.

Sobre las conversiones, cf. B. Lonergan, Method in Theology, 2.^a ed., Nueva York, 1972, índice temático (Conversion, intellectual, moral, religious); en adelante, citaré: MT y número de página; en castellano: Método en teología, Salamanca, 1988.

niveles, se generan —según sea el caso— las distintas aberraciones personales o grupales; pero si ellas alcanzan al sentido común de toda una sociedad o una cultura, aun globalizadas, se da lugar al absurdo social (social surd).³

Para Lonergan la superación de éste debe ser dialéctica, pero la contraposición dialéctica práctica al mal está, no en el mal opuesto, sino en el bien (obrar el bien y la justicia, responder al mal con bien). Pues la negación del mal con otro mal —de la violencia con una violencia opuesta, de la injusticia con otra injusticia, del odio con el odio—, no lo supera, sino que lo incrementa en una especie de espiral infinita (el infinito malo, según Hegel), que hace crecer indefinidamente el absurdo social. Éste sólo puede «implosionar» a partir de una nueva praxis: la del bien común, la justicia y la amistad sociales.

La conversión al bien (correctamente interpretado en su sentido, críticamente discernido en su verdad y rectamente valorado en su bondad), es —en la terminología de Lonergan— la conversión ética. Carlos Hoevel, citando a Theodor Adorno, afirma que el verdadero cambio social y la dialéctica superadora se inician en el interior del hombre, en su decisión moral y en su responsabilidad personal, se decir, en la actitud ética, aunque —por supuesto— no se efectiviza sino a través de la acción política y la consiguiente transformación de las estructuras sociales.

1.2. La conversión afectiva

Pero, según Lonergan, dada la condición humana encarnada, para que la conversión ética sea existencial e históricamente eficaz, necesita de una conversión afectiva que la acompañe. Pues la libertad —tanto de las personas como de los grupos y, sobre todo, de un todo social— no tiene fuerza y perseveranncia para obrar el bien moral sin la energética de una afectividad rectamente orientada, es decir —en la terminología de Lonergan—, sin el estado dinámico de estar enamorado (being-in-love), a sa-

Cf. B. Lonergan, Insight, 229-232, etc. El traductor traduce la expresión: «social surd» por «absurdo social».

^{4.} Ibid., 699.

^{5.} Cf. C. Hoevel, «Dialéctica de lo concreto en la dinámica social», ad instar manuscripti (de próxima publicación).

ber, sin ser y estar afectado por el amor al otro o a los otros o al totalmente Otro como bien(es) en sí y no meramente para mí y, en ese sentido, por su valor incondicionado en cuanto personas.6

Pero el amor desinteresado, sobre todo si tiene que oponerse al absurdo social y superarlo, no tiene en mí su punto de partida, sino en el otro quien, como bien en sí me solicita, me afecta, me «llama» a autotrascenderme trascendiendo mi propio interés por su bien, porque lo amo no por mí sino en sí y por sí. Si aceptamos, para describir la ética, la segunda formulación del imperativo categórico según Kant, podemos decir que -para Lonergan-la eficacia práctica del respeto y la justicia no son posibles a la larga sin amor desinteresado al(os) otro(s) (o/y a Dios, el totalmente Otro). Ese amor, por ser sin interés, puede también ser considerado —como el respeto— un sentimiento a priori, sin dejar de ser afección y pasión. Viene «de arriba» en el doble sentido de la expresión castellana. Pues es gratuito, a saber, no interesado. Y, además, me viene desde el otro en su «altura ética» (Lévinas) de fin en sí o, en el caso del amor religioso, de un don de Dios (de los dioses o del Misterio Santo).

Primeramente Lonergan hablaba sólo de la conversión religiosa como el estado dinámico de estar enamorado sin restricciones, la cual consistía para él en el «amor de Dios derramado en nuestros corazones» (¡genitivo al mismo tiempo objetivo y subjetivo!), según se da en toda auténtica religión, no sólo en la cristiana, y no sólo referida explícitamente a un Dios personal, sino también —más ampliamente— hacia el Misterio Santo. Más tarde cayó en la cuenta de que la conversión religiosa es un grado ulterior y —para él— superior, de lo que empezó a llamar, en general, conversión afectiva. Pero ésta tiene otros dos grados más inmediatos: primero, el amor familiar entre esposos, padres e hijos, hermanos entre sí (notemos que la expresión estar enamorado (being in love) se acuñó primeramente para los novios); se-

^{6.} Sobre la conversión afectiva, cf. B. Lonergan «Natural Rights and Historical Mindness», en F. Crowe (ed.), A Third Collection. Papers by Bernard J.F. Lonergan S.I., Nueva York / Mahweh-Londres, 1985, 165-183, en especial, 175 ss.; ver también: W.E. Conn, «Affective Conversion: The Transformation of Desire», en Th.P. Fallon y Ph.B. Riley (eds.), Religion and Culture. Essays in Honor of Bernard Lonergan, Albany N.Y., 1987, 261-275. Acerca del estado dinámico de being-in-love, ver MT, índice temático.

^{7.} Ver, en el índice temático de MT, el concepto: Gift of God's love.

gundo, el amor *civil* al otro y los otros *en cuanto* otra(s) persona(s) humana(s) —connacionales o no—; recién el tercer grado es la conversión específicamente religiosa.

En especial el segundo grado recuerda —sobre todo en la formulación que le di yo, interpretándolo— la relación con el rostro (ético) del otro según Lévinas, y la correspondiente comprensión del yo no primeramente en nominativo (Ego cogito) sino en acusativo: «¡heme aquí!», somo respuesta responsable a la primera palabra —muchas veces muda— del otro: «¡no matarás!». La conversión afectiva es esa respuesta dada no sólo con la decisión ética (Adorno), sino también con el afecto del corazón. En América Latina —tanto para la filosofía como para la teología de la liberación— no se trató sólo del otro individual, sino social, sobre todo, de las víctimas de la opresión y la exclusión, que mueven el corazón (de personas y de grupos sociales) a la misericordia y a la praxis de justicia.

Aquí conviene recordar que, para Lonergan, cada dimensión de la vida «sobreasume» (es decir, asume, incluye, conserva, eleva y transforma) las anteriores (Lonergan, siguiendo a Karl Rahner más que a Hegel, traduce la palabra típicamente hegeliana: Aufhebung, por sublation, que se pueden traducir, respectivamente, por los neologismos «sobreasunción» y «subsunción»).9 Pues bien, en nuestro caso, la agápe (o amor desinteresado) «sobreasume» (aufhebt) no sólo la filía (amor de amistad), sino aun el éros (amor de deseo), que son así «sobreasumidos» en toda su especificidad y, por tanto, conservando su poderosa fuerza vital y humana, pero ya no orientada hacia el propio interés y la violencia, sino «subsumida» y «elevada» hacia el amor y la justicia. Recordemos que Ricoeur, inspirado por Freud, tampoco contrapone éros y agápe, sino que —para él— la última puede informar y elevar al primero, recibiendo de éste su energía afectiva humana tanto corporal como espiritual.10

Entre otros muchos textos, puede consultarse: E. Lévinas, Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, La Haya, 1974, 145.

^{9.} Lonergan emplea el término sublation (lo traduzco por «subsunción»), v.g. en MT 241, donde cita a Karl Rahner, Hörer des Wortes, München, 1967, 40, quien usa en alemán la palabra Aufhebung. Pierre-Jean Labarrière traduce este último término alemán al francés, como sursomption; en castellano corresponde a: «sobreasunción».

^{10.} Cf. P. Ricoeur, De l'interprétation. Essai sur Freud, París, 1965.

Algo semejante se podría decir - aplicando a Marx lo que Ricoeur dice de Freud-con respecto al papel energético y motivante de los intereses de clase, los que mueven la praxis histórica porque mueven las pasiones del corazón. Pues bien, también éstas y aquellos pueden ser sobreasumidos por un interés social desinteresado por las víctimas, de modo que se trate de los legítimos intereses de clase. El sujeto social de ese interés es el nosotros ético-histórico conformado por quienes, ante la interpelación ético-histórica de las víctimas, no «pasan de largo», sino que se dejan afectar socialmente por ellas, respondiendo no sólo con indignación ética, sino también con su amor com-pasivo (de pasión con y por las víctimas), su responsabilidad ético-histórica hacia ellas hasta la sustitución (Lévinas), y la praxis histórica de su liberación para y con ellas. Así es como ésta nace así de tales sentimientos rectos en cuanto quieren ser eficaces y construir un mundo para todos, pero preferentemente para las víctimas.

Por otro lado, la relación de *sublation* se da también entre los tres grados de conversión afectiva, de modo que los dos primeros preparan y se abren al tercero y —de alguna manera— lo implican tácitamente, mientras que la conversión al *amor de Dios* supone, eleva, sobreasume y transforma el *amor a los otros*, tanto familiares como meros prójimos en cuanto humanos.

1.3. La dialéctica justicia-amor según Paul Ricoeur

La relación entre las conversiones ética (a la justicia) y afectiva (según el «estado dinámico de estar-enamorado») en la dimensión del *sujeto* existencial y socio-histórico —que le aseguran a éste su autotrascendencia y, por ende, su *autenticidad*—, encuentra su *correlato objetivo* en la interrelación dialéctica entre justicia y amor, estudiada por Ricoeur.

Ambos se basan en lógicas opuestas: la justicia, en una lógica de reciprocidad y equivalencia (fundada en la igualdad aritmética o proporcional, v.g. de deberes, derechos, posibilidades); y el amor, en cambio, se funda en una lógica del don y la sobreabundancia (que supone y crea diferencias). La justicia tiende a ser formal, pues no debe hacer acepción de personas, sino atender sólo a los argumentos racionales (en favor o en contra); el amor, en cambio, se dirige a la persona en su singularidad y contenido irreductibles

y, aunque sea racional, implica no sólo razón, sino también sentimiento. ¿Acaso justicia y amor son por ello virtudes opuestas?¹¹

A pesar de sus coincidencias con Lévinas, Ricoeur tiene una comprensión distinta a la de éste acerca de la interrelación entre amor y justicia, y —en ese punto— se acerca más a Kant. Pues para él, como para éste, la dimensión ética es la del respeto y la justicia; la del amor, en cambio —como en Pascal—, supera toda ética y, en ese sentido, es supraética. Pues la excede gracias a su economía, no de la equivalencia sino del don. Pero ambas instancias —justicia y amor— no son paralelas o yuxtapuestas, ni —mucho menos— corresponden la primera a lo público y el amor sólo a lo privado. Por el contrario, ambas no sólo pueden situarse en ambos órdenes (privado y público), sino que además se encuentran para Ricoeur en mutua tensión dialéctica vivificante.

El amor supone, implica y desborda la justicia, mediándose necesariamente a través de ella; si no, tendría el peligro de limitarse a un sentimentalismo subjetivo, sin la objetividad del derecho. Pero, a fin de que el summum jus no se transforme en summa injuria, y para que lo justo y recto (right) no se reduzca a un mero «interés desinteresado» (John Rawls), 12 a su vez la justicia y el derecho necesitan del amor. Pues sin éste la equivalencia y la reciprocidad podrían limitarse a significar el mero equilibrio e intercambio de intereses, y la cooperación social reducirse a la competencia y su «mano invisible».

Para Ricoeur, si Rawls se libra de ello en su teoría de la justicia, es porque en su concepción de la fairness (que se puede traducir —aunque impropiamente— como equidad) se supone e insinúa —aunque no se explicita— la gratuidad de lo que humanamente vale en y por sí y no sólo es útil para alguien (para mí, para cada uno o para la mayoría, etc.). Así se explica —a pesar del individualismo del filósofo norteamericano— su principio del maximin, es decir, de maximizar lo que corresponde a quienes toca la parte mínima en el contrato social. Se podría así quizás hablar de una versión de la «opción preferencial por los pobres» dentro de un liberalismo individualista moderado.

Sobre toda esta problemática, cf. P. Ricoeur, Amour et Justice (mit einer deutschen Parallelübersetzung von Mathias Raden), Tübingen, 1990.

Ver su obra: Teoría de la justicia, México-Madrid-Buenos Aires, 1979 (en inglés: A Theory of Justice, Cambridge [Mass.], 1971).

Por su lado, el amor, elevando la justicia y el derecho sobre sí mismos, los conduce a ser plenamente lo que deben ser, haciendo desinteresada la relación de reciprocidad. Es decir, que justicia y derecho necesitan del amor y la misericordia para que los corrijan, en el doble significado del término «corregir», a saber, para que los corrijan y purifiquen de todo rigorismo, juridicismo y utilitarismo. Y además, los co-rijan o co-orienten hacia el desinterés en la relación mutua y aun hacia la auténtica consideración de la mera y cada persona, aun la de los culpables, superando así toda violencia, también la eventualmente ejercida contra éstos. Pues, aun en su caso, las personas no se reducen a sus actos, por más execrables que ellos sean o hayan sido; ya que, ni siquiera pervirtiéndose, dejan de ser personas y, por lo tanto, sujetos de dignidad.13 Por lo tanto, la dialéctica justicia-amor lleva a una acción sinérgica de ambos y de uno en el otro, en tensión v equilibrio inestable.

De ese modo se abre para Ricoeur la problemática del máximo don gratuito, es decir, el per-dón. Así vuelve a reencontrar a Lévinas y a la ética latinoamericana de la gratuidad, ¹⁴ que se inspira en éste. Pues para el filósofo israelita la respuesta responsable hasta la sustitución por el otro, se ofrece como rehén no sólo por el otro en cuanto víctima, sino aun por el otro como victimario. En ese punto de su antropología y ética filosóficas, Lévinas —aunque no es cristiano sino un judío practicante—, confiesa que se inspira en el paradigma de Jesucristo (que para el cristiano Ricoeur es, aun como filósofo, el paradigma del amor sacrificial hasta el extremo). ¹⁵ Así es como Lévinas comprende desde el modelo de Jesús tanto la misión del pueblo de Israel en la historia, como también —filosóficamente— la de

^{13.} Sobre este punto, cf. P. Ricoeur, La memoire, l'histoire, l'oubli, París, 2000, en especial, el Epílogo: «Le pardon difficile», 593-642.

^{14.} Acerca de esa ética, ver, por ejemplo, las obras: J.C. Scannone y M. Perine (comps.), Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad, Buenos Aires, 1993; J.C. Scannone y G. Remolina (comps.), Ética y economía. Economía de mercado, Neoliberalismo y ética de la gratuidad, Buenos Aires, 1998; y mi artículo: «Violencia y ética de la gratuidad. Hacia una respuesta a los desafíos del «absurdo social"», Stromata, 59 (2003), 63-87, del cual retomo algunos párrafos en el presente capítulo.

^{15.} Ver, respectivamente, E. Lévinas, «Un Dieu homme?», en Qui est Jésus-Christ? (Recherches et Débats 62), París, 1968, 186-192; P. Ricoeur, «La philosophie et la specificité du langage religieux», Revue d'histoire et de philosophie religieuses, 55 (1975), 13-26, en especial, pp. 24 s.

todo hombre interpelado éticamente por la persona del otro en cuanto otro.

También el antropólogo René Girard —quien asimismo puede ser, según mi opinión, considerado filósofo— encuentra en el modelo (no sólo para el creyente, sino para todo hombre) de Jesús, la respuesta superadora de la violencia, aun la de lo sagrado, enraizada para él en la rivalidad humana (actitud mimética de querer lo que los otros son, quieren o tienen). La cual -según su opinión— desemboca en el mecanismo sacrificial del «chivo emisario». No quiero aquí juzgar la teoría de ese autor acerca de lo sagrado. Sólo deseo indicar que, con justeza, pone el principio de la superación de la violencia y de las interminables espirales de violencia, y -en ese sentido - del absurdo social, en la asunción de la misma gratuitamente por el inocente, es decir, en último término, por Dios mismo, que es amor. Éste, como lo diría Ignacio Ellacuría, carga sobre sí dicho mecanismo del chivo expiatorio - en quien se descarga la violencia de los rivales - para disolverla desde dentro, trascendiéndola y redimiéndola por medio del amor gratuito.16

De ese modo, la dialéctica entre justicia y amor —como la comprende Ricoeur— parece corresponder a la interrelación de «sublation» (subsunción) que se da entre las conversiones ética y afectiva según Lonergan. Ésta supone, implica y desborda la anterior y la sobreasume (aufheben), mediándose necesariamente en ella. Por su lado, la conversión ética queda subsumida, coregida y elevada en la afectiva, que la perfecciona y la supera. Ambas son imprescindibles para acabar con el absurdo social y para construir un mundo más humano, en el que tengan cabida la justicia, la solidaridad y la misericordia como principios estructurantes de la vida social.

Según Lonergan, el punto cumbre y como la fuente de esa dialéctica está en el «amor de Dios derramado en nuestros corazones», aunque no siempre se haga explícito en cada conversión afectiva al otro, que hace efectiva la conversión ética.

^{16.} Sobre la teoría de Girard, ver su obra La violence et le sacré, París, 1972. Ese autor evolucionó hasta descubrir que el cristianismo supera la «violencia de lo sagrado»: ver, entre otros trabajos suyos, cf. Des choses cachées depuis la fondation du monde, París, 1978; Le bouc émissaire, París, 1982.

2. La conversión ético-histórica a las víctimas

2.1. La filosofía latinoamericana de la liberación ante el absurdo social

Pues bien, este movimiento filosófico ha concretado, contextuado y situado las conversiones ética y religiosa o, más ampliamente, afectiva —según Lonergan—, en la opción y amor preferenciales por los pobres y, últimamente, por los excluidos o, en general, por las víctimas.

Por ello hablo de una cuarta conversión: la histórica, tanto social como cultural a los pobres, empobrecidos y excluidos por el actual sistema, 17 que produce cada vez mayor absurdo social y, por ende, víctimas. Tal conversión abre un nuevo horizonte de comprensión y de acción histórica que permite re-construir tanto teórica como prácticamente el mundo, al mismo tiempo que se de-construyen el absurdo social y sus sustentos tanto ideológicos como estructurales.

De ahí que la filosofía de la liberación latinoamericana, cuando interpretó a Lévinas en clave no sólo ética sino también histórica, social, estructural y conflictiva, puso su punto de partida y lugar hermenéutico en la interpelación ético-histórica de los pobres y la praxis de liberación que les responde. Ellos convocan a servirlos - aun por medio de la praxis teórica de la filosofía-, y a aprender -también como filósofos - de su sabiduría popular, que no pocas veces es fruto de su pasión y compasión. Pero como se trata de una interpelación y una respuesta práxica en un contexto histórico y social que es estructuralmente conflictivo -marcado por el absurdo social—, dicha praxis (aun teórica) debe serlo de liberación humana integral, aun social, económica y política, no sólo de y para, sino también con y desde los pobres. De ellos aprende el filósofo en un intercambio mutuo de saberes -respectivamente, sapiencial y reflexivo-específicos e irreductibles entre sí.18 Pero aquí el sujeto no es meramente personal, sino también comunitario: un nosotros.

Ver mi artículo: «La irrupción del pobre y la pregunta filosófica en América Latina», en la primera obra citada en la nota 14, 123-140.

Ver mis obras: Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana, Buenos Aires, 1990; Evangelización, cultura y teología, Buenos Aires, 1990; y Weisheit und Befreiung, Düsseldorf, 1992.

Aún más, debido a la situación conflictiva y violenta, dicha opción —como en el caso ejemplar de Ellacuría— puede llevar al filósofo hasta el servicio extremo del martirio por la paz y la justicia para todos. Como él lo decía, se trata no sólo de encargarse de la realidad, sino también de cargar con ella, en su caso, con la realidad de la violencia física y estructural injusta en El Salvador y en toda América Latina, que él denunciaba y combatía, usando aun el instrumental conceptual, crítico y desideologizador de la filosofía.

Quien ha desarrollado más una ética desde América Latina en la perspectiva de liberación, es Enrique Dussel.19 Para él aquélla tiene tres principios éticos fundantes, a saber: 1) uno material (o de verdad y contenido): la vida humana, la cual es y debe ser, en cuanto humana, digna, en su integralidad al mismo tiempo material y espiritual, personal, social y cultural. 2) Pero ese principio se aplica mediante otro principio formal (de validez intersubjetiva); ya no se trata sólo de la mera prudencia individual -como en Aristóteles—, sino del diálogo de la comunidad de comunicación (hasta podríamos hablar de un discernimiento social), siguiendo en eso a la ética del discurso (Jürgen Habermas, Karl-Otto Apel), pero completándola y transformándola. Así Dussel concuerda con lo dicho algo más arriba acerca del sujeto social de la liberación y la reconstrucción del mundo. 3) Mas para que la acción sea plenamente moral, se necesita un tercer principio: el de factibilidad, que asume la racionalidad estratégica mediofin, ya no más puesta al servicio de los intereses individuales o colectivos, sino habiendo sido transformada éticamente por los otros dos principios. Pues éstos están centrados en el en sí —de suyo gratuito — de la persona humana, a saber, en su vida y convivencia dignas (como contenido de la ética) y en su comunidad dialógica de comunicación (como forma ética de validación intersubjetiva).

Pero, para Dussel, todo sistema, aun los sistemas teóricos de la ética, y sobre todo sus eventuales concreciones institucionales: sociales, políticas, económicas, culturales, religiosas, pedagógicas, etc., tienden a cerrarse y hasta a ideologizarse y, por

^{19.} En el texto aludo, sobre todo, a su importante obra: Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión, Madrid, 1998. Además, entre otros trabajos suyos, ver E. Dussel, Para una ética de la liberación latinoamericana, I y II: Buenos Aires, 1973; III: México, 1977; IV y V: Bogotá, 1979-1980.

consiguiente, a crear víctimas. Se trata entonces de los excluidos del sistema convertido en una totalidad cerrada. Cuando tal situación se generaliza, nos encontramos —si usamos la expresión de Lonergan— con un absurdo social.

De ahí que los tres principios éticos arriba mencionados deban ser continuamente reinterpretados y transformados desde la interpelación al sistema por la pasión de las víctimas del mismo. Ellas son el otro —según lo entiende Lévinas—, pero releído a partir del contexto sociohistórico conflictivo latinoamericano «en la edad de la globalización y la exclusión». Abren así el nuevo horizonte de comprensión necesario para realizar eficazmente la reconstrucción del mundo como más humano.

Por mi parte, añado que así aflora otro principio ético, a saber, el principio compasión (que Hermann Cohen toma de la tradición bíblica e interpreta filosóficamente), ²⁰ el cual opera como crítica desde la exterioridad (al sistema), y se entrelaza con los tres principios arriba mencionados, transformándolos. Tal principio compasión implica la conversión afectiva a los otros que sufren, pues el amor —ante el sufrimiento— se convierte en misericordia. Así es como, desde la filosofía latinoamericana se confirma lo afirmado más arriba tanto sobre la dialéctica entre justicia y amor como sobre la conversión afectiva. Pues desde el principio compasión se sobreasumen, transformándolos desde la óptica de las víctimas en cuanto tales, los otros tres principios de la ética.

Se opta entonces por la vida y el diálogo comunitarios, incluyendo preferentemente a los excluidos de la vida y de la comunidad de comunicación, para hacer efectivamente factibles dicha vida y diálogo para todos. Pero no desde meras estrategias de poder, sino usando el poder a partir de estrategias de lo humano (Otfried Höffe),²¹ aptas para superar el absurdo social. De éstas hablaré más abajo.

^{20.} Cf. H. Cohen, Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums, Wiesbaden, 1988. Para una ética de la compasión, referida explícitamente a Lévinas, Franz Rosenzweig y el último Cohen, ver también: R. Mate, Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados, Barcelona, 1997.

^{21.} Se trata de «estrategias» (por lo tanto, de la razón instrumental), pero «de lo humano» (a saber, de dicha razón asumida y transformada por las racionalidades ética y comunicativa): cf. O. Höffe, Strategien der Humanität. Zur Ethik öffentlicher Entscheidungsprozesse, Frankfurt, 1975 (en castellano: Estrategias de lo humano, Buenos Aires, 1979). Sobre la interrelación entre las tres racionalidades mencionadas y la mediación de la racionalidad ética por medio de las otras dos, cf. K.-O. Apel, «Types of Rationality Today: The Continuum of Reason between Science and Ethics», en Th. Geraets (ed.), Rationality Today - La rationalité aujourd'hui, Ottawa, 1979, 307-340.

Todo ello no será realmente operativo y eficaz si no se ha dado, en el nivel personal y en el socio-cultural, la conversión afectiva hacia los otros, en especial las víctimas. Ésta ha de ir encontrando las estructuras y las instituciones que le den cuerpo en un mundo reconstruido según la justicia y la amistad social. Se trata de una utopía del imaginario social, pero —al menos parcial y temporariamente— realizable.

De paso recuerdo lo desarrollado en el capítulo anterior de este libro: que tanto en los rostros interpelantes de las víctimas como en las respuestas responsables y compasivas ante los mismos está impresa la huella de Dios (Lévinas). Esa presencia trascendente les garantiza —aun sin saberlo— su carácter incondicionado.²²

2.2. Hacia un nuevo imaginario colectivo

Hablé más arriba de un nuevo horizonte de comprensión y de una nueva praxis. Por lo dicho quedó claro que éstos no se dan sin un corazón nuevo, tanto de las personas como de los grupos y pueblos en sus decisiones culturales y sociales. Pues bien, una conversión en la afectividad implica de suyo un imaginario nuevo y, si se trata de oponerse socialmente -como grupo, como pueblo, como comunidad de pueblos o como sociedad civil internacional— al absurdo social, implica un nuevo imaginario colectivo,23 capaz de descubrir, imaginar y proyectar en libertad la novedad alternativa posible y —dentro de las limitaciones y condicionamientos históricos— hasta cierto punto realizable. Por esa razón hablé, hacia el fin del apartado anterior, de utopía. Pues los agentes histórico-sociales, aun los colectivos, no se mueven por meras ideas o propósitos, sino por ideas-fuerza, cuya fuerza les viene de la afectividad, de la cual surgen imaginarios que, a su vez, la afectan, moviendo así a la acción. De ahí lo nefasto, si lo imaginario se hizo ideológico y las afecciones son

^{22.} Remito a mi artículo citado: «La irrupción del pobre y la pregunta filosófica en América Latina», en especial, apartado 2.4: «Replanteo de la cuestión filosófica de Dios», 138 ss.

^{23.} Sobre el imaginario, en especial, social, cf. P. Ricoeur, Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II, París, 1986, ante todo los capítulos titulados: «L'imagination dans le discours et dans l'action», 213-236; «Science et idéologie», 303-331; «Herméneutique et critique des idéologies», 333-377; y «L'idéologie et l'utopie: deux expressions de l'imaginaire social», 379-392.

aberrantes, y lo significativo que es su superación por las conversiones ética y afectiva, aun en el nivel de los grupos sociales, las sociedades y las culturas.

El nuevo horizonte de comprensión de la realidad que surge de dichas conversiones provocadas por el ser-afectados éticamente en forma colectiva a partir de las víctimas, no es totalmente reflexionable y tematizable; sin embargo, puede expresarse —aunque en forma parcial— en categorías fundacionales de comprensión (Lonergan las llama «foundations»).²⁴ Éstas, a su vez, se concretizan en esquematismos afectivos e imaginativos que adoptan muchas veces la forma de relatos de futuro o proyectos históricos colectivos nuevos, que se oponen a los protorrelatos ideológicos que justificaban el status quo generador de víctimas. Aquéllos toman entonces la figura de utopías realizables, fruto del imaginario social, que concretiza así los nuevos horizonte y categorías de comprensión surgidos de la conversión a las víctimas.

2.3. «Imaginación de inocencia» y discernimiento

Ahora bien, si la injusticia hecha a las víctimas nos indigna y nos mueve a buscar la justicia, es porque ya la conocemos a ésta, aunque no sea más que como ideal y aspiración (o, más bien, como solicitación que nos viene de los otros), y porque somos capaces de imaginar un mundo de justicia. Se trata, por lo tanto, de aquello que Ricoeur llama la imaginación de la inocencia en las dimensiones del tener (economía), del poder (política) y del valer (cultura), en las cuales se efectiviza y se padece la injusticia. Dicha imaginación de inocencia nos permite descubrir entonces la forma originaria de las pasiones del tener, del poder y del valer, en y más allá de sus formas pervertidas y desviadas, causantes de víctimas hasta llegar al absurdo social. Asimismo abre entonces un mundo de posibilidades y de alternativas nuevas.

Dice nuestro autor: «Pero esa imaginación no es ningún sueño fantástico, sino una "variación imaginativa", para emplear la expresión de Husserl, la cual acierta a descubrir el meollo, la esencia, rompiendo la caparazón de los hechos. Al imaginar otros

^{24.} Ver el cap. 11 de MT.

^{25.} Cf. P. Ricoeur, Finitude et culpabilité. I: L'homme faillible, París, 1960.

hechos, otro régimen, otro reino, percibo las posibilidades, y a través de ellas, las esencias, lo esencial. Para comprender una pasión como mala, hace falta comprender la pasión en su estado primordial; y para ello hay que imaginar otra modalidad empírica, hay que crear imaginativamente un reino de inocencia». Por consiguiente, para Ricoeur éste sirve no sólo para descubrir la esencia originaria y ontológicamente «buena» de dichas pasiones, sino también la posibilidad de vivirlas rectamente, según la bondad moral.

No se trata, con todo, de ideologizar la utopía y de imponerla tal cual a la realidad, convirtiéndola así en nueva fuente de víctimas. Se trata de que, a través de dicha «imaginación de inocencia»: 1.°) por un lado, se critique la realidad fáctica en su injusticia; 2.°) por otro, se disciernan en aquélla las emergencias de alternativas rectas que ya se están dando en una línea orientada hacia la utopía de justicia, todavía no realizada y nunca totalmente realizable; y 3.°) que desde ambos momentos anteriores se vayan dando los pasos factibles para ir haciéndola cada vez más efectiva, aunque sea en forma parcial y temporal, siempre sujeta a ulteriores perfeccionamientos.

1) En cuanto a lo primero, lo contrafáctico sirve para detectar, juzgar y condenar las injusticias a contrario, no sólo en la realidad objetiva sino también en la afectividad subjetiva de los agentes sociales, aun colectivos. 2) Con respecto a lo segundo, a la luz de la «imaginación de inocencia» pueden ser descubiertos e interpretados los gérmenes de actitudes, situaciones e instituciones justas que ya se estén dando en la realidad y apunten hacia la utopía. Pues, a pesar del absurdo social y—a veces— como reacción contra el mismo, comienzan frecuentemente a darse ya inicios de su superación en la sociedad, porque los hombres tienden también a reaccionar éticamente ante dicho absurdo. Se trata de discernir entonces no sólo alternativas objetivas emergentes,

^{26.} Cf. op. cit. en la nota anterior, p. 128. Cuando, siguiendo el método de los Ejercicios ignacianos, discernimos el buen y el mal espíritu en nuestra vida o en los signos de los tiempos, tenemos en cuenta los «esquematismos afectivos» (para usar la expresión de Ricoeur) de la consolación y la desolación, a la luz de la «imaginación de inocencia» proporcionada por la contemplación, por ejemplo, de las acciones, afectos y actitudes de Cristo (u otros protagonistas bíblicos), según se manifiestan en las Sagradas Escrituras. El Reino de Dios —que para el creyente es una realidad ya escatológicamente actuante, aunque todavía no consumada— opera, en el discernimiento teológico de los signos de los tiempos, como «imaginación de inocencia».

sino también afectos y actitudes subjetivas que con-cuerdan con las sentidas de acuerdo con la imaginación de inocencia. 3) Por último, lo tercero se irá dando por mediación tanto de una voluntad política colectiva de transformar la realidad en sintonía con los dos momentos anteriores, como de la puesta en práctica de las mediaciones estructurales e institucionales necesarias para lograrlo, en los órdenes del tener, del poder y del valer.

2.4. Transgresión semántica y construcción de un mundo nuevo

Para Ricoeur, la acción y la historia humanas son como un texto, que no solamente es posible interpretar después de realizadas, sino que abren —como todo texto— nuevas configuraciones de sentido y nuevas posibilidades reales al lector —individual o colectivo— para que pueda apropiárselas, llevándolas a la práctica.²⁷

Pues así como —para dicho autor — la metáfora proporciona no sólo un nuevo sentido simbólico sino también una nueva referencia a un mundo trascendente que sólo se puede decir simbólicamente mediante una transgresión semántica, de un modo semejante lo nuevo de un mundo alternativo —realmente posible, pero todavía no actualizado — puede llegar a ser comprendido en su sentido y en su verdad a realizar, a través de una especie de transgresión semántica.²⁸

Pues el mundo nuevo más justo y más humano, que se ha de construir, debe usar —para darse a conocer en su sentido y su verdad— los materiales «viejos» del mundo fáctico ya conocido, aunque configurando un sentido y valor nuevos, a través de una «transgresión semántica» en la cual lo fáctico opera como «sen-

^{27.} Cf. P. Ricoeur, Du texte à l'action, op. cit., en especial, los caps.: «Expliquer et comprendre. Sur quelques connexions remarquables entre la théorie du texte, la théorie de l'action et la théorie de l'histoire», 161-182; y «Le modèle du texte: l'action sensée considerée comme un texte», 183-211. Ver también mi trabajo: «Acontecimiento-sentido-acción. Aportaciones de Paul Ricoeur para una hermenéutica del acontecimiento y la acción histórica. Aplicación al acontecer argentino actual», Stromata, 59 (2003), 273-288.

^{28.} Rubén Ippoliti aplica la teoría de Ricoeur sobre la transgresión semántica en la metáfora (y otros esquematismos imaginativos, incluido el narrativo), a los esquematismos afectivos, en su tesis doctoral (todavía inédita): La paradojal unidad humana manifestada en el conocimiento y en los afectos según Tomás de Aquino en diálogo con Paul Ricoeur, San Miguel (Buenos Aires), 2003. Tal aplicación me inspiró para aplicar, por mi parte, dicha teoría a la acción humana considerada como un texto.

tido literal» y lo posible como «sentido simbólico». Éste no carece de referencia al mundo, sino que —por lo contrario— se refiere a una realidad alternativa, posiblemente futura, todavía no efectiva, pero que se puede construir.

Así es como se descubren en el acontecimiento presente —tomado como un texto— no sólo contrafácticamente aquello que debe ser desconstruido, sino también los signos, gérmenes y preanuncios de posibilidades reales actualizables y de alternativas viables de reconstrucción.

Pero para que la transgresión semántica deje irrumpir lo nuevo, ella ha de ser acompañada por un momento pragmático de conversión ético-histórica que lo deje ser en su novedad, y le responda activamente, poniéndolo en práctica. Pues, aunque no se trate propiamente de una creación ex nihilo, a través de dicha transignificación se recibe y descubre un sentido nuevo referido a un mundo nuevo posible, que se ofrece a la libertad para habitar-lo. Éste corresponde —en la acción tomada como texto—a lo que el mismo Ricoeur denomina «mundo del texto», al cual el lector puede apropiárselo, optando por efectivizarlo históricamente.

3. Relectura de la doctrina clásica del concurso divino con la libertad humana constructora de historia

En dicha construcción de mundo, aunque no se trate propiamente de creación, se dan con todo una verdadera novedad histórica, una irrupción y emergencia de sentido, un plus de realidad (Karl Rahner).²⁹ Por consiguiente, implica de suyo —en, a través y más allá de las libertades humanas— una intervención del Único que últimamente puede llamar al ser desde la nada, dar sentido a partir del absurdo social, recrear vida nueva desde una situación de muerte, originar justicia institucional a partir de la injusticia

^{29.} En todo este apartado me inspiro, sobre todo, en el trabajo de Karl Rahner: «Die Hominisation als theologische Frage», en P. Overhage y K. Rahner, Das Problem der Hominisation, Freiburg-Basel-Wien, 1961, 13-90, en especial, el apartado: «Zur philosophischen Problematik des Werdebegriffes» (pp. 55-78), en donde, en base a una renovada comprensión fenomenológica de la causalidad, hace una relectura de las teorías escolásticas del concurso divino, ante todo, las de Domingo Báñez y Luis de Molina, sin descuidar —según creo— los aportes agustinianos. La noción rahneriana de autotrascendencia se fecunda mutuamente con la de Lonergan, y pone de relieve el más o novedad de ser que ella implica.

institucionalizada, suscitar conversión al bien desde el mal radical. Es decir, supone el concurso divino con la libertad y la construcción humanas. Pues —según Lévinas— Dios pasó y se pasó dejando su huella en los otros y en nosotros, es decir, tanto en las víctimas que mueven la libertad a afectarse por la com-pasión, a asumir una praxis responsable y a actuar la justicia, como también en aquellos que responden libremente: «¡henos aquí!» ante las víctimas, para transformar el mundo en más humano.³⁰

Pues el paso del sin-sentido a un sentido inédito mediante la transgresión semántica, el de la privación de ser y de justicia a un «más» en el ser y en la justicia, y el del interés egoista a la práctica del amor desinteresado por los otros, no se justifican plenamente sin una solicitación y moción divinas, a fin de que los hombres sean capaces —como personas y como comunidades— de convertirse a las víctimas y de construir un mundo más justo. Como lo afirma Lévinas, el otro en cuanto otro (y, por ende, el absolutamente Otro) no limita la libertad, sino que —por el contrario— la libera, suscitando la bondad.³¹ Libertad divina y libertad humana no se excluyen ni se contraponen entre sí, sino que se promueven mutuamente, sin desmedro de la prioridad e iniciativa absolutas de la primera.

Por su parte, Lonergan piensa que la superación del absurdo social mediante la oposición dialéctico-práctica del bien al mal no se hace efectiva sin «el amor de Dios derramado en nuestros corazones», aunque no siempre se trate explícitamente de la conversión religiosa. Pues la conversión afectiva hacia las víctimas—que incluye también la referida a los victimarios— no se da sin el amor venido «de arriba», aunque lo interpretemos primeramente a partir de la altura ética del otro humano que «suscita mi bondad». Con todo, dicha altura no tendría una razón última sin la huella de Dios; el mismo Lévinas dice que «en la curvatura del espacio ético está, quizás, la presencia de Dios».³²

A su vez, Karl Rahner encuentra la razón última de la autotrascendencia de la acción humana sólo en el concurso divino

^{30.} Sobre el pasar, pasarse y la huella de Dios, ver E. Lévinas, Autrement qu'être, obra ya citada.

^{31.} Cf. E. Lévinas, Totalité et Infini, op. cit., 175.

^{32.} Ibíd., 267. Para el autor, dicha curvatura se da por la altura ética del otro: está éticamente en altura con respecto al mismo porque lo interpela y cuestiona, le manda, lo hace responsable y lo juzga.

con la libertad, que la mueve a autotrascenderse. Pues tal concurso da razón del paso del menos-ser al más-de-ser y del mal al bien, así como de la causación (construcción) de mundo. Así Rahner proporciona la base metafísica a la visión cósmica evolutiva de Pierre Teilhard de Chardin y relee las teorías escolásticas del concurso, prescindiendo de las controversias entre escuelas. Lo hace desarrollando una fenomenología de dicha autotrascendencia, lo que nos permite reinterpretar desde allí tanto la concepción tomista de la premoción física (Domingo Báñez, O.P.), la agustiniana de la delectatio victrix, la escotista de la eficiencia por simpatía (Bartolomé Mastrio, O.F.M. Conv.), así como también la molinista del concurso activamente indiferente (Luis de Molina, S.I.); es decir, que no es pre ni codeterminante de la libertad.33 Pues la premoción divina no es entonces concebida como una especie de tirón o empujón, sino como la solicitación del bien a la libertad —que no la limita, sino que la libera, llamándola a la bondad—; pero esa solicitación, llamado o moción no es comprendida meramente como final, sino también como eficiente en un sentido intencional y espiritual (basado en la fenomenología de la autotrascendencia), porque no sólo afecta, sino que también mueve eficientemente como motivo, con-curriendo en el paso del poder de actuar al actuar mismo (los escolásticos dirían: del acto primero al acto segundo). Claro está que esa moción eficiente, si es eficaz, implica el libre asentimiento de la libertad. El influjo divino es necesario para dar razón última del plus de ser que se efectiviza, es decir, de la autotrascendencia de la acción y de su construcción de novedad.

Pero como se trata de una moción como solicitación, ésta, aunque proporciona la fuerza efectiva de actuar y construir algo nuevo (un plus de realidad), sin embargo no pre o codetermina la libertad para actuar de tal o cual manera, es decir, para aceptar o rechazar la moción motivante, consentirla o no admitirla. Por ello puede afirmarse que dicha moción, aunque mueve a la acción, es indiferente (según lo afirma Rahner siguiendo a Molina), ya que

^{33.} Tal asunción del concurso indiferente según Molina, no incluye la concepción molinista de la scientia media. Lonergan, por su parte, la corrige profundamente, pues habla de ciencia media, pero sin futuribles (futuros condicionados) ni purificación de la condición» (cf. Insight, 662 s.). Para conocer las distintas teorías escolásticas, se puede consultar el tratado clásico de Hermann Lange, De gratia, Freiburg im Breisgau, 1929, en especial, 445-523, quien cita sus fuentes.

respeta la libertad en la especificación de su acto (puesto que la omisión también es un acto). Pues la voluntad *puede* libremente no dejarse mover por el bien que la solicita sin necesitarla.

La fenomenología que da base a esa relectura combinada de las teorías escolásticas —hecha por Rahner— concuerda con las conclusiones de la fenomenología de lo «voluntario y lo involuntario» de Ricoeur, para quien lo propio de la libertad contingente y encarnada es que la acción, para ser voluntaria, necesita de lo involuntario del motivo que la mueve sin quitarle libertad. Pues ésta no es creadora, sino que consiente o no a una moción previa que ella ha de padecer para luego actuar libremente y así autotrascenderse. Aún más, cuando Ricoeur retoma la concepción kantiana del mal radical, va a atribuir, con Kant— la capacidad de superarlo, a un don (divino) que le viene de afuera a la libertad (concebida en ese contexto como siervo-albedrío). Probablemente Ricoeur afirmaría lo mismo acerca de la liberación del absurdo social, como —por su parte— lo hace Lonergan.

Así es como es posible vivir y pensar paradojalmente la *alteridad* del *auxilio* (que viene del otro y, últimamente, del Otro con mayúscula) junto con la *ipseidad* de su *libre acogida* como don gratuito.³⁶

4. Dialéctica ético-histórica para superar el absurdo social

4.1. Don de Dios, conversión afectiva y nuevo comienzo social

En esta Cuarta Parte quiero sacar las consecuencias de las Partes anteriores para el plano histórico y social, aun institucional, planteando así estrategias de superación de la aberración generalizada.

Cuando el absurdo social se extiende y profundiza —sobre todo si con san Agustín, Kant y Ricoeur reconocemos la existencia del mal radical—, los hombres necesitamos de una dimen-

^{34.} Cf. P. Ricoeur, Philosophie de la volonté. I: Le voluntaire et l'involontaire, París, 1949.

^{35.} Cf. P. Ricoeur, «Le destinataire de la religion: l'homme capable», Archivio di Filosofia, 64 (1996), 19-34.

^{36.} Cf. P. Ricoeur, ibíd.

sión superior a la meramente humana, que nos libre del mal, liberando la libertad para el bien y el bien común. Por ello, en la Tercera parte hablé del concurso divino —que se puede explicitar o no—, empleando la concepción de Rahner. Lonergan dirá que, porque Dios existe, es omnipotente y es bueno,³⁷ nos ofrece el don gratuito de su «amor derramado en nuestros corazones», propio de la conversión religiosa auténtica, cuyos estadios previos pueden ser, sin embargo, los otros grados de conversión afectiva, aunque no sean explícitamente religiosos. Pues el «estado dinámico de estar enamorado» (con amor desinteresado en el orden familiar o en el civil, preferencialmente hacia los pobres) permanece de suyo abierto a una ulterior trascendencia hacia lo divino. Y, viceversa, el tercer grado de conversión afectiva implica los otros dos y en ellos influye con su fuerza.

De ahí la importancia, para superar el absurdo social, del diálogo interreligioso (tan sabiamente promovido por el Papa) y de la consecuente colaboración interreligiosa en favor de la paz y la justicia en estos tiempos de globalización y de exclusión. La fuerza afectiva de la religión da poder moral para el cambio, si ésta misma ha pasado por la correspondiente conversión afectiva al amor desinteresado. Así es como se habrá también liberado de la eventual «violencia de lo sagrado» (Girard), causa de tantas aberraciones en la historia.

Toda conversión es dialéctica, en cuanto opone el bien al mal; en el caso de las conversiones prácticas (ética, histórica, afectiva, religiosa) no sólo se niega el mal (negación de la negación), sino que se le contrapone el bien como respuesta dialéctica práctica al mal, en nuestro caso, a la violencia injusta, aun institucionalizada. De ese modo, aunque se niegan la acción, situación e institución injustas, con todo se responde al mal con el bien hecho tanto a los que lo sufren como a quienes lo cometen o de él usufructúan, rompiendo así con la espiral de violencia, aunque sin opacar por eso la justicia. Pues el máximo bien para los victimarios es que internamente cambien, o que —al menos— no gocen de las condiciones objetivas para seguir haciendo el mal. Ya dije que Ricoeur distingue las personas de sus actos, aun perversos; y que Lévinas propugna la respuesta responsable al otro

^{37.} Lonergan va a afirmar a continuación: «entonces no sólo hay un problema del mal, sino también una solución». Cf. Insight, 694.

como otro —aun al ofensor— hasta la sustitución por él. Para Girard es la entrega del inocente por amor, lo único que supera el ciclo de la violencia y —podemos añadir— se constituye en suprema interpelación ética para la conversión de las libertades inmersas en la aberración.³⁸

De tal modo se concluye entonces una eventual dialéctica de siempre mayor violencia, y se ponen las bases para comenzar un proceso «dialéctico» (o, mejor, «anadialéctico»: Dussel) distinto, con la novedad ético-histórica propia de la gratuidad del amor. De ahí que otra pensadora judía: Hannah Arendt, haya reflexionado sobre la importancia política del perdón y sobre su carácter de otro y nuevo comienzo. De comienzo del perdón excluye la impunidad, pero permea la justicia de clemencia.

A partir de la conversión afectiva al amor gratuito por los otros (sobre todo, los pobres) se pueden dar —al menos— tres actitudes ético-políticas distintas, que será necesario conjugar e interfecundar: a) la profética de quienes, siendo inocentes, superan la violencia sufriéndola sin responder violentamente -según el paradigma de Jesús—; b) la de quienes asumen una política de no-violencia activa (cuyo modelo es Gandhi); y c) la de políticos afectiva y éticamente convertidos al bien común, quienes -con una actitud personal semejante a las anteriores - ejercen, sin embargo, la coerción legítima del Estado o de una comunidad -aun mundial de Estados contra los violentos que, violentando a los inocentes con su acción u omisión, no quieren cambiar ni que el mundo cambie. Pero, en dicha obra de defensa de la sociedad y de justicia -aun penal-, permanece la necesidad de la dialéctica de ésta con el amor -según quedó dicho citando a Ricoeur—, a fin de que la justicia sea informada y aun transformada por la misericordia.

Según sea el contexto, la interrelación y proporción entre esas tres actitudes sociales puede ser distinta; pero —según creo—nunca bastan las dos primeras sin la tercera, ni ésta sin alguna o ambas de las otras, a fin de que se concretice en una sociedad la dialéctica fecunda y siempre en tensión entre justicia y amor.

^{38.} Blondel habla de ello —aunque con una terminología diferente— en su primera Acción, cf. Les premiers écrits de Maurice Blondel: L'Action (1893). Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique, París, 1950.

^{39.} Cf. H. Arendt, The Human Condition, Chicago, 1958.

4.2. Diálogo socio-político, consensos básicos, instituciones más justas y humanas

Como lo dije, la conversión afectiva puede darse en el orden civil, aun sin una explícita conversión religiosa, sobre todo si aquélla incluye la conversión ético-histórica a las víctimas. Y además, siguiendo a Dussel y, parcialmente, a la escuela de Frankfurt (Habermas, Apel), señalé que el procedimiento formal para discernir en común la realización de la vida y convivencia humanas dignas, y para encontrarle vías de factibilidad, es el diálogo entre todos los afectados, dando voz preferencial a las víctimas. De ahí la importancia de la educación social y ciudadana para la conversión afectiva y para el diálogo; y la eventual repercusión de la afectividad en la imaginación colectiva, generando nuevas utopías que muevan al cambio social y político.

Actualmente, ante el absurdo social al que nos lleva la globalización neoliberal, se está ya dando la emergencia de la sociedad
civil —aun internacional—, distinta del mercado y los Estados.
Se trata de nuevos agentes públicos, aunque no estatales, que
—según Adela Cortina— buscan no los propios intereses sectoriales, sino «intereses universalizables». Entre otros movimientos de la sociedad civil merecen especial atención la formación
de redes de solidaridad, los voluntariados, muchas ONGs que buscan no ser funcionales al sistema, algunos de los nuevos movimientos sociales, el Foro Social de Porto Alegre, etc.⁴¹ En general, se trata de distintas iniciativas y movimientos alternativos
que, de diversos modos, apuntan a una utopía apropiada a nuestro tiempo: «la globalización de la solidaridad».⁴² No constitu-

^{40.} Llama la atención cómo la ética de la liberación pudo influir hasta cierto punto en Apel, quien —según algunos, contra sus propios principios—, llegó a admitir, en su diálogo con Dussel, una especie de preferencia reconocida a los pobres, y excluidos de la comunicación: cf. K.-O. Apel, «A ética do discurso em face do desafio da filosofia da libertação latino-americana», en A. Sidekum (org.), Ética do discurso e filosofia da libertação. Modelos complementares, São Leopoldo, 1994, 19-39. En la p. 39 Apel, en su conclusión, afirma: «la prerrogativa ética y el deber de buscar la compensación estratégica de las desventajas estructurales, históricamente motivadas» (cursiva en el original), en favor de «los pobres y oprimidos».

^{41.} Entre otros trabajos, ver mi artículo: «El comunitarismo como alternativa viable», en Mons. L. Mendes de Almeida (et alii), El futuro de la reflexión teológica en América Latina, Bogotá, 1996, 195-241.

^{42.} Así reza el título que los editores le pusieron al n.º 55 de la exhortación apostólica postsinodal de Juan Pablo II, Ecclesia in America (EiA).

yen un nuevo paradigma, pero sí «pequeños relatos» plurales que, sin embargo, valen como parábola (Simón Pedro Arnold)⁴³—es decir, de relato-símbolo— de un futuro realmente posible.

El diálogo (interreligioso, intercultural, social, político) puede ser la estrategia humana que lleve a consensos mínimos básicos en los diferentes órdenes de lo civil y lo político, que sean compartidos no sólo por quienes se convirtieron afectiva y éticamente, sino también por quienes buscan—pero, en forma inteligente— su propio interés individual o de grupo, pues —en el mediano y largo plazo— el interés inteligente coincide frecuentemente de hecho con el desinterés puesto al servicio del bien común. Y, entonces sí, ambos grupos sociales pueden formar mayoría dentro de una determinada sociedad.

Tales consensos crean poder social y político, si se logra —como lo propugna Arendt—44 un querer y actuar juntos, tanto en el orden local como en el nacional e internacional. Tal poder tiene una especial fuerza política, especialmente allí donde existen una cultura e instituciones democráticas, aunque sean formales. Aún más, así como las instituciones y estructuras injustas nacieron frecuentemente de muchos y repetidos actos de injusticia y condicionan otros nuevos, así también, de dichos diálogo, consensos y nuevo poder pueden y deben nacer instituciones nuevas de mayor justicia.

Pues las nuevas actitudes ético-históricas tienden a encarnarse y expresarse, no sólo en *cultura* (Juan Pablo II habla de una deseable «cultura globalizada de la solidaridad»), ⁴⁵ sino también en *instituciones sociales, políticas y aun económicas* que reglen la interacción del mutuo reconocimiento y la amistad sociales («estructuras solidarias», dice el Papa). ⁴⁶ Ellas son fruto —nunca definitivo— de la *conversión* existencial, histórica, cultural, social e institucional, la cual, sin embargo, ha de ser *continuamente renovada*, a fin de que no vuelva a cerrarse en un sistema generador de víctimas.

^{43.} Ver su artículo: «¿Quién es tu Dios? Imágenes de Dios y violencia», Revista CLAR, 41 (2003), 68-78.

^{44.} Ver su obra The Human Condition, citada más arriba.

^{45.} Cf. EiA 55.

^{46.} Juan Pablo II habla del «desarrollo en una estructura solidaria» y de una «cultura de solidaridad», en su «Discurso a los participantes en la semana de estudios organizada por la Pontificia Academia de las Ciencias», cf. L'Osservatore Romano (ed. semanal en español), 17 de diciembre de 1989, respectivamente, n.º 5 y n.º 4.

4.3. La «anadialéctica» de liberación

Por ello la filosofía latinoamericana de la liberación llamó al proceso liberador: anadialéctico o analéctico. 47 Para designarlo se inspiró en la dialéctica propia de la analogía tomista, aplicada a la historia. Pues se trata de dialéctica, en cuanto se da un paso mediador por la negación, es decir, por la negación del mal, la injusticia, la opresión y la violencia —aun estructurales—; pero se habla de analéctica, en cuanto la negación supone una afirmación previa y, en lugar de cerrarse en una totalidad dialéctica, se trasciende en eminencia. Recordemos que el ritmo de la analogía según santo Tomás es: afirmación, negación y eminencia como tres momentos interrelacionados de un único proceso. 48

1.º) La afirmación previa es la del valor en sí de cada persona y comunidad de personas, que nunca se reducen a ser sólo oprimidos o meros opresores, en cuanto son personas. 2.º) La negación de la negación —es decir, de la injusticia y la violencia—, no se cierra dialécticamente en sí misma —como en Hegel o Marx—sino que, por el contrario, se abre, a través de la gratuidad del amor, a la eminencia. 3.º) Ésta implica entonces, por un lado —verticalmente—, la altura y trascendencia éticas y ontológicas de las personas y las comunidades (los oprimidos, pero también los opresores) y, últimamente, de Dios. Y, por otro lado —horizontalmente—, se abre a la novedad histórica de un nuevo orden (cultural y social, aun político y económico), alternativo al (des-)orden violento constituido por el absurdo social.

Para hacer viable y factible ese nuevo bien de orden y nuevo paradigma, las correspondientes «estrategias de lo humano» han de tener en cuenta los aportes teóricos y prácticos de las distintas ciencias del hombre, la sociedad, la cultura y la historia, con tal que ellas —por ser humanas— hayan también pasado por la

^{47.} La expresión «analéctica» fue acuñada por Bernhard Lakebrink para contraponerla a la dialéctica hegeliana —a partir de la analogía según Santo Tomás—, en su obra Hegels dialektische Ontologie und die Thomistische Analektik, Ratingen, 1968. Tanto Dussel como yo la empleamos sin atarnos a la comprensión de Lakebrink; Dussel habla también de «anadialéctica».

^{48.} Cf. J. Splett y L.B. Puntel, «Analogía del ser», en Sacramentum Mundi. Enciclopedia Teológica I, Barcelona, 1972, cc. 144-152; J. Gómez Caffarena, «Analogía del ser y dialéctica en la afirmación humana de Dios», Pensamiento, 16 (1960), 143-173. Ver también el cap. 7 de la presente obra, y el cap. 9 de mi libro: Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana, ya citado.

conversión hermenéutica correspondiente a las conversiones arriba mencionadas. Sin embargo, tales ciencias no bastan, sino que han de ser asumidas y trascendidas por una filosofía «anadialéctica» de la gratuidad puesta al servicio de la liberación humana integral. Para los creyentes, dicha filosofía ha de ser, a su vez, asumida, elevada y transformada por una teología de la liberación, que haya pasado por dichas conversiones, sobre todo por la opción preferencial y solidaria por los pobres.

Anteriormente insinué que la dialéctica práctica de Lonergan es, en mi terminología, una analéctica. Lo es no sólo porque no se cierra en totalidad, mas se abre al Infinito, sino también especialmente porque «viene de arriba», es decir, su motor—que solicita y mueve las libertades humanas, respetándolas—es, como lo cité en varias ocasiones, el «amor de Dios derramado en nuestros corazones» en forma gratuita, pero efectiva. Así como la analogía tomista—lo diré en el capítulo séptimo— no se plantea primeramente «desde abajo» (según sugiere el prefijo aná), pues Dios es el analogatum princeps (cf. ST, I, q. 13, a. 6, c), de un modo semejante, la analéctica tiene su primera fuente en la Trascendencia, que da razón de la irreductible novedad de toda la dialéctica.

Por consiguiente, la construcción de una sociedad más justa supone no sólo la libertad humana sino también la acción divina en su concurso previo, aunque indiferente, con ella en la historia. Pues implica tanto una conversión personal y social del mal al bien, rompiendo la espiral indefinida de la violencia, como también un plus de ser, es decir, una novedad irreductible a lo anterior y, por tanto, una especie de creación ex nihilo.

5. A modo de conclusión

Para expresar mucho de lo contenido en este capítulo podrían usarse las formulaciones de Ricoeur en su «filosofía del umbral» (es decir, del umbral entre filosofía y teología). Pues

^{49.} Trato de ese momento metódico de las ciencias humanas en cuanto son hermenéuticas —siguiendo en eso a Lonergan (MT)—, en mi artículo, citado más arriba: «El misterio de Cristo como "modelo" para el diálogo de la teología con la cultura, la filosofía y las ciencias humanas».

habla entonces de las categorías de la esperanza, 50 de las que ya hice mención en el capítulo anterior. Las llama así porque articulan racionalmente el sentido de los símbolos de salvación, reconciliación y liberación, signos de esperanza. Ellas corresponden—según el mismo autor—a «esquematismos de la esperanza» que, según creo, están constituidos no sólo por muchos símbolos religiosos, poéticos y políticos, sino también por las arriba mencionadas nuevas utopías del imaginario colectivo, pues ellas sirven también de mediación a la esperanza.

La primera de dichas categorías es la del «desmentido»: a pesar de. Pues a pesar del mal, la injusticia y la violencia, de hecho también se dan el bien, la justicia, el don y el perdón. La segunda es: gracias a, ya que gracias al mal y a la violencia, se ofrece la ocasión real para acrecentar y profundizar el bien, por ejemplo, cuando el inocente responde con bien al mal que se le hace o que se hace. Pero la tercera categoría es la que expresa la sobreabundancia que nace del amor y del estado dinámico de «estar enamorado» sin condiciones ni restricción: la del tanto más, a saber: «cuanto más abunda el mal, tanto más el bien sobreabunda», al menos en y por quienes asumen el mal y lo redimen mediante el amor desinteresado. Ella corresponde —según Ricoeur— a la dialéctica paulina: «donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia».

Donde abunda hoy la violencia, esperamos que, gracias a la conversión (personal, cultural y social) al «estar enamorado» que nos viene «de arriba», y a las utopías y estrategias de liberación que de ahí nacen, finalmente sobreabundarán la paz, la reconciliación, la liberación y la justicia, en personas, comunidades e instituciones nuevas.⁵¹ Pero éstas han de ser siempre renovadas según la nunca acabada dialéctica del amor y la justicia.

Con todo, para que dicha esperanza —proféticamente anunciada— se realice efectivamente —aunque más no sea, en forma provisoria y parcial— en la historia, se necesitan voluntad política (personal, grupal, nacional y aun internacional) y adecuadas mediaciones políticas.

Entre otros textos de Ricoeur sobre ese tema, cf. De l'interprétation, op.
 507 s.

^{51.} Ver mi trabajo: «Aportes filosóficos para una teoría y práctica de instituciones justas», Stromata, 50 (1994), 157-173.

III LENGUAJE

Después del «paso hacia adelante», hacia la praxis liberadora —planteado reflexivamente por el capítulo quinto— en
relación con una filosofía de la religión que no prescinde de
la historia, la Tercera parte de esta obra va a dar ahora un
paso hacia atrás. Es decir, va a ensayar una reflexión de la
reflexión. Pues una reflexión primera sobre Dios y la relación religiosa fue ya desarrollada en todos los capítulos anteriores. Éstos, desde el inicio de la obra, ya hablaron de Dios
y de la relación religiosa, tanto aludiendo al lenguaje religioso de símbolos y narraciones, como también ejercitando el
discurso teológico de una teología filosófica y/o de una filosofía de la religión.

Pues bien, esta Tercera parte reflexionará temática y explícitamente sobre el habla religiosa. El capítulo sexto —inspirado en la hermenéutica fenomenológica de Ricoeur— se dedicará a lo específico del lenguaje inmediato de la religión y a sus diferentes variaciones, sobre todo bíblicas, según las expone dicho autor.

Por su parte, el capítulo sexto abordará el itinerario de lenguaje que va «desde más acá del símbolo a más allá de la práctica de la analogía» (es decir, de su momento pragmático), para desembocar en el silencio religioso. Así se intenta una relectura de la analogía tomista, no sólo post-kantiana y post-hegeliana, sino también después y a través de Heidegger, el segundo Wittgenstein, Ricoeur, Lévinas y la filosofía latinoamericana de la liberación. Tal reinterpretación de Tomás responderá así a la cuestión del lenguaje especulativo de

la teología filosófica, después de la superación de la ilusión trascendental kantiana y la onto-teo-logía según Heidegger. El lector atento notará el paralelismo de tal concepción del lenguaje con lo expuesto en el capítulo segundo sobre el método de una filosofía de la religión, y en el anterior, sobre la analéctica.

CAPÍTULO SEXTO

EL LENGUAJE DE LA RELIGION Y SUS VARIACIONES

1. Planteamiento de la cuestión

La religión y las religiones son de hecho dimensión constante de la cultura y las culturas en la historia. Son un fenómeno humano —histórico, cultural, social y psicológico— tanto para el creyente como para el no creyente, fenómeno que también es lingüístico, pues siempre se expresa en habla y lenguaje (aquí uso indistintamente estos dos términos).

En este capítulo me plantearé la cuestión de la especificidad del habla religiosa en cuanto tal, como un juego de lenguaje autónomo, aunque no autárquico.¹ También trataré de las distintas variaciones de dicho lenguaje religioso, desde la aclamación y la plegaria, pasando por las narraciones sagradas (mitos, parábolas, historias de salvación), hasta el lenguaje estrictamente teológico. En su autonomía relativa, tienen entre sí lo que Wittgenstein llama una «semejanza de familia» (Familienähnlichkeit).² Para Ricoeur, en la convergencia de todas ellas (como, por ejemplo, se dan en la Biblia), y trascendiéndolas a todas hacia el Silencio, se ubica el referente «Dios».³

^{1.} Tomo esta distinción de la obra de Richard Schaeffler, Das Gebet und das Argument. Zwei Weisen des Sprechens von Gott. Eine Einführung in die Theorie der religiösen Sprache, Düsseldorf, 1989.

^{2.} Cf. L. Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, Frankfurt, 1971, n.º 67, en fd., Schriften I, Frankfurt, 1969, 324.

^{3.} Entre otros trabajos de Paul Ricoeur, cf. «Nommer Dieu», Études Théologiques et Religieuses, 52 (1977), 489-508, v.g. cf. p. 505 (en adelante lo citaré ND).

Mi reflexión sobre lo propio del habla religiosa supone la afirmación de la fenomenología de la religión —comprendida como ciencia humana de las religiones— acerca de la especificidad tanto del hecho como de la actitud y significación religiosas, irreductibles a otras dimensiones de la cultura. Para Rudolf Otto se trata del ordo ad sacrum, centrado —según Juan Martín Velasco— en el Misterio Santo, al que las religiones proféticas (judaísmo, cristianismo, islam) llaman Dios.⁴

Con Ricoeur estoy de acuerdo en que la reflexión filosófica sobre la religión no se puede desarrollar en abstracto y ahistóricamente, como si de hecho se diera una «religión en cuanto tal». Según su parecer, que comparto, la hermenéutica filosófica de las religiones y de sus versiones del habla, lenguaje y discurso religiosos, ha de partir de la propia tradición (en su caso y el mío, la bíblica), para abrirse más tarde, en una especie de transfert analogizante, a las otras tradiciones religiosas. Con todo nuestro autor reconoce que la estructura que analógicamente se encuentra en la experiencia y lenguaje de las distintas religiones es la de llamado-respuesta, en la cual la iniciativa corresponde al Misterio Santo.⁵

En el presente capítulo estudiaré las elaboraciones de dicho autor o me inspiraré libremente en ellas. Terminado el presente planteamiento del tema (1), presentaré la concepción ricoeuriana de la especifidad del lenguaje religioso (2). Luego distinguiré distintas versiones del habla religiosa, aludiendo especialmente a las empleadas por la Biblia y por la tradición nacida de la misma (3); lamentablemente, por la limitación de mis conocimientos, ni siquiera intentaré el transfert mencionado más arriba. Por último insinuaré cómo lo dicho sobre el lenguaje religioso puede iluminar la posible función social y aun política del mismo en la actual situación límite argentina, probablemente de acabamiento de un ciclo histórico (4).

^{4.} Respectivamente, cf. R. Otto, Lo Santo, Madrid, 1968; J. Martín Velasco, Introducción a la fenomenología de la religión, Madrid, 1978.

^{5.} Cf. P. Ricoeur, «Expérience et langage dans le discours religieux», en J.-L. Chrétien, M. Henry, J.-L. Marion y P. Ricoeur («Présentation» de J.-P. Courtine), Phénoménologie et Théologie, París, 1992, 15-39 (en adelante: PhTh).

2. Lo específico del habla religiosa en cuanto religiosa

2.1. Modelos y calificadores

A fin de indicar lo propio del lenguaje religioso, Ricoeur se inspira en la distinción que hace Ian T. Ramsey —refiriéndose a la teología— entre modelos y calificadores.⁶ Pero el filósofo francés la amplía a todas las versiones del habla y discurso religiosos, ante todo a las de primer grado (aclamativas, invocativas, hímnicas, cúlticas, narrativas, proféticas, apocalípticas, sapienciales, etc.). Todas ellas son expresiones lingüísticas de nivel inmediato, es decir, no han pasado, como el lenguaje teológico, por la mediación especulativa. Ésta lo constituye a aquél en una versión reflexiva del habla, o de segundo grado.

Para Ramsey, la teología, con el fin de hablar de Dios, emplea modelos de habla tomados de la experiencia: motor, finito, mudable, perfecto, causa, fin, creación, plan, otro, tú, etc.; pero, por medio de calificadores, les da un sentido nuevo. Por mi parte acoto que este último corresponde, en su semántica —es decir, en su significación universal (Ramsey habla de universal significance)—, a lo que el mismo autor denomina: odd discernment («discernimiento extraño», es decir, extraño con respecto a lo cotidiano y profano) y, pragmáticamente, a la actitud de total commitment (otra expresión que Ricoeur acepta de Ramsey), a saber, de compromiso radical y total.⁷

Dichos modificadores o calificadores operan sintácticamente, sea mediante la negación (de los modelos), como al decir: «motor inmóvil», «infinito», «inmutable», etc., sea llevando dichos modelos —no cuantitativamente sino lógicamente— al infinito, por ejemplo, en casos como «infinitamente perfecto», «primera causa», «último fin», «creación ex nihilo», «plan eterno», «totalmente otro», «Tú absoluto», etc.

Ricoeur no sólo acepta la caracterización de la experiencia religiosa en términos de odd discernment y total commitment,

^{6.} Cf. I.T. Ramsey, Religious Language. An Empirical Placing of Theological Phrases, 4. ed., Londres, 1974 (la primera edición es de 1957), en especial, pp. 49-84. Ricoeur lo cita frecuentemente, v.g. en «Biblical Hermeneutics», Semeia. An experimental Journal for Biblical Criticism, 4 (1975), 29-148; ver, en especial, pp. 33, 107 ss., etc. (en adelante: BH).

^{7.} Cf. BH 124.

sino también la del habla que la expresa —aunque nunca totalmente—, como constituida por «modelos» y «calificadores». Pero, en las versiones inmediatas de ese habla no se trata —según nuestro autor— de modelos conceptuales sino poéticos, si tomamos esta palabra en toda su amplitud, abarcativa de distintos géneros literarios, también en prosa, aun oral. Por otro lado, los calificadores o modificadores tampoco son entendidos como meros términos —negativos o «de eminencia» (v.g. infinita, total, absolutamente u otros semejantes)—; sino que se trata de distintos recursos literarios para llevar al límite los modelos (a través de la nominación de Dios, o de términos-enigma, extravagancias, sobreabundancia, tautologías, hipérboles, paradojas, metáforas límite, etc.).8

Como ejemplo sirva provisoriamente el uso de la extravagancia en la parábola evangélica de los viñadores asesinos (Mc 12, 1-12):9 el relato parece sólo describir con realismo un acontecimiento ordinario, que sirve de modelo imaginativo para comprender el Reino de Dios. Pero precisamente lo logra gracias a un calificador que sorprende a quien sigue el curso de la narración, a saber, la extravagancia del desenlace de la misma y de su personaje principal. Pues éste, después de que sus servidores -enviados a los arrendatarios de la viña-fueron unos golpeados y otros asesinados por ellos, envía a su propio hijo -sin ninguna defensa- a esos viñadores homicidas. ¿Qué padre normal sería tan poco «prudente»? Tal comportamiento extraño (odd) sirve de calificador del relato como «modelo» para interpretar cómo es el «Reino de Dios». Además, esta última expresión opera -para Ricoeur-como expresión-enigma10 e índice que proyecta modelo y modificador hacia el Misterio, apuntando aun más allá del sentido metafórico.

La conjunción de modelos y calificadores, empleados simultáneamente, constituye lo específico del habla religiosa en cuanto tal, incluida la teológica según la explicación de Ramsey. De paso señalo que tal estrategia de lenguaje recuerda la dialéctica de la analogía —afirmación, negación, eminentia— plan-

^{8.} Cf. BH 119 ss.

Cf. P. Ricoeur, «La Bible et l'imagination», Revue d'histoire et de philosophie religieuses, 62 (1982), 339-360, en especial pp. 346-351 (en adelante: BIm).

Ese término —aplicado a la expresión «Reino de Dios» (y otras)— es usado por Ricoeur en BIm passim, v.g. en p. 345.

teada en el orden del concepto por (el Pseudo) Dionisio y Tomás de Aquino.¹¹

En los apartados siguientes explicaré el uso tanto de los modelos como de los calificadores, según los entiende Ricoeur. Al hablar de estos últimos ilustraré con ejemplos los procedimientos lingüístico-literarios aludidos enumerativamente más arriba.

2.2. Las versiones poéticas del habla y su verdad metafórica

Según Ricoeur, el habla religiosa inmediata es siempre simbólica y, en ese sentido, poética. De modo que le aplica a aquélla su concepción de ésta, aunque retocándola para marcar su especificidad. Sobre esa especificidad del lenguaje religioso trataré más adelante, ahora me detendré en su carácter poético y simbólico.

Para nuestro autor toda obra literaria o poética (desde un proverbio o aforismo hasta un drama o una novela) es siempre en cierto sentido metafórica, una especie de metáfora extendida, mientras que ésta es como una obra literaria en miniatura. Pues tanto obra como metáfora implican esencialmente un momento creativo y figurativo, es decir, poiético o de ficción, por el cual se pro-duce, es decir, se crea y descubre, un sentido nuevo e inédito a través de transgresiones semánticas con respecto al habla cotidiana. Pues aun en una crónica histórica, el autor la con-figura, le da forma, señalándole más o menos arbitrariamente un inicio, un clímax y un fin, uniendo por el relato hechos heterogéneos y así transformándolos en peripecias de una intriga, seleccionando esos hechos—gracias a la inteligencia y la imagi-

^{11.} Una visión especulativa de la analogía tomista es presentada, en fidelidad creativa al Santo Doctor, por J. Splett y L.B. Puntel, «Analogía del ser», Sacramentum Mundi I, Barcelona, 1972, cc. 142-151 (donde se cita el importante libro de Lorenz Bruno Puntel sobre el tema: Analogie und Geschichtlichkeit I: Philosophiegeschichtlich-kritischer Versuch über das Grundproblem der Metaphysik); ver también el siguiente capítulo del presente libro.

^{12.} Cf. P. Ricoeur, «La métaphore et le problème central de l'herméneutique», Revue philosophique de Louvain, 70 (1972), 93-112. Su teoría de la metáfora como innovación de sentido a través de una transgresión semántica (sentido que, a su vez, se refiere a la realidad, no entendida positivísticamente), la expone Ricoeur sobre todo en su obra: La métaphore vive, París, 1975 (en adelante: MV).

nación narrativas— según una perspectiva interpretativa y narrativa propia, 13 etc.

En la obra poética, como en el símbolo, suspendiendo un sentido primero (literal), se accede a un sentido metafórico o segundo, en, a través y más allá del primero.14 Cuando besamos una imagen religiosa o la fotografía de nuestra madre, nuestra intencionalidad no se detiene en el papel, sino que, en, a través y más allá del mismo descubrimos un sentido nuevo, aun más, accedemos —por la fe y el amor, o por la memoria y el amor— a la realidad misma significada por la imagen. Del mismo modo, a través de la función heurística de la configuración narrativa o poética (que ocupa el lugar de la metáfora), se trasgrede y suspende la referencia inmediata y ostensiva a la realidad cotidiana, para abrirse a una nueva realidad más honda: el mundo del texto. Pues este último, según Ricoeur, nos descubre y despliega un mundo (Welt), que no es un mero entorno (Umwelt), sino una realidad ontológica y existencial, en la cual podemos habitar y realizar nuestras posibilidades más propias de ser. 15 Pero, en la formulación «mundo del texto», la palabra «mundo» no está comprendida en el nivel físico inmediato de cosas y objetos, sino como cuando Husserl habla del «mundo de la vida» o Heidegger de «ser-en-el-mundo».

Por ello no sólo el lenguaje vulgar y el científico pueden pretender ser verdaderos, sino también el simbólico y poético, aunque en ese caso se trata de una verdad simbólica, mimética y metafórica. 16 A ésta sólo se accede a través de la ruina de una

^{13.} Cf. P. Ricoeur, «La vida: un relato en busca de narrador» (traducción de un texto inédito), en íd., *Educación y política*, Buenos Aires, 1984, 45-58, en especial: pp. 46 ss.

^{14.} Sobre el símbolo, entre otros textos, ver P. Ricoeur, Finitude et culpabilité. II: La symbolique du mal, París, 1960, 17-25. Para Ricoeur la metáfora es el momento semántico del símbolo, el cual no se reduce al sentido sino que, además, implica una «fuerza», un momento no-semántico: cf. su artículo: «Poétique et symbolique», en Initiation à la pratique de la théologie. I: Introduction (publicado bajo la dirección de B. Lauret y F. Refoulé), París, 1982, 37-61, en especial, pp. 51-54. Se puede afirmar que tal fuerza corresponde al momento pragmático del símbolo, si ampliamos ciertas concepciones demasiado restrictivas de la pragmática.

^{15.} Sobre ese tema, entre otros trabajos del autor, cf. P. Ricoeur, «Herméneutique philosophique et herméneutique biblique», en *Exegesis. Problèmes de méthode et exercise de lecture* (travaux publiés sous la direction de F. Bovon et G. Rouiller), Neuchâtel, 216-228; y «Herméneutique de l'idée de Révélation», en P. Ricoeur, E. Lévinas, E. Haulotte, E. Cornélis, C. Geffré, *La Révélation*, Bruxelles, 1977, 15-54 (en adelante: R).

^{16.} Acerca de la «verdad metafórica», ver MV 310-321.

referencia literal, a fin de apuntar — mediante una referencia sim**bólica**— a experiencias existenciales y realidades ontológicas.

Pues Ricoeur, empleando la distinción de Gottlieb Frege entre sentido (Sinn) y referencia (Bedeutung), 17 la aplica al símbolo, la metáfora y la obra poética. Éstas no sólo tienen un sentido segundo sino una referencia segunda, simbólica, a la que sólo se llega suspendiendo la primera. En una obra dramática o narrativa la configuración poiética del sentido está dada por la intriga, que Aristóteles —en el caso de la tragedia— denomina mythos. En cambio, la referencia a la realidad humana, lograda a través de la ficción trágica, constituye para el mismo Aristóteles la mímesis, no entendida como una copia de la realidad inmediata, sino como un modo simbólico y más elevado de acceso a la realidad más profunda del hombre, el ser y lo sagrado. 18

El mismo Ricoeur aplica a la metáfora y a la obra poética como metáfora extendida, lo que los mallorquines (valencianos y catalanes) anteponen a sus cuentos: «Aixo era y no era» («eso era y no era», con la misma función que el «había una vez» castellano). Pues al ver como del poeta —quien descubre y crea la semejanza en la impertinencia semántica—, corresponde un «ser como» en el orden del mundo refigurado por la obra. Ese «ser como» contiene en sí una tensión ontológica que permanece abierta: la de —al mismo tiempo— ser (ser como) y no ser (no ser literalmente así). 19 Paradojalmente «eso era y no era».

Pero dicho «mundo del texto» no se reduce, según Ricoeur, a su momento ético y existencial, sólo mostrándonos posibles modos de *habitar* el mundo y así *refigurar* nuestro propio estar en él. Pues, en cuanto es *mundo*, es decir, horizonte ontológico *total*, implica además *todos* las aspectos de la experiencia humana: cósmico, personal, interpersonal, cultural, social, político, etc.²⁰

Así es como los distintos géneros literarios nos permiten —a través de la función heurística de su respectiva configuración poética— descubrir dimensiones nuevas de la realidad humana

^{17.} En MV 274 Ricoeur cita el célebre trabajo de Frege: «Über Sinn und Bedeutung», Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, 100 (1892).

^{18.} Entre otros textos sobre la interpretación de Aristóteles y su elaboración creativa por Ricoeur, ver los caps. 2 y 3 de su libro: *Temps et récit*. I, París, 1983, respectivamente, 55-84 y 85-129.

^{19.} Cf. MV 321; asimismo: BH 125.

^{20.} Cf. ND 508.

y de la realidad sin más, también —como diré enseguida— de la realidad religiosa. Ricoeur se va a ocupar sobre todo de los generos literarios empleados por la Biblia, como son el narrativo legislativo, profético, apocalíptico, sapiencial, hímnico, parabólico, etc.

2.3. Los «modelos» poéticos y los «calificadores» del habla religiosa

Los modelos —según los entiende Ramsey— se comprenden mejor a la luz de la teoría de Max Black sobre los «modelos analógicos» en las ciencias. No se trata de modelos a escala, como puede ser una maqueta, o de modelos meramente estructurales, como el plano de un edificio, sino de una correspondencia estructural entre una realidad menos conocida, como es, por ejemplo, la electricidad (que se desea investigar), y la imaginación de algo mejor conocido, como es el fluir de un líquido, el cual sirve de modelo o soporte imaginario para descubrir - por analogía - características de lo no tan bien conocido, v.g. la electricidad imaginada como un fluido.21 Aquí también el «es como» significa, al mismo tiempo: un «es» y un «no es», pero no se pierde por ello el rigor científico del conocimiento. Aún más, como lo dice Mary Hesse, tal procedimiento heurístico de redescripción a través de la ficción imaginativa, permite descubrimientos científicos cuya novedad no puede ser reducida a deducción lógica, ni siquiera a posteriori.22

Pues bien, tanto el habla poética como la religiosa llegan a decir su verdad a través de «modelos»: metáforas, símbolos, narraciones metafóricas (mitos, parábolas, historias de acontecimientos con valor simbólico), etc. Pero en el caso del lenguaje religioso, los modelos son de tal manera tensionados —casi hasta la ruptura—por los «calificadores», que la semejanza (el «ser como») parece estallar —con todo sin perderse— gracias a la acentuación crítica de una «siempre mayor desemejanza» (según la conocida expresión de Erich Przywara, citando el Concilio Lateranense IV).²³

^{21.} Cf. MV 302-304.

^{22.} Ibid., 304 s.

Cf. E. Przywara, Analogia entis. Neue Aufgabe I, Einsiedeln, 1962 (la primera edición es de 1932).

El «no es» prevalece así con respecto al «es». Pero éste no se sumerge en la nada de una teología sólo negativa. Pues el modificador desorienta, llevando el modelo al límite —y aun hasta más allá del límite— de sus posibilidades semánticas. Con todo, la flecha de sentido que el calificador lanza al infinito, aunque permanece siempre en movimiento, está positivamente (re)orientada por el «ser como» del modelo.²⁴

Sin embargo dicha flecha de sentido nunca llega a «clavarse» en el Misterio, «fijándolo» como si éste fuera un objeto absoluto. Precisamente en esto consistiría caer en la «ilusión trascendental», haciendo del símbolo un ídolo.²⁵

Por ello Ricoeur habla de expresiones-límite que dicen experiencias-límite, y pueden ser pensadas con conceptos-límite.

2.4. Expresiones-límite y experiencias-límite

2.4.1. Expresiones-límite

Las que Ricoeur denomina expresiones-límite se forman, como ya se dijo, modificando el sentido (y la referencia) de los modelos gracias a los calificadores. Según nuestro autor la conjunción de ambos, y no sólo estos últimos, constituye la especificidad del lenguaje religioso. Pues éste, a través del «llevar al límite» propio del calificador (en su negación literal del modelo y su elevación a la eminencia), con todo, no carece de carácter afirmativo, aunque sea simbólico y analógico.

El principal calificador del habla religiosa es el referente «Dios» (o Misterio Santo), que en francés (y en castellano) se escribe sin

Sobre la secuencia «orientar, desorientar, reorientar» cf. BH 123-126, en especial, p. 126.

^{25.} La ilusión trascendental kantiana consiste, para Ricoeur, en la pretensión de representarse a Dios como un objeto, ver «La liberté selon l'espérance», en su obra: Le conflit des interprétations. Essaies d'herméneutique, París, 1969, 393-415, en especial, pp. 405 s. En cambio, para nuestro autor «bien se puede atribuir al influjo de Hegel la afirmación según la cual "debe morir un ídolo para que nazca un símbolo"», cf. su artículo «Mythe 3. L'interprétation philosophique», en Encyclopaedia Universalis (France), XI, París, 1977, 530-537, en especial p. 536 (en adelante: M).

^{26.} Ver BH 107 ss. (toda la sección 3 de BH se titula: «The specificity of Religious Language»). Asimismo, con matices diferentes, cf. P. Ricoeur, «La philosophie et la spécificité du langage religieux», Revue d'histoire et de philosophie religieuses, 55 (1975), 13-26 (en adelante: PhSpLR).

artículo y con mayúscula, para mostrar que no se trata de uno de los dioses/as. Según nuestro autor, en la Biblia constituye como el punto de huida al infinito de todas las versiones bíblicas del habla religiosa, en el que todas convergen polifónicamente, y que las trasciende a todas.²⁷

2.4.2. Experiencias-límite

Las expresiones-límite, que llevan al límite la figuración poética y la exceden, se relacionan con la experiencia humana en cuanto le es esencial al hombre habitar el límite (Eugenio Trías). Por un lado, expresan las que Ricoeur denomina experiencias-límite (a). Por otro, tienen el poder revelatorio de descubrir la dimensión-límite de cada experiencia, aun la cotidiana (b). Finalmente, sirven de modelo para una existencia-límite (c).

- a) No se trata solamente de las situaciones límite negativas, como las contempladas por Karl Jaspers: muerte, sufrimiento, lucha, fracaso, culpa. Pues también merecen el nombre de «-límite» «experiencias-culmen» (peak-experiences las llama Ricoeur) como son las de gozo o de creación (por ejemplo, artística).²⁹ Ya Heidegger colocaba el júbilo del corazón junto a la desesperación y al tedio de la vida, como experiencias del límite entre ser y no ser, entre sentido y sin-sentido, donde surge la pregunta —la más amplia, la más profunda y la más originaria— por el fundamento de todo ente en su totalidad y en cuanto tal.³⁰
- b) En todas esas experiencias se vive radicalmente la contingencia humana, ya sea como deseo (o desesperación) de la salvación del mal que la amenaza, ya sea como la anticipación gratuita de la liberación del mismo.

Por ello, el lenguaje religioso, por ser lenguaje-límite, sirve entonces para expresar experiencias-límite, redescribiendo y re-orientando la experiencia y vida humanas —tomadas en su inte-

^{27.} Cf. ND 495, 500 s., 505; PhSpLR 24, etc.

^{28.} Cf. E. Trías, «Habitar el límite», en S. Barbosa (et al.), De Caín a la clonación. Ensayos sobre el límite: lo prohibido y lo posible, Buenos Aires, 2001, 55-65.

^{29.} Cf. BH 34, 128.

^{30.} Cf. M. Heidegger, Einführung in die Metaphysik, Tübingen, 1958, 1.

gralidad— y su sentido último, habiéndolas desorientado previamente. Según Ricoeur, precisamente por ir hasta el extremo, concerniendo al ser humano en su totalidad, dicho lenguaje no sólo expresa la experiencia explícitamente religiosa, sino que tiene la potencialidad de abrir la dimensión religiosa (se puede añadir: aun en sus formas seudo, anti o arreligiosas) de toda experiencia humana en cuanto humana. Pues es capaz de apuntar al momento radical y límite de la experiencia de todo el hombre o mujer y de todo y cada hombre y mujer, interpretándola en clave religiosa, con recursos miméticos llevados al límite por los calificadores. Como lo dice el mismo Ricoeur: «la erupción de lo inaudito en el lenguaje y la experiencia, es también una dimensión del lenguaje y la experiencia».³¹

c) Pero existe una tercera relación entre el habla religiosa y la experiencia. Pues aquélla, llevando al límite los modelos de vida propuestos por las narraciones, salmos, proverbios y otras formas religiosas de lenguaje, ofrece también modelos para vivir una existencia límite, como por ejemplo, la propuesta por las bienaventuranzas del Evangelio, la «esperanza contra toda esperanza» de san Pablo, o el relato de la Pasión, evento-símbolo del amor sacrificial hasta el extremo, cuyo sentido último lo recibe del acontecimiento-símbolo de la Resurrección, que inaugura una existencia radicalmente nueva. A ella aspiran la vida y la mística religiosas, viviendo lo extraordinario en lo ordinario.

3. Distintas versiones del habla religiosa

3.1. El lenguaje teológico

De acuerdo a las distintas versiones del habla religiosa, diversos calificadores operan mediante diferentes procedimientos lingüísticos o literarios. Ya ilustré más arriba el caso del lenguaje teológico. Como lo dije entonces, según Ramsey emplea prefijos o términos negativos, por un lado, o adverbios de sobre-eminen-

^{31.} Cf. BH 127.

^{32.} Sobre ese evento-símbolo «del amor sacrificial más fuerte que la muerte» y su relación con el «acontecimiento-sentido predicado como resurrección», cf. PhSpLR 24 s.

cia, por el otro, aplicándolos a modelos conceptuales, llevados así al límite. También insinué más arriba que de modo semejante opera también la analogía tomista como estrategia semántico-pragmática de lenguaje.

3.2. La parábola

Anteriormente expliqué cómo el modelo literario «parábola» es modificado, en los Evangelios sinópticos, por el uso -como calificador— de la palabra-enigma «Reino de Dios».33 Y cómo la extravagancia del desenlace y del personaje principal es empleada como modificador en el relato de los viñadores homicidas. En otras parábolas se trata, si no de extravagancia, sí de la desconcertante sobreabundancia que se da asimismo -generalmente-en el desenlace y en el carácter principal. Por ejemplo, en las del Buen Samaritano y del hijo pródigo nos parece más «natural» la reacción del hijo mayor, y hasta quizás las del sacerdote y el levita, que, respectivamente, las del samaritano o del padre, que se caracterizan por su exceso de misericordia. Asimismo, en otros casos, se trata de la radicalidad de quien lo vende todo para comprar la perla fina o el campo con el tesoro enterrado, o del extraño comportamiento del pastor que deja las noventa y nueve ovejas, para buscar la perdida, etc.

Esos calificadores del relato parabólico nos llevan a descubrir (disclosure) —a través del sentido metafórico del mismouna «visión» (insight) no ordinaria de la realidad (lo que Ramsey denomina odd discernment). Y todos ellos llevan a lenguaje —mediante expresiones-límite— distintas actitudes-límite. Éstas, o bien consisten en un total commitment (el venderlo todo, el dar la vida), o bien llaman a responder con un compromiso total (correspondiendo al amor misericordioso hasta el extremo del Buen Samaritano o del padre del hijo pródigo, etc.).³⁴

^{33.} Más arriba ya cité BIm 345, etc. De otras expresiones-enigma habla Ricoeur *ibíd.*, 354. Nuestro autor afirma que ellas metaforizan y «parabolizan» el texto narrativo, pues con su «flecha de sentido» reestructuran en forma inédita el dinamismo significante del relato, guiando el trabajo de la imaginación tanto dentro del texto y las relaciones intertextuales como en las de los textos con la vida (cf. *ibíd.*, 360).

^{34.} Cf. BH 114-118.

3.3. El lenguaje sapiencial: el proverbio y su intensificación

Se pueden multiplicar los ejemplos de empleo de calificadores en otras versiones del habla religiosa, como son el proverbio,
la nominación de Dios, la proclamación apocalíptica, los relatos
y testimonios históricos, las profecías, la plegaria, el salmo. En
todas ellas, se toma como modelo una versión literaria del habla
pero, a través de calificadores, se la modifica y proyecta al infinito, más allá del uso ordinario de esa misma versión del lenguaje.
De ese modo se modifica el modelo literario y, a través de su
estructura propia, se apunta a distintos aspectos del referente último (Dios o el Misterio Santo). Ricoeur subraya el papel que en
cada caso juega la conformación literaria para la comprensión
del misterio de Dios.

En los proverbios lo dicho se logra por una intensificación, mediante el uso de la paradoja o la hipérbole.35 Por la paradoja: «quien gane su alma, la perderá; quien la pierda por mí y el Evangelio, la ganará»; por la hipérbole: «si tu mano derecha es para ti ocasión de pecado, córtala y arrójala lejos de ti» (Mt. 5, 30), «a quien te abofetea en la mejilla derecha, preséntale también la otra» (ibíd., 39). Pues mientras que el proverbio normalmente condensa una sabiduría ordinaria, de sentido común, orientadora de la vida, en los casos mencionados la paradoja y la hipérbole, en cambio, modifican ese procedimiento literario desorientando primero casi hasta el sin sentido, para luego reorientar la vida hacia el límite, hacia una actitud de radicalidad sin condiciones, figurada por dichas figuras de lenguaje. Aún más, de ese modo, a través de la estructura intensificada del modelo, se apunta al carácter misterioso del referente último, al paradojal de la sabiduría que se propone y a la entrega total de la vida religiosa que le corresponde.

3.4. El relato: crónica, mito e historia de salvación

Para la autonominación de Dios —cuya mención ya tiene de suyo la función de expresión-límite— se recurre en Ex 3 al pro-

^{35.} Cf. BH 112-114. Allí Ricoeur hace suya la teoría de William A. Beardslee sobre la «intensificación» del proverbio en los Evangelios sinópticos por medio de paradoja e hipérbole.

cedimiento de la *tautología*: «Yo soy el que soy. Explícaselo así a los israelitas: "Yo soy" me envía a Ustedes» (Ex 3, 14). Se trata de un *Nombre innombrable*³⁶ que modifica —llevándolo a la trascendencia— el género literario *crónica*, en el cual se inserta, y de la cual el protagonista principal es quien porta ese nombre.³⁷

A su vez, tal autodenominación y el hecho de que sea el «Señor, el Dios de sus padres, el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob» (*ibíd.*, 15), quien envía a Moisés para liberar a su pueblo, *califica* todo el resto del relato, tanto hacia adelante como hacia atrás (incluida la narración de la creación), y lo transforma en *historia de salvación*, cuyo *primer Actante* —para usar la expresión de Algirdas Julien Greimas— es Quien se autodenominó, sin darse un nombre: «Yo soy el que soy».³⁸

Ricoeur, siguiendo a Gerhard von Rad y otros biblistas, reconoce que tal relato de liberación se centra en eventos fundadores
comprendidos como acontecimientos-núcleo (sobre todo el Éxodo, pero también la vocación de Abrahán, etc.). De ese modo se
historizan los mitos de los orígenes, como el de Adán, asumiendo y transformando así esa otra versión simbólica de la narración religiosa, que es el mito.³⁹ A su vez, tal asunción ayuda a
metaforizar toda dicha historia de salvación, confiriéndole valor metafórico, como el que poseen los mitos, pero enraizando el
símbolo en el tiempo histórico, no en un tiempo primordial y
trashistórico.

De ahí que, por ejemplo, el acontecimiento del Éxodo, por su exceso de sentido, tuvo el potencial hermenéutico de ser releído repetidas veces, desde situaciones distintas del Pueblo de Dios, tanto en el Primer como en el Nuevo Testamento. Y sigue siendo releído aun hoy, como —por ejemplo— en la teología de la liberación latinoamericana.

Tal significado no sólo literal, sino también metafórico de la Escritura fue reconocido luego por la exégesis medieval con su teoría de los sentidos simbólicos de aquélla, anclados sin embar-

^{36.} Cf. PhTh 36.

Sobre los textos bíblicos narrativos, ver —entre otros trabajos de Ricoeur—: R 19-22.

^{38.} *Ibíd.*, ND 500 s. La comprensión ontológica del texto de Ex 3, 14, como se dio en Filón de Alejandría, san Agustín, santo Tomás, hasta inclusive Étienne Gilson, es hoy inadmisible para los exegetas. Ricoeur concuerda con éstos.

^{39.} Cf. el apartado titulado «Mythe et histoire du salut» en M 534, ver también: PhTh 32. La primera parte de M expone la comprensión ricoeuriana del mito.

go en el literal; y por Tomás de Aquino, cuando afirma que en la Biblia todo son *signa*, tanto *verba* como *res* y *gesta*, es decir que en ella también los hechos narrados poseen (además del literal) un sentido *simbólico* y *parabólico*.⁴⁰

Para Ricoeur es precisamente la parábola (narración metafórica) la que da la *clave* del paso del relato al *paradigma* y así, la de la *matriz* de todo lenguaje religioso.⁴¹ A través de dicho paradigma posibilita no sólo sucesivas relecturas del relato dentro de la misma Escritura, desde nuevos *Sitze im Leben* o nuevas situaciones históricas del pueblo, como también el «paso *existencial* a la vida» de los fieles, a través de la apropiación personal y/o comunitaria de la Escritura por el acto de lectura creyente.⁴²

3.5. Los textos legislativos

También la versión legislativa del habla es afectada en la Biblia por la calificación que le viene del principal Actante del relato de liberación, ya que la donación de la Ley forma parte de éste. Ella no está expresada en abstracto como un imperativo categórico, sino dirigida al pueblo en segunda persona, como don, palabra y mandamiento de Dios: «No matarás». De ese modo se modifica religiosamente la versión legislativa del lenguaje. La estructura llamado absoluto-respuesta —arriba mencionada—califica, entonces, a la Ley según una relación de alianza, en la cual la iniciativa incondicional viene de Dios: creador, liberador y fundador de su pueblo. Este último responde al «tú» de la interpelación divina al pueblo con el «nosotros» y el «yo» de la aceptación libre de la Ley y la consecuente responsabilidad ética ante el Señor.

^{40.} Cf. Tomás de Aquino, Summa Theologica I pars, q. 1, a. 10. Una obra clásica sobre los sentidos literal y simbólicos de la Escritura es: H. de Lubac, Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture, París, 1964.

^{41.} Cf. BIm 341 s.

^{42.} *Ibíd.*, 346. Se trata de lo que Ricoeur llama «mímesis 3», de la que habla en *Temps et récit I* (cf. más arriba, nota 18), a la cual el autor ha ido dando cada vez más importancia.

^{43.} Sobre el discurso prescriptivo cf. R 23-25, PhTh 30-32. Mientras que en el tiempo de la conferencia de Lovaina sobre la Revelación (1977, citada como R), Ricoeur distinguía en la Biblia los géneros narrativo, prescriptivo, profético, sapiencial, hímnico, últimamente adopta la tipología de Paul Beauchamp, quien, volviendo a la tríada rabínica, distingue la Torah, los Profetas y otros escritos (cf. PhTh 29 s.).

3.6. Salmos: himnos y súplicas

Una relación semejante califica a los salmos, plegarias e himnos laudatorios bíblicos, pero aquí la segunda persona —en dicha relación de alianza— la ocupa el mismo Dios. 44 Sin embargo, la alabanza, la acción de gracias y aun la súplica personales y/o colectivas son percibidas por el hombre religioso como respuesta —respectivamente—a la gloria, a la misericordia o al (aparente) silencio previos de Dios. Se conservan entonces, también aquí, la estructura dialógica asimétrica y la iniciativa divina en ella, propias de la relación religiosa, en especial, de las distintas formas de oración.

Se trata de expresiones-límite, invocando a Quien ha salvado, salva o puede salvar de situaciones-límite. Los salmos son, entonces, expresión de experiencias-límite, sean ellas de exsultación y gozo motivados por la adoración o el agradecimiento, sean de angustia ante el sufrimiento o la amenaza de muerte, etc.

3.7. Oráculo y profecía

La tradición judía y cristiana distingue, opone y relaciona da Ley y los profetas», entendiendo por Ley (*Torah*) no sólo los textos estrictamente legislativos, sino toda la historia salvífica de su instauración. Del relato de liberación y de la Ley he hablado más arriba.

Pues bien, también la versión profética del habla bíblica opera —para Ricoeur— de un modo paralelo a las otras, aunque se trata de un juego propio y autónomo de lenguaje, en la línea del oráculo. Aquí no se emplea la segunda persona (como en el mandamiento o en el salmo, aunque en dirección contraria), ni la tercera (como en la narración), sino que se usa de manera rara (odd) la primera persona. Pues en la profecía se da como una coincidencia extraña de la Voz del Señor con la de su enviado, hablando en primera persona. Ricoeur nos dice que este género literario nos pone, sin preparación, ante el cortocircuito entre Palabra de Dios y palabra humana. Pues se trata de la persona del totalmente Otro en la de su profeta. Sin embargo, esa coincidencia no excluye el discernimiento de los falsos profetas.

^{44.} Cf. R 28-30; ND 500.

^{45.} Cf. R 17 s.; PhTh 32 s.

Hay un segundo rasgo de esta versión del habla que la califica, llevando la forma literaria «oráculo» hasta el límite, y al mismo tiempo pone en tensión la profecía con la Ley. Pues, mientras que la narración salvífica funda una continuidad histórica, la profecía la conmociona, conmueve los propios fundamentos, desestabilizando —con la amenaza de un juicio inminente— la historia del pueblo elegido. 46

En la profecía el acto creador de Dios y su novedad ontológica no se ubican en el primer inicio o en el último fin, ni en el pasado histórico más o menos lejano, sino en un futuro inminente, a través de una crisis terminal de la vida del pueblo, lo que provoca una concepción paradojal de la historia. A través de la estructura de la forma literaria se apunta, entonces, al misterio imprevisible, siempre nuevo, de su referente divino.

3.8. Lenguaje apocalíptico y proclamación escatológica del Reino de Dios

En cambio el género apocalíptico apunta al fin transhistórico de la historia. Según Ricoeur la proclamación escatológica del Reino de Dios —hecha por Jesús— hace estallar, empleándolos, tanto a dicho modo de lenguaje apocalíptico como a los mitos del fin que el mismo implica, ⁴⁷ correspondientes a los mitos de los orígenes, a su vez historizados —como ya se dijo— por las historias de salvación.

Dicha forma apocalíptica del habla, a la vez que es usada, es frustrada, trasgredida y como revertida por la predicación jesuánica del Reino. Pues el lenguaje apocalíptico opera de suyo, por un lado, en el tiempo mítico trashistórico y, por otro —si se lo comprende literalmente—, se lo ubica en el tiempo cronológico, con las preguntas: ¿Cuándo sucederá?, ¿en qué preciso momento: hoy, mañana, tal vez otro día?

Pues bien, Ricoeur —siguiendo a Norman Perrin— estudia proclamaciones de Jesús como las siguientes: «El tiempo se ha cumplido. El Reino de Dios está viniendo. Conviértanse y crean en la Buena Noticia» (Mc 1, 15), «Si yo expulso los demonios

47. Cf. BH 109-112; PhSpLR 19.

^{46.} Entre otros textos, ver: ND 498 ss.; PhSpLR 19, etc.

con el poder de Dios, entonces es que el Reino de Dios ha llegado a Ustedes» (Lc 11, 19), «El Reino de Dios no vendrá en forma espectacular, ni se podrá decir: "Está aquí, o allí", porque el Reino de Dios ya está entre Ustedes» (Lc 17, 20-1), etc. Según la interpretación ricoeuriana, Jesús, cuando así proclama la llegada del Reino, proyecta el significado de su anuncio en una temporalidad que es histórica —pues referida a su propia persona y kérygma—, pero que escapa a las alternativas cronológicas. Pues el Reino vino con Él, está viniendo y seguirá viniendo —según la dialéctica escatológica: ya, pero todavía no, que es histórica, sin estar cronológicamente atada a un preciso momento—, de modo que podamos rezar: «¡Venga a nosotros tu Reino!».

Para Ricoeur se trata de un símbolo, el cual opera al mismo tiempo *en y contra el mito* apocalíptico, es decir, *en* éste —aprovechando su fuerza vital y potencial hermenéutico—, pero *contra* él, conmoviendo su temporalidad propia.⁴⁹

3.9. Caracteres comunes a las versiones del habla religiosa

El lenguaje religioso inmediato tiene, de acuerdo a lo dicho, un momento poético, pues usa símbolos, así como distintos géneros literarios y figuras de lenguaje, que siempre implican—como la metáfora— una innovación semántica. Por ello poseen un momento, si no estrictamente de ficción, sí de forma y configuración poiéticas, gracias a la imaginación creadora, ya sea popular y anónima, ya sea del autor literario. Aun el lenguaje teológico, aunque opera con conceptos y argumentos, sin embargo, según el pensamiento de Jean Ladrière—compartido por Ricoeur—, funciona semántica y pragmáticamente, en su conjunto, como símbolo. 50

Por ello puede decirse que dichas versiones del habla son —de alguna manera— siempre *metafóricas*, pues en, a través y más allá de un sentido y una referencia primeras, los trascienden, alcanzan así un sentido y referencia segundas y, a su vez, los depasan aún más allá. Esta última trascendencia, y la diferencia

^{48.} Cf. BH 110 s.

^{49.} Ver también, en M 534 s., el apartado «Mythe et eschatologie».

^{50.} Cf. J. Ladrière, L'articulation du sens. II: Les langages de la foi, París, 1984, 181, 193. Ver también el próximo capítulo del presente libro.

con el lenguaje meramente poético, se logra —como ya lo dije repetidamente— a través de *modificadores* que proyectan el modelo poético de habla (y, en el caso de la teología, el especulativo, tomado en cuanto todo como símbolo) *al infinito*.

Los juegos de lenguaje de primer grado son también siempre —al menos implícitamente—narrativos. Pues, o bien son relatos estrictamente dichos —como los mitos, las parábolas, las historias de salvación—, o bien pueden ser desplegados en relato, como los proverbios, los salmos o los dichos apocalípticos. Por lo tanto, Ricoeur puede afirmar —como lo indiqué más arriba— que la parábola —en cuanto es una narración metafórica— es clave y matriz de toda habla religiosa⁵¹ (quizás también de la teológica, en cuanto opera en su totalidad como símbolo y en cuanto lleva a concepto el relato bíblico, siempre también de valor simbólico).

Por ello Ricoeur va a situar el lenguaje religioso de primer grado no en el nivel del concepto sino del esquema, en sentido kantiano. Pues para Kant el esquematismo es un procedimiento o método para ofrecer imágenes a los conceptos. En la Biblia, no se trataría tanto de darlas a las categorías y conceptos del entendimiento, ni a la Idea estética —como en la Crítica del Juicio—, sino al Nombre innombrable de Dios. La conjunción de modelos literarios y calificadores sirve, entonces, para producir (descubrir y crear) figuras de lo divino o, mejor, para figurarse el acompañamiento de Dios a su pueblo y a todos los hombres.⁵²

Pues para Ricoeur cada versión del habla bíblica, a través de su estructura literaria propia, nos presenta una imagen y figura, y—en ese sentido— un *nombre* de Dios (que pueden dar base a diferentes *theologoumena*): liberador, salvador, creador, pastor (que acompaña a su pueblo), legislador, padre, rey, etc., etc. Claro que, dichas figuras y nombres, para ser fieles a su función, han de operar como *símbolos* que se abren más allá de sí. Gracias a los «calificadores» y a la *transgresión* operada por ellos,

^{51.} En BIm 341 s. Ricoeur responde al «enigma del paso del relato al paradigma, el cual a su vez regla el paso del relato a la vida» —planteado por Richard Niebuhr—, afirmando que las parábolas son su clave de respuesta. Pues éstas, por su misma forma literaria, son un itinerario de sentido que transforma una estructura narrativa en un proceso metafórico en dirección de la expresión-enigma «Reino de Dios», la cual orienta todo el proceso de transgresión semántica hacia fuera del cuadro narrativo.

^{52.} Cf. ND 506. La totalidad de ND apunta a lo que, resumidamente, condenso en los párrafos siguientes de mi exposición, sin volver a citarlo explícitamente.

apuntan hacia un punto de convergencia de todas las versiones bíblicas del habla: el *Nombre innombrable* de Dios, y aun mais allá de todo nombre, hacia el Misterio del mismo Dios vivo.

Así se constituye para Ricoeur una poética del nombrar a Dios. Pues todos los lenguajes bíblicos, aunque apuntan hacia el mismo referente, con todo no son sistematizables sino que, por el contrario, permanecen abiertos, conformando una especie de polifonía de sentido que se abre al Misterio.

Sin embargo, por ser representaciones, las figuras literarias anidan en sí el peligro de coagularse en *ídolos*. Pues bien, en dicha polifonía, el Nombre innombrable subvierte todos los modelos figurativos, aunque se apoye en ellos. Y es función de las *expresiones-límite* apuntar *más allá* de toda expresión y representación imaginativa o conceptual, y aun de todo límite, hacia el Silencio.

4. Versiones religiosa y política del habla según Ricoeur: posible aplicación a la actual situación argentina

El pueblo argentino está hoy en una situación límite, sea que la consideremos o no terminal (es decir, de acabamiento de un proyecto histórico) o no. Nuestros hombres y mujeres están viviendo cada día experiencias-límite. Por ello las religiones usan hoy —en sus plegarias, actos de culto (a veces en conjunto), exhortaciones públicas, etc. — expresiones-límite de denuncia (profética), de esperanza (escatológica), de exigencia (ética) de conversión total, etc. Me parece que tales usos del habla pueden ser iluminados —en su relación con la versión política del lenguaje—, por las reflexiones de Ricoeur arriba mencionadas, y otras sobre el posible empleo por la religión de expresiones políticas llevadas al límite.

Como ya lo dije, tanto el habla poética como la religiosa abren y descubren creativamente un mundo nuevo en el cual los hombres

^{53.} Los documentos de la Conferencia Episcopal Argentina desde noviembre del 2000 describen distintas situaciones límite que sufre la nación y hablan repetidamente de «crisis terminal» (como ejemplo, ver las Declaraciones de la Comisión Permanente de la CEA del 8 de enero 2002, etc.). Todos esos textos (de las Asambleas y de la Comisión Permanente de la CEA) pueden consultarse en los respectivos Suplementos de AICA (publicación de la Agencia Informativa Católica Argentina), desde dicha fecha hasta inclusive Navega mar adentro, de mayo de 2003.

puedan habitar humanamente, realizando sus posibles —tanto personales como comunitarios— los más propios. Ya señalé que dicho mundo, por implicar totalidad, también abarca las dimensiones social y política. For tanto, esos juegos de lenguaje —poético y religioso— no quedan encerrados en la realidad positiva positivísticamente comprendida, sino que se despliegan asimismo en el orden de lo alternativo y posible —discernido (Ramsey habla de odd discernment) en el seno de lo real—, para hacerlo realizable mediante la apropiación del mundo del respectivo texto.

No es tarea de esos lenguajes proporcionar las mediaciones y estrategias para llevar lo posible a efectivizarse —como hará el discurso político—; pero tienen la ventaja con respecto a éste de que apuntan a lo posible con la libertad propia de la imaginación creadora. En eso dan frecuentemente un servicio a la política, en cuanto le pueden señalar fines y valores que ésta buscará viabilizar, y aun caminos alternativos que ella puede ensayar. La liberan no sólo de la resignación o del cinismo, sino también de cualquier tipo de positivismo y de «pensamiento único».

Pero es específico del habla religiosa el paso al límite, ya sea que surja de una situación límite, exprese una experiencia límite o proponga una existencia límite. Precisamente eso es lo que está ocurriendo en la Argentina. Según Ricoeur, los «calificadores» típicos del habla religiosa no sólo pueden modificar distintas versiones del habla: literaria, ética, especulativa, etc., sino también el lenguaje político. Por sus calificadores-límite, aquélla es capaz de reorientarlo a éste, después de haberlo desorientado en cuanto tal, en su mismo carácter político. Ello lo logra a través de la inserción de demandas imposibles (imposibles para las solas fuerzas humanas) en el discurso político. ⁵⁵ Se trata en-

^{54.} Por ejemplo, cf. ND 508. Allí agrega Ricoeur que su adopción de la categoría «mundo del texto» como central, exige que «la amplitud del mundo del texto requiera una amplitud igual del lado de la applicatio, la cual será tanto praxis política como trabajo de pensamiento y de lenguaje». Ilumina lo tratado en esta parte del presente capítulo, mi artículo —ya citado—: «Acontecimiento-sentido-acción. Aportaciones de Paul Ricoeur para una hermenéutica del acontecimiento y la acción histórica. Aplicación al acontecer argentino actual».

^{55.} En BH 126 afirma que «el calificador... puede modificar cualquier expresión, sea especulativa, práctica, ética o política. Ninguna es privilegiada, todas son afectadas». Más adelante prosigue afirmando: «el discurso político no es menos orientado, desorientado y reorientado que cualquier otra forma de discurso», por calificadores específicos (es decir, por las demandas imposibles) que lo afectan y modifican en cuanto tal modelo.

tonces de demandas que sólo pueden ser válidamente interpretadas en términos *utópicos* y que no podrán ser agotadas por ningún programa de acción. ⁵⁶ Para el hombre religioso eso imposible se hace posible (dentro de la dialéctica «ya, pero todavía no») por la novedad de la intervención divina gratuita, como en los acontecimientos-sentido del Éxodo o de la Resurrección.

Se me ofrecen como ejemplos de tales posibilidades imposibles: «la liberación humana integral de todo el hombre y de todo hombre» —de las que hablan el documento de Medellín y la teología de la liberación—; las propuestas de ésta, de repensar la economía y la política a partir de la «opción preferencial por los pobres», según la «óptica del pobre» o «desde las víctimas»; o la «globalización de y en la solidaridad», propugnada por Juan Pablo II, etc. Aunque sean utópicas, sin embargo son ideas fuerza, que plantean nuevos horizontes a la imaginación social y política, proporcionan esperanza, mueven afectos y voluntades a la acción y son intentables y —si no total y definitivamente— al menos parcial y provisoriamente realizables.

Por lo tanto, en circunstancias como las argentinas actuales, el habla religiosa puede asumir una importante función social y cultural, aun de alta política, en cuanto ésta consiste en la búsqueda colectiva e institucionalizada —no partidista—, de estrategias alternativas de bien común. Aunque, claro está, la política deberá articular dichas propuestas y proyectos de alto contenido utópico y de suyo imposibles, con análisis y diagnósticos de la realidad, con los intereses reales contrapuestos, con los distintos movimientos y sujetos históricos y sus organizaciones, con las instituciones de hecho y de derecho, etc., a fin de que aquéllos se traduzcan políticamente en consensos y alternativas viables.

Para Ricoeur es tarea del lenguaje religioso no permitir que —para decirlo con palabras de Max Weber— la ética de la persuasión capitule ante una presunta ética de la responsabilidad, sino que busque mediarse a través de ésta.⁵⁷

^{56.} Cf. BH 126 s.

^{57.} Cf. ND 508. Todo el punto VII de ND (pp. 505-508) está dedicado al tema «Poétique et politique». Allí afirma: «Ciertamente, la existencia humana es una existencia política. Pero los textos en los que la existencia cristiana se comprende a sí misma no son políticos sino en la medida en que son poéticos. Es así que los modelos para el compañerismo entre Dios y su pueblo y el resto de los hombres constituyen más bien una poética de la política» (interpreto: en cuanto orientada a la liberación

Precisamente esa no capitulación es función de la versión profética del habla, con su anuncio de que la justicia en el mundo e instituciones nuevas son posibles, y su denuncia radical de las injustas «estructuras de pecado». Pero como no absolutizará (como ídolos políticos) ni a las ideologías ni a eventuales efectivaciones o instituciones históricas, confundiéndolas con el Reino de Dios, tal habla conserva la reserva escatológica (Johannes Baptist Metz). Ésta permite la crítica a todas las realizaciones sociales, culturales y políticas, así como la comprensión y paciencia ante las debilidades de los hombres, comenzando por las propias. Sin perder la sencillez de la paloma, se intentará entonces discernirlas con la astucia de la serpiente.

El lenguaje parenético que invoca la Ley del Sinaí o la Ley Nueva (más allá de toda ley) del Sermón de la montaña, no desdibujará las radicales exigencias de conversión personal y estructural de los distintos estamentos sociales, pero —gracias a la paciencia antes mencionada— sabrá unirlas con actitudes de misericordia y humildad. Sin perder el realismo de la extrema gravedad de la situación, la exhortación y la plegaria religiosas moverán a esperar contra toda esperanza, conservando la confianza y la paz del corazón personal, familiar y aun social ante el sufrimiento injusto y en su lucha radical contra él. Pues en ese combate, «confiará con tanta fe en Dios, que obre como si todo dependiera de sí; y empleará de tal modo todos los medios humanos, como si todo dependiera de Dios».58

De ahí el valor del habla religiosa para la sociedad civil y la política en momentos críticos y terminales como el que vivimos. Es de esperar que el pueblo argentino sepa articular y coordinar entre sí sus distintas versiones del habla, imaginar así creativamente nuevas propuestas históricas más justas y viables, y encontrar caminos para llevarlas a la práctica y hacerlas realidad ética, cultural, social, jurídica, institucional y política.

humana integral), «la cual, para recibir una calificación propiamente política, pide una articulación con análisis, saberes, intereses, organizaciones, etc.» (ND 508).

^{58.} Sobre esta sentencia dialécticamente paradójica y su atribución a(l espíritu el san Ignacio, cf. G. Fessard, La dialectique des exercises spirituels de Ignace de loyola, París, 1966.

CAPÍTULO SÉPTIMO

DE MÁS ACÁ DEL SÍMBOLO A MÁS ALLÁ DE LA PRÁCTICA DE LA ANALOGÍA. EL LENGUAJE DE LA TEOLOGÍA FILOSÓFICA

1. Introducción: enmarcamiento histórico-cultural de la cuestión

En este capítulo abordaré la problemática del lenguaje filosófico acerca de Dios a partir del símbolo religioso, por medio de una relectura de la analogía, llevada hasta su práctica. Pues bien, esa cuestión cobra mayor sentido si la planteamos dentro del marco histórico-cultural actual. Ello es así, sobre todo, si dicha relectura tiene en cuenta tanto el giro copernicano (kopernikanische Wende) como el pragmático-lingüístico (linguistic turn) que lo supone y lo supera, así como su radicalización tanto por medio de una hermenéutica inculturada como por el intento de pensar a Dios desde las víctimas. Así me ubico en el nuevo paradigma que se está introduciendo en la historia de la cultura, especialmente de la filosofía. De todo eso ya he hablado en capítulos anteriores; sólo conviene aquí recordar la comprensión filosófica de la historia de la filosofía acerca de Dios, que he estado exponiendo, y sacar las consecuencias para el problema del lenguaje de una teología filosófica.

Pues, por un lado, se redescubre el valor irreductible del símbolo, pero se plantea su paso por la crítica, para llegar a una «ingenuidad segunda». Por otro lado, la crítica de la ilusión trascendental, su complementación por los «maestros de la sospecha», y la «destrucción» heideggeriana de la onto-teo-logía abren un lenguaje reflexivo y conceptual acerca de Dios que, partiendo del símbolo, critica todo ídolo, también el que es fabricado con conceptos y argumentos filosóficos (Jean-Luc Marion), pero sin

reducirse a la mera crítica. Por último, tanto el momento pragmático-hermenéutico del «giro lingüístico» como el ético-histórico exigido por un «pensar después del (y los) Holocausto(s)», hacen que la cuestión filosófica de Dios y del lenguaje filosófico acerca del mismo no puedan prescindir —como en una nueva «teodicea»— del sufrimiento de tantas víctimas, y de la búsqueda de una respuesta tanto práctica como reflexiva a la pasión de las víctimas, así como de una crítica a las idolatrizaciones e ideologías que las provoca(ro)n y «justifica(ro)n».¹ Los capítulos cuarto y quinto de esta obra hablaron de dicha respuesta; ahora sacaré algunas consecuencias para el discurso filosófico acerca de Dios, sobre todo para su momento pragmático, en cuanto incide en la misma semántica de la palabra «Dios» y en la sintaxis no sólo analógica, sino también anadialéctica² del proceso de pensamiento y lenguaje que la nombra.

De ahí que, junto a la cuestión de un lenguaje filosófico arraigado en el símbolo —según lo sugieren tanto el planteo actual postcrítico (Ricoeur) como, sobre todo, la idiosincracia cultural latinoamericana—, se exija asimismo su vinculación con la pasión y la acción ético-históricas, a fin de que dicho lenguaje no sea ideológico, sino que sea practicante (Maurice Blondel).

Por todo lo dicho, el presente capítulo emprende el camino de recomprender el lenguaje analógico acerca de Dios —que, según mi opinión, es estrictamente filosófico, pero respeta el Misterio religioso en cuanto tal— para hablar filosóficamente de Dios hoy en América Latina. Es una relectura de la analogía tomista no sólo «después de Kant, Hegel y Heidegger» —como la de Lorenz Bruno Puntel—,³ sino que también tiene en cuenta los apor-

^{1.} Con respecto al Holocausto y sus víctimas, Reyes Mate afirma que ese hecho «afecta poderosamente al discurso filosófico, pues indica que hay una relación entre el nihilismo metafísico y el físico. No nos es permitido ya hablar frívolamente del nihilismo», cf. su libro: Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados, Barcelona, 1997, 13. Dicho autor dirige un grupo de investigación sobre el tema «pensar después del Holocausto», en el Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid.

^{2.} Jon Sobrino, en su teología, prefiere el pensamiento dialéctico al analógico, para no olvidar la negatividad, el conflicto y las contradicciones de la realidad histórica. Pienso que la anadialéctica —entendida asimismo en su momento pragmático— responde a esas exigencias sin perder la fecundidad de la analogía como superadora de la dialéctica hegeliana. Como se ve, comprendo la pragmática de un modo más amplio (analógico) que muchos filósofos analíticos.

^{3.} Cf. L.B. Puntel, Analogie und Geschichtlichkeit, Freiburg-Basel-Wien, 1969.

tes de Blondel, Wittgenstein, Ricoeur y Lévinas y, no en último lugar, de lo universal situado latinoamericano y su opción preferencial por los que padecen injusticia. Por eso no se trata sólo de la teoría de la analogía, sino también de su práctica, en cuanto el momento pragmático de la misma es constitutivo de su semántica al mismo tiempo religiosa, ético-histórica y filosófica.

Por consiguiente, este capítulo repensará el lenguaje analógico acerca de Dios después de los giros copernicano y lingüístico (pragmático-hermenéutico), e indicará algunas pistas para tener explicítamente en cuenta el «hablar de Dios después del(los) Holocausto(s)», abordando también la correspondiente práctica de la analogía, praxis de justicia en la misericordia, como respuesta responsable ante la interpelación de las víctimas.

2. Planteo filosófico de la cuestión: de más acá del símbolo a la analogía

Según Paul Ricoeur, no es el pensamiento el que *pone* al símbolo, sino que éste *da* y da *que pensar* al pensamiento,⁴ aún más —añadiría yo—, le da *qué* pensar. En esta parte del presente capítulo trataré de mostrar que, en el caso de los símbolos religiosos, éstos dan que pensar y qué pensar no sólo hermenéuticamente, sino también *analógicamente*. O mejor, se podría hablar, con Mauricio Beuchot, de una hermenéutica analógica y, por qué no, de una analogía hermenéutica.⁵

Ricoeur, parafraseando a Kant, llega a decir que los conceptos (habla explícitamente de los conceptos éticos, pero lo mismo podría decirse de los teológicos), sin su presentación indirecta en símbolos, parábolas y mitos, son vacíos, aunque, a su vez, todos éstos, sin los conceptos que los interpretan, son cie-

Con respecto a la cuestión de Dios después del giro copernicano de Kant y la «superación de la metafísica de la sustancia y del sujeto» de Heidegger, ver los caps. 7 y 8 de la Parte filosófica de mi obra: Teología de la liberación y praxis popular. Aportes enticos para una teología de la liberación, Salamanca, 1976, 187-252.

^{4.} Cf. P. Ricoeur, Finitude et culpabilité II. La symbolique du mal, París, 1960, 323 ss.

^{5.} Cf. M. Beuchot, Tratado de hermenéutica analógica, México, 1997. De «analogia hermenéutica» habla J.R. Sanabria en la «Introducción» de: J.R. Sanabria y J.M. Mardones (comps.), ¿Tiene la analogía alguna función en el pensar filosófico?, México, 1997, 13.

gos.6 Pues bien, para una tal interpretación, en un nivel filosófico: ¿es válida la analogía?

Por otro lado, en diálogo con el mismo Ricoeur, José Marie Mardones muestra cómo la razón hermenéutica recoge el sentido de los símbolos, pero encuentra precisamente en éstos su imite. Ellos le dan siempre que pensar, sin reducirse, ni siquiera dialécticamente, a lo pensado y dicho. Es así, a pesar de que el dinamismo del concepto lo impulsa a éste a tratar de comprender y explicar aun lo incomprensible, pero sin terminar nunca de agotar su exceso de comprensibilidad y/o de incomprensibilidad. Pregunto: para un pensar desde el límite, que sin embargo lo acepte en cuanto límite, ¿puede servir la analogía?

La interpretación del símbolo en concepto reflexivo y/o especulativo se ha enfocado en la historia de modos distintos: el movimiento del mito al lógos en los griegos, la interpretación teológica del lenguaje narrativo y simbólico de las Escrituras en los Padres, y la teológico-especulativa del mismo lenguaje en santo Tomás (en el nivel de la teología como ciencia) —quien precisamente para ello se sirvió de la analogía aristotélica, repensándola—, la relación entre representación y concepto en Kant, el intento hegeliano de «sobreasunción» (Aufhebung) de la primera en el segundo,8 los planteos de Schelling sobre «filosofía de la mitología» y «filosofía de la revelación», la concordancia entre el decir del poeta y el pensar del filósofo en Heidegger y, no en último lugar, la va mencionada relación en Ricoeur, entre el texto, el relato, el símbolo, y su correspondiente hermenéutica, aun filosófica; y, en América Latina, el planteamiento de una filosofía a partir de la sabiduría popular y de sus símbolos (Rodolfo Kusch, Carlos Cullen, Juan Carlos Scannone, etc.).9 Como se ve.

^{6.} Cf. P. Ricoeur, «Biblical Hermeneutics», Semeia. An experimental Journal for Biblical Criticism, 4 (1975), 29-148, en especial, p. 144.

^{7.} Cf. J.M. Mardones, «Razón hermenéutica y razón simbólica. Los límites analógicos de la hermenéutica», en J.R. Sanabria y J.M. Mardones (comps.), op. cit. al fin de la nota 15, 25-45.

^{8.} Sobre la relación entre representación y concepto en Kant y Hegel, cf. P. Ricoeur, «Mythe. L'interprétation philosophique», en *Encyclopaedia Universalis* (France), 12, París, 1985, 883-890, en especial, pp. 889 s.

^{9.} La relación entre símbolo y reflexión filosófica corresponde, según mi opinión, a la relación entre «estar» y «ser» en dichos autores; ver mis trabajos: Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana, Buenos Aires, 1990, en especial, cap. 2; y «Hacia una filosofía inculturada en América Latina», Yachay. Revista de cultura, filosofía y teología (Cochabamba), 13 (1996), 109-132.

la analogía es una manera de abordar cuestiones que no han perdido actualidad, aún más, quizás la han ido recobrando. ¿Tiene la suficiente capacidad para responder a esa problemática?

El mismo Ricoeur estudia la analogía en Aristóteles y en santo Tomás para reivindicar su *intencionalidad* (*visée*) *semántica especulativa*, como distinta de la intencionalidad metafórica y poética, aunque reconozca su cercanía con ésta. ¹⁰ Sin embargo, la desecha como camino para su filosofar a partir de los símbolos. De ahí que nos podamos preguntar: ¿es la *analogía* un instrumento adecuado para una hermenéutica filosófica recolectora, no reductora, del sentido de los relatos, acciones simbólicas y símbolos, en especial, los religiosos?, ¿es apta para pensar y decir especulativamente a Dios *a partir de los mismos*, respetando su misterio?

Para responder positivamente a esas preguntas daré tres pasos. En primer lugar, diré por qué Ricoeur deja de lado la analogía, y por qué, según mi opinión, tales razones no son convincentes (2.1). Luego expondré mi comprensión del movimiento que va del símbolo (y aun de más acá del mismo) a la analogía (y aun más allá), haciendo una relectura post-ricoeuriana de santo Tomás (2.2). Por último, en la tercera parte del capítulo, explicitaré la dimensión ética, práctica y pragmática implicada en la comprensión del símbolo y la analogía, según habrá sido expuesta en el punto anterior (3).

2.1. Analogía y onto-teología

Ricoeur se interesa sobre todo por la intencionalidad (visée) semántica que subyace al trabajo de pensamiento de Tomás (MV 346) en su asunción, para pensar al Dios de la Biblia, de la analogía aristotélica (la de proporcionalidad y, sobre todo, el pròs hén analogía de atribución). Aún más, rescata la validez de esa intencionalidad (visée), aun en el mismo momento en que acepta crítica al círculo entre la analogía del lenguaje y la ontología de la participación y la causalidad, como se da en el Aquinate (MV 352). Por mi parte, pienso que tal crítica no basta para deschar la analogía tomista como respuesta al problema plantea-

Cf. P. Ricoeur, La métaphore vive, París, 1975, 344-356 (en adelante citaré sobra con la sigla MV y el número de página).

do por Ricoeur, a saber, el de un discurso filosófico (acerca de Dios) a partir del símbolo.

Aunque en el fondo se trata de una sola crítica, se pueden distinguir en ella tres aspectos distintos que es posible diferenciar. a) el apoyo mutuo (circular), señalado por Ricoeur en el Doctor Angélico, entre el orden semántico de la significación y el óntico de la participación, de la comunicación real del ser, y de la creación comprendida como causalidad eficiente, circularidad que se relaciona con la «peculiar oscilación entre metafísica y semántica en el pensamiento de Tomás», que algunos hacen notar¹¹ (2.1.2); b) las objeciones contra la causalidad en el orden físico, las que —según Ricoeur— habrían hecho ceder dicha circularidad entre semántica y metafísica, ante los golpes conjuntos de la física de Galileo y la crítica de Hume, de las cuales Kant habría sacado todas las consecuencias (2.1.1); c) la misma denominación de onto-teología, tomada de Kant y Heidegger, con la cual Ricoeur titula su estudio dedicado a la analogía tomista en cuanto analogía entis (2.1.3).

2.1.1. Analogía y causalidad eficiente

Comenzando por el segundo punto, las objeciones a la causalidad en el orden físico no hacen mella —según mi parecer— a su comprensión metafísica. Pues, según el mismo Ricoeur lo reconoce, Tomás tiene una concepción analógica de la causalidad eficiente (que no es la concepción aristotélica, ni —mucho menos— la de Hume).

^{11.} Cf. K. Müller, Thomas von Aquins Theorie und Praxis der Analogie, Frankfurt a.M. - Bern-Nueva York, 1983, 81 (en adelante citaré esa obra con la sigla TvA y el número de página). Sobre la analogía (especialmente, en santo Tomás), además de los trabajos que he mencionado e iré mencionando a lo largo de este artículo, pueden también consultarse: B. Montagnes, La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas, Louvain-París, 1963; G. Lafont, «Le Parmenide de Platon et saint Thomas d'Aquin. L'analogie des noms divins et son arrière-plan néoplatonicien». en P. Gisel y P. Secretan (ed.), Analogie et dialectique. Essais de théologie fondamentale, Genève, 1982, 53-80; S. Ramírez, De analogia, I-IV, Madrid, 1970-71; E. Coreth, Metafísica, Barcelona, 1974, 237-236; íd. «Dialektik und Analogie des Seins. Zum Seinsproblem bei Hegel und in der Scholastik», Scholastik, 26 (1951), 56-86; R. Mc Inerny, Logic of Analogy. An Interpretation of St. Thomas, The Hague, 1961; G. Klubertanz, St. Thomas Aquinas on Analogy, Chicago, 1960; M. Beuchot, «La analogía como instrumento lógico-semántico del discurso religioso», Analogía (México), 1 (1987), 5-13; íd., «Vindicación del pensamiento analógico», en J.R. Sanabria y J.M. Mardones (comps.), ¿Tiene la analogía alguna función...?, op. cit., 143-179; C. Boff, Teoria do Método Teológico, Petrópolis, 1998.

Pero no sólo se trata de la concepción tomista del agens aequivocum, a la que alude Ricoeur (MV 352, nota 1). Pues tal causalidad podría ser comprendida todavía como una perteneciente al mero orden categorial, según el modus significandi del lenguaje apropiado a las creaturas (cf. ST, I, q. 13, a. 3, c). Para Tomás se trata, en cambio, de comprender y nombrar la creación gratuita y ex nihilo usando la categoría de causa eficiente hasta el límite y superándola desde dentro (cf. ST I, q. 2, a. 3, c). Lo logra trascendiendo el orden categorial, óntico y físico, hacia el trascendental, ontológico y metafísico¹² —ya implicado en el primero como su condición de posibilidad—, a fin de abrir la significación del término a la eminencia, pasando por la negación y purificación de nuestro modo (categorial, predicativo, abstracto o concreto) de significar, de pensar y de decir. Sólo así es posible atribuir ese nombre a Dios. Pero lo mismo hace Tomás con todos los nombres de Dios (según se expondrá mejor en la sección 2.2. de este capítulo).

2.1.2. La circularidad entre semántica y ontología

Así es como ya he comenzado a responder también al primer aspecto de la objeción. Pues, como lo muestra la relectura fenomenológica que hace Welte del planteo tomista (y su continuación por su discípulo Klaus Hemmerle), ¹³ Tomás, sin dejar el plano semántico del lenguaje y la significación, plantea el tema de la comunicación del ser usando el lenguaje analógico de la causalidad trascendental. La piensa, según lo reconoce el mismo Ricoeur, no tanto como participación de una forma, sino como acto (cf. ST I, q. 4, ad 3), y como comunicación, donación y participación de acto (es decir, del acto de ser, actualitas omnium actuum: De Pot. q. 7, a. 2, ad 9).

Claro está que «ser» aquí no significa sólo el sentido del ser sino también la referencia de ese sentido a la realidad, pero a una

^{12.} Ver el comentario que hace Bernhard Welte de las tres primeras vías del Aquinate, en su artículo: «El pensamiento filosófico actual frente a las cinco vías de santo Tomás», Teología (Buenos Aires), n.º 12 (1967), 75-122.

Además del ya citado artículo de Welte en la revista Teología, ver también: íd.,
 der Spur des Ewigen, Freiburg-Basel-Wien, 1965, en especial, pp. 315-336 y 113 así como: K. Hemmerle, «Das Heilige und das Denken», en K. Hemmerle, B. Caser y P. Hünermann, Besinnung auf das Heilige, Freiburg-Basel-Wien, 1966, 9-79.

realidad (de Dios) analógicamente, no físicamente, ni siquiera ónticamente (o, como lo diré más adelante, onto-teológicamente) entendida, como si Dios fuera un Ente supremo o una Ousía (esencia o sustancia) suprema.

En ese sentido la ontología constituye el ámbito de referencia de la semántica analógica y no (sólo) su apoyo circular *externo*. Algo así lo dice Ricoeur acerca de la *verdad metafórica*, por la cual la metáfora y el símbolo dicen referencia a la realidad a través del sentido simbólico, a una realidad que sólo es alcanzable a través del símbolo (MV 310 ss.).

Pero en nuestro caso no se trata (sólo) de verdad metafórica (que, usando la expresión de Cayetano, podríamos denominar de proporcionalidad impropia). Se trata también y principalmente de una verdad analógica. La primera da pie sólo a una hermenéutica filosófica de la metáfora y el símbolo (cuyo sentido está sobredeterminado, o indeterminado por exceso), como la que propone magistralmente Ricoeur. La verdad analógica, en cambio, a través del uso analógico del concepto, da base a un lenguaje propio (aunque no unívoco) y determinado acerca de Dios (aun en su exceso de significación). Por eso ella posibilita asimismo tanto una hermenéutica analógica de los textos y símbolos religiosos, como también la argumentación de la teología especulativa entendida analógicamente como ciencia. En qué sentido se trata de un lenguaje propio y determinado sin que se dé una unidad conceptual categorial o genérica entre los significados atribuidos a las creaturas y a Dios, lo especificaré mejor en la sección 2.2.

2.1.3. El reproche de onto-teología

Lo dicho hasta ahora prepara mi respuesta al tercer aspecto de la crítica ricoeuriana a la analogía tomista: su denominación de onto-teológica. Si este título *sólo* se limita a nombrar «un modo de discurso que es ya él mismo un *mixto* de ontología y teología» (MV 344) porque intenta «abrazar en una única doctrina la relación horizontal de las categorías a la sustancia y la relación vertical de las cosas creadas al Creador», no tengo nada que objetar. Así parece entenderlo Ricoeur cuando añade: «Este proyecto define la onto-teología» (MV 346). Se trataría del intento de unir las que L.B. Puntel llama «analogía categorial» («hori-

zontal» para Ricoeur) y «analogía trascendental» 14 (relación que Ricoeur llama «vertical»).

Sin embargo, el nombre utilizado: «onto-teología» (que tiene su carga histórica), la explícita alusión a Kant y Heidegger, saí como los dos otros aspectos de la crítica ya mencionados anteriormente, hacen presumir que, de hecho, se trata en Ricoeur de algo más, y que usa tal denominación críticamente en su sentido heideggeriano.

Pues Heidegger critica precisamente la circularidad, posibilitada por el lógos comprendido como fundamento, entre la ontología y la teo-logía. Esa circularidad se da en cuanto el ser (sein, esse) es entendido como fundamento (formal y ontológico) de todo ente, incluido el théos o Ente (Seiend, ens) primero; y, a su vez, este théos o Ente supremo es comprendido como fundamento o causa eficiente (u óntica) del ser. Tal circularidad ontoteológica, que ya se insinúa en la concepción ambigua de la filosofía primera como ciencia del ser y como ciencia del dios en Aristóteles, y culmina - para Heidegger - en Hegel, con su identificación dialéctica del ser y de Dios en el Espíritu absoluto (con la consiguiente sobreasunción o Aufhebung de la diferencia ontológica), no deja de tener relación con la circularidad que Ricoeur descubre y critica entre el orden semántico de la analogía y el orden óntico de la participación, pensado a partir de la causalidad eficiente.16

Santo Tomás —como lo explicaré más adelante— tiene una concepción analógica de todos los nombres de Dios, incluido el de Ipsum esse per se subsistens (lo utiliza en ST I, q. 44, a. 1, c; ver: ibíd., q. 4, a. 1, c). Pues bien, precisamente donde parece acercarse más a la onto-teología, por una aparente identificación de ambos predicados: ipsum esse y subsistens/ens, la supe-

^{14.} La analogía categorial es la que se da entre las categorías, y la trascendental, la que se da entre Dios y las creaturas: cf. L.B. Puntel, Analogie und Geschichtlichkeit, op. cit.

^{15.} Cf. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, Transzendentale Dialektik II, cap. 3, sección 7, A 632; M. Heidegger, «Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik», en id., Identität und Differenz, Pfullingen, 1957, 31-67.

^{16.} Tiene relación asimismo con la identificación entre el infinito y el necesario, que Kant critica en las pruebas tradicionales de la existencia de Dios (cf. la Diálectica trascendental, de la primera crítica), reduciéndolas al argumento ontológico. A éste Xavier Tilliette lo denomina «ontoteológico»: cf. «L'argument ontologique et l'histoire de l'ontothéologie», Archives de Philosophie, 25 (1962), 129, comentando el libro de Dieter Henrich, Der ontologische Gottesbeweis, Tübingen, 1960.

ra, ya que tanto uno como otro, así como la unión de ambos, deben pasar por la negación crítica, antes de poder ser atribuidos a Dios. Así se preservan el misterio y la diferencia entre el ser y el ente, y de ambos con aquel que llamamos Dios.

Pues para Tomás dicho nombre (*Ipsum esse subsistens*) no es una definición de Dios, ni una identificación inmediata o dialéctica del *esse* (*ut tale*, es decir, formalmente considerado) y del *subsistens* (entendido ónticamente como *ens*), sino que es una denominación *paradojal*. En ella ambos términos (*esse* y *subsistens*/ *ens*) se corrigen mutuamente al pasar por la negación de nuestro modo predicativo (abstracto-formal y concreto-óntico) de pensar y de hablar, es decir, nuestro *modus significandi* humano. ¹⁷ No podemos prescindir de éste, pero sí lo podemos *usar* trascendiéndolo en su mismo uso, por medio de su negación y la apertura a la eminencia. Cómo ese uso es posible lo diré más abajo.

2.2. De más acá del símbolo a más allá de la analogía

2.2.1. Del Misterio Santo al lenguaje simbólico

El lenguaje analógico está al servicio (hermenéutico) del lenguaje religioso que, según dijimos, utiliza la narración, la metáfora y el símbolo para hablar de lo sagrado y de Dios, respetando su misterio.

Pues bien, la fenomenología de la religión nos muestra que las hierofanías (incluida la revelación por la palabra) se expresan en símbolos (naturales, personales, históricos), y en lenguaje simbólico, aunque el Misterio Santo los trascienda. Dicho lenguaje es usado tanto del lado de la manifestación o revelación del Misterio como del lado de la confesión y el testimonio de quien la acoge.

Tal lenguaje articula, pero al mismo tiempo, continúa la experiencia religiosa, y hace parte de la misma, dando así palabra

^{17.} También al ipsum esse y al subsistens se aplica lo que dice Tomás en ST I, q. 13, a. 1, ad 2, pues Dios es a la vez simple y subsistente. Por eso ambos deben pasar por la negación del modus significandi y la eminencia antes de ser atribuidos a Dios, corrigiéndose entonces mutuamente.

^{18.} Cf. J. Martín Velasco, Introducción a la fenomenología de la religión, Madrid, 1978.

(narrativa, parabólica, metafórica...) al Misterio Santo que se dice, pero en cuanto Misterio. Se trata, en palabras de Stanislas Breton, ¹⁹ de la «Nada por exceso» que es fuente de toda palabra y la habita críticamente trascendiéndola. Para ese autor ella es fuente tanto del mito como del *lógos* (y, añado yo, también del uso analógico de éste). Y, aunque mito y *lógos* son irreductibles uno al otro, sin embargo, se da una prioridad del primero con respecto al segundo, sobre todo si lo entendemos a éste como reflexivo y/o especulativo.²⁰

Como se insinuó más arriba citando a Mardones, el lenguaje religioso simbólico es anterior a su interpretación conceptual. Claro está que, en cuanto lenguaje, ya él mismo es una primera interpretación de la experiencia y, como quedó dicho, forma parte de la misma.²¹ Pues la fenomenología orienta la hermenéutica y no se reduce a ésta, aunque no se da sin ella, es decir, no se da al estado «puro» (de «experiencia pura»), sin lenguaje.

2.2.2. La transgresión simbólica

Ricoeur habla de la metáfora como de una transgresión semántica, que no se da en el nivel de la simple palabra, sino de la frase y el discurso. Tal transgresión se da también en el caso de la simbolización, según la expone Jean Ladrière. En ésta la intencionalidad (visée) semántica opera a la vez sobre dos campos de referencia, articulando así dos niveles de significación: la significación primera o literal, y la segunda o simbólica. La primera, la cual sirve de apoyo al movimiento transgresor de simbolización, se relaciona con un campo de referencia ya conocido, por ejemplo, el de la experiencia espacio-temporal. La significación segunda o simbólica, que se trata precisamente de dejar aparecer y sólo puede ser alcanzada por medio de la primera y de su trans-

Cf. C. Royon, Dieu, l'homme et la croix. Stanislas Breton et Eberhard Jüngel,
 París, 1998, 84; entre las obras de Breton, ver Du principe. L'organisation contemporaine du pensable, París, 1971; Etre, monde, imaginaire, París, 1976.

Según Klaus Müller (TvA 255), la metáfora tiene para santo Tomás una prioridad fáctica sobre la analogía.

^{21.} Se puede relacionar lo dicho en el texto, con la concepción del Realsymbol (símbolo real), según Karl Rahner (cf. «Zur Theologie des Symbols», Schriften zur Theologie IV, Einsiedeln, 1962, 275-311), aunque dicho teólogo no habla de la experiencia, sino de la realidad que se expresa en el símbolo.

Cf. J. Ladrière, L'articulation du sens II. Les langages de la foi, París, 1984,
 s.; en adelante citaré esa obra con la sigla AS II y el número de página.

gresión, es —en cambio— relativa a un campo de referencia para el cual no se dispone de medios de caracterización directa (por ejemplo, el ámbito de lo sagrado y de Dios). De ahí que sólo en, a través y más allá del sentido primero o literal, se puede acceder al sentido simbólico o segundo y, gracias al mismo y mediante él, al campo de referencia segundo o trascendente.

El mismo Ladrière, al tratar del lenguaje de los espirituales y, luego, del funcionamiento semántico del símbolo (cf. respectivamente: AS II 74 ss. y 186 ss.), puntualiza tres notas del movimiento de transgresión simbólica que tendré en cuenta a continuación (en los tres apartados siguientes: 2.2.2.1/2/3), para luego compararlo con el de la analogización.

2.2.2.1. El horizonte de la transgresión

Según dicho autor, el movimiento de transgresión, transignificación y transvaloración está guiado por una intencionalidad semántica (visée) que opera como horizonte de constitución del sentido segundo, la cual ejerce una función finalizante con respecto a todo el proceso. De alguna manera es anterior a la significación simbólica, en cuanto que la anticipa y orienta su constitución; aún más, es como el motor de todo el movimiento. Pero, por otro lado, no opera sino en y a través de la significación primera y no se da sino en y simultáneamente con el acontecer mismo de la transgresión.

2.2.2.2. Potencialidad de la significación primera

Pero el hecho de que la significación segunda y su campo respectivo de referencia puedan ser alcanzados o puedan manifestarse sólo en, a través y más allá de la primera, supone que ésta no sólo está abierta a aquélla —por el hecho de la polisemia del lenguaje—, sino que tiene la potencia de significarla. Se trata de cierta semejanza o proporcionalidad, que se des-cubre creativamente cuando la inteligencia sentiente o imaginación creadora «ve-como», es decir, «ve» la significación simbólica intencionalizada (visée) como (semejante a) la primera, en la así llamada metáfora por analogía.

A través de los recursos semánticos de la primera significación se estructura y orienta la comprensión de la segunda, de modo que ésta, aunque abierta, no permanezca totalmente indeterminada. Pues aun en lo que connota y evoca, guarda semejanza y proporcionalidad con respecto a la primera significación, proporcionalidad (relación de relaciones) no sólo semántica sino también *pragmática*.

Por lo tanto, el círculo entre creer y comprender, del que habla Ricoeur con respecto a los símbolos, ²³ no sólo se da con el entender propio del *lógos* hermenéutico, sino también con el de esa primera interpretación poética que es el lenguaje simbólico. El horizonte que guía la transgresión simbólica opera como un «creer» o fe en el Misterio Santo que se epifaniza; mientras que el uso metafórico del lenguaje se pone al servicio de dicho horizonte, a través de un «ver-como» y «decir-como», que estructura y precisa la comprensión del mismo horizonte, a partir y por mediación de la significación primera de los signos y términos lingüísticos usados, y sólo así alcanzando la significación simbólica y su ámbito de referencia.

2.2.2.3. El movimiento de transgresión en cuanto movimiento

Con todo, el lenguaje religioso, según Ricoeur, usa expresiones-límite que intentan decir experiencias-límite,²⁴ en las cuales—en y mediante el límite experienciado y expresado en cuanto tal— se dice lo que no puede ser abarcado dentro del límite, sino que pone límite a toda pretensión de abarcarlo o de agotarlo en expresión figurativa.²⁵ Por ello, más arriba, hablé con Breton, de la Nada por exceso que es fuente de todo lenguaje.

De ahí que, inspirándonos en Ladrière (AS II 188; 222, etc.), podemos afirmar que —en el movimiento de transgresión simbólica— lo más significativo del Misterio Santo no es tanto la semejanza o proporcionalidad metafórica que da un apoyo figurativo al movimiento para que no se mueva en el vacío, sino el

^{23.} Cf. P. Ricoeur, Finitude et culpabilité II. La symbolique du mal, op. cit., 326 ss.

^{24.} Cf. P. Ricoeur, «Biblical Hermeneutics», art. cit., 138 ss. En ese mismo contexto habla también de «conceptos-límite».

^{25.} Ricoeur, interpretando a Kant, habla del límite que la razón pone a las pretensiones (de conocer objetos absolutos) de la sensibilidad, en *Le conflit des interprétations*, París, 1969, 406.

movimiento de transgredir y pasar más allá, en cuanto tal. Aque en la metáfora —a diferencia de lo que luego diré de la logía— la opacidad «material» de lo figurativo se conserva, en pesar del movimiento mismo.

2.2.3. El proceso de analogización

2.2.3.1. Símbolo, metáfora y analogía

Así como se puede afirmar con Ricoeur que la metáfora lleva a palabra el momento lingüístico del símbolo, también puede decirse con Marie-Dominique Chenu que la analogía se entiende en el horizonte de la metáfora.²⁶ Pues ambas se mueven en el terreno de la trans-ferencia de sentido entre ámbitos semánticos esencialmente diferentes, entre los cuales, de suyo, reinaría la equivocidad.

Además, se pueden suscribir las afirmaciones de Klaus Mūller: por un lado, de que la metáfora «crea» novedad de experiencia (Ricoeur en MV lo dice con respecto al sentido, según el doble significado de «inventer»: inventar y descubrir) y que, en cambio, la analogía supone una experiencia específica o, mejor, entrelaza dos momentos de la experiencia con distinto grado de accesibilidad (TvA 245). Y por otro lado, de que la analogía en santo Tomás supone la metáfora fundamental de la causalidad creadora (TvA 242 s.). Pero -añado yo- esto último se puede aceptar, sólo con tal de que no se reduzca la creación a mera metáfora, sino que se le reconozca también (como ya lo dije hablando de la causa eficiente) una significación trascendental analógica. Así es como el protorrelato simbólico de la creación está cargado de metáforas (el caos primordial, la tierra, el soplo...), pero Tomás lo piensa también analógicamente, a través del concepto especulativo y trascendental de causa creadora.27

Pues para el Aquinate hablamos metafóricamente de Dios precisamente porque de Él más es lo que no sabemos que lo que sabemos, y la metáfora, por su carga imaginativo-afectiva sensible, muestra más claramente la inadecuación de nuestro lengua-

^{26.} Así lo interpreta K. Müller (TvA 231); ver: M.-D. Chenu, La théologie au douzième siècle, París, 1957, pp. 167 s.

Acerca de la creación según el relato bíblico y la teología especulativa, ver AS II, cap. 13 (pp. 281-308).

je humano con respecto a Dios (cf. ST I, q. 1, a. 9, ad 3). Sin embargo, Tomás, criticando la teología meramente simbólica, va a reconocer un estatuto *científico* a la teología (según el sentido aristotélico de ciencia, analógicamente entendido),²⁸ gracias al uso analógico del concepto y del lenguaje.

Yo diría que, en la riqueza, exceso y sobredeterminación de sentido propios del símbolo (del relato simbólico y de la metáfora) se da como la punta de un *iceberg*, que son las perfecciones trascendentales y espirituales (cf. ST I, q. 13, a. 3, ad 1) —más tarde llamadas puras—, implicadas en aquél, que es posible decir de Dios no sólo metafórica sino también analógicamente.

Por supuesto que muchas veces el efecto de sentido se enriquece a través de la interrelación mutua de ambos lenguajes (metafórico y analógico), irreductibles entre sí, así como por el entrecruzarse de sus efectos semánticos (cf. Ricoeur: MV 355). De ese modo la analogía se vivifica continuamente de nuevo a partir del potencial hermenéutico del símbolo, y éste encuentra una interpretación conceptual que no reduce su sentido, sino que, aunque lo precisa, lo deja abierto, y así respeta el Misterio que se expresa a través del mismo.

Así es como, por ejemplo, cuando san Juan de la Cruz habla de la «llama de amor viva», la operación cruzada de la metáfora de la llama y de la analogía del amor, hace que ambas se fecunden recíprocamente. Lo mismo se da cuando —según lo expone Ricoeur (MV 353)— Tomás entrelaza la metáfora del sol con la analogía del ser en su intento de expresar la eminencia.

2.2.3.2. El espacio del concepto, los «términos de perfección» y el lenguaje teológico

La metáfora no prescinde de la materialidad sensible: «llama», «sol», «roca»; en cambio la analogía va a usar los así llamados «términos de perfección» («perfectio»-termini: TvA 246, passim), a saber, los transcategoriales o trascendentales (ser, verdad, bien, belleza) y los significados espirituales puros que no implican en su concepto mismo imperfección, sino que ésta les viene de nuestro modo de significarlos (en abstracto: «bondad» o en concreto: «bueno»), pero no de la misma perfección intenciona-

^{28.} Cf. M. Corbin, Le chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin, París, 1974.

lizada a través de dichos modos (cf. ST I, q. 13, a. 3, c; *ibíd.* a. 1, ad 1).²⁹ En el ejemplo de Juan de la Cruz se trata del amor vivo, entendido como perfección pura.

A través de los trascendentales y los otros términos arriba mencionados, Tomás se mueve no en el ámbito simbólico del lenguaje religioso, sino en la dimensión transcategorial o trascendental de los primeros principios, a fin de hablar especulativamente de Dios y lo religioso. Ello es tanto más posible porque—como lo dice Ladrière— tanto el ámbito de la fe religiosa como el de la simbolización (v.g. poética), así como también el especulativo de los principios (AS II 127 s.), no son dimensiones meramente representativas y/o teóricas.

En otras palabras, ni el lenguaje religioso, ni el poético ni el especulativo se mueven en la relación tematizante sujeto-objeto sin trascenderla, ni operan representativamente como las ciencias matemáticas o físicas; sino que trascienden el campo de la representación, tanto empírica como teórica. En todos ellos se da un proceso de transgresión semántica y, por consiguiente, pertenecen a dimensiones relacionadas con el acontecimiento (Heidegger hablaría de Ereignis) y la acción (Blondel), aunque, en cada caso, en niveles esencial y radicalmente diferentes (AS II 288). Por ello, dichos lenguajes son auto-implicativos, a diferencia del de las matemáticas o la física, aunque se trate de autoimplicaciones de distinto orden (de esa dimensión pragmática trataré en la tercera parte del capítulo).

De ahí que puedan realizarse no sólo entrecruzamientos entre ambos, sino también la asunción y trasposición tanto del lenguaje poético como también del especulativo, por el de la fe religiosa, sin confundir por ello los distintos juegos de lenguaje y correspondientes «formas de vida». La segunda asunción mencionada da origen al lenguaje teológico especulativo (tanto de la teología filosófica como de la teología revelada, con sus propias diferencias).

2.2.3.3. El ritmo: afirmación, negación, eminencia

La analogía tomista se mueve en el ámbito especulativo de los principios, aunque esté puesta al servicio de nombrar a Dios,

Como ya lo dije anteriormente, el predicado «causa» puede atribuirse analógicamente a Dios, porque no implica imperfección en su mismo concepto.

el Dios de la fe, de la religión y de la historia. Según lo he ya dicho, Ricoeur muestra precisamente que en Tomás se trata de una intencionalidad (visée) semántica especulativa y no poética. Así es como en ese ámbito los términos trascendentales y «de perfección» —porque en su mismo concepto no implican límite— son aptos para ser «llevados al límite», para que quien piensa y habla reconozca el límite de su propio pensar y hablar y, entonces, pueda «apuntar más allá» del límite. Y así decir —en, desde y a través del límite— lo que trasciende todo límite. Por consiguiente, más que de «conceptos-límite» (Ricoeur) hay que hablar de un uso-límite del concepto (especulativo).

Santo Tomás usa el ejemplo del atributo «sabio» como nombre predicable de Dios (cf. De Pot., q. 7, a. 5, ad 2). 30 En él hay un contenido inteligible «puro», de suyo trascendental (aunque se diga, según nuestro *modus significandi*, categorial), que queda *liberado en su trascendentalidad* al pasar por la negación de dicho modo limitado de significar (modo que separa los predicados del sujeto, para luego unirlos por la cópula). Por ello santo Tomás afirma que ese nombre puede ser negado de Dios, porque a Él no se le puede atribuir como nosotros lo pensamos y decimos; así es como, con toda verdad, se puede decir que «Dios no es sabio» (no es alguien *que tiene* la sabiduría: un concreto óntico; ni tampoco es la sabiduría misma, en abstracto o formalmente). A Él sólo se le puede atribuir la sabiduría *en, a través y más allá* de la negación de nuestro modo limitativo de pensarla y de decirla.

Sin embargo, tal negación de la negación no se cierra dialécticamente en una totalidad de la cual la primera afirmación y la negación sean meros momentos, como en Hegel, sino que se abre a la eminencia. Ésta empero no consiste en un superlativo, como podría entenderse erróneamente por la expresión tomista «supersabio», pues no se trata de llevar cuantitativa o extensivamente al infinito (que entonces sería un mero indefinido) la significación del término, sino de salirse de la serie espacio-temporal de graduación de la perfección y del modo categorial de significarla, para «dar el salto» a lo que, fuera de la serie, da razón de ella, aunque ésta fuera infinita (es decir, indefinida). Pues está fuera de la serie y en toda ella (y cada uno de sus miem-

Ver el comentario de ese texto en J. Gómez Caffarena, «Analogía del ser y dialéctica en la afirmación humana de Dios», Pensamiento (1960), 143-174.

bros), como su condición trascendental de posibilidad.³¹ Por eso dije más arriba que el contenido trascendental «ya» está desde la primera afirmación, aunque «todavía no» esté comprendido en su trascendentalidad. Sólo se libera a ésta a través de la permanente negación del modus significandi, aunque valiéndose del mismo para trascenderlo por medio de dicha negación abierta.

Lo afirmado más arriba sobre el movimiento de transgresión simbólica puede ayudarnos a comprender el de la analogización y sus tres momentos: afirmación, negación, eminencia, y su estructura y ritmo «dialécticos» (¡no en sentido hegeliano!). Pues aquí también se da la circularidad entre el horizonte semántico (de eminencia) —que guía todo el proceso—y, por otro lado, la significación primera («sabio» dicho, por ejemplo, de Sócrates). Y así es como el que aparentemente es un movimiento de ascenso desde esa significación a la eminente, se descubre como uno de descenso, puesto que el contenido inteligible que ha de ser liberado en su trascendentalidad «ya» está en la primera afirmación, y ayuda a descubrir la semejanza de la sabiduría atribuida a un sabio conocido por experiencia, con la sabiduría que quiere atribuirse a Dios.

Claro que en el caso de la analogía no se trata de una semejanza imaginativa o icónica, como en la metáfora, sino de una «semejanza» o proporcionalidad puramente inteligible³³ y trascendental. Tomás dirá que las perfecciones arriba mencionadas (puras) se atribuyen «en cuanto a la cosa significada por el nombre», primero a Dios que a las creaturas (por lo tanto, el movimiento es de suyo «descendente»), aunque en cuanto «a la imposición del nombre» (y, por ende, con respecto a su modus significandi) se digan primero de las cosas de este mundo (cf. ST, I, q. 13, a. 5, c).

Pero, como ya lo dije, aunque en ese contexto el Doctor Angélico esté pensando primeramente en la causalidad eficiente, «de

^{31.} Sobre el «salto» o cambio de lógica (de la categorial-óntica a la trascendental-ontológica) en santo Tomás y Heidegger (en quien el «salto» es también explícitamente existencial), cf. B. Welte, «El pensamiento filosófico actual frente a las cinco vías», art. cit.

^{32.} Erich Przywara concibe la analogía como proto-ritmo (*Ur-rythmus*) y proto-estructura (*Ur-Struktur*); ver su obra: *Analogia entis*, Einsiedeln, 1962.

^{33.} Cf. J. Ladrière, L'articulation du sens I. Discours scientifique et parole de la foi, París, 1984, 136 s. (en adelante la citaré con la sigla AS I y el número de página).

la cual fluye» la semejanza (cf. De Pot., q. 7, a. 5, ad 2), con todo ese movimiento es también semántico. Pues la significación eminente opera, en el proceso de trasposición analógica, como horizonte de comprensión que mueve y finaliza el movimiento de trasposición, ya que «está» en la significación primera como su condición trascendental de posibilidad, también *en cuanto es significación*.³⁴

Como en el caso de la metáfora, la significación primera sirve de apoyo al proceso, estructura la significación analógica y la especifica, de tal modo que el mismo Tomás diga que los distintos atributos «puros», aun liberados de su categorialidad por la negación del modus significandi, no son entre sí sinónimos (cf. ST I, q. 13, a. 4, c). Claro que, en el caso de la analogía, no se da un «ver-como», como en la metáfora, sino un «entender-como». Éste está posibilitado por el «ya» estar (no espacial sino constitutivo) de lo trascendental en lo categorial, aunque «todavía no» liberado en su trascendentalidad por la negación. Con todo, en ambos casos: de la metáfora y de la analogía, se dan tanto el «es» de la afirmación como el «no es» de la negación y el «es-como», aunque de maneras distintas. De ahí que Tomás diga de Dios: es sabio, no es sabio según el modo en que pienso y digo «sabio», es eminentemente, analógicamente «sabio», dejando abierta la comprensión de cómo.

Pues también en el caso de la analogía, como en el de la metáfora, más importa el movimiento mismo del pasar siempre más allá (Ladrière, con Blondel, habla del dépassement: AS II 287 s.) que aquello que es depasado. Pero aquí con una doble peculiaridad: por un lado, se trata de una perfección pura (sin imperfección en su mismo concepto) que, a diferencia de la perfección «mixta» (la que es llevada a transgresión semántica en la metáfora), no tiene en sí la carga de la materialidad que puede opacar la mirada puesta en el movimiento mismo; y, por otro lado, se trata de un movimiento que se autodetermina por su misma estructura como proceso de pensamiento. Se determina no sólo por la especificación que le viene de la significación primera (pues, como

^{34.} Del mismo modo J. Splett y L.B. Puntel hacen ver cómo en la estructura fundamental de la analogía como tal, «ser» y «lógos» (es decir, las dimensiones ontológica y lógico-semántica) no se piensan en dualidad, sino en su unidad y diferencia originarias: ver su artículo «Analogía del ser», Sacramentum mundi I, Barcelona, 1972, c. 142-151, en especial, c. 151.

ya lo dije, no se trata de sinónimos), sino también y sobre todo por la determinación que le viene de su paso por la negación (toda negación es una determinación). Pero no se trata de una determinación representativa por medio de un género y una diferencia, ya que lo trascendental trasciende todo género, sino de la determinación que le da el ritmo, el orden y la estructura misma del movimiento (Erich Przywara) de trascender la primera afirmación por la negación abierta (es decir, no dialécticamente cerrada en totalidad) de su modo de significar.

A esa determinación fundamental podemos añadir otra no reflexionada por Tomás explícitamente en ese contexto, la cual se da por medio del ritmo u orden del *interjuego mismo e interrelación mutua de los trascendentales* y perfecciones puras (ser, verdad, bien, belleza...) *entre sí.*³⁵ De ahí que el movimiento estructurado no sea sólo descendente-ascendente, sino que también acontece en el ámbito mismo de los trascendentales, según una especie de «triunitarismo unitario». ³⁶ Pero, aun allí y todavía más allí, la negación crítica y la apertura eminente al Misterio prevalecen sobre todo conocimiento afirmativo.

Pues es importante acentuar que la eminencia no implica el regreso al campo de la representación objetivante, categorial y teórica, aunque fuera en un plano «superior» (o en un «trasmundo»), es decir, no se trata de una recaída en la ilusión trascendental y por ende, en la ontoteología. Pues le es esencial el permanente paso crítico por la negación, precisamente de ese modo de pensar, de significar y de decir, de manera que, aunque usándolo, en y desde él, se lo trascienda por su negación y, de ese modo, se respete el Misterio como misterio.

Por esa permanente negación se libera el movimiento mismo como acontecimiento y movimiento, a saber, sobre todo el acontecimiento del «descenso» o donación del sentido analógico en y

^{35.} Así releen la analogía de santo Tomás, en diálogo crítico con Hegel, tanto L.B. Puntel, en Analogie und Geschichtlichkeit, op. cit.; como Emilio Brito, en Dieu et l'être d'après saint Thomas et Hegel, París, 1991, cap. II: se trata del orden y ritmo unitrino de los trascendentales, que el Aquinate tiene explícitamente en cuenta en otros contextos.

^{36.} Así habla Blondel, de modo estrictamente filosófico, en L'itinéraire philosophique de Maurice Blondel. Propos recuillis par Frédéric Lefèvre, París, 1928. Para Puntel (cf. op. cit.), uno de los textos más sistemáticos del Aquinate es CG lib. IV, cap. 11, donde la comprensión analógica se extiende desde las emanaciones intratrinitarias, pasando por el hombre, hasta los seres inorgánicos.

a través del sentido primero y del «ascenso» o recepción (y acogida) del mismo por medio y más allá del sentido primero. Pues, como lo dice Tomás: se «deja la cualidad significada como algo no delimitado que desborda el significado del término», v.g. la palabra «sabio» (cf. ST I, q. 13, a. 5, c).

Aún más, la eminencia no se confunde con una identidad dialéctica «superior» entre la identidad y la diferencia (a saber, entre la primera afirmación y la negación), de modo que se intente reatrapar dialécticamente la apertura del movimiento como movimiento y, por consiguiente, la diferencia del «Dios siempre mayor» (san Agustín, E. Przywara) y la diferencia ontológica (Heidegger). Pues la eminencia permanece abierta, ya que supone —al menos implícitamente— un segundo paso crítico (o un paso por una segunda «noche»), ³⁷ a saber, por la renuncia a la *voluntad* de autofundamentación, en un reconocimiento (pragmático) de la contingencia del mismo pensamiento y del lenguaje humanos. La analogía atraviesa, por consiguiente, no sólo la noche de la inteligencia (representativa de objetos) sino también la noche de la voluntad (de autosuficiencia del sujeto).

Se da un exceso y sobreabundancia de sentido en el sentido analógico con respecto al sentido primero y, bajo ese respecto, una equivocidad entre ambos, que respeta el Misterio de Dios. Pero se trata de una equivocidad controlada³⁸ o, mejor dicho, de una ambigüedad ordenada (ordenada según el ordo ad unum o pròs hén), que Tomás recibe de Aristóteles, reinterpretándolo (cf. ST I, q. 13, a. 5, c).

Ese orden, que permite una atribución propia e intrínseca de las perfecciones puras a Dios —aunque sea eminentemente—, es no sólo una proporción o relación ontológica entre las creaturas y Dios (a saber, el de la creación entendida como participación y causalidad trascendentales), sino que —como ya lo afirmé en 2.1.—, se trata también de un orden, proporción o relación

^{37.} Relaciono las noches del intelecto y de la voluntad según san Juan de la Cruz con los momentos del proceso de la analogía, en mi artículo: «El misterio de Dios y la situación actual del pensamiento religioso comprendido desde su historia», *Teología* (Buenos Aires), 9 (1971), 88-94. Retomaré la dimensión pragmática de la analogía al fin del presente capítulo.

^{38.} Los escolásticos hablaban de la analogía como una aequivocitas a consilio (equivocidad pretendida), oponiéndola a la aequivocitas a casu (equivocidad casual), o equivocidad a secas.

semántica. A riesgo de repetirme, diré nuevamente por qué: porque sólo en, a través y más allá del sentido primero se alcanza el analógico o, en otras palabras, se lo libera, por la negación determinada, en su trascendentalidad (que ya era trascendentalmente constitutiva —no meramente normativa— de la significación primera).

2.2.3.4. El discurso analógico en su conjunto opera como símbolo

Además de la trasposición de metáforas y símbolos particulares (como el de la «llama de amor viva») en conceptos puros usados analógicamente (v.g. el del «amor vivo»), se da también el hecho, según Ladrière, de que el lenguaje teológico en su conjunto opera como símbolo (AS II 181, 193). Según mi opinión, lo que ese autor dice de la teología cristiana se aplica a todo lenguaje teológico (aun al de la así llamada «teología filosófica»), que piense analógicamente los símbolos y relatos religiosos, aun bíblicos. Pues éstos son —para el pensar filosófico— parte de la vida, el lenguaje y la cultura humanas (así como también lo son la acción, la historia y el mundo tomados «como texto») y, por lo tanto, le dan que pensar.

Para desarrollar este punto me inspiraré ante todo en Ladrière,³⁹ a veces siguiéndolo con toda fidelidad (aunque no lo cite explícitamente), otras glosándolo, o interpretándolo críticamente y completándolo.

El lenguaje teológico (analógico) toma su contenido del lenguaje religioso, a saber, un sentido que excede las expresiones (simbólicas) que lo dicen y así se refiere a un campo de la realidad (el religioso) que no es *inmediatamente* accesible. Aún más, por dicho exceso de sentido, siempre pide interpretación.

Para hacerla, el lenguaje teológico retoma y transforma el simbólico, trasponiéndolo (por su «punta» de *iceberg*, de la que ya hablé) al ámbito trascendental del concepto. Y usa entonces el lenguaje especulativo como *mediación* o *«instrumento»* conceptual para comprender la fe religiosa (lo cual muestra que es

^{39.} Cf. AS II, Parte Segunda, y el capítulo 13 de la Tercera. Sobre el lenguaje religioso, cf. *ibíd.* cap. 4; acerca del lenguaje auto-implicativo cf. AS I cap. 4.

razonable creer). Lo usa luego de haberlo a su vez transformado y, si es necesario, purificado, de lo que no se adecua al sentido analógico que quiere expresar.⁴⁰

La «trasposición» de lo simbólico a lo especulativo es posible por la correspondencia formal que se da entre ambos tipos de lenguaje y —como lo expliqué más arriba— entre la operación de simbolización y la de analogización: ambas se mueven en la circularidad de un descenso prioritario y de un ascenso más notorio; ambas siguen el ritmo: en - a través - más allá y apuntan a un exceso de sentido; ambas contienen un momento pragmático de auto-implicación de quien habla.

Pero esa correspondencia entre ambas operaciones tiene sus límites, pues el lenguaje conceptual de suyo se libera del anclaje en el lenguaje simbólico, ya que es capaz de funcionar semánticamente por sí mismo en el nuevo espacio (especulativo) en el que ha inscrito el sentido tomado precisivamente del símbolo. De ahí la necesidad de que el lenguaje teológico continuamente vuelva a sus fuentes simbólicas, por ejemplo, bíblicas, de las que es interpretación. Lo que ellas por su intermedio ganan en inteligibilidad discursiva, lo pierden en densidad de sustancia significativa.

El lenguaje teológico no recurre al símbolo en su articulación interna sino al concepto, ni discurre narrando sino argumentando. Sin embargo, ejerce *en su totalidad* una función simbolizante (AS II 188-191) y, a través de ella, se refiere a lo sagrado y a Dios, respetando su Misterio.

Ese respeto es posible porque se trata de un lenguaje analógico, que conserva siempre su momento crítico de teología negativa aun en el paso a la eminencia, y así permanece abierto, renunciando al requerimiento de totalización, propio de la razón, sin pretender adueñarse, ni teórica ni dialécticamente, del sentido del Misterio que se dice en cuanto tal, sino permaneciendo en el movimiento del trascender (en un continuo dépassement, para usar nuevamente la expresión de Blondel). Por ello, según mi opinión, puede aceptarse la expresión de Lévinas que continuamente hay que des-decir lo dicho, aun en la palabra «Dios» (en la

^{40.} Sobre esa purificación, ver también: M. Corbin, op. cit., cap. IV, donde hace notar que, en la Summa Theologiae, el Aquinate usa la dupla revelabile-manuductio, para expresar la asunción crítica del lenguaje especulativo aristotélico a partir de la fe, y su transformación en teología especulativa.

cual, sin embargo, permanece la huella del Decir que trasciende todo lo dicho).⁴¹

El pensamiento especulativo es especialmente apto para ser asumido en su conjunto y en su uso de los trascendentales y los «términos de perfección», para una función simbolizante. Pues no se trata de formas intelectuales fijas sino que, a través del proceso analógico de pensamiento (afirmación, negación, eminencia) permanecen como formas dinámicas, en apertura y movimiento, diciendo un sentido que está siempre en exceso con respecto a lo que deja aprehender de sí.

De ahí que tales términos —usados analógicamente— se conviertan en inductores y vectores de sentido, y asuman la intencionalidad (visée) de verdad del lenguaje religioso, que se expresa en los actos ilocucionarios que articulan la predicación del sentido a la referencia a Dios.

Ladrière llega a decir que se trata de una «figuración grandiosa y ridícula que vale por el movimiento de transvaloración que la habita» (AS II 194); pero añade que no es «figuración» al modo de una imagen (icónica) sino «a la manera de un esquema» (conceptual) «anticipador, que sugiere, pero siempre anunciando» (ibíd.).

No se usa el instrumento del concepto para localizar y «fijar» a Dios y a lo sagrado en una región del ser, del saber y del actuar junto a las otras, objetivando la fe religiosa en una teoría representativa, sino para indicar una trayectoria de sentido y movilizar al mismo concepto (que así se hace «concepto simbolizante»), al servicio de algo que es más del orden del acontecer y de la acción (de la comunicación, la pasión y la acción) que del saber, aunque lo implique.

Pues, a través del uso analógico de ciertos conceptos, el lenguaje especulativo ofrece sus recursos críticos, estructurantes y discursivos como soporte a dicha trayectoria de sentido que se mueve bajo el horizonte y la intencionalidad (visée) semántica de la fe religiosa.

Ello es posible porque, como lo muestra Ladrière, el lenguaje especulativo ya es fruto de una transgresión operada sobre el lenguaje de la experiencia inmediata (AS II 192). Pero para referirse a Dios, el mismo lenguaje especulativo no queda atado a su

^{41.} Cf. E. Lévinas, Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, La Haye, 1974, 190 ss. Sobre el desdecir y lo Des-dicho (Dédit), contrapuesto a lo Dicho (Dit): ibíd., 197 s.

campo de referencia inicial (el de los principios y fundamentos), ni siquiera —diría yo— concibiendo a éstos como fundamentos-porque, como lo hace el segundo Heidegger, sino que —como a través de un nuevo despojo— ha de depasarlo hacia el ámbito de la fe religiosa (que así se muestra como razonable), por un movimiento semejante al de la transgresión simbólica.

Por ello —como ya lo dije — el lenguaje teológico, aunque no sea un lenguaje simbólico, asume —como conjunto — una función simbólica, apuntando hacia un sentido y una referencia que lo exceden. Por mi parte pienso que a eso se refiere santo Tomás cuando, después de haber usado analógicamente, en el orden no categorial sino trascendental, los conceptos especulativos de «primer motor», «causa primera», etc., añade —empleando un lenguaje ya no especulativo sino religioso—: «a lo que todos llaman Dios» (cf. ST I, q. 2, a. 3, c).

Así es como el lenguaje especulativo puede servir, funcionando simbólicamente, como soporte analógico a una solicitación que trasciende no sólo la analogía sino también el símbolo. Pues a través de acciones y palabras (tanto simbólicas como analógicas) se llega a intencionalizar (viser) y nombrar aquello que trasciende toda acción y discurso: el Silencio desde donde surgen el símbolo, la palabra y la acción.

De ese modo hemos llegado, en nuestro itinerario, que partió desde más acá del símbolo, a aquello que está más allá no sólo de la analogía, sino también de ésta en cuanto opera como símbolo y del símbolo mismo, así como de las acciones ilocutivas que los acompañan.

3. La dimensión pragmática del lenguaje simbólico y analógico

3.1. Aspectos performativos del lenguaje en general y, en particular, del religioso y simbólico

El segundo Wittgenstein hizo la crítica a la teoría objetivista del lenguaje (que él había asumido y radicalizado en su Tracta-

^{42.} Cf. M. Heidegger, Der Satz vom Grund, Pfullingen, 1957, 68 s. El autor cita la poesía mística de Angelus Silesius, para quien la rosa no tiene un «por qué», pero sí tiene un «porque». Según ya quedó dicho en otro capítulo, me recuerda la frase de san Bernardo: «amo quia amo», que reconoce el sentido razonable («porque») del amor que, sin embargo, no tiene un «por qué» racional explicativo.

tus), la cual lo reducía a su función designativa. Se dio cuenta de que es imposible determinar la significación (es decir, el momento semántico del lenguaje) sin considerar el contexto sociopráctico de su uso (a saber, el momento pragmático). Eso que es válido en general, vale especialmente —según mi opinión— para el símbolo y la analogía.

Con respecto a esta última, es uno de los méritos de Klaus Müller haber estudiado su práctica y pragmática (avant la lettre) en santo Tomás, pues éste da singular importancia al uso de los términos, aunque no reduce al mismo su significado (cf. ST I, q. 29, a. 4, c; TvA 217). Aún más, dicho intérprete reconoce la cercanía del concepto wittgensteiniano de «semejanza de familia» (Familienähnlichkeit) con la analogía tomista, tanto en su práctica como en su teoría (TvA 160 ss.). De ahí la importancia que tiene, para interpretar el lenguaje analógico, la consideración del uso de los términos, la situación, el contexto, los interlocutores, la intención de quien habla, etc.

Wittgenstein consideraba los distintos «juegos de lenguaje» (entre los cuales están el religioso y el teológico) como diferentes modos de uso lingüístico y parte de la actividad humana. Por consiguiente, dichos juegos corresponden para él a distintas formas de vida. Luego, Jürgen Habermas, ampliando la perspectiva, hará ver cómo todo lenguaje se enraiza en el mundo de la vida. 45

De ahí que, en la línea de Wittgenstein, Austin y Searle reconocieron que el lenguaje está constituido por actos de habla o acciones lingüísticas. Por ello, además del momento locucionario o denotativo, aquél posee, según los diferentes «juegos», aspectos performativos y una fuerza ilocucionaria peculiar. Luego, Donald D. Evans va a aplicar al lenguaje bíblico y cristiano esos nuevos enfoques de la pragmática, señalando que ellos tienen un carácter auto-implicativo. Más arriba ya usé varias veces ese epíteto, citando a Ladrière (AS II 91-139).

Pues bien, éste muestra que no sólo el lenguaje de la fe religio-

^{43.} Cf. M. Araújo de Oliveira, Raviravolta lingüística-pragmática na filosofia contemporânea, op. cit.; sobre el segundo Wittgenstein ver 117-147; sobre John L. Austin y John R. Searle 149-200.

^{44.} Allí cita a Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt, 1971, números 66-68 y remite también al n.º 72.

^{45.} Sobre la evolución desde los «actos de habla» a las «acciones comunicativas», es decir, de Austin a Habermas, cf. R. Luciani, La palabra olvidada. De la significación a la simbolización, Caracas, 1997, 173-177.

sa y, en general, el simbólico, son auto-implicativos, sino que también lo es el lenguaje especulativo y, por ambas razones, el lenguaje teológico. Pero, claro está, en sentidos y niveles diferentes.

En cuanto al lenguaje de la fe (y al teológico en tanto es su hermenéutica), opera en él, al menos implícitamente, el operador de creencia («creo a...»; «creo en...»; «creo que...; AS II 79, etc.). Además, el religioso no sólo expresa confesión, sino que muchas veces implica testimonio, compromiso, diferentes actitudes prácticas, religiosas y éticas, con respecto a lo sagrado, a Dios, al prójimo, al mundo, y aun a veces tiene una potencia perlocucionaria, de tal manera que realiza lo que significa.

Los símbolos, en cuanto que dan, y dan que pensar, tienen una especial fuerza ilocucionaria que hace que el lenguaje simbólico sea *creativo* (creador de sentido) y poético con las características propias del *poieîn*. Y, por otro lado —si *operan y «funcionan»* auténticamente en cuanto tales— suponen el paso por una doble «muerte» a su *uso* idolátrico, a saber, por la *renuncia*, tanto a su absolutización «objetiva» en ídolos como a la auto-absolutización del sujeto que los usa, en una especie de conversión del corazón. No abundo en esto, porque parece obvia la dimensión pragmática (con fuerza comunicativa, expresiva, regulativa, actitudinal, comisiva, compromisiva, directiva, auto-implicativa, etc.) de los distintos tipos de lenguaje religioso y/o simbólico.

3.2. El carácter auto-implicativo del lenguaje especulativo

Después de la crítica de Kant a los «objetos incondicionados» —inclusive el de la ilusión trascendental—, y la desconstitución heideggeriana de la metafísica de la sustancia y del sujeto —incluida la ontoteología—, queda claro que el lenguaje especulativo —tanto metafísico como teológico— no es un lenguaje de la representación, que tematiza teóricamente una realidad trasmundana ante un sujeto que se la re-presenta externamente, sin ser afectado por ella. Por el contrario, se mueve en el círculo hermenéutico y, pragmáticamente considerado, es auto-implicativo.

Así lo muestra Ladrière, a quien seguiré también en este punto (sobre todo haré uso de ambos tomos de AS), pero, en mi caso, entendiéndolo explícitamente acerca del lenguaje *analógi*co. Se trata de un lenguaje que no puede desplegarse sino como evento (événement; Heidegger hablaría de Ereignis) y como momento (lingüístico) del mismo evento ontológico que se trata de expresar⁴⁶ siguiendo el ritmo «afirmación-negación-eminencia». Pues, si permaneciera exterior al fundar del fundamento, lo dejaría escapar. De ahí que no pueda mantener a una distancia representativa el acontecimiento original que intenta decir. Más bien se trata de un primer distanciamiento reflexivo que acaece dentro de dicho acontecimiento, y que posibilita toda otra ulterior distanciación (AS II 128-9). Ricoeur diría que ese distanciamiento, aunque crítico, no rompe totalmente con la pertenencia originaria, sino que se mueve dentro del círculo hermenéutico. Por todo ello es auto-implicativo.

Por lo tanto —usando ahora formulaciones blondelianas—, se puede afirmar que la interpretación especulativa analógica de la experiencia y de la acción (la ciencia de la práctica) es inseparable de la acción misma y hunde en ésta sus raíces, no sólo en cuanto tiene por función explicitar los presupuestos necesarios de la acción (en la línea de la segunda Crítica de Kant; AS II 287), sino además porque, en su reflexión, asume prácticamente la dinámica profunda de la acción, a fin de contribuir así a hacerle acceder más plenamente a la verdad de sí misma, reflexionando retrospectivamente el saber que sapiencial y prospectivamente ilumina y acompaña a la acción (la ciencia práctica).⁴⁸

Pero no lo hace al modo de una *mera* constatación (extrínseca), sino de un proceso de pensamiento (analógico) por el que se autointerpreta comprometidamente, conforme a lo que, como discurso, significa e implica especulativamente, e implica y exige de respuesta práctica y ética. Por ende, Ladrière va a decir que el discurso especulativo, reconociendo lo que lo separa del discurso de la representación, se reinterpreta como discurso de

^{46.} Ver lo que dicen J. Splett y L.B. Puntel en el artículo sobre la analogía, citado más arriba.

^{47.} Se puede aplicar a la filosofía lo que Ricoeur dice sobre las ciencias sociales, por ej., en «Ciencia e ideología», cf. P. Ricoeur, Hermenéutica y acción, Buenos
Aires, 1985, 155-181. Con otro lenguaje, a ese mismo hecho se refieren J. Splett y
L.B. Puntel en su artículo «Analogía del ser», ya citado, pues hacen ver cómo en la
analogía el momento lógico y lingüístico forma parte del mismo acontecimiento
ontológico originario, anterior a la dualidad sujeto-objeto.

^{48.} Por esa razón Blondel decía que la suya era una «filosofía practicante». Acerca de la dialéctica blondeliana entre la «ciencia práctica» y la «ciencia de la práctica», ver mi libro: Sein und Inkarnation. Zum ontologischen Hintergrund der Frühschriften Maurice Blondels, Freiburg-München, 1968, en especial los caps. VII y VIII.

la efectuación (AS II, 288-289). Pues la analogía según Blondel se caracteriza por una intentio ad assimilationem. ⁴⁹ De ahí que, para entrar en su lógica, se deba «tomar sobre sí de alguna manera el movimiento interno de la realidad de experiencia, de modo que se deje llevar según las articulaciones de su estructura ontológica» (AS I 137; el subrayado es mío).

Por lo tanto, el discurso analógico se inscribe en la dinámica misma del acontecimiento ontológico de donación originaria y de la acción que éticamente le responde. De ahí que el empleo analógico de los «términos de perfección» supone —como lo afirma K. Müller— el núcleo operativo de una acción comunicativa. 50

Pero el lenguaje analógico tiene también carácter de una cierta «constatación», en cuanto posee una fuerza ilocucionaria asertiva y pretende referirse a la realidad, aunque en otro nivel que el lenguaje científico empírico. Pues tanto la metafísica como la teología, usando un lenguaje analógico, son ciencia en sentido clásico (saberes críticos, argumentativos, metódicos, sistemáticos, con pretensión de verdad), aunque analógicamente con respecto a las otras ciencias y entre sí.

Además, el discurso teológico, aunque toma distancia crítica con respecto al lenguaje simbólico (según se dijo, sin romper totalmente con la pertenencia), lo hace recogiendo —en la esfera del concepto especulativo y de su uso analógico— la intención (visée) específica de verdad que habita al discurso religioso (AS II 181).

3.3. Diferencias en el modo de auto-implicación

No es el mismo el tipo de auto-implicación que se da en ambos lenguajes: religioso (narrativo-simbólico) y teológico

Cf. P. Ricoeur, La symbolique du mal, op. cit., 22, donde cita las obras blondelianas L'être et les êtres y el artículo Analogie del Vocabulario de Lalande.

^{50.} Según el mismo autor, los «términos de perfección»: «sabio», «bueno», etc., operan como «Sprengmetapher» o «metáforas explosivas» (TvA 246 s.). Dichos términos permiten un movimiento de graduación cada vez mayor de la perfección, hasta que, en un cierto punto (porque «no se puede seguir indefinidamente»), se da el salto (Sprung) a otro orden lógico (trascendental) de pensamiento (Bernhard Welte); Müller dice: «hasta que, en un cierto punto, se renuncia (aufgeben) a proseguirlo», lo que implica «una entrega de sí (sich aufgeben)» (TvA 247), aludiendo así al momento existencial (lingüísticamente se diría: «pragmático») del salto o cambio de lógica, del que habla Welte, al cual podríamos denominarlo —con Ladrière—«transgresión semántica».

(analógico).⁵¹ Ladrière enumera varias diferencias, que no se distinguen adecuadamente entre sí. Las describiré según yo las interpreto, añadiendo algunas observaciones críticas y complementarias.

3.3.1. Auto-implicación «in obliquo»

Por un lado, el autor arriba mencionado se pregunta si, en el caso del lenguaje especulativo, no se puede pensar en una suerte de uso oblicuo del modo auto-implicativo del lenguaje; mientras que en el lenguaje religioso ese uso sería recto. Aquel tipo de uso no implicaría la supresión de la auto-implicación, sino su puesta entre paréntesis (AS I 136).⁵² Pues lo propio de ésta es retener lo que se ha suspendido, de una manera como lateral, es decir, como un presupuesto que permanece necesariamente presente sin ser tematizado en cuanto tal.

Según mi opinión, no se trata de una presencia en el nivel de las razones argumentativas (o causas epistémicas) sino de las condiciones (pragmáticas) sine qua non. Pienso que aquí se puede aplicar lo que Ladrière dice en otra parte sobre el funcionamiento del lenguaje teológico en su conjunto como símbolo: se trataría de un momento pragmático de auto-implicación que subyace al lenguaje teológico en su conjunto.

En el lenguaje religioso y bíblico —como lo analiza Donald Evans— la auto-implicación se da por un reconocimiento (acknowledgment) interpersonal según el modelo «confío en Ti» (AS I 137). En cambio el lenguaje teológico (especulativo y analógico) hace abstracción, en su contenido semántico, de los presupuestos actitudinales sobre los que descansa (que no dejan de incidir indirectamente en dicho contenido). Sin embargo, dicho lenguaje es auto-implicativo en otro sentido. No sólo por la mencionada influencia pragmática general e indirecta, sino también porque supone decisión y compromiso. Pues el uso del lenguaje especu-

^{51.} Recuerdo que no hablo solamente de la teología especulativa cristiana, sino también de una teología filosófica que piense especulativamente a partir de los símbolos religiosos.

^{52.} Se la puede relacionar con la «puesta entre paréntesis» temática y argumentativa, pero no existencial de la fe, en el método blondeliano de inmanencia. Blondel lo expresa con la frase: «viviendo en cristiano... pensar como filósofo»: sobre ese punto cf. P. Henrici, «Glaubensleben und kritische Vernunft als Grundkräfte der Metaphysik des jungen Blondels», Gregorianum, 45 (1964), 689-738.

analógico— sigue diferenciándose de la propia del lenguaje religioso. Pues no se trata de una revelación histórica sobrenatural, que exceda el campo racional de la filosofía, aunque, con Lévinas, se entienda a ésta más que como amor a la sabiduría, como «sabiduría del amor al servicio del amor». ⁵⁴ El Decir ético condiciona de modo pragmático lo dicho filosóficamente; aún más, pide un continuo des-decir, para que no se solidifique y «totalice» en idolátrico, pero no pertenece de suyo a la fe religiosa ni a un orden histórico-salvífico que exceda la filosofía. Aunque —como ya lo dije— dicho discurso puede ser asumido por la fe religiosa, como todo discurso especulativo.

3.3.3. La proporcionalidad pragmática de actitudes

Ladrière afirma que la analogía especulativa no es la analogía propia de una parábola, que se basa en una semejanza de actitudes, sino en la captación de una relación inteligible de proporcionalidad (AS I 137). Estoy de acuerdo en esto último y en que la analogía no opera metafórica ni narrativamente, como la parábola.

Sin embargo, pienso que la proporcionalidad pragmática de las actitudes es importante y condición sine qua non para que se trate del mismo sentido analógicamente comprendido, tanto cuando se traspone analógicamente, en el espacio del concepto, el sentido y la verdad del símbolo (incluida la parábola),⁵⁵ como cuando se hace la hermenéutica analógica de los mismos textos, símbolos y parábolas en situaciones y contextos históricos y socioculturales distintos.⁵⁶ Pues esa proporcionalidad pragmática de actitudes incide en la continuidad semántica del sentido y en la de su referencia o verdad, a pesar de la novedad que le pueda venir de la diferencia de ámbito en que es comprendido y expresado (sea en el simbólico o en el especulativo) o la diferencia de

^{54.} Cf. E. Lévinas, Autrement qu'être, op. cit., 207.

^{55.} Sobre esa necesidad de una correspondencia pragmática para que se dé la correspondencia semántica, ver mi obra: Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana, Buenos Aires, 1990, cap. XV.

^{56.} Acerca de la mencionada correspondencia, para que se dé el mismo sentido en situaciones y Sitze im Leben diferentes, cf. H. Simián-Yofre, «Pragmalingüística. Comunicación y exégesis», Revista Bíblica (Buenos Aires), 50 (1988), 75-95; íd., «Epistemología y hermenéutica de liberación», IV Simposio Bíblico Español, Valencia-Granada, 1993, 422-437.

analógico— sigue diferenciándose de la propia del lenguaje religioso. Pues no se trata de una revelación histórica sobrenatural, que exceda el campo racional de la filosofía, aunque, con Lévinas, se entienda a ésta más que como amor a la sabiduría, como «sabiduría del amor al servicio del amor». ⁵⁴ El Decir ético condiciona de modo pragmático lo dicho filosóficamente; aún más, pide un continuo des-decir, para que no se solidifique y «totalice» en idolátrico, pero no pertenece de suyo a la fe religiosa ni a un orden histórico-salvífico que exceda la filosofía. Aunque —como ya lo dije— dicho discurso puede ser asumido por la fe religiosa, como todo discurso especulativo.

3.3.3. La proporcionalidad pragmática de actitudes

Ladrière afirma que la analogía especulativa no es la analogía propia de una parábola, que se basa en una semejanza de actitudes, sino en la captación de una relación inteligible de proporcionalidad (AS I 137). Estoy de acuerdo en esto último y en que la analogía no opera metafórica ni narrativamente, como la parábola.

Sin embargo, pienso que la proporcionalidad pragmática de las actitudes es importante y condición sine qua non para que se trate del mismo sentido analógicamente comprendido, tanto cuando se traspone analógicamente, en el espacio del concepto, el sentido y la verdad del símbolo (incluida la parábola),⁵⁵ como cuando se hace la hermenéutica analógica de los mismos textos, símbolos y parábolas en situaciones y contextos históricos y socioculturales distintos.⁵⁶ Pues esa proporcionalidad pragmática de actitudes incide en la continuidad semántica del sentido y en la de su referencia o verdad, a pesar de la novedad que le pueda venir de la diferencia de ámbito en que es comprendido y expresado (sea en el simbólico o en el especulativo) o la diferencia de

^{54.} Cf. E. Lévinas, Autrement qu'être, op. cit., 207.

^{55.} Sobre esa necesidad de una correspondencia pragmática para que se dé la correspondencia semántica, ver mi obra: Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana, Buenos Aires, 1990, cap. XV.

^{56.} Acerca de la mencionada correspondencia, para que se dé el mismo sentido en situaciones y Sitze im Leben diferentes, cf. H. Simián-Yofre, «Pragmalingüística. Comunicación y exégesis», Revista Bíblica (Buenos Aires), 50 (1988), 75-95; íd., «Epistemología y hermenéutica de liberación», IV Simposio Bíblico Español, Valencia-Granada, 1993, 422-437.

situaciones históricas y culturales distintas en que ese sentido y su verdad sean releídos (en cualquiera de ambos ámbitos).

3.4. El uso idolátrico y el uso analógico del concepto

Como ya lo dije, el uso auténtico del símbolo se diferencia pragmáticamente de su uso idolátrico. En el primer caso se trata de una pragmática de libertad (que respeta tanto la libertad del Misterio en su manifestación gratuita y trascendente como la del hombre religioso en su libre aceptación de la misma). Por lo contrario, en el caso del ídolo, la imagen sagrada se seudo-absolutiza y «coagula» (dejando de ser hierofánica y mediadora). Así es como la relación práctica con ella es entonces de esclavitud, o bien porque el sujeto se le somete por miedo o fascinación supersticiosa, o bien porque proyecta en ella su propia autoabsolutización como en un objeto puesto a su disposición y dispuesto a su manipulación mágica o ideológica.

Pues bien, con Jean-Luc Marion puede afirmarse que los ídolos no sólo se construyen de piedra o de madera, sino también de «idea»:⁵⁷ es el caso de la ilusión trascendental, de la ontoteología (ésta, sobre todo en su culminación hegeliana) y de las ideologizaciones de la religión.⁵⁸ Pues la primera absolutiza un diosobjeto, y la última, a través de la dialéctica absoluta del concepto, expresa la autoabsolutización del sujeto. En cambio, la analogía, por su mismo ritmo de negación abierta y de eminencia, se presta para una *pragmática de libertad*.⁵⁹ Pues en ella la afirmación

^{57.} Cf. J.-L. Marion, en especial, L'idole et la distance, París, 1977; e íd., Dieu sans l'être, París, 1991. En esta última obra el autor había criticado la primacía del ser sobre el bien en santo Tomás, llegando a decir que éste «ha intentado sustraer el ens —poco importa si consciente o inconscientemente— a la doctrina de los nombres divinos», es decir, a la analogía (ibíd., 121). Más tarde reconoció que el Aquinate nombra a Dios como esse y, por lo tanto, analógicamente, y afirmó explícitamente que su «sustitución del bien por el ser, como primer nombre divino, debería también analizarse como una simple variación de la misma tiniebla luminosa (lo que, debo reconocerlo, no había sido suficientemente dicho y visto en Dieu sans l'être»: cf. J.-L. Marion, «De la "mort de Dieu" aux noms divins: l'itinéraire théologique de la métaphysique», en Travaux du CERIT (dirigidos por Dominique Bourg), L'être et Dieu, París, 1986, 128.

^{58.} Para Ricoeur, más radical que los maestros de la sospecha —Marx, Nietzsche y Freud— es la crítica kantiana de la ilusión trascendental, que de alguna manera los posibilita.

^{59.} Sobre la interrelación del símbolo, la analogía y la pragmática de libertad, cf. mi obra Nuevo punto de partida, ya citada, en especial, caps. XV y XIV.

no es categorial y representativa, y la negación (de la negación o de la limitación) no se cierra en totalidad dialéctica, sino que se abre a la eminencia, es decir, al acontecer gratuito de la donación original de sentido en su trascendentalidad, «dejándolo ser» sin intentar atraparlo ni representativa ni dialécticamente.

En situaciones de opresión como la latinoamericana, dicha pragmática de libertad se convierte también en pragmática de liberación, poniendo en juego el momento dialéctico (no cerrado, sino abierto a la eminencia) de la anadialéctica, tanto en su momento teórico de crítica a los ídolos e ideologías como en su momento práctico de conversión histórica a quienes se encuentran en «altura ética», preferentemente a los pobres, oprimidos y excluidos.

Por ello, no sólo la analogía se presta para esa «muerte de los ídolos» hechos de idea, sino que, aún más, sin ese paso por la negación —como por una noche tanto de la inteligencia como de la voluntad— deja de ser auténtica analogía. Pues la semántica teológica analógica depende, como condición sine qua non, de la actitud pragmática que la ubica en el adecuado contexto no sólo hermenéutico sino ético, y aun ético-histórico. La sintaxis que les corresponde es la analogía comprendida anadialécticamente.

De acuerdo con mi opinión, la relectura de la analogía tomista que estoy haciendo, permite asumir —aun contra la intención de Lévinas— los aportes que este autor hace al referirse a la huella del paso de Dios. Habla de la «huella» en el rostro del otro (y añado, sobre todo el otro que padece violencia), el cual está en «altura ética» con respecto al mismo y lo interpela; habla también de la huella en el Decir «¡heme aquí!» como respuesta responsable al otro hasta la sustitución (y la praxis de justicia): decir que tiene significancia (ética). Y, por último, habla asimismo de la «huella del exceso, del más allá» que permanece en lo dicho por la palabra «Dios», a pesar de que éste es «no-tematizable y que —aquí mismo— no se hace tema sino porque, en un Dicho, todo se traduce ante nosotros, aun lo inefable, al precio de una traición que la filosofía está llamada a reducir», 60 a

^{60.} Cf. E. Lévinas, Autrement qu'être, op. cit., 206, ver también 198. Lévinas afirma que «sin su significado sacado de la ética, los conceptos teológicos son cuadros formales y vacíos» (cf. Totalité et infini. Essai sur l'extériorité, La Haya, 1968, 51 s.), retomando la formulación de Kant como —según lo dije al comienzo del presente capítulo— lo hace también Ricoeur, pero refiriéndose a los símbolos. Interrelaciono las tres formulaciones (de Kant, Ricoeur y Lévinas) con la proble-

saber, a continuamente des-decir, desidolizando tanto lo dicho como el decir.

Según mi interpretación, el «exceso y más allá» y la «altura ética», de los que habla Lévinas, apuntan a lo que Tomás llama *eminencia*, entendida no como significado teórico objetivado y tematizado, sino en cuanto significancia y testimonio éticos que significan una alteridad y trascendencia éticas y, por consiguiente, metafísicas (del tú humano y del Él divino). La necesidad del «continuo desdecir», la alusión a la traición, la negación de la tematización del Infinito en «significados», pueden ser recomprendidos como el momento de negación, que en Lévinas —por su recomprensión ética— se sitúa más allá de la teología negativa. Por último, lo que dice acerca de «la huella que se conserva en lo dicho», a saber, en la palabra extra-ordinaria: «Dios» muestra que, a pesar de su crítica al lenguaje teo-lógico (afirmativo), lo está usando, y no puede dejar de usarlo, aunque en clave ética y exigiendo el continuo des-decir.

Está claro que Lévinas no acepta la analogía, pero estimo que es posible reinterpretar desde ella muchos de sus aportes acerca del decir a Dios. Pero ello es posible, sólo si se reconoce el momento ético que debe acompañar pragmáticamente al lenguaje analógico para que lo sea realmente, así como también la necesidad de su permanente paso por la negación crítica, tanto en el nivel lógico como en el de la apertura ética (al otro, a Dios). Sólo así corresponde a la significancia ética un significado no idolátrico (propio de una «ontología de la totalidad») sino analógico (según una metafísica de la infinitud y la alteridad).

El lenguaje analógico referido a Dios no sólo opera en su conjunto como un símbolo, en el sentido de Ladrière, sino que también, en su conjunto, ha de implicar significancia ética, testimonio ético-histórico y compromiso con los otros, sobre todo, con

mática del uso analógico del concepto para atribuirlo a Dios, en mi libro, ya citado, Nuevo punto de partida, cap. II.

^{61.} Inspirados por Lévinas, tanto Dussel como yo mismo, aunque con matices distintos, venimos interpretando, desde los años setenta, la altura, trascendencia, exterioridad y alteridad éticas de los otros, en especial, de los pobres latinoamericanos, en clave de la analogía tomista. La hemos aplicado a la historia, en contraposición y diálogo con la dialéctica hegeliana, hablando así de analéctica, según la expresión de Bernhard Lakebrink en su obra: Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik, Ratingen, 1968. Dussel forjó, además, la feliz expresión: anadialéctica.

las víctimas (y, así, con Dios), a fin de ser apto para nombrar a Dios, y no a un ídolo hecho de idea. Pero, porque se trata de significancia, no se reduce a ser sólo ética y ético-histórica, sino que también tiene un significado y una referencia metaéticos, metahistóricos y metafísicos, según el uso analógico del lengua-je especulativo. Ese uso implica siempre el momento del desdecir, a saber, el paso por la negación crítica de nuestro modus significandi objetivante.

4. A modo de conclusión

En el trascurso del presente capítulo he recorrido el itinerario que va desde más acá del símbolo, a saber desde el Misterio Santo que se manifiesta como Misterio por medio de los símbolos, hasta más allá de la analogía, en cuanto ésta lo nombra al Misterio, respetándolo en cuanto tal, sólo si es asimismo practicada.

Así es como fui descubriendo que tanto en el proceso de simbolización como en el de analogización se da una transgresión semántica. Ésta tiene en ambos casos un ritmo y estructura (una «sintaxis» profunda) semejantes, a saber la del movimiento «en-a través-más allá», que en la analogía se traduce por «afirmación-negación-eminencia». Y en los dos casos he subrayado la importancia del acontecer, proceso y movimiento mismo de transgresión como proceso, aunque la simbolización se dé en el ámbito de la imaginación creadora, y la analogización, en el especulativo del concepto. Asimismo se da entre ambos movimientos una proporcionalidad pragmática de actitudes, pues el uso no idolátrico, es decir, icónico, del símbolo y el no idolátrico, a saber, analógico, del concepto implican una doble muerte, tanto al ídolo (de imagen o de idea) cuanto a la autoabsolutización del sujeto.

En el lenguaje teológico especulativo (aun el filosófico), se acentúa el segundo despojo, en cuanto el lenguaje analógico opera, tomado en su conjunto, como un símbolo, y supone, en su conjunto, la actitud ética (pragmática) de renuncia a la autoabsolutización de la razón, del sujeto y de su voluntad de dominación. Entonces el lenguaje analógico, sin dejar de ser especulativo, reconoce prácticamente su contingencia, y se abre al Misterio, para nombrarlo como Misterio.

En otro lugar he mostrado cómo el proceso histórico de la modernidad filosófica en su pensar y decir a Dios, pasó por dicha doble muerte o noche. De ese modo se fue preparando la posibilidad de una relectura de la analogía.62 Pues la crítica kantiana a la ilusión trascendental significó la «muerte» del diosobjeto, a través de una des-objetivación y des-sustanciación del pensar y decir a Dios; y, por otro lado, la superación heideggeriana de la «metafísica de la sustancia y del sujeto» implicó la dessubjetivación y des-absolutización del mismo pensar y decir a Dios (pensar y decir absolutos, según Hegel), por la «muerte» a la voluntad de dominación, que -históricamente- se concretizó en tantos holocaustos. Según se dijo, la primera «noche» corresponde al momento negativo de la analogía, con su negación del modus significandi categorial. La segunda, en cambio, corresponde a la liberación de la trascendentalidad de lo significado por los nombres de Dios, que así se abren a la eminencia, con tal de que la acompañe la correspondiente actitud pragmática de conversión ético-histórica.

Dicha renuncia (tanto teórica como práctica) a la autoabsolutización de la razón se acentúa y radicaliza aún más, si al paso hacia atrás del pensamiento que supera la metafísica de la sustancia y del sujeto (Heidegger) corresponde también un paso hacia adelante, el de la praxis ética, como se da, por ejemplo, en Blondel o Lévinas, y ético-histórica, como en Dussel y en las contribuciones que he intentado hacer a la problemática. Con todo, ese «paso (práctico) hacia adelante» comporta pasión (y compasión), antes de implicar acción ético-histórica de justicia en la misericordia. Ésta, gracias a dicha «pasión», supone y supera la justicia —como quedó dicho en el capítulo quinto—, y condiciona pragmáticamente el lenguaje analógico acerca del Dios vivo.

62. Ver mi libro: Teología de la liberación y praxis popular, op. cit., Segunda Parte (filosófica), en especial, los caps. 7 y 8; cf. también mi artículo, también citado: «El misterio de Dios y la situación del pensamiento religioso», así como repetidas alusiones en los capítulos anteriores de la presente obra.

^{63.} Consultar el libro citado en la nota anterior. Termino ambos capítulos allí mencionados haciendo una relectura de su problemática desde la perspectiva latinoamericana, tanto en el orden retrospectivo del «paso hacia atrás» como en el prospectivo del «paso hacia adelante», propio de una «filosofía practicante» (Blondel). Continúo esa línea de pensamiento, refiriéndola al replanteo de la cuestión de Dios, entre otros, en mi art. cit.: «La irrupción del pobre y la cuestión filosófica en América Latina», especialmente en las pp. 138 ss. y —en relación con la pasión de las víctimas— en el capítulo cuarto de la presente obra.

Por lo tanto, para que se dé una semántica de los Nombres divinos —que apunten a nombrar al Innombrable— según una sintaxis o lógica analógica, es necesaria una pragmática ética semejante a la de la simbolización. Pues ambas no sólo pasan por la doble noche mencionada, sino que implican la apertura práctica al irreductiblemente otro (en primer lugar, al otro humano considerado en el despojo y pobreza de su pura humanidad, y aun en su despojo y pobreza históricos), y así, a la trascendencia ética y metafísica de Dios.

De ese modo se revalora el momento dialéctico, negativo y crítico de la analogía, tanto en su aspecto teórico de negación del diosobjeto como en el práctico de renuncia del sujeto a su autoidolización mediante su conversión a las víctimas y, en, por y más allá de ellas, al Misterio Santo. Pero ese paso por la negación no queda allí, sino que es trascendido en la eminencia: Deus semper major.

Así es como la analogía tomista se enriquece a través de una relectura que tenga en cuenta los aportes de la filosofía posterior a santo Tomás, y —a su vez— ayuda a reinterpretarlos. Y se replantea la problemática, todavía acuciante, de los nombres de Dios, a partir del símbolo religioso y de la praxis (pasión-acción comunión) ética y ético-histórica.

IV RELECTURAS

Según quedó dicho en la Introducción general, casi todo este libro está compuesto de relecturas de la tradición filosófica, hechas desde el ahora del siglo XXI y el aquí de nuestra América. Así es como innumerables veces fui empleando las expresiones: «recomprender», «releer», «reinterpretar», «replantear» u otras similares, e hice numerosas alusiones a un «nuevo pensamiento», un «nuevo paradigma», a la «superación» de los anteriores, a la historicidad, situacionalidad, inculturación y contextuación del filosofar y/o de la religión (a pesar de su universalidad), etc. De modo que esta Cuarta parte llama la atención no por su título sino porque se presenta solamente como «parte» de una obra que intenta —precisamente— ser, como un todo, una relectura de la filosofía de la religión para nuestro tiempo y estado de conciencia filosófica, y desde América Latina, comprendida como lugar no sólo geográfico y cultural, sino hermenéutico.

De modo que, a las reinterpretaciones de la imagen de Dios y de sus *perfecciones* que ya fui presentando en los capítulos anteriores —no en último término en el cuarto, donde abordo la cuestión del *nuevo pensamiento* y lo aplico a la concepción filosófica de Dios—, añado en esta parte *dos* relecturas más, esta vez claramente explicitadas. Aunque las circunstancias que de hecho me llevaron a considerarlas con más detalle, fueron más o menos fortuitas, con todo, me es posible reconstruir *a posteriori* por qué fueron seleccionadas entre los así llamados «atributos» divinos: 1) su *infinitud*, y 2) su *inmensidad omnipresente*. Pues la primera tiene que ver con la *eticidad e historicidad* del nuevo pensamiento, y la segunda, con una caracterís-

tica cultural de América Latina: su sentido del espacio, sobre todo, sagrado.

El capítulo octavo estudia los límites (éticos) de lo prohibido y los relaciona con el Infinito. Entonces retoma, por una parte, la visión de la fenomenología ética de Lévinas, que opone a la totalidad (omnitudo realitatis) el infinito, y lo recomprende éticamente. Pues concreta fenomenológicamente la idea cartesiana de infinito en el rostro del otro hombre -sobre todo del pobre-como revelación y huella de Dios. Éste no sólo excede lo finito, sino que está en él, aun desbordándolo. Tal fenomenología levinasiana conserva aún el fuerte impacto que hizo y sigue haciendo tanto en la reflexión como en el sentimiento y la praxis latinoamericanas, por sus resonancias al mismo tiempo bíblicas (religiosas) y ético-históricas. Por otra parte, se trata de los límites, con todas sus implicancias no solamente antropológicas y éticas, sino también religiosas. Pues el Infinito -en y más allá del finito— se relaciona con el hombre en cuanto la condición humana consiste precisamente en habitar el límite (Eugenio Trías).

Ya esta última expresión —como otras anteriores— implica metáforas espaciales, que exigen repensar el espacio según el nuevo pensamiento. Así como en la filosofía y teología europeas del siglo XX se redescubre el kairós, tiempo oportuno, irreductible a la homogeneidad matemática, en América Latina -por su sentido de los espacios, evidenciado, por ejemplo, por las nuevas novela y arquitectura latinoamericanas— se ha acentuado el situs, como espacio heterogéneo y cualificado, tanto cultural como religiosamente. Con referencia a lo cultural, la reflexión filosófica latinoamericana creó el concepto de geocultura (Rodolfo Kusch), de universal situado (Mario Casalla), y aplicó al pensar filosófico la categoría teológica de inculturación (Scannone). Con respecto a lo religioso, no sólo la sensibilidad poética y artística sabe distinguir cualitativamente los espacios, sino también y especialmente la religiosidad y sabiduría populares saben discernir -por connaturalidad - los espacios sagrados, de los profanos; y así dan al habitar humano (como ya lo hacía el segundo Heidegger) una especial relevancia religiosa. Por consiguiente se replantea entonces la cuestión del «habitar de Dios entre los hombres», con la consecuente relectura de la inmensidad y omnipresencia en cuanto perfecciones divinas.

Si para muestra basta un botón, esas dos muestras nos abren a un ulterior repensar los distintos nombres de Dios, siguiendo no sólo el enfoque analógico tomista —hasta la práctica de la analogía (cf. capítulo séptimo)—, sino también (en estrecha relación con el replanteo de la analogía) la teoría ricoeuriana de esos nombres operando como esquematismos imaginativo-afectivos del Nombre innombrable del Misterio Santo, «que todos llaman Dios» (cf. capítulo sexto).

Queda como una tarea futura —que ya no es posible acometer en esta obra— ir repensando con más detalle todos los tradicionales nombres divinos. En especial, pienso ahora en los referidos a perfecciones clásicas como son la *inmutabilidad*, *impasibilidad* y *eternidad*. Entonces habrá que tener muy en cuenta tanto lo que diré en el capítulo noveno sobre el *kairós* en su relación con el *situs*, como lo señalado en el cuarto sobre la *novedad histórica*. Pero, sobre todo, lo ya indicado en ese mismo capítulo acerca de la *pasión* de Dios, al plantear un «nuevo pensamiento» *desde las víctimas* de pasión injusta. Pues, en el orden del *amor* —como es el divino—, el *sufrir* gratuita y libremente no es una imperfección, sino que pertenece al amor mismo, cuando éste, ante el sufrimiento de los amados, se transforma en *misericordia*.

CAPÍTULO OCTAVO

EL LÍMITE, EL INFINITO Y LO PROHIBIDO

Según Eugenio Trías la condición humana consiste en *habitar el límite*, lo cual pone al hombre en estrecha relación con el misterio.

Por mi parte añadiría que el hombre —en cuanto habitante del límite—, porque lo capta a éste *como* límite, sin dejar de habitarlo, ya lo está trascendiendo y se está abriendo meta-físicamente al infinito. Es decir, es capaz de trascender el límite con su comprensión y su libertad, sin propiamente traspasarlo en el sentido etimológico de la palabra, a saber, sin atravesar su umbral, sino viviendo y comprendiendo así más profundamente su propia finitud humana.

Pero ahí mismo reside para el hombre el peligro de la hybris, es decir, de pretender negar su límite, transgrediendo así los límites de lo prohibido. Pues le es posible vivir y pensar el límite sin entenderlo positivamente como el lugar de su habitar, que le confiere humanidad e identidad. Por el contrario, muchas veces lo siente y entiende negativamente, como barrera que constriñe su voluntad de infinitud. Pero al pretender negar su límite —«seréis como dioses»—, ya no se abre al misterio del buen infinito —del otro hombre, del Misterio Santo— sino al «infinito malo», según la terminología de Hegel. Pues la expresión «voluntad de infinitud» es ambigua, como lo explicaré luego.

^{1.} Ver su artículo: «Habitar el límite», en S. Barbosa (et al.), De Caín a la clonación. Ensayos sobre el límite: lo prohibido y lo posible, Buenos Aires, 2001, 55-65. Entre sus obras anteriores, cf. Pensar la religión, Barcelona, 1997; La razón fronteriza, Barcelona, 1999; Ética y condición humana, Barcelona, 2000.

Si se trata del infinito malo, éste no es sino una finitud indefinidamente renaciente, la cual no alcanza ni es alcanzada por la (verdadera) infinitud. Al pretender negar su finitud, el ser humano, en vez de abrirse —en cuanto finito— al infinito, y así poder ser el in del infinito (en el doble sentido de la preposición «in»), por el contrario, queda atrapado en el indefinido de una finitud sin infinito.²

En este capítulo daré tres pasos. En primer lugar, con la ayuda de algunos filósofos contemporáneos (Martin Heidegger, Paul Ricoeur), trataré de ahondar en la comprensión positiva del límite, a partir de la noción ricoeuriana de experiencia límite (1). En segundo lugar mostraré —en la historia de la filosofía— algunos hitos acerca de la intelección de los límites de lo prohibido y, por lo tanto, de lo humano y racional en cuanto tal (2). Por último intentaré interpretar la interrelación entre el límite, el infinito y lo prohibido, en clave de alteridad entre el finito y el infinito. Para hacerlo, me inspiraré en la doble comprensión del «in» de «infinito» en Lévinas, según la he sugerido más arriba. Ambas se complementan e interpretan mutuamente en tensión dialéctica, pero no al estilo hegeliano (3).

1. El habitante del límite y las experiencias límite

Algunas afirmaciones tanto de Heidegger como de Ricoeur, nos ayudarán a entender cómo el hombre se abre más allá del límite sin dejar de habitarlo. En ambos se trata de la que el segundo denomina la función *metá*,³ propia del ser humano en cuanto tal, que lo hace un animal simbólico, metafísico y religioso. En la tercera parte del capítulo relacionaré esa función *metá* con la ya mencionada comprensión del *in* en Lévinas.

En su Introducción a la metafísica, Heidegger la plantea a esta última relacionándola con el abismo (Abgrund) o misterio

^{2.} Acerca del infinito malo hegeliano, ver lo que dice Emmanuel Lévinas en Autrement q'être ou au-delà de l'essence (AE), La Haya, 1974, 119, nota 34, donde cita la Enciclopedia de Hegel, 93-94 (edición Lasson, p. 115). Lévinas comprende el prefijo «in» de la expresión «infinito», no sólo como «no», sino también como «en», a saber, «el infinito en el finito»: cf. íd., Totalité et infini. Essai sur l'extériorité (TI), La Haya, 1961, v.g. 21.

^{3.} Cf. P. Ricoeur, Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle, París, 1995, 88 ss.

abisal del ser.⁴ Sólo luego su discípulo Bernhard Welte y un discípulo de éste, Klaus Hemmerle, la referirán también al Misterio Santo de Dios.⁵ Ricoeur, en cambio, en el texto de *Biblical Hermeneutics*, tratará explícitamente de la religión y del lenguaje religioso (en cuanto éste usa expresiones límite que expresan experiencias límite), aunque las relacionará asimismo con un posible pensar filosófico o teológico en «conceptos límite».⁶ Yo hablaría más bien del *uso* límite del concepto, como ya lo hice en el capítulo anterior.

1.1. El límite y la pregunta por el ser en Heidegger

Aunque éste no habla, como Karl Jaspers, de «situaciones límite», con todo, al comienzo del libro arriba mencionado nos describe tres situaciones: la desesperación, el júbilo del corazón y el tedio de la vida, que de algún modo experiencian el límite entre ente y nada, sentido y sin-sentido. El hombre aparece así en su condición de habitante del límite. Sin dejar de habitarlo, lo trasciende por un preguntar que, a su vez, abarca al preguntante, marcándole así su límite.

En el citado texto Heidegger afirma que «la cuestión "¿por qué hay seres y no más bien nada?"... es la más amplia, la más profunda y la más originaria». Tanto al tratar de su amplitud como de su profundidad, nos dice que la pregunta llega hasta el límite, a saber, que —porque abarca todo ente— «el alcance de esa cuestión encuentra su límite solamente en lo que no es absolutamente ni nunca será, en la nada». Y, porque ahonda hasta el ser de todo y cada ente, agrega algo después: «esa pregunta por el por qué... se mete en las zonas más fundamentales, a saber, hasta lo último, hasta el límite».⁷

^{4.} Cf. M. Heidegger, Einführung in die Metaphysik, Tübingen, 1953, 2.

^{5.} Respectivamente, cf. B. Welte, «El conocimiento filosófico de Dios y la posibilidad del ateísmo», Concilium, n.º 16 (1966), 173-189; K. Hemmerle, «Das Heilige und das Denken», en K. Hemmerle, B. Casper y P. Hünermann, Besinnung auf das Heilige, Freiburg-Basel-Wien, 1966, 9-79. Sobre la problemática de Dios en Heidegger, ver las obras mencionadas más abajo, en la nota 12.

^{6.} Cf. P. Ricoeur, «Biblical Hermeneutics», Semeia. An experimental Journal for biblical criticism, 4 (1975), 27-148, en especial: 107-122 («Limit-Expressions»), 122-128 («Limit-Experiences»), 129-145 («Limit-Concepts»).

^{7.} Cf. M. Heidegger, op. cit., 2.

Pero, además de ser la pregunta más amplia y más profunda, es la más originaria (que mana más desde el origen mismo), ya que abarca al mismo preguntar: «¿por qué el por qué?». Ella muestra así la finitud y contingencia del preguntar (a saber, de la razón cuestionante). Pues no sólo lo cuestiona todo, sino que ella misma es cuestionada en y por su cuestionar. Sin dejar de preguntar por el ser que está más allá de todo ente y del mismo preguntar, y —por ello— de trascender a todo ente y de autotrascenderse, la pregunta se sitúa fácticamente como el ahí del ser, que la trasciende. «Estamos siendo», diría Rodolfo Kusch.9

Por ello, el texto termina ante el abismo, ante el que «experimentamos que esa cuestión excelente por el por qué tiene su fundamento en un salto por el que el hombre salta del estado de seguridad de su existir». Por consiguiente, «esa cuestión se da sólo en el salto y como salto o no se da de ninguna manera». ¹⁰ Tal salto no traspasa el límite, sino que —por el contrario— lo reconoce, y así habita en la cercanía del misterio abisal del ser (*Abgrund*). Éste tiene *porque*, pero no da razón del *por qué*. ¹¹

Según ya lo anuncié, el preguntar de Heidegger se queda en el misterio del ser, aunque más tarde plantee la cuestión de lo Santo, de un «Dios divino» y del «Dios del ser». ¹² En continuidad con el preguntar fundamental heideggeriano, Welte da un paso más —según ya lo dije en el capítulo tercero, hasta «algo así como un primer esbozo de lo que en el lenguaje de la religión llamamos Dios». ¹³ En cambio, Hemmerle distingue el paso reflexivo hacia atrás, que arriba al ser como misterio, y el que podríamos llamar paso práctico hacia adelante, de la salida de sí por la au-

^{8.} Ibid., p. 4.

^{9.} Cf. R. Kusch, «El "estar-siendo" como estructura existencial y decisión cultural americana», en II Congreso Nacional de Filosofía. Actas II, Buenos Aires, 1973, 575-579. El «estar» sitúa al ser, desde el punto de vista metafísico (humano) lo precede, y funda el «siendo así»: ver mi obra, ya citada, Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana.

^{10.} Cf. M. Heidegger, op. cit., 4.

^{11.} Cf. id., *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, 1957, donde comenta la frase de Angelus Silesius: «la rosa florece *porque* florece».

^{12.} Ver mi artículo: «Dios en el pensamiento de Martin Heidegger», Stromata, 25 (1969), 63-77; también cf. N.A. Corona, Lectura de Heidegger. La cuestión de Dios, Buenos Aires, 2001; y E. Brito, Heidegger et l'hymne du sacré, Leuven, 1999.

^{13.} Cf. B. Welte, art. cit., 182.

toentrega ex-stática, la cual se abre al Misterio Santo y personal de la religión, a quien denominamos Dios. 14

1.2. Expresiones-límite y experiencias-límite según Ricoeur

Éste no se queda en la vía corta, fenomenológica, como Heidegger, sino que, para pasar a la hermenéutica, usa la mediación del análisis del lenguaje. Así es como intenta indicar lo *específico* del lenguaje religioso en cuanto tal. A pesar del riesgo de repetirme, sintetizaré lo dicho más arriba, en el capítulo sexto.

Pues bien, allí afirmé que, para Ricoeur, el lenguaje religioso usa distintas estructuras y juegos lingüísticos (poéticos, narrativos, sapienciales, apocalípticos, aun políticos, etc.), pero se caracteriza por «calificadores» —en la terminología de Ian Ramsey—, que a aquéllos los radicalizan, los hacen pasar al límite, los llevan hasta el extremo, usando —por ejemplo— la extravagancia, la transgresión, la ruptura, la paradoja, la hipérbole, la metáfora límite, etc. Tal uso límite del lenguaje sirve entonces para redescribir y reorientar (la vida y su sentido), desorientándola previamente de modo total. Precisamente por ir hasta el extremo, desconcertando, el lenguaje religioso es capaz entonces de abrir la dimensión radical y religiosa de la experiencia humana común. 15

Para Ricoeur tal lenguaje límite expresa experiencias límite, tanto las trágicas como las «experiencias pico» positivas, y aun el momento límite de toda experiencia en cuanto humana. ¹⁶ Pues es posible descubrir la dimensión radical y límite de toda y cada experiencia. Como lo dice el mismo Ricoeur, se puede encontrar lo extraordinario en lo ordinario, o bien —podría también decirse— lo santo en lo profano, ya que el Misterio Santo no se halla en una especie de trasmundo, sino que se da al finito en cuanto es finito, es decir, en cuanto éste habita el límite como límite.

^{14.} Cf. K. Hemmerle, op. cit.

^{15.} Cf. P. Ricoeur, «Biblical Hermeneutics», 126, 128.

^{16.} Ibid., 128.

2. Los límites de lo prohibido

2.1. Planteo

Así como hay dos nociones —positiva y negativa— de límite, también suelen distinguirse dos nociones de infinito. Los escolásticos diferenciaban el infinito positivo o actual —que atribuían a Dios— y el negativo o potencial. Del primero dice Max Müller que «no es determinable por ninguna posibilidad más», pues es la pura actualidad sin límite; el segundo, en cambio, no es sino lo indefinido, es decir, «la posibilidad infinita [o mejor, indefinida] de aumentarse o dividirse» ulteriormente, propia de la materialidad. Para Hegel se trata de la «mala infinitud», que contrapone a la «verdadera», concebida por él dialécticamente.

Al infinito positivo se le puede aplicar lo que Lévinas dice de la alteridad ética del otro, que él interpreta usando la idea de infinito, en cuanto ésta es desbordada por su *ideatum*. Dice: «el ser que se impone [éticamente] no limita, sino que promueve mi libertad, suscitando mi bondad». ¹⁸ Así es como el infinito —con su interpelación ética— no limita al finito, ni lo sobreasume (*aufhebt*) en una totalidad dialéctica. Por el contrario, solicitando éticamente al finito, le posibilita abrirse a la buena infinitud (del otro, del nosotros, de Dios) en una relación sin relativización de ninguno de los términos. Pues en la respuesta éticamente responsable al otro (y, de ese modo, al infinito) se efectiviza el verdadero *autós* (sí mismo) del mismo y se pro-mueve su libertad. Por ello Lévinas dice que el sujeto no se declina primeramente en nominativo (*Ego cogito/ago/laboro*), sino en acusativo: «¡heme aquí!». ¹⁹

Pero, si ni los otros ni el infinito me limitan en cuanto tales, sino que, precisamente por su infinitud —y por su trascendencia y alteridad éticas— me posibilitan ser mí mismo y habitar positivamente el límite, entonces se plantea el problema: ¿en qué consiste formalmente el límite de lo prohibido?, ¿acaso en optar

^{17.} Cf. el artículo «Unendlichkeit», en M. Müller y A. Halder, Kleines philosophisches Wörterbuch, Freiburg, 1971, 287 s.

^{18.} Cf. E. Lévinas, TI, 175; ver también AE, 183, donde afirma: «en la relación incomparable de la pasividad, el otro no limita más al mismo, sino que es soportado por lo que limita».

^{19.} Entre otros muchos textos, algunos ya citados, cf. AE, 145, donde dice: «La palabra Yo significa heme aquí, respondiendo de todo y de todos».

—en nuestra búsqueda de infinitud— por el infinito malo en vez de abrirnos al bueno que, sin limitarnos, respeta nuestro límite y nos posibilita trascenderlo sin transgredirlo?

Pero, ¿el mal del infinito malo reside en la potencialidad indefinida, que hace resurgir siempre la finitud sin poder nunca alcanzar al infinito? Si así fuera, correríamos el peligro de poner la raíz del mal en la *materia*, recayendo en una especie de platonismo.

¿O, por el contrario, el mal del infinito malo estaría en que la opción por él es una manera de querer prescindir de la verdadera alteridad en la relación con el infinito, como lo es también —por otro lado— el «verdadero» infinito hegeliano? Pues éste reduce la alteridad a polaridad dialéctica dentro de una totalidad cerrada a un infinito que la trascienda. Recordemos que, según Heidegger, Hegel nivela las diferencias, y que Lévinas le echa en cara reducir la alteridad a totalidad dialéctica. Aún más, para este último, tampoco Heidegger reconoce la verdadera alteridad, porque ésta es ética y, por eso, metafísica. Si es así, no bastará recurrir al infinito malo para encontrar lo que formalmente hace prohibido a lo prohibido, sino que habrá que tener en cuenta las relaciones éticas de alteridad.

Mi respuesta la intentaré en la tercera parte de este capítulo. Antes de abordarla, tomaré un desvío, a fin de dialogar con dos soluciones al problema dadas en clave ética dentro de la historia de la filosofía. Ese diálogo me ayudará a precisar y profundizar mi propio planteo.

2.2. Dos respuestas históricas a la cuestión de lo prohibido

Parto del supuesto de que dos fueron los principales paradigmas en que se movió la filosofía occidental en su historia: 1) el clásico, centrado en el ser y la ousía —entendida tanto como esencia cuanto como sustancia—; y 2) el moderno, fundado en la subjetividad. Autores tan distintos como Xavier Zubiri,²⁰ Wer-

^{20.} Sobre Zubiri, cf. A. González, «Dios y la realidad del mal. Consideraciones filosófico-teológicas desde el pensamiento de Zubiri», en D. Gracia (ed.), Del sentido a la realidad. Estudios sobre Zubiri, Madrid, 1995, 175-219; en la p. 176 cita: X. Zubiri, «Sobre el problema de la filosofía», Revista de Occidente, 115 (1933), 51-80 y 118 (1933), 83-117; así como: íd., «Hegel y el problema metafísico», recogido en íd., Naturaleza, Historia y Dios, Buenos Aires, 1948, 175 ss.

ner Marx (interpretando a Heidegger), Jürgen Habermas y Marco Olivetti,²¹ parecen coincidir —con distintos matices y formulaciones— en tal apreciación.

Pues bien, sin estudiar las diferencias entre distintos autores tanto clásicos como modernos, me referiré a dos respuestas tipo, que corresponden a ambos paradigmas, según también los expuse en capítulos anteriores de esta obra. Según lo estimo, la que desarrollaré en la tercera parte de mi exposición se mueve dentro de un tercer paradigma, alternativo a los dos arriba mencionados.

2.2.1. La respuesta de la metafísica clásica

A mi entender, la metafísica de la *ousía* ponía los límites de lo prohibido en la transgresión de la *naturaleza* humana racional en cuanto tal. Y en esa consideración ontológica basaba el juicio ético acerca de lo prohibido.

Aquí también el límite era comprendido —según lo afirma Mario Casalla con respecto a Aristóteles—²² como positivo. Y se lo entendía a partir de la *esencia*, la forma y la naturaleza, que —en el ser humano— era concebida como provista de *razón* y, por lo tanto, de universalidad y necesidad.

De ahí que, por ejemplo en la escolástica, el constitutivo formal de la moralidad se pusiera en la conformidad de la acción humana con la razón recta (Tomás de Aquino) o con la naturaleza racional en cuanto tal (Francisco Suárez). Los límites de lo prohibido estarían, entonces, dados por la forma racional humana en cuanto tal, que no es lícito deformar, y con la cual hay que conformar el acto libre para que sea moral, debiendo así reformarse de acuerdo a ella la vida, la conducta, los hábitos, la convivencia, la sociedad, las instituciones, si no le son conformes.

Tal respuesta sigue siendo válida, pero está pensada desde un

^{21.} Me refiero a las siguientes obras: W. Marx, Heidegger und die Tradition, Stuttgart, 1961; J. Habermas, Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M., 1988; M.M. Olivetti, «El problema de la comunidad ética», en J.C. Scannone (ed.), Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Diálogo internacional en torno de una interpretación latinoamericana, Buenos Aires, 1984, 209-222.

^{22.} Cf. M. Casalla, «Lo prohibido y lo posible. El problema del límite en la sociedad tecnológica avanzada», en la obra, ya citada: S. Barbosa (et al.), De Caín a la clonación, 165-207.

determinado horizonte de comprensión, con su propia constelación de presupuestos y conceptualizaciones. Tiene menos en cuenta que se trata de la naturaleza, la forma y la racionalidad de personas y de comunidades e instituciones interpersonales, es decir, de la persona humana en cuanto tal, cuya «forma» (Gestalt) consiste en trascender toda (mera) forma.

Pues la persona humana —aunque habita el límite—, por ser persona —racional y libre—, no consiste en algo ya acabado en límites ahistóricos que la de-finen en abstracto. Por el contrario, se caracteriza por la *autotrascendencia* histórica, que se abre intelectual, ética y afectivamente a las otras personas, a la sociedad con ellas y al llamado hacia el sentido, la verdad, el bien, el amor interpersonal (a los otros, al nosotros, al infinitamente Otro) en la historia.²³ Como ya quedó dicho más arriba, la autotrascendencia personal trasciende siempre —por el pensar, el actuar y el amar— hacia el infinito bueno, sin dejar de habitar históricamente el límite.

Por consiguiente, no basta solamente con invocar la naturaleza humana como límite de lo prohibido, sino que se hace necesario reinterpretarla desde su ser persona, autotrascendente e histórica.

2.2.2. Respuesta desde la subjetividad moderna

La dignidad de la persona humana y la autonomía de su razón y libertad fueron reivindicadas por la filosofía moderna de la subjetividad. Lo prohibido consistiría, entonces, en conculcar dicha dignidad, contrariamente a lo prescrito por la segunda formulación del imperativo categórico en la Crítica de la razón práctica de Kant: «tomarás a la humanidad, tanto en ti como en los otros, siempre también como fin, nunca como puro medio». Y es precisamente la heteronomía (de las pasiones, gustos, intereses

^{23.} Sobre la autotrascendencia y las conversiones intelectual, ética y religiosa, en las que aquella culmina, cf. B. Lonergan, *Method in Theology*, Nueva York, 1972; según ya lo dije, quedó claro en el capítulo quinto, el último Lonergan pone en tercer lugar —en vez de la «conversión religiosa»— la «conversión afectiva» (que sitúa en tres niveles distintos: familiar, civil y religioso): cf. íd., «Natural Right and Historical Mindness», en F. Crowe (ed.), *A Third Collection. Papers by Bernard Lonergan*, Nueva York / Mahuah-Londres, 1985.

espúreos, falta de libertad ante la autoridad externa, etc.) que lleva al hombre a no actuar racionalmente, no respetando la dignidad de la persona en sí mismo o en los otros.

Sin embargo, al centrarse en el *Ego cogito*, tal filosofía fácilmente cae en el egocentrismo, logocentrismo e individualismo. Así es como —por ejemplo, en *La fundamentación de la metafísica de las costumbres*, de Kant— el «reino de los fines en sí» no tiene —según mi opinión— *suficientemente* en cuenta las *relaciones inter*personales (lo que, por otro lado, correspondería mejor a la metáfora del reino)²⁴ ni que esas interrelaciones no han de concebirse *separando* experiencia y razón, o razón teórica y razón práctica.

De modo que, aunque es posible aceptar plenamente la afirmación del respeto *incondicionado* a la dignidad de las personas, se hace sin embargo necesario replantear la comprensión de éstas, superando así la subjetividad moderna. No sólo se ha de reasumir lo válido de la concepción anterior, sino que también y sobre todo hay que recomprender a ambas a partir de un nuevo paradigma. Éste debe superar tanto la filosofía de la *ousía* como la de la conciencia.²⁵

Además, no basta con invocar el respeto a la *autonomía* del sujeto para marcar los límites de lo prohibido. Pues, si partimos desde la alteridad de los otros y desde la praxis de la interacción y compasión, se descubre una *heteronomía ética* de signo positivo. ²⁶ Pues para Lévinas, pero también, por ejemplo, para Heidegger, el verdadero *autós* y, respectivamente, la verdadera *autenticidad*, se dan como *respuesta responsable* (al otro, a la voz del ser, a la voz de la conciencia...). ²⁷ Es decir, que la verdadera *auto*nomía es, en el fondo, *heteró*noma ante la interpelación ética, v.g.

^{24.} En ese punto no comparto la interpretación que Ricoeur hace de Kant en «Kant y Husserl», Kant-Studien, 46 (1954-1955), 44-67.

^{25.} En esa línea, ver cómo Marion repiensa la persona, en su artículo: «La paradoja de la persona», Mensaje, 50 (2000), 21-27 (en francés: Études n.º 3.914, de octubre 1999).

^{26.} Lévinas llama «heteronomía privilegiada» a la «presencia del Otro», que no choca contra la libertad, sino que la «reviste» (*l'investit*), es decir, la promueve como libre, cf. *TI*, 60. En *AE* 189 habla de un «darse vuelta (*retournement*) de la heteronomía en autonomía».

^{27.} Aludo, respectivamente, a las obras ya citadas de Lévinas (a saber: TI y AE), a Ser y tiempo, de Heidegger, así como a: P. Ricoeur, Soi-même comme un autre, París, 1990, en especial, a las páginas donde este autor habla de la voz de la conciencia: cf. 393-409. Ver el capítulo segundo de la presente obra.

del rostro del otro (héteros); pero se trata de una heteronomía radicalmente distinta a la criticada por Kant. De ahí que —como ya se dijo— el auténtico yo sea el sí-mismo, que se declina ante todo en acusativo: «¡heme aquí!» (Lévinas); o que se alcanza —como en Ricoeur— por la vía larga de la hermenéutica y la autorrealización de sí en vida buena con y para los otros en instituciones justas.

De ahí que la norma —aunque, en un sentido válido, puede ser llamada «natural y racional» o «autónoma e inmanente», según los paradigmas clásico y moderno, respectivamente— consiste, sin embargo, en el *llamado* (don, elección, vocación, misión) del otro y del infinito, en cuanto *libera y da sentido*. Es decir, *libera* de clausurarse e «in»-curvarse (san Agustín) en el «propio amor, querer e interés»; y *abre* a un nuevo horizonte de sentido, liberando así también a la inteligencia, de eventuales deformaciones ideológicas.²⁸

Lo éticamente prohibido consiste entonces en no abrirse a la rectitud del cara-a-cara, respondiendo responsablemente al otro (a los otros; y en, a través y más allá de ellos, al in-finito en los finitos).

3. Lo prohibido y el límite replanteados desde el horizonte de la alteridad y la praxis

Según Antonio González —discípulo de Ignacio Ellacuría y estudioso de Zubiri— hoy está emergiendo un nuevo paradigma filosófico que él denomina «de la alteridad y praxis».²⁹ A una y a la otra las comprende en un sentido amplio. La primera abarca la alteridad de la realidad en Zubiri, la diferencia como diferencia en Heidegger, la alteridad ética del otro hombre en Lévinas, la alteridad del cuerpo propio, del otro y de la voz de la conciencia en Ricoeur, el «estar» en su distinción con el ser en Kusch,

28. Sobre la oposición entre el «des-intér-esse-ment» y la ideología, ver E. Lévinas, «Idéologie et idéalisme», Archivio di Filosofia, 15 (1973), 135-145.

^{29.} Sobre los paradigmas, además del trabajo del mismo autor sobre Zubiri, citado más arriba, cf. A. González, «El significado filosófico de la teología de la liberación», en J. Comblin, J.I. González Faus y J. Sobrino (eds.), Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina, Madrid, 1993, 145-160, en especial, pp. 149-156.

etc. Asimismo praxis significa no sólo la acción, sino también la pasión y compasión, la comunicación y la comunión del nosotros. De ahí que se pueda afirmar que dicho horizonte o paradigma nuevo es posterior tanto a la superación de la filosofía de la sustancia y del sujeto, como al giro lingüístico o, mejor, pragmático-hermenéutico.³⁰

Mi respuesta a la cuestión de los límites de lo prohibido se moverá en el ámbito de ese pensar a partir de la *alteridad y praxis* (entendida como pasión, acción, comunión).

Para hacerlo me servirá de trasfondo la filosofía de Lévinas, pero no me ajustaré estrictamente a ella ni, mucho menos, intentaré comentar e interpretar lo que dicho autor piensa sobre el asunto.

3.1. A modo de resumen

Sintetizaré algunas afirmaciones de las páginas anteriores, aunque añadiéndoles consideraciones nuevas. La primera es que el infinito trasciende al finito sin limitarlo o sobreasumirlo en una totalidad dialéctica, pues se relaciona con él éticamente, respetando tanto el límite y la libertad del mismo como su propia trascendencia. Para Lévinas eso es propio de la santidad del infinito, que él designa como «eleidad», pues no se trata ni de un ello neutro ni tampoco de un tú como el tú humano, sino del Él (ille, il).³¹

Sin embargo, el infinito «pasó» por el finito, «lo pasó» dejando en él su huella —tanto en el rostro del otro finito que lo interpela éticamente, como en el decir responsable que le responde «¡heme aquí!» y aun en lo dicho de la palabra «Dios», palabra extra-ordinaria que lo nombra.³² Se podría decir que dichas huellas muestran el en del infinito en el finito, el cual no se da en desmedro del más allá (metá) del primero ni de la sistencia y subjetividad del segundo. Por el contrario, permite reinterpretar qué significan en éste tanto sustancia y forma como sujeto y per-

^{30.} Lo supera en cuanto que, habiendo pasado por dicho giro, no se queda sólo en lo meramente hermenéutico o pragmático, sino que se abre a un nuevo modo de plantear la filosofía primera o metafísica, asumiendo lo que —a mi entender— quieren decir expresiones como «la superación de la metafísica» (Heidegger) o «pensamiento postmetafísico» (Habermas). Sobre el particular, cf. el primer capítulo de este libro.

^{31.} Como ejemplos, ver AE, 15, 191, etc.

^{32.} Ibid., 14, 192 ss., etc.

sona (releyendo desde un nuevo horizonte, respectivamente, la metafísica de la *ousía* y la filosofía del *sujeto* y la *conciencia*). Así es como «en» y «más allá» se iluminan, reinterpretan y complementan mutuamente en clave ética, sin reducir su tensión. Infinito y finito —en relación indivisa pero inconfusa— se promueven mutuamente según la dialéctica de intensificación recíproca tantas veces indicada por Karl Rahner:³³ la infinitud —relacionándose con el finito y estando en él— hace que la finitud sea más sí misma, y que ese pasar por la finitud y aun estar en ella, no opaque sino que reafirme la infinitud del infinito. Esa doble hipérbole en tensión sería lo que Lévinas denomina *gloria*.³⁴

Como lo insinué más arriba, dicha tensión podría denominarse dialéctica, pero sin entenderla al modo hegeliano, pues ambos términos no se reducen a una totalidad dinámica superior, ni se cierran en ella, sino que —por el contrario— quedan libres y abiertos al siempre más del amor gratuito y cada vez nuevo.

Aún más, sin desmedro de su trascendencia, santidad y eleidad —y por ellas mismas—, el infinito (hacia quien se dirige el deseo [Désir] del finito) le asigna a éste los otros finitos humanos (muchas veces no deseables),³⁵ se los asigna a su responsabilidad; y Lévinas añadiría: hasta la sustitución por el otro.³⁶

De ahí que pueda afirmarse que esa relación es una «relación sin relación» o que «está absuelta de toda relación»,³⁷ si en ambas expresiones, la segunda vez que se repite esa palabra se la traduce por «relativización».

3.2. ¿En qué consiste lo prohibido?

Insinué más arriba que poner *formalmente* lo prohibido en lo indefinido del infinito malo podía significar que el mal radica en la materia. En cambio, aquél no radica en su falsa infinitud o

^{33.} Aplico a la relación infinito-finito, la «dialéctica ontológico-real» entre unidad y pluralidad, que Rahner expone con frecuencia, v.g. en sus obras: «Zur Theologie des Symbols», Schriften zur Theologie, IV, Einsiedeln-Zürich-Köln, 1960, 275-311; Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg, 1976, 71, etc.

^{34.} Cf. E. Lévinas, AE, 16, 183 ss., 192, etc.

^{35.} Cf. E. Lévinas, De Dieu qui vient à l'idée, París, 1982, 113.

^{36.} Cf. id., AE, cap. IV.

^{37.} Cf. id., TI, respectivamente, 52 y 21, 49, etc.

indeterminación misma —como parece pensarlo Hegel—, sino en la pretensión —que se manifiesta en ella, mas también en la infinitud dialéctica hegeliana— de autosuficiencia sin relación de alteridad respecto al infinito (de los otros hombres, de Dios). En tal pretensión de autosuficiencia sin alteridad ética consistiría la hybris que transgrede los límites de lo prohibido.

Ahí está la razón por qué dije antes que nuestra voluntad de infinito es ambigua. Ésta es de suyo el deseo (Désir, no besoin) desinteresado del infinito, que no busca poseerlo o dominarlo, sino recibirlo y darse a él en una relación de amor y gratuidad. Pero, por otro lado, esa relación puede subvertirse y, por eso, pervertirse, revirtiendo la conversión ética a otro hombre y, en, a través y más allá de éste, al infinito. Pues lo relacional de la relación puede hacerse relativización del otro y aun del infinito (esto último en las falsas figuras del indefinido y/o del ídolo). De ello ya hablé en el capítulo cuarto.

Lo prohibido en cuanto tal estaría, entonces, en esa negación práctica de la alteridad, tanto de los otros hombres como de Dios, en un intento vano de autosuficiencia radical: es el mentiroso «seréis como dioses». Pues el verdadero Dios no es un ídolo absolutizado y cerrado en sí mismo, sino que se relaciona ética, libre y gratuitamente con los finitos en una relación sin relativización de ninguno de los términos. Por el contrario, la voluntad de autosuficiencia relativiza al otro (y al infinitamente Otro) hasta aspirar asintóticamente a su aniquilación. Y ésta —si fuera posible— recaería en la informidad de lo indiferenciado.

Tales son las dos caras del mal para Lévinas: una es el «hay» (il y a), neutro, anónimo e indeterminado, en el cual «todas las vacas son negras» (diría Hegel), caos sin formas y neutrum sin personas, donde —por tanto— no son posibles las relaciones (acciones y pasiones), distinciones y comuniones éticas. Y la otra figura del mal es la guerra, que oprime, limita y niega al otro en su alteridad y libertad, hasta su eventual supresión asesina, la que —si fuera total— caería en el mero «hay» de la indeterminación.³⁸

La guerra, movida por la voluntad de poder, intenta limitar negativamente al otro o bien reducirlo a ser un mero momento

^{38.} Sobre esos dos modos del mal según Lévinas, cf. C. Chalier, «Ontologie et mal», en Emmanuel Lévinas. L'éthique comme philosophie première. Colloque de Cerisyla-Salle sous la direction de Jean Greisch et Jacques Rolland, París, 1993, 63-76.

de una totalidad dialéctica. Por su lado, la indiferenciación del «hay» busca borrar todo *límite* positivo y —por ende— niega toda distinción interpersonal y toda trascendencia. Es así transgresión de la *forma* y negación de la *dignidad* de la persona (del otro, del mismo), porque pretende *reducir la alteridad ética del otro* y así, renunciar a la *unicidad singular del sí-mismo*, que consiste en su *responsabilidad ética*. Por consiguiente, tanto la guerra como la indeterminacion son —en cuanto tales— modos de negación de la *alteridad ética* y por ello marcan los *límites de lo éticamente prohibido*.

Entonces, es posible, a partir de la alteridad y praxis éticas, rescatar la verdad tanto de quienes ponían lo prohibido en la transgresión de la naturaleza y forma como de los que lo hacían consistir en la ofensa a la dignidad de la persona.³⁹

Pero ese prohibido *no limita* la libertad ni el deseo desinteresado de infinito, sino que, por el contrario, los suscita, los libera y los abre al amor gratuito de los otros hombres y de Dios. Aún más, la relación de unión en la alteridad sin relativización entre finito e infinito, promueve recíprocamente la cada vez mayor infinitud o trascendencia del infinito y el cada vez mayor ajuste del finito a habitar positivamente su límite, en la asignación a la responsabilidad por los otros.

De ahí que el hombre —como lo afirma Trías— sea habitante del límite, su razón (abierta al misterio infinito) sea fronteriza y su «imperativo pindárico» consista en deber ser lo que es, a saber, habitar el límite, reconociendo tanto el más acá como el más allá de éste, sin pretender sobrepasarlo.

Así también se da razón de que el otro en cuanto otro, en su relación sin relación con el mismo (es decir, con el «yo»), no sólo no pierda su alteridad y trascendencia éticas, sino que ésta puede ser interpretada —como lo hace Lévinas— empleando la idea de infinito. No sólo —como ya quedó dicho— porque dicha idea es excedida por su *ideatum*; sino también porque el otro es asímismo el *en* del infinito, en el que éste —al pasar y pasarlo—dejó su huella.

^{39.} Es obvio que hago alusión, respectivamente, a los paradigmas de la sustancia y del sujeto, en cuanto permanecen en el nuevo paradigma, aunque elevados y transformados en y por él (en ese sentido, aufgehoben, comprendiendo este término más según K. Rahner y Lonergan que según Hegel).

4. A modo de breve conclusión

Por lo tanto, a partir de la relación ética de alteridad, relación sin relación con el otro y con Dios, es posible recomprender las interconexiones entre el límite positivo, el infinito actual y lo prohibido, así como reasumir lo válido de la comprensión de éste a partir de la transgresión de la forma y/o del respeto a la dignidad de la persona. Pues el amor desinteresado no sólo es suma expresión de alteridad y praxis éticas (praxis que implica pasión, acción, comunión), sino también la forma más alta que informa lo humano en cuanto tal y el culmen de la personalidad e interpersonalidad.

CAPÍTULO NOVENO

¿HABITA DIOS ENTRE LOS HOMBRES?

Habitar es propio de los hombres, como lo señalan Heidegger, Lévinas y, en América Latina, Rodolfo Kusch y Carlos Cullen. ¿Acaso el hecho mismo de habitar implica una relación con Dios? Aún más, ¿el habitar puede también atribuirse a Dios? Si así fuera, ¿qué consecuencias tendrían esas afirmaciones para comprender a un Dios que no sólo es, sino que está y está siendo ahí?, ¿qué relación se daría entonces entre el arraigo particular, propio de la pluralidad de las culturas, y la universalidad del único Dios?

Pues la habitación supone la *situacionalidad* de un lugar y la facticidad de un tiempo, lo particular, contingente, histórico, material, que parecen contradecir la concepción clásica de Dios, universal, necesario, eterno, espiritual.

Por otro lado, hablar de la habitación de Dios entre nosotros, ¿no amenaza su trascendencia, su santidad, su eleidad (Lévinas)?¹ O, al contrario, ¿está exigiendo repensarlas?

Para plantear y, quizás, comenzar a responder esas cuestiones, daré tres pasos: primeramente, inspirándome en los autores arriba mencionados, trataré del habitar humano, aunque relacionándolo ya con lo divino y Dios (1). En segundo lugar, abordaré la cuestión que da título al capítulo, valiéndome de la fenomenología de la religión tanto entendida en cuanto ciencia humana de la religión como filosóficamente (2). Por último, apun-

^{1.} Para preservar la trascendencia y santidad de Dios, este autor habla de illeité (del il francés y el ille latino, en castellano: «él»), contraponiéndose a Martin Buber, quien le habla a Dios como «Tú»; cf. E. Lévinas, Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, La Haya, 1974, 15 s.

taré algunas consecuencias que tiene lo tratado en las dos primeras partes para la comprensión filosófica de Dios (3).

1. El habitar humano y lo divino en algunos autores contemporáneos

1.1. El «habitar» en Heidegger y el «estar» en Kusch

Según William Richardson, para el segundo Heidegger el habitar es una estructura del ser-ahí (Dasein) referida al ser (Being-structure), que corresponde —después del viraje (Kehre) de su pensamiento— al existenciario ser-en-el-mundo del primer Heidegger.2 Éste, según la interpretación de Kusch,3 con el ahí y el en está apuntando al «estar» pre-ontológico, aunque sin contar con el recurso lingüístico de la diferencia entre ser y estar (propia del castellano y del portugués, pero desconocida del alemán). Sin embargo Heidegger termina —según Kusch— protoontologizando al estar, interpretándolo como «ser», por no contar su idioma con la distinción entre ambos. Quizás por eso -añado yo- privilegia -en el ámbito de la imaginación trascendental— el tiempo y la temporización originaria sobre el espacio y la espacialización fundante; así como la historicidad epocal del ser sobre la geoculturalidad4 situacional del estar y del estar-siendo-así.

Con todo, no faltan en Heidegger las referencias y metáforas espaciales (horizonte, apertura, habitar, casa, camino, cercanía, región (*Gegend, Gegnet, Gegnis*), encuentro (*Be-gegnung*), localización (*Beortung*), espacio-temporalidad (*Raumzeitlichkeit*), etc., etc.) dando así quizás razón implícita a Kusch en su explicitación

^{2.} Cf. W. Richardson, Heidegger. Through Phenomenology to Thought, The Hague, 1963, en especial caps. 17 y 18 (pp. 583-594). Compárense Ser y tiempo, del 1. Heidegger, y trabajos del 2.º Heidegger como son: «Bauen, Wohnen, Denken» y «Dichterisch wohnet der Mensch...», en íd., Vorträge und Aufsätze, Pfullingen, 1954, respectivamente, pp. 145-162, 187-204.

^{3.} Entre las numerosas alusiones de Rodolfo Kusch a Heidegger, cf. íd., «El "estar-siendo" como estructura existencial y decisión cultural americana», en II Congreso Nacional de Filosofía. Actas II, Buenos Aires, 1973, 575-579; íd., El pensamiento indígena americano, Puebla, 1970, 360 s.; íd., América profunda, Buenos Aires, 1962, 97 s. (en especial, nota 1).

^{4.} Empleo la expresión de Kusch en el título de su obra: Geocultura del hombre americano, Buenos Aires, 1976.

del «estar», Pero entonces ha de decirse que el «acontecimientoapropiación» (*Ereignis*) no sólo temporaliza la destinación gratuita del ser, sino que también espacializa el estar-siendo-ahí (tanto del estar como del hombre) en cuanto *don* originario.

Con todo, es importante —tanto para replantear la comprensión del ser como para pensar filosóficamente el estar— que asumamos el viraje o giro (Kehre) heideggeriano (¡otra metáfora espacial!). Éste va del pensamiento captativo (que se mueve en la relación dominadora del sujeto al objeto) hacia un pensar agradeciente (dankendes Denken) que no capta sino que acoge, dejando ser y estar-ahí a ser y tiempo, así como —añado yo— a estar y espacio, habiendo con-vertido o hecho girar la relación. Ella ya no parte del Cogito hacia el ser, sino desde la donación de estar y ser, hacia el estar-siendo o habitar humano. Éste se abre entonces a la donación originaria, sin pretender fijarla, agarrarla o atraparla en a prioris conceptuales o técnicos, ni en la uniformización matemática (abstracta) de espacio y tiempo.

De ese modo se supera, con Heidegger, una filosofía autocentrada en el sujeto (tanto entendido en cuanto sustrato como en cuanto consciente) para abrirnos al acontecimiento o donación de la diferencia *como* diferencia. Pero ya no se trata sólo de la diferencia *óntica* (entre ente y ente) u *ontológica* (entre ente y ser), sino también de la diferencia entre ser y estar, y aun entre éstos y el misterio que permanece misterio en su donación, el cual se oculta en su des-ocultamiento (*a-létheia*), y se *sustrae* (*entzieht*) en ausencia, al hacer presente temporalmente al ente y al presenciarse (o estar-siendo) en el ahí espacial.

Según quedó dicho, el segundo Heidegger interpreta el seren-el-mundo como habitar. Pero indica un aspecto del ser y del mundo que el primer Heidegger no había explicitado, pues los concibe simbólicamente como *Cuadrilátero* (*Geviert*). Éste es la unidad tetravalente de cuatro dimensiones: la de los mortales (que retoma el ser para la muerte de *Ser y tiempo*), las de cielo y tierra—entre las cuales los mortales están o habitan—y la de los *dioses*, quienes —a su vez— corresponden al *dios desconocido* del que habla en otros textos, citando a Hölderlin.

^{5.} Cf. M. Heidegger, «Das Ding», en íd., Vorträge und Aufsätze, op. cit., 163-181. En «Die Gründung», sin usar la palabra Geviert, lo dibuja como representación del Ereignis, cf. íd., Gesamtausgabe III, Bd. 65, Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis), Frankfurt a.M., 1989, 310.

Aunque no es fácil desentrañar totalmente la significación del Cuadrilátero, con todo, aparece claro que el cuarto lado de éste se refiere al ámbito de lo divino como dimensión del mundo y del ser —en su unidad plurivalente—, la cual se da en cada cosa cuando se le deja ser lo que es, y se le respeta el estar en su propio lugar, es decir, en su situación cualitativa (situs). Entonces el sujeto humano no la somete al espacio uniforme y homogéneo de la máthesis universalis, sino que la piensa en el área cualitativa y libre que los límites propios de cada cosa sitúan y con-forman. Pero en ese caso no se trata de lo Santo como trascendente, sino de lo sagrado como dimensión inmanente al ser, al mundo y aun a cada ente.

También aquí hay un acercamiento entre Kusch y Heidegger, pues, cuando el primero se refiere al «estar en la tierra», ésta es concebida no solamente en su realidad de suyo (Zubiri usa asimismo el verbo «estar» para la realidad), sino también como Madre Tierra (o Pacha Mama), es decir, en su valor simbólico-religioso. De ahí que, en cierto sentido tiene razón Lévinas cuando echa en cara a Heidegger un regreso al paganismo; pero —si lo entendemos según Kusch— se trata de lo que puede llamarse «la verdad del paganismo». Lo denomino «paganismo» porque me refiero al aspecto numinoso de la tierra, pero hablo de su verdad, porque Kusch no la considera como ídolo, sino como símbolo.

Como lo afirma Klaus Hemmerle, lo *numinoso* es radicalmente ambiguo. Por un lado, puede ser considerado —como en Heidegger— en cuanto una propiedad *inmanente* al ser y, por ello, a los entes, con el riesgo de quedarse en el *neutrum* de la cosa o del mero ser, transformándolos en una especie de ídolos, corriendo el peligro de sucumbir así a la violencia de lo sagrado (René Girard). Pero, por otro lado, lo numinoso —dice Hemmerle—puede revelarse como *huella* del Misterio personal y santo, quien *en*, a través y más allá de ella, convoca a los mortales a

^{6.} Cf. X. Zubiri, La inteligencia sentiente, Madrid, 1980, 139 ss.

^{7.} Cf. K. Hemmerle, «Das Heilige und das Denken. Zur philosophischen Phänomenologie des Heiligen», en B. Casper, K. Hemmerle y P. Hünermann, Besinnung auf das Heilige, Freiburg-Basel-Wien, 1966, 9-79, en especial, p. 75. En mi libro Nuevo punto de partida y, más arriba, en el capítulo cuarto enumero a la ambigüedad como uno de los caracteres propios del «estar», contrapuesto tanto a la identidad como a la diferencia.

^{8.} Sobre este autor, ver el número monográfico de la Revista Portuguesa de Filosofia 56 (2000), Fasc. 1-2: Religião, Violência e Sociedade: O Contributo de René Girard.

autotrascenderse y trascenderla, en respuesta responsable a su llamado. Así es como es posible descubrir lo numinoso de la tierra como *símbolo* del Misterio Santo trascendente que, sin dejar de serlo, se hace inmanente (*manere in* significa permanecer habitando). Claro está que el llamado del Misterio puede ser también escuchado —como lo afirma el mismo Hemmerle— no sólo en la experiencia religiosa sino en la profana, y que, tanto una como otra permanecen ambiguas. 10

Según el ya citado Richardson, el ahí (Da) del ser-ahí (Dasein) implica límite y, por lo tanto, ser para la muerte, la cual, en el Cuadrilátero, vuelve a aparecer como la dimensión de los mortales frente a los dioses inmortales. Según el mismo intérprete, en ambos casos se trata de que los mortales sean-en-el-mundo o lo habiten en forma auténtica. Aún más, al autós de la autenticidad se lo piensa como singularizado y personalizado, lo que se refuerza en Ser y tiempo gracias a la «mi-idad» (Jemeinigkeit). De ahí que se pueda decir que el ahí (Da) del Dasein está también pensado en su irrepetible singularidad existencial y personal, que ha de vivirse auténticamente, no sólo en relación con la temporalidad humana y con la temporalización del ser, sino también con la espacialidad del hombre y con la espacialización del ser en el ahí.

Pues bien, en Ser y tiempo dicha autenticidad —no sólo histórica sino «espacial»— tiene que ver con la respuesta responsable al llamado de la conciencia. El segundo Heidegger, por su lado, habla del «habitar poéticamente», que podríamos interpretar como habitar auténticamente, convocados por el ser. Sin embargo, cuando explicita en el Cuadrilátero la dimensión de lo divino frente a los mortales, no fija su atención en la singularidad y unicidad del espacio tetravalente propio del ser-ahí en su habitar, sino sólo en la singularidad tetravalente del espacio propio de cada cosa, que los mortales han de dejar ser en su ser.

Hemmerle —inspirándose en el mismo Heidegger— explicita asimismo el *llamado* a la autenticidad —dirigido a los mortales—, la cual ha de darse también en la espacialidad de su habitar. Pero —a diferencia de Heidegger— dicho autor reconoce una dimensión numinosa al pensar agradeciente y, por ende —agrego yo—,

^{9.} Cf. K. Hemmerle, loc. cit., 75.

^{10.} Ibid.

^{11.} Cf. W. Richardson, Heidegger, op. cit., 277 ss.

al habitar auténtico que le corresponde. Y descubre la huella (¡otra metáfora espacial!) que el llamado ha dejado allí, desde encima y más allá que ella. Para Hemmerle se trata de la «huella» que el Misterio ha impreso en el pensar agradeciente —y, por lo tanto, en el habitar poético— de los mortales. Como ya lo dije, para ese autor, en y a través de la ambigüedad de la huella numinosa es posible para los mortales percibir el llamado ético —no ambiguo— del Misterio Santo a ser auténticamente sí-mismo.

Pero esa voz interpelante a la autenticidad más personal del símismo no puede ser reducida a una mera autoafección de la conciencia —como en el primer Heidegger—, ni sólo a la convocatoria desde un misterio neutro (el ser) —como en el segundo—, sino que debe ser interpretada como personal, porque personalizante. Pues convoca a los mortales a ser-ahí y estar-siendo auténticamente en la tierra como sí-mismos, tanto en el kairós (tiempo cualitativo, irreductible al cuantitativo de la aritmética) como en su lugar existencial propio (espacio cualitativo, no reducible al de la geometría euclideana), kairós y situs que le son otorgados gratuitamente en el Ereignis (acontecimiento-apropiación).

Los límites dados por el ahí y por la muerte delimitan espacio y tiempo del quién irrepetible y singular de la persona en cuanto persona: de ahí que la donación originaria del espacio y del tiempo cualitativos (situs, kairós) que se le otorgan, no sea atribuible a un misterio neutro, sino personal: en otras palabras, no a lo ser (das Sein) o a lo sagrado (das Heilige), sino al Misterio Santo personal, a quien llamamos Dios.

Ése es un modo por el que Dios habita —en, a través y más allá de su huella— entre los hombres, por su donación del espacio y del tiempo singulares (kairós y situs) a cada mortal y a cada comunidad de mortales, y aun al nosotros humano universal en cada aquí y ahora.

^{12.} Ver lo que dije al respecto en el capítulo segundo. Sobre la conciencia en Ser y tiempo, ver ibíd., párrafos 54-60; asimismo cf. P. Ricoeur, Soi-même comme un autre, París, Éd. du Seuil, 1990, 393-409.

1.2. La relación entre «habitar la casa» y el Infinito en Lévinas y Cullen

1.2.1. Lévinas

Según este filósofo el *recogimiento en la casa* es condición para que la naturaleza pueda ser trabajada, apropiada (llevando a la propia casa el fruto del trabajo), y representada en sí misma, habiéndose antes liberado de las ataduras del disfrute y la posesión, por la disponibilidad para *dar* al otro lo que se posee. Por ello dicho recogimiento es también condición para las relaciones éticas con los otros. Pues para ser hospitalario es necesario habitar antes una morada propia cuyas puertas se abran al extraño; para poder dar se necesario poseer lo que se dona; y para poder darse es necesario estar separado por la separación originaria que se concretiza en la casa. 15

Pero la hospitalidad que acoge al otro, recibe —quizás sin saberlo— al Infinito. Pues en *Totalité et Infini* el infinito es muchas veces tanto el otro como Dios, y «la curvatura del espacio» ético, por la cual el otro (en especial, el pobre, el extranjero, el huérfano, la viuda) está en altura ética, para Lévinas «es quizás la presencia misma de Dios». ¹⁶ Según *Autrement qu'être*, en el rostro del otro, Dios dejó su *huella*; aún más, según la misma obra, también la respuesta (hospitalaria) responsable por el otro es *huella y testimonio* de Dios. ¹⁷

Además, hay que recordar lo ya afirmado, que para Lévinas el *in* de «infinito» no sólo significa *no*-finito, sino también el «en» del Infinito *en* el finito, la modo que podemos decir que el Infinito *habita en* el finito (en el otro hombre y en mí mismo), aunque lo *desborda y trasciende* infinitamente. Tales afirmaciones concuerdan no sólo con la Biblia, según la cual el anfitrión que recibe al huésped en el desierto, recibe a Dios, y el don dado al pobre está siendo donado al Señor, sino también con algunos mitos indoamericanos, según los cuales en el harapiento que

^{13.} Cf. E. Lévinas, Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité, La Haya, 1961, 125.

^{14.} Ibid., 145.

^{15.} Ibid., 126.

^{16.} Ibid., 267.

^{17.} Entre otros textos, cf. Autrement qu'être, op. cit., 14, 183 ss., etc.

^{18.} Cf. íd., Totalité et Infini, op. cit., 21.

solicita albergue o limosna está escondido un dios. 19 Si es así, se trata de un habitar divino en el finito, a través de la hospitalidad que acoge al otro, sobre todo al pobre o al extranjero. Pues tanto en el huésped como en el anfitrión, Dios dejó su huella. Por consiguiente, dicho «en» está referido tanto al rostro de quien interpela incondicionadamente desde su altura ética y es (o no) acogido, como también a la actitud ética del que, hospitalariamente, le abre las puertas de su morada. Pues —agrega nuestro autor—«la "visión" del rostro como rostro —es decir, la apertura ética—es una cierta manera de morar en una casa o... una cierta forma de vida económica», ya que «ninguna relación humana o interhumana se da fuera de la economía» y «ningún rostro puede ser abordado con las manos vacías y la casa cerrada». 20

Según Lévinas, para el recogimiento en la casa —anterior a la hospitalidad— es necesaria la acogida en la intimidad por alguien, es decir, por la alteridad discreta de un tú femenino (interpreto: de la esposa, madre, hermana). Pero añade que en ese tú también se «incluyen todas las posibilidades de la relación trascendente con otro (autrui)»²¹ (aunque discretamente, sin cuestionamientos indiscretos). Por tanto, la trascendencia se da ya en la misma constitución de la casa. Pues bien, si aplicamos a este hecho lo afirmado en el párrafo anterior, queda claro que el Infinito ya habita —aunque discretamente— en la casa, aun antes de que sus puertas se abran al huésped extraño.

Por todo lo dicho queda claro que, para Lévinas, ese «habitar» de Dios en y entre los hombres es ético —como corresponde a su trascendencia, Santidad e Illeidad—, y de ninguna manera numinoso.²²

Ver el relato andino de «Un dios miserable y un pueblo demasiado feliz», en
 Ortiz Rescaniere, De Adaneva a Inkarrí (Una visión indígena del Perú), Lima,
 1973, 61-66.

^{20.} Cf. E. Lévinas, Totalité et Infini, op. cit., 147.

^{21.} Ibid., 129.

^{22.} Sobre su contraposición —en este punto— a la filosofía latinoamericana, cf. L. Costa Santos: «O Sagrado e o Santo: notas preliminares ao diálogo intercultural J.C. Scannone - E. Levinas», en L.C. Susin, M. Fabri, P.S. Pivatto y R. Timm de Souza (orgs.), Éticas em diálogo. Levinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces, Porto Alegre, 2003, 145-166.

1.2.2. Cullen

Tales consideraciones acercan a Lévinas a Cullen (y lo diferencian de él), quien considera a la pareja —que habita la casa—como fundada en lo ético-religioso. «Pareja», «habitar» y «casa» son para él la segunda figura de su exposición fenomenológica, cuya primera figura fundante es «nosotros estamos».²³

Pues este filósofo pone el punto de partida de dicha fenomenología, no en la experiencia de «ser en el mundo», sino del «nosotros estamos en la tierra». Para él ese nosotros es ético-religioso desde el inicio: ético, en cuanto está constituido por relaciones éticas de alteridad (cuya comprensión está directamente inspirada por Lévinas); pero también religioso, porque el «estar en la tierra» está entendido como en Kusch, en cuanto arraigo en la Pacha Mama. Pues la tierra no sólo es comprendida como naturaleza que se posee y se cultiva, sino también y primeramente como fuente de la vida que emerge de ella, al mismo tiempo que se sustrae en su misterio. Dice Cullen: «En ese devenir vida de la tierra hay algo que se sustrae como mero aquí» [¡notemos la connotación espacial!]. «Por eso el carácter maternal de la tierra es divino. Hay un trascender el mero ser fuente y seno vital: es vida y es tierra. La divinidad de la tierra es una de las primeras cosas que saben los pueblos»24 en su sabiduría popular. Por consiguiente, el arraigo o «la relación con la tierra —dice Cullen— es ya de un nosotros, constituido como tal ético-religiosamente».25

Según lo dije, ese momento ético-religioso del nosotros se mantiene también en la segunda figura de la fenomenología de la sabiduría popular, titulada: «la construcción de la casa o el habitar». Pues el primer «arraigo en la tierra» se particulariza transformando al nosotros «en pareja, varón y mujer, que al actuar cultiva la tierra construyendo la casa». ²⁶ De ahí que, en consecuencia, «el nosotros es pareja y la tierra es casa. La praxis erótico-laboral de la pareja construye la casa para habitarla. La

^{23.} Cf. C. Cullen, Fenomenología de la crisis moral. Sabiduría de la experiencia de los pueblos, San Antonio de Padua (Buenos Aires), 1978. Allí ver especialmente el n.º 2 del cap. 1, pp. 16-19; sobre el «nosotros estamos» y la «tierra», respectivamente cf. pp. 13 y 14.

^{24.} Ibid., 14 s.

^{25.} Ibid., 16.

^{26.} Ibid.

verdad del arraigo en la tierra es la habitación de la casa», añade Cullen, con innegables resonancias hegelianas.²⁷

Pues bien, para nuestro autor, tanto la pareja -segunda figura del «nosotros»— como su praxis erótico-laboral, se fundan en lo ético-religioso.28 Afirma: «lo que funda la cultura y la pedagogía, el habitar como cultivo y como gestación -aquí hace alusión a que la pareja deviene familia por los hijos—, es la ambigüedad de la praxis erótico-laboral que le viene de su fundación en lo ético-religioso».29 Pues a la ambigüedad de eros y esfuerzo (conatus) corresponde siempre un momento de sustracción del estar, aquí del habitar. Es decir que también el habitar se funda en un misterio, en cuanto «se trata de un actuar, que siendo de una pareja y una familia, se sustrae a ambos fundándolos. Y de una casa que siendo hogar y escuela, se sustrae a ambas, fundándolas» en lo ético-religioso.30 «Esto no es todavía sabido como tal -acota Cullen-, pero la experiencia de la sabiduría de los pueblos, la conciencia pueblo como la inmediatez del estar, encuentra su ámbito de absolutez en el momento siguiente que lo describiremos como vivir en la patria.»31 De ahí que, para comprender dicha fundación éticoreligiosa de la pareja, del habitar la casa, del actuar de la pareja-familia, y de la cultura y educación que nacen de ese actuar, haya que pasar a la tercera figura de la fenomenología que comentamos.

Pues «la experiencia que el pueblo como pareja y familia hace de la tierra como hogar y escuela nos abre a una dimensión de mayor universalidad y concretez en el concepto de pueblo: la patria». Entonces, «el nosotros, originariamente indiferenciado, queda ahora comprendido como comunidad, es decir, formalmente como dimensión política (en el sentido ético-religioso». 33

La comunidad de la patria (terra patrum) se sabe como un nosotros infinito horizontalmente, en cuanto se abre a un futuro indefinido hacia adelante (por las nuevas generaciones), y hace experiencia de la tierra como tradición común desde el pasado,

^{27.} Ibid., 17.

^{28.} Ibíd.

^{29.} Ibid., 18.

^{30.} Ibíd.

^{31.} Ibíd.

^{32.} Ibid., 19.

^{33.} Ibíd.

«en un recibir símbolos y entregarlos en diálogo histórico». ³⁴ Pero, «en realidad lo que hace al nosotros comunidad y a la tierra tradición es lo que se sustraía continuamente en las experiencias anteriores, a la par que las fundaba. Nos referimos —concluye Cullen— a esa dimensión ético-religiosa que introduce la alteridad absoluta en la misma inmediatez del nosotros. Es lo que llamamos —añade— el Infinito vertical, ³⁵ del cual va a afirmar enseguida que rompe «desde el misterio la estructuración del "código" » ³⁶ de cada pueblo, constituido por los símbolos que este mismo recibe y entrega en su diálogo histórico. ³⁷

Por lo tanto, va desde el principio de la exposición fenomenológica —desde el «nosotros estamos»— y, luego, en el «habitar», el misterio que funda las distintas ambigüedades, sustrayéndose, es la alteridad absoluta del Infinito, quien está y habita en y entre nosotros, dándole desde el comienzo a éste (y, por ende, al pueblo, a la pareja-familia y a la patria) su carácter ético-religioso. Éticamente, la alteridad absoluta del Infinito funda las relaciones éticas interhumanas de alteridad, incluidas las que se dan en la intimidad de la familia; religiosamente, funda el momento de misterio que se sustrae en cada una de las figuras fenomenológicas (estar en la tierra, habitar la casa, vivir en la patria), de modo que se puede decir que el Infinito —para Cullen— está, habita y vive en y entre nosotros, sustrayéndose —sin embargo— como misterio. Aún más, para él no sólo se da un diálogo histórico y una pragmática dialógica horizontal entre los hombres (dice: «los símbolos... están intencionalizados pragmáticamente por el diálogo de la pareja primero y del hijo, después»38 y, luego, entre los pueblos, sino también por un diálogo vertical con el Infinito, y «una pragmática que no es entre dos o entre tres, sino entre todos y lo absolutamente otro», la cual —por su universalidad y trascendencia— rompe todos los códigos culturales sin prescindir de ellos.39

^{34.} Ibíd.

^{35.} *Ibíd.*, 20. Sobre los temas de Dios y de la religión en su relación con el «estar», ver también: C. Cullen, «El problema de Dios en el hombre actual», en íd., *Reflexiones desde América. I: Ser y estar. El problema de la cultura*, Rosario, 1986, 103-117.

^{36.} Cf. id., Fenomenología de la crisis moral, op. cit., p. 20.

^{37.} Ibid., 19.

^{38.} Ibíd.

^{39.} Ibíd., 20.

Según mi opinión, la referencia de Cullen a la alteridad absoluta del Infinito, que funda las alteridades humanas, está inspirada en Lévinas, aunque éste no habla de «fundación» sino de huella. En cambio, el momento de sustracción -al que alude constantemente— recuerda tanto el Entzug (retiro, sustracción) del ser -del que habla Heidegger-, como, sobre todo, el «estar» y la «tierra» según Kusch, con su sentido simbólico-religioso. A éste lo relacioné más arriba con lo numinoso y con la dimensión divina del Cuadrilátero heideggeriano. Sea lo que fuere, tanto gracias a la alteridad absoluta del Infinito, fundante de la alteridad ética interhumana del nosotros, como a la sustracción del misterio, fundante del momento numinoso de la tierra en la que estamos, se puede afirmar -siguiendo a Cullen, pero yendo más allá de lo que él explicita—, que el Infinito vertical habita (ético-religiosamente) nuestra experiencia trascendiéndola, es decir, sustrayéndose al mismo tiempo que la funda. Está en y más allá de ella.

2. Espacios sagrados y fenómenos saturados según la fenomenología

2.1. La fenomenología de la religión como ciencia de la religión

En fenomenología de la religión así entendida no sólo son frecuentes las *metáforas espaciales*, sino también la alusión a tiempos y *espacios sagrados*. Así es como, con respecto a lo primero, se concibe a lo sagrado como un *ámbito* (de significaciones objetivas y de intencionalidades subjetivas) distinto del profano, *centrado y estructurado* por y en el Misterio Santo, al que las religiones proféticas —judaísmo, cristianismo, islamismo— llaman Dios.⁴⁰

Pero, además, todas las religiones conocen el fenómeno de las *hiero o teofanías* —manifestación del Misterio Santo (o de Dios) en lo profano— que se dan en *tiempos y espacios* cualificados y, por eso, cualitativamente diferentes, es decir, convertidos

^{40.} Cf. J. Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, 1978, así como los clásicos citados por ese autor: Rudolf Otto, Mircea Eliade, Gerardus van der Leeuw, Friedrich Heiler, Geo Windengren, etc.

en sagrados y, a veces, en templos donde habita el Trascendente. En ellos se revela y manifiesta el Misterio, pero en cuanto Misterio, que —porque lo es— se sustrae al mismo tiempo que se da y da a conocer. De ahí que esos lugares rompan la homogeneidad de un espacio representado matemáticamente, por el nuevo significado, importancia y eficacia que dichos espacios han adquirido y/o adquieren gracias al acontecimiento de la hierofanía.

El lugar de la manifestación divina queda consagrado, en cuanto es su memorial y porque en el mismo se da la posibilidad y como la promesa, no sólo del recuerdo sino de ulteriores epifanías, cuya iniciativa —sin embargo— la dispone lo sagrado. El templo —sea que haya sido erigido en el lugar de una epifanía anterior, sea que haya sido consagrado después de su edificación— es también un lugar sagrado, separado de lo profano que lo rodea, porque en él habita Dios o el dios o lo divino: condensa en sí la presencia y la fuerza eficaz de lo sagrado, sin hacer mella a su trascendencia y gratuidad.

La espacialidad se hace sagrada no sólo por dichas condensaciones objetivas de la *presencia* divina —presencia ausente, porque es la del Misterio en cuanto tal—, sino que la espacialidad humana del propio cuerpo y la del cuerpo de la comunidad también se consagran mediante la forma religiosa de vivir el espacio, por ejemplo, a través de ritos, danzas, procesiones, peregrinaciones, etc. Éstas implican espacialidad porque suponen corporalidad. Así se da la concreción, mediación y expresión del *encuentro espiritual de todo* el hombre —en todas sus dimensiones, *aun corporales*— con lo sagrado. En dichas formas de acción simbólica, en el propio cuerpo y en la comunidad religiosa como cuerpo social *habita* el Misterio Santo, como en su templo, consagrándolos.

Así es como el espacio sagrado tiene una valencia cósmica, pues sirve para *unificar y organizar* desde él el mundo y la vida humana, liberándolos del caos, en cuanto los *enraiza y centra* en la presencia trascendente del Misterio que en ellos *habita*.

La fenomenología de la religión nos dice que la repercusión de la revelación y presencia teofánicas se concretiza en el ámbito de la acción, tanto en culto como en servicio, este último, sobre todo en las religiones proféticas. Pues bien, el primero se sitúa en el espacio propiamente religioso y lo amplifica; en cambio, el segundo se ejerce principalmente en el ámbito profano y —si lo santifica— es sin que pierda su carácter secular.

Recordemos que, para Hemmerle (quien se mueve en el nivel de la fenomenología filosófica), Dios llama no sólo en y a través de la experiencia religiosa, sino también de la secular, lo que recuerda la afirmación de Ricoeur de que la primera —en cuanto experiencia límite— abre la dimensión límite y, por ende, religiosa de toda experiencia humana. Pues —interpreto yo— en y a través del límite entre el Misterio que irrumpe y lo profano, donde irrumpe, se descubre el límite que habita todo hombre y que circunda toda experiencia humana, es decir, entre el ser y el no ser. En otras palabras, se descubre la humana contingencia. La contingencia.

Pero, para descubrir el límite como límite, es necesario haberlo ya de alguna manera trascendido. O bien porque el Misterio haya irrumpido en la experiencia, haciéndose presente, sin dejar de ser Misterio; o bien porque el hombre, con su pensar y su libertad, mediante su deseo de infinito (Lévinas),⁴³ haya trascendido el umbral sin sobrepasarlo.

2.2. La filosofía fenomenológica de la religión según Marion

La irrupción de la que hablé al fin del párrafo anterior, a saber, la revelación o teofanía, es considerada por Jean-Luc Marion un fenómeno saturado (es decir, saturado de intuición, en tanto que saturado de donación).⁴⁴ Pues en él se da un exceso desmesurado de intuición que sobreabunda sobre toda intención previa, y que ningún concepto puede de-terminar, con-cebir y com-prender.

En los fenómenos saturados el concepto no está vacío de intuición (que sin él sería ciega), sino que, por el contrario, se encuentra desbordado y como enceguecido por la sobreabundancia de donación intuitiva. Se repiten así, pero fenomenológicamente, tanto la estructura formal que Lévinas encuentra en la idea de infinito según Descartes —cuyo ideatum desborda la idea—, como la estructura de la «idea estética» según Kant en

^{41.} Cf. P. Ricoeur, «Biblical Hermeneutics», Semeia. An experimental Journal for Biblical Criticism, 4 (1975), 27-148, en especial, pp. 126, 128.

Ver el capítulo anterior del presente libro.

^{43.} Cf. íd., Totalité et Infini, op. cit., 3 ss.

^{44.} Cf. J.-L. Marion, Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation, París, P.U.F., 1997; íd., De surcroît. Études sur les phénomènes saturés, París, P.U.F., 2001; íd., «Le phénomène saturé», en M. Henry (et al.), Phénoménologie et Théologie, París, 1992, 79-128.

la *Crítica del juicio*, que Ricoeur aplica al inagotable potencial hermenéutico de la metáfora viva⁴⁵ (así como del símbolo y del relato del acontecimiento histórico). Pues éstos, como la idea estética, siempre da(n) que pensar sin poder ser agotado(s) en concepto.

Repito brevemente lo ya expresado en otros capítulos. Para su noción genérica de «fenómeno saturado», Marion se basa explícitamente en descripciones como las del *rostro* del otro en Lévinas o del *acontecimiento histórico* (y, añado yo, del *símbolo*) en Ricoeur, ya que están tan saturados de sentido y donación, que *exceden* toda conceptualización e interpretación. Otros ejemplos de fenómenos saturados son la *obra de arte*, especialmente plástica (Marion habla específicamente del cuadro [tableau]), el cuerpo propio (chair)⁴⁶ y las teofanías, ya mencionadas.

Aún más, si —con Marion— tomáramos como pauta la noción de «experiencia posible» en Kant, regida por las «analogías de la experiencia», el fenómeno saturado podría ser llamado «contra-experiencia». Pues, sin dejar de ser fenómeno, es imprevisible e inconmensurable según la cantidad, y enceguecedor e insoportable según la cualidad, lo que según Marion, todavía podría caber en la noción husserliana, aunque no en la kantiana de fenómeno. Pero además el fenómeno saturado es incondicionado y absoluto según la relación, y no constituible, inobjetivable e incontrolable (por el sujeto) según la modalidad, lo que contradice no sólo a Kant, sino también a Husserl, a saber, respectivamente, a su comprensión del sujeto y del horizonte. (Notemos de paso que la metáfora del horizonte es espacial.)

Según Marion las teofanías acumulan en sí los distintos caracteres de los otros fenómenos saturados «profanos», pues en ellas «un colmo (surcroît) de intuición llega a la paradoja de que una mirada invisible visiblemente me mira y me ama». 47 Tal «visiblemente», sin perder su inmediatez, está muchas veces hermenéuticamente mediado por un símbolo o un texto simbólico, pero no deja de ser una donación inmediata y sobreabundante de

^{45.} Ver su interpretación del párrafo 49 de la Crítica del juicio en P. Ricoeur, La métaphore vive, París, Éd. du Seuil, 1975, 183 s.

^{46.} Con respecto a estos dos últimos, alude, respectivamente, a contribuciones fenomenologicas de Jacques Derrida y Michel Henry.

^{47.} Cf. J.-L. Marion, «Le phénomène saturé», art. cit., 127 (el subrayado es mío).

sentido, como en los otros fenómenos saturados: el acontecimiento histórico, el rostro del otro, la obra de arte, etc., pero —según lo acabo de decir— acumulando y entrecruzando sus rasgos. En la misma experiencia se «da» y «es percibido» (por una inteligencia sentiente) lo que trasciende la mera experiencia, análogamente (aunque con ulterior sobreabundancia) a como se dan fenomenológicamente la diferencia como diferencia (y la lethe en el des-velamiento de la a-letheia, el Enteignis [desapropiación]⁴⁸ en el Ereignis [acontecimiento-apropiación] o el silencio como momento del lenguaje) según Heidegger, la exterioridad y trascendencia éticas del rostro del otro, de acuerdo a Lévinas, o el exceso de sentido en los símbolos, según Ricoeur, que siempre dan que pensar sin poder ser agotados. En todos esos casos, pero sobre todo en el de las teofanías, la metáfora espacial correspondiente es: en, a través de y más allá.

No se trata —entonces— de una trascendencia que esté espacialmente fuera o cognoscitivamente detrás del fenómeno y de su donación, sino que se da y aparece precisamente en la inmanencia y como trascendencia (encarnada o in-manente). Aunque se done (gratuitamente) a la experiencia y en ella aparezca y acontezca, sin embargo la sobreexcede y trasciende, no puede ser objetivada o controlada por ella y le permanece indisponible.

Las teofanías, menos aún que los otros fenómenos saturados, no están constituidas objetivamente por el sujeto trascendental y sus horizontes a priori. Por el contrario, ellas constituyen al sujeto como su destinatario, condonado (adonné) y testigo. 49 No están condicionadas por ningún horizonte previo, pero no carecen de horizontes, sino que éstos le advienen al donatario, le son condonados por el acontecimiento mismo de la manifestación o revelación o, dicho de otra manera, están saturados y excedidos por la riqueza de la teofanía. 50 Ello da lugar a ulteriores relecturas e interpretaciones desde una pluralidad de horizontes hermenéuticos.

^{48.} Cf. M. Heidegger, «Zeit und Sein», en íd., Zur Sache des Denkens, Tübingen, Niemeyer, 1969, 1-25, en especial, p. 23.

^{49.} Cf. J.-L. Marion, Étant donné, op. cit., libro V. Ver también: id. «La paradoja de la persona», Mensaje 50 (2000), 21-27 (el original apareció en Études n.º 3.914 [oct., 1999]). Sobre la Revelación y su fenomenología no condicionada ni por el sujeto trascendental ni por un horizonte fenomenológico a priori, cf. íd., «Filosofia e Revelazione», Studia Patavina, 36 (1989), 425-443.

^{50.} Marion dice esto último. Las dos afirmaciones anteriores corren por mi cuenta.

De ahí que podamos también afirmar lo mismo de la espacialización teofánica, por la cual el Infinito habita en lo finito. Ella no es previsible ni «fijable» por el sujeto humano, sino que permanece libre. Y, si la presencia trascendente del Santo permanece ahí como en su templo, no es porque esté amarrada física o lógicamente a un lugar, sino solamente gracias al vínculo de la promesa, que —como tal— es fiel, aunque gratuita. Por lo tanto, se trata de un habitar que no condiciona ni constriñe al Misterio Santo en su santidad y «eleidad».

3. El habitar humano y el habitar de Dios entre los hombres: aportes para repensar la omnipresencia divina

A partir de las reflexiones hechas en las dos primeras partes de este trabajo, es posible hacer nuevos aportes a la comprensión de la relación entre Dios y el espacio, sobre todo, de su *omnipresencia* e *inmensidad*,⁵¹ a fin de responder a las preguntas: «el *habitar humano* en cuanto tal, ¿implica una relación *espacial* con Dios?», y aún más: «¿habita Dios entre lo hombres?».

3.1. Condensación de presencia trascendente en las teofanías

El fenómeno saturado de las hierofanías radicaliza aún más la concepción de la omnipresencia divina cualitativa y pluriforme. Pues en ellas ésta se condensa espacialmente en los lugares sagrados y consagrados, sin perder por ello su indisponible libertad; ya que —como quedó dicho— su vínculo con el lugar no se basa en una fijación o manipulación idolátrica, sino en la memoria (del acontecimiento teofánico gratuito) y en la promesa de fidelidad de Dios a sí mismo, que no le quitan su Misterio y eleidad. Tal situacionalidad del estar y habitar divinos no ata a Dios, y, sin embargo, expresa algo de Dios mismo, en cuanto que Él trasciende tanto la materialidad espacial como una espiritualidad abstracta, para unir en sí las perfecciones opuestas de am-

Sobre esos atributos divinos, cf. Tomás de Aquino, Summa Theologica,
 I pars, quaestio 8^a.

bas, transformadas: *inmanencia local y trascendencia espiritual*. Por un lado, habita el templo consagrado, y, por otro, se le adora sólo *«en espíritu y en verdad»*.⁵²

Con lo expuesto se relacionan otros tres puntos que mencioné más arriba, a saber: 3.2) el momento ctónico o numinoso y el momento ético (que podría llamarse uránico) de lo religioso, y su interrelación; 3.3) el habitar humano en el límite y el habitar divino en lo sagrado y lo profano; desde donde se plantea: 3.4) la cuestión de la espacialidad originaria. Todo ello nos permite y exige recomprender en consecuencia la omnipresencia e inmensidad de Dios (3.5).

3.2. Las dimensiones ctónica y ética del habitar divino

Carlos Cullen habla del estar en la tierra del nosotros éticoreligioso, el cual se funda ética y religiosamente en el Infinito
vertical, con quien se dialoga, aunque trascendiendo todo código cultural. Pues bien, según se dijo, ese filósofo asume en su
comprensión de la eticidad del nosotros, la concepción ética de
la alteridad según Lévinas; aunque —cuando la refiere al Infinito— no habla de huella, sino de fundación y sustracción. Pero
éstas, a su vez, cuando son referidas por Cullen a lo religioso de
la tierra en su misterio, apuntan a lo que Kusch denomina Madre Tierra (Pacha Mama) como símbolo, que recuerda la dimensión divina del Cuadrilátero en Heidegger y que califiqué la verdad del paganismo.

Pues el Infinito habita entre nosotros éticamente, a través de su huella impresa en el rostro del otro. Es decir, a través de la interpelación incondicionada del otro y de los otros, tanto en el seno de cada nos-otros y vos-otros, como en el nosotros universal de la comunidad de todos los pueblos. Pero también habita numinosamente a través de lo simbólico de la tierra, fuente materna de vida, que se sustrae en su misterio fundante. De modo que, aunque trasciende ambos sexos, para designarlo se pueden usar tanto la metáfora paterna como la materna su fue estás en los cielos) como la tento la uránica (Padre nuestro que estás en los cielos) como la

^{52.} Según la expresión de Jo 4, 24.

^{53.} Cf. Is 49, 15.

ctónica.⁵⁴ Son dos modos distintos, complementarios e interrelacionados de habitar o estar presente lo divino en nosotros y entre nosotros. Ambos se suponen mutuamente, porque la simbolicidad requiere una actitud ética de convertirse de los ídolos a los símbolos; y la alteridad ética es, en último término, huella y símbolo real de un Misterio sagrado que se sustrae a la par que se revela.

La dimensión ético-histórica del habitar divino corresponde al momento más profético, de conversión y trascendencia «paterna», y la dimensión numinosa corresponde al momento más místico, de intimidad e inmanencia «materna», las cuales se dan ambas en toda religión, a pesar de la tipología que distingue—por sus acentos— las religiones proféticas (judaísmo, cristianismo e islamismo) y las místicas (como el budismo o el hinduismo). Pues, según Rudolf Otto lo sagrado se caracteriza por ser al mismo tiempo tremens et fascinans, 55 lo que corresponde—en el lenguaje de Ignacio de Loyola— al sentimiento de reverencia amorosa: amor y respeto. 56 Asimismo cabe relacionar a ambos con dos atributos de Dios: misericordia y justicia, en cuanto son entendidas en su interrelación, exigencia y determinación mutuas.

3.3. El habitar de Dios en la experiencia religiosa y en la profana

Según Eugenio Trías, es propio del hombre habitar el límite.⁵⁷ Más arriba hablé de la muerte como límite en Heidegger, y de la experiencia religiosa como experiencia límite según Ricoeur, la cual por eso —para éste— se dice en lenguaje límite.

^{54.} Ver mis trabajos: Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana, Buenos Aires, 1990, en especial, cap. 2; y «Begegnung der Kulturen und inkulturierte Philosophie in Lateinamerika», Theologie und Philosophie, 66 (1991), 365-383, en especial, pp. 373 s. También cf. C. Cullen, «El problema de Dios en el hombre actual», op. cit., 114 (allí Cullen dice: «el hombre es... telúricamente religioso»).

^{55.} Cf. R. Otto, Lo santo, Madrid, Alianza Ed., 1968, en especial: caps. 4-7.

^{56.} Cf. Ignacio de Loyola, «Diario espiritual (1544-1545)», en Obras completas de san Ignacio de Loyola, Madrid, B.A.C., 1952, 285-340, passim. El respeto es el único sentimiento no pasional según Kant; más arriba (cf. cap. 5) dijimos algo semejante (mutatis mutandis) también del amor desinteresado (agápe), aunque se encarne en pasión recta.

^{57.} Cf. E. Trías, «Habitar el límite», en S. Barbosa (et al.), De Caín a la clonación, op. cit., 55-65; ver también otras obras de Trías citadas en la capítulo anterior.

Cuando el último filósofo mencionado intenta indicar lo específico del lenguaje religioso, afirma que éste usa —como «modelos»— distintas estructuras y juegos lingüísticos de suyo profanos (poéticos, narrativos, sapienciales, apocalípticos, aun políticos, etc.), pero se caracteriza por «calificadores» —en la terminología de Ramsey—,⁵⁸ que a aquéllos los radicalizan, los hacen pasar al límite, los llevan hasta el extremo, y así los transforman en religiosos, y les confieren una nueva y más radical significación. Para ello usan —por ejemplo—la extravagancia, la transgresión, la ruptura, la paradoja, la hipérbole, metáforas límite, etc. Tal uso límite del lenguaje sirve entonces, como ya lo dije más arriba varias veces, para reorientar la vida (y su sentido), desorientándola previamente en forma radical, hasta el límite.⁵⁹

Según Ricoeur, precisamente por ir hasta el extremo —desconcertando—, el lenguaje religioso es capaz de abrir la dimensión radical y religiosa de la experiencia humana común. 60 Así es como toda experiencia humana —cualquiera que sea—, llevada hasta su límite (pues, en cuanto humana es finita y contingente) descubre la dimensión religiosa. De paso notemos el continuo empleo ricoeuriano de metáforas espaciales para caracterizar lo religioso: ir hasta el extremo, paso al límite, desorientación, reorientación.

Para nuestro autor tal lenguaje límite expresa experiencias límite, no sólo las trágicas, y las «experiencias pico» positivas, sino también el momento límite de toda experiencia en cuanto humana. Pues dichos calificadores del lenguaje tienen por función guiar hacia el discernimiento de la dimensión radical de la vida cotidiana, habiéndola previamente desconcertado en su totalidad. De ahí que pueda decirse que Dios habita en toda y cada experiencia —aun profana—en cuanto ésta se convierte y puede convertirse en experiencia límite y del límite.

Como lo señala el mismo Ricoeur y ya lo comenté en capítulos anteriores, se puede encontrar lo extraordinario *en* lo ordinario, o bien —podría también decirse— lo sagrado *en* lo profano.

^{58.} Cf. I. Ramsey, Religious Language. An Empirical Placing of Theological Phrases, Londres, 1957; sobre los «modelos» y los «calificadores», ver especialmente el cap. II de esa obra.

^{59.} Cf. P. Ricoeur, «Biblical Hermeneutics», op. cit., 123 ss.

^{60.} Ibid., 126, 128.

^{61.} Ibíd., 128.

Pues cuando el hombre llega al límite de su experiencia y su lenguaje, puede descubrir que los *habita* lo que los *trasciende*. Recordemos una vez más que nuestro autor afirma: «La erupción de lo inaudito *en* nuestro lenguaje y experiencia constituye una dimensión *de* nuestro lenguaje y experiencia». ⁶² Pues lo inaudito no se halla en una especie de trasmundo, sino que se da al *fini*to en cuanto es *fini*to, es decir, en cuanto éste habita el con*fín* o límite *como* límite.

Cuando se trata de las teofanías debe hablarse también de irrupción, en cuanto que la revelación o manifestación del Misterio Santo irrumpe (entra en la experiencia «profana» rompiendo su eventual cerrazón o totalización) y le adviene aconteciendo gratuitamente desde más allá de la experiencia misma, a fin de habitar en ella trascendiéndola. Como ya lo dije en un capítulo anterior, errumpe irrumpiendo e irrumpe errumpiendo. Pues el don libre del Misterio Santo en y a la experiencia humana, simultáneamente le dona y le hace descubrir su presencia ausente y trascendencia inmanente en y más allá (o más acá) de la misma experiencia, cuando ésta experimenta su límite como límite.

La experiencia del límite no es posible sino habiéndolo trascendido sin ultrapasarlo. Pues ese «tras» y «más allá» se dan a y en la experiencia sin reducirse a ella. El límite le es constitutivo al hombre, pero su manifestación (de límite como límite) le acontece. Aún más, en el acontecer gratuito de la irrupción hierofánica del Misterio en la experiencia religiosa, se le revela el acontecer de una donación inmemorial y preoriginaria que es constitutiva de toda experiencia en cuanto tal. Así se plantea la pregunta por la espacialización fundante, que abordaré en el apartado siguiente.

En conclusión se puede afirmar que Dios *habita* explícitamente en la experiencia religiosa e implícitamente en la profana, en cuanto ésta *puede* descubrir su intrínseco límite *como* límite.

3.4. La espacialización originaria y singular

Más arriba, al hablar del habitar humano auténtico —es decir, según Heidegger: el habitar «poéticamente»— lo relacioné

^{62.} Ibíd., 127 s.

con la donación originaria de espacio y tiempo que convoca a cada uno y cada comunidad humana (los distintos «nosotros») a ser-ahí y «estar-siendo en la tierra», auténticamente como únicos e irrepetibles sí-mismos. Por consiguiente, el llamado a la autenticidad—sobre el que me explayé en el capítulo tercero— supone una espacialización (y temporalización) originaria(s), que —sin embargo— se da(n) a cada uno en su singularidad, la personal del propio cuerpo (en situación).

Pues a tal llamado personificador y/o identificador corresponden —según también se dijo— una espacialidad y una temporalidad cualitativas, que pueden denominarse —respectivamente— el situs⁶³ (propio) y el kairós (oportuno) para estar siendo así.

Pues bien, tanto en dicho *llamado* convocante como en el *habitar* humano auténtico que le responde y en la *tierra* y *casa* donde se habita —es decir, tanto en la interpelación *ética* como en lo *numinoso* del estar— se da, lo dije citando a Hemmerle, ⁶⁴ una *huella*, aunque ambigua, del Misterio Santo que nombramos Dios.

Por consiguiente, éste habita entre los hombres simbólicamente —en, a través y más allá de su huella—, por su donación del espacio y tiempo cualitativos y singulares (situación y oportunidad) a cada mortal y cada comunidad de mortales, y aun a la humanidad en su conjunto, en su aquí y ahora. Por lo tanto tal habitar divino es universal y, sin embargo, está situado.

3.5. A modo de breve conclusión: omnipresencia e inmensidad de Dios

De ahí que la *omnipresencia* de Dios, aunque es *idéntica*, no es *igual* en todos los lugares y los tiempos, sino cualitativamente *diferente*, es decir, se «*en*carna» y *tras*ciende en forma distinta y propia en cada ente, en cada espacio, en cada época, sin perder su *identidad plural y analógica*.

En ese sentido, más que decir atributativamente: «Dios es omnipresente» habría que afirmar: «Dios está siendo presen-

^{63.} Sobre el concepto de situación, ver M. Casalla, «Más allá de la "normalidad filosófica". Nueva tarea para la filosofía latinoamericana contemporánea», Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales, n.º 11 (1986), 9-25.

^{64.} Cf. K. Hemmerle, «Das Heilige und das Denken», art. cit., 75.

te» 65 histórica y geoculturalmente en cada creatura, es decir: en cada cosa, persona, institución, cultura... Su inmensidad no se piensa entonces como uniforme, homogénea y en abstracto—como si estuviera referida al espacio de las matemáticas—, sino en concreto, de modo plurificado, cualitativo e histórico (por un acontecimiento-apropiación plural, singular y gratuito).

Desde tales consideraciones se hace entonces posible pensar al mismo tiempo el arraigo geocultural y la trasculturalidad de la relación con Dios y de Dios con nosotros. Ésta es universal-situada y analógica, de modo que puedan afirmarse simultáneamente la unicidad y universalidad de Dios y su habitar plural cualitativo en los pueblos y sus culturas, y en los hombres singulares.

Su inmensidad no es entonces una mera negación de medida y mensurabilidad, sino la exigencia de estar universal y situadamente en todo y todas partes creando espacio de modo cualitativo e histórico, convocando así a que todo —en especial, todos los hombres y mujeres— estén siendo auténtica y singularmente sí mismos al habitar su límite como límite.

^{65.} Cullen llega a decir: «Culturalmente, Dios no "es" ni "existe". Y así, aunque no "es" o existe, Dios está»; o bien: «en la religión Dios "está-siendo", y no solamente está». Ver íd., Reflexiones desde América. I, op. cit., respectivamente, 104 y 113.

V HACIA EL FUTURO

En este libro la actualidad está presente en cuanto intenta ofrecer una filosofía de la religión aggiornata para nuestro tiempo, desde un espacio cultural determinado, aunque sea en diálogo intercultural y aun universal. El pasado también le está presente, precisamente a través de ese diálogo constante con la tradición filosófica - ante todo - occidental, desde los clásicos a los contemporáneos, pasando por la modernidad, y de las constantes relecturas de las que hablé en la introducción a la Cuarta parte. Pues bien, por ello mismo, no podía faltar la dimensión de futuro, pues aunque éste advenga, irrumpa y sea, por eso, siempre imprevisible y nuevo, con todo, en cierta manera el por-venir se prepara y dispone ya en el presente, sobre todo bajo las formas de espera y esperanza, así como de disponibilidad abierta. No pocas veces tanto las unas como la otra pueden ser discernidas en las tensiones y conflictos de la actualidad. Y, en el caso especial de la religión, en las ambigüedades que le son intrínseca o históricamente propias.

Por lo tanto, compete asimismo a una filosofía de la religión situada en la historia, abrirse y aun prepararse y disponerse al futuro, por más imprevisible que éste sea. Lo hará *interpretando* filosóficamente el presente de la religión, a través de la relectura nueva y renovada de la historia de ésta y la de la reflexión religiosa, a fin de *discernir* en el presente religioso *gérmenes* de futuro.

De ahí que el capítulo décimo y final de esta obra se dedique a la religión del nuevo milenio —tanto en general, como especialmente en nuestro subcontinente—, a fin de atisbar y discernir, a partir de la realidad religiosa presente, algunos de los rasgos futuros posibles, tanto de la religión misma como de la filosofía de la religión, en la doble significación del genitivo. Claro está que no se tratará de un estudio exhaustivo, sino solamente de una mera indicación de *indicios*.

CAPÍTULO DÉCIMO

LA RELIGIÓN A INICIOS DEL SIGLO XXI: AMBIGÜEDADES, TENSIONES, CONFLICTOS

Trataré primeramente la situación actual de la religión (1). En segundo lugar abordaré las ambigüedades y tensiones estructurales de la misma (2), que son fuente de las tensiones y conflictos históricos de hoy y de los que se prevén para estos tiempos iniciales del actual milenio. En el primer caso se tratará de un discernimiento filosófico de la situación histórica de la religión (una especie de contribución a una filosofía del momento histórico); en la segunda parte, mi reflexión —en cambio— se enmarcará claramente dentro de una filosofía de la religión. Finalmente, en una tercera parte, enfocaré los desafíos y tareas que, teniendo en cuenta las dos partes anteriores, se le plantean a la religión desde la filosofía, en los comienzos del siglo XXI (3); en un primer punto hablaré en general para nuestro tiempo (3.1) y, en un segundo, en especial para América Latina (3.2).

Situación actual de la religión

Caracterizan el momento actual de la religión en muchas regiones del mundo: 1) su relación de diálogo y/o conflicto tanto con la modernidad ilustrada como con lo que algunos llaman postmodernidad o post-Ilustración; 2) no sin un estrecho vínculo con lo anterior, también la caracteriza su posición ante el fenómeno sociocultural de la globalización y de los localismos y particularismos que ella provoca como reacción.¹

Sobre los desafíos de la modernidad y la postmodernidad a la religión ver mis artículos (con bibl.): «La religión en la América Latina del tercer milenio. Ha

La modernidad había puesto en jaque una visión simbólicotrascendente del mundo, concibiéndolo a éste como autorregulado y al hombre en su autofundamentación y autonomía racionales.² De ahí la crítica ilustrada a toda idolización y mistificación religiosas y su carácter contestatario ante una autoridad tradicional vista como externa y heterónoma, y ante un misterio sagrado concebido como alienante e irracional. Las estrategias de la religión ante ese momento cultural fueron y son todavía, a veces, de condenación y defensa, o de abroquelamiento reaccionario y fundamentalista. En otras ocasiones, su intento de modernizarse le hizo perder su especificidad. Últimamente, en cambio, no pocas veces instauró un diálogo crítico con la Ilustración, asumió sus críticas desde su propia idiosincracia, mostró ella misma su potencial humanizante y liberador del hombre —aun de la misma razón—, y recobró su ingenuidad, pero una ingenuidad postcrítica v segunda.3

En los últimos tiempos se dio en muchas partes un revival o renacimiento de la religión, no carente de nuevas ambigüedades. No sólo como refugio ante la globalización de cuño neoliberal y sus riesgos globales: ecológico, social, psicológico, de desintegración, exclusión, individualismo competitivo e insolidario; sino también como reacción pluralista (localista, nacionalista, étnica...) en salvaguardia de las diferencias, las comunidades históricas, las tradiciones culturales. Y asimismo como sana resistencia para preservar aquello que en el hombre no se reduce a lo racionalizable y a lo técnico, a lo analítico-instrumental o a lo sistemático-estructural.

Pero ese renacimiento religioso es ambiguo, porque le acechan peligros, tanto de nuevos irracionalismos, particularismos y equivocismos, como también de desinstitucionalización⁴ y «privatiza-

cia una utopía realizable», Stromata, 51 (1995), 75-88; y «La religiosidad en los albores del tercer milenio», en Fin de siglo. Boletín de la Biblioteca del Congreso de la Nación, n.º 119 (1996), 123-132. Acerca de la globalización, cf. mi estudio: «La globalización como hecho e ideología», en J. Scannone (et al.), Argentina: alternativas frente a la globalización, Buenos Aires, 1999, 253-290.

^{2.} Sigue presentando una buena caracterización de la modernidad Abel Jeannière en «Qu'est-ce la modernité», Études, 373 (1990), 499-510.

^{3.} Cf. P. Ricoeur, Finitude et culpabilité. II: La symbolique du mal, París, 1960, 326.

^{4.} Cf. J.M. Mardones, «Desde la secularización a la desinstitucionalización religiosa», en M. Fraijó y J. Masiá (eds.), Cristianismo e Ilustración. Homenaje al profesor José Gómez Caffarena en su setenta cumpleaños, Madrid, 1995, 125-148; sobre ese punto y los inmediatamente siguientes, ver también mi trabajo: «La nueva cul-

ción» de la religión, hasta convertirla en un mero sentimiento *light*. Aún más, algunos alertan sobre un posible «choque entre civilizaciones», ⁵ culturas y religiones. Así es como se ponen en riesgo no sólo los logros de la Ilustración, sino también lo razonable, humanizador, liberador y universal (para todo hombre y todo el hombre) de la religión y las religiones en su posición postcrítica.

Esa doble ambigüedad histórica (que podríamos denominar, algo artificialmente, moderna y postmoderna) muestra en las religiones tensiones aparentemente irreductibles, generadoras de conflictos. Ambas ambigüedades se mueven en la tensión entre lo trascendente y lo inmanente, el misterio y la inteligencia, la fe y la crítica, la dependencia y la liberación, lo uno y lo plural, lo universal y lo particular, lo unívoco y lo equívoco, lo mismo y lo diferente, la confrontación y el diálogo, aunque, quizás, los cuatro primeros binomios son más propios de la época de la primera y la segunda Ilustración, y los últimos se han hecho más acuciantes en esta última época de tardo-modernidad postmoderna, que para algunos es post-Ilustración y, para otros, prepara la consumación de la modernidad ilustrada.

Con todo, también es una característica actual el diálogo interreligioso e intercultural, cuyo símbolo fueron las reuniones propiciadas por Juan Pablo II en Asís. Ese diálogo —sobre todo pero no exclusivamente en la India— se da no sólo en el nivel de las doctrinas o de la praxis social, sino también en el específicamente religioso de la espiritualidad y la vida de oración, buscando las convergencias sin borrar las diferencias.

2. Estructura relacional, tensional y ambigua de la religión

En este apartado intentaré mostrar cómo las ambigüedades, tensiones y conflictos arriba mencionados son estructuralmente inherentes a la religión. Y, luego, en la última parte, retomaré el

tura adveniente y emergente: desafío a la doctrina social de la Iglesia en la Argentina», en D. García Delgado (et al.), Argentina, tiempo de cambios. Sociedad, Estado, Doctrina Social de la Iglesia, Buenos Aires, 1996, en especial 259 ss. y 278 ss.

^{5.} Cf. S. Huntington, El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial, Buenos Aires - Barcelona-México, 1997. Gracias a la acción de Juan Pablo II opuesta a la «guerra preventiva» contra Irak, no se la interpretó como ataque cristiano al islam.

problema de los retos que le plantea a la religión su actual situación histórica, incluido el diálogo.

En el capítulo primero de este libro distinguí tres dimensiones de la religión: existencial, histórica y «en cuanto tal». Pues la religión es, al mismo tiempo —como ya lo dije entonces—, una experiencia de religación personal, una institución histórica y social, y además, pretende ser o es el acontecimiento de la autocomunicación (donación y acogida) del Misterio Santo como tal. Pues bien, cada uno de esos tres momentos tiene, a los ojos de la filosofía, una estructura no sólo relacional, sino tensional y, por eso, también potencialmente ambigua y aun conflictiva.

Quizás, para comenzar a caracterizar dicha ambigüedad, fuente de conflictos, podríamos usar la expresión de Henri Bergson acerca de las «dos fuentes (de la moral y) de la religión»,6 aunque con José Gómez Caffarena conviene no hablar de «fuentes» sino de un «doble origen antropológico»⁷ o, quizás mejor, de dos posibilidades existenciales e históricas de la religión.

El momento relacional⁸ aparece en la descripción fenomenológica de la religión como *ordo ad sanctum*⁹ (teológicamente se diría con Tomás de Aquino: *ordo ad Deum*). ¹⁰ Pero a ese *ordo* hay que entenderlo no sólo como *ad* sino también como *ex*, aplicándolo así a las tres dimensiones arriba mencionadas, en especial a la primera y la tercera en cuanto se median a través de la segunda.

Es decir, ya sea que consideremos a la religión existencialmente, como una búsqueda, un interrogante, una ascención de parte del hombre; ya sea que la consideremos absolutamente o «en cuanto tal», en su pretensión de ser hierofanía, revelación o autocomunicación de lo sagrado, lo divino o Dios; en ambos casos, la relación se «encarna» histórica y socialmente en símbolos, comunidades, instituciones, ritos, objetos, acontecimientos, narraciones, libros, dogmas, tiempos, lugares, personas, normas, etc., aprehendidos como santos, sea que se trate de «todas las

^{6.} Cf. H. Bergson, Les deux sources de la morale et de la religion, París, 1932.

Cf. J. Gómez Caffarena, «Introducción», en íd. (ed.), Religión, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía 3, Madrid, 1993, p. 17 (la cursiva está en el original).

^{8.} Cf. H.-R. Schlette, «Religion», en H. Krings, H.M. Baumgartner y Ch. Wild, Handbuch philosophischer Grundbegriffe 5, München, 1974, en especial: «2. Hermeneutische Analyse I: Das relationale Moment in Religion», 1.237 ss.

Cf. J. Martín Velasco, Introducción a la fenomenología de la religión, Madrid, 1978, p. 87, donde cita a N. Söderblom.

^{10.} Cf. Summa Theologiae, II-IIae, q. 81, a. 1, c.

cosas» o de un ámbito sagrado contradistinguido del profano, o de ambos puntos de vista intencionales y ambas significaciones objetivas a la vez.¹¹

A ese momento histórico-social-institucional podríamos denominarlo, con Karl Rahner, categorial, oponiéndolo a trascendental, 12 o bien relacionarlo con una cultura determinada (según Paul Tillich la religión es el sustrato de la cultura) y con las formas inculturadas de una religión universal; mientras que el segundo momento es de suyo transcategorial y transcultural y, en ese sentido, universalizable, universal (aunque no abstracto) y capaz de inculturarse en otras culturas, trascendiéndolas. Esto vale al menos respecto de las así llamadas religiones universales y/o «postaxiales». 13

Pues bien, ya en esa *mediación* de lo trascendental en lo categorial aparece una primera causa de *tensión* entre lo inmanente y lo trascendente, lo universal y lo particular, la determinación histórica, social, cultural e institucional y lo que la trasciende, tanto de parte de la trascendentalidad del hombre y del ser al que éste se abre, como de la del Misterio Santo. Tal tensión es frecuentemente fuente no sólo de *ambigüedades* sino también de *conflictos*.

Pero además, dicho momento «categorial» e histórico-cultural puede servir de mediación en cuanto *símbolo*, para usar la terminología de Paul Ricoeur, o, si empleamos la de Jean-Luc Marion, en cuanto *icono*. O, por el contrario, puede, por su misma configuración estructural, «coagularse» en *ídolo*. ¹⁴ Tal alternativa entre el símbolo y el ídolo se da tanto si enfocamos la religión como búsqueda del hombre, como si lo hacemos en cuanto hierofanía del Misterio, cambiando —por consiguiente— el sentido de esa búsqueda o, respectivamente, el de la significación de la palabra «misterio».

^{11.} Cf. J. Martín Velasco, op. cit., 86 ss.

^{12.} Sobre esa distinción cf. L.B. Puntel, «Zu den Begriffen "transzendental" und "kategorial" bei Karl Rahner», en H. Vorgrimler (ed.), Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners, Freiburg-Basel-Wien, 1979, 189-198; ver también: K. Rahner-H. Vorgrimler, «Religion», en íd., Kleines theologisches Wörterbuch, Freiburg-Basel-Wien, 1961, 312 ss.

Cf. J. Gómez Caffarena, art. cit., p. 14, donde remite a K. Jaspers, Origen y meta de la historia, Madrid, 1968, 19 ss.

Cf. J.-L. Marion, L'idole et la distance, París, 1977; íd., Dieu sans l'être, París,
 Ver la «criteriología del símbolo» propuesta por Ricoeur en La symbolique du mal, op. cit., 17 ss.

Esa nueva ambigüedad estructural posibilita no sólo las dos realizaciones existenciales e históricas distintas de la religión a las que aludía Bergson al hablar de las dos fuentes, sino también el hecho de que en la religiosidad vivida y en la religión instituida la cizaña tienda siempre a mezclarse con el buen grano. Aún más, el momento estático y cerrado de la religión puede ser asumido, discernido y transformado por su momento dinámico y abierto, o viceversa, decidiéndose entonces la ambigüedad en una dirección o en la contraria.

Es así como el interrogante, la búsqueda y la experiencia del Sentido último y el Bien supremo de parte del hombre pueden «ser proyectados» en un ídolo, sea éste de piedra o de concepto (la ilusión trascendental en Kant; el «dios» ontoteológico de acuerdo con Heidegger; los «ídolos de idea» según Marion).

Todavía más y peor, esa «proyección» (Feuerbach) ilusoria no sólo puede serlo de la búsqueda o deseo de ser, sentido y bien que cada hombre es, sino también de su deseo de tener, poder y valer de forma inmediata, sin pasar por la mediación de la alteridad ética; es decir, puede tratarse, además, de la proyección de sus concupiscencias y agresividades inmediatas, que se condensan y «coagulan» en instituciones, ritos, dogmas, etc., convirtiéndolos en ídolos. Entonces se «absolutiza» idolátricamente un objeto (una cosa, una idea, una ideología).

Y ante los ídolos el hombre se esclaviza por fascinación o por temor o, por el contrario, intenta manipularlos mágicamente o usarlos para enmascarar ideológicamente sus pretensiones de autosuficiencia y de poder, a fin de dominar a los otros hombres —aun sus libertades y conciencias—, en nombre de un pseudo-absoluto que, en último término, es producto de la propia autoabsolutización. Ante ese hecho de mal radical sólo cabe confesar: corruptio optimi pessima.

En cambio, la mediación del *símbolo* posibilita que la relación con lo Santo o con Dios, en vez de esclavizar, libere; en vez de separar a los hombres en luchas de poder o por tener, los una; en vez de perderse en la particularidad de las culturas, por el contrario las respete, perfeccione, profundice y trascienda en una unidad plural y una comunión entre diferentes. Y posibilita entonces el sincero diálogo interreligioso.

Pues la mediación simbólica no sólo incluye una articulación sintáctica de la significación primera (literal) con la segunda

(simbólica). También implica, por tratarse de significación, una mediación semántica. Pero ésta se da en el juego de lenguaje auténticamente religioso, sólo si respeta tanto la santidad trascendente del Misterio Santo como la legítima autonomía de la razón y libertad humanas. De ahí que necesariamente se presuponga, como conditio sine qua non de esa semántica, la mediación pragmática de una «forma de vida» ética y religiosamente abierta, es decir, de una actitud existencial de acogida, donación y comunión hacia el Misterio Santo y hacia los otros, la cual se condensa y corona como amor. ¹⁵ Sin ese «uso pragmático» del símbolo, éste deja de serlo y se «congela» en ídolo.

Pues bien, el amor es libertad, la respeta y la libera. Se pueden aplicar al Otro con mayúscula las palabras de Emmanuel Lévinas que tantas veces he repetido: el otro —en cuanto acogido y amado— no limita mi libertad, sino que suscita mi bondad, le es decir, me libera en la apertura a la alteridad ética de los otros (y del absolutamente Otro). De ahí que no haya una verdadera semántica del Misterio Santo a través de la sintaxis del símbolo, si no se da —aunque no sea más que incoativamente— el momento pragmático del amor, propio de lo que Bergson llamaría segunda «fuente» de la religión, abierta y dinámica. Y ello es así, sea que consideremos existencialmente a la religión desde el hombre, como ordo ad sanctum, sea que lo hagamos desde éste, absolutamente, como ordo ex sancto, sea, en fin, que la consideremos principalmente en cuanto ordo institucional, expresión y «encarnación» viva, creativa y dinámica de ambas relaciones.

Por lo tanto, el momento *relacional* propio de lo religioso, dada la corporalidad, historicidad y socialidad del hombre, necesariamente necesita *encarnarse* en mediaciones que, en sentido amplio, podemos llamar «categoriales» o «institucionales» (definiendo con Ricoeur, a la institución, como «interacción reglada»).¹⁷

De ahí que lo relacional se haga *tensional*, en la tensión no sólo entre los dos términos de la relación (lo Santo y el hombre mismo) sino también entre las dimensiones de *trascendencia* e

^{15.} Ver el capítulo 14 («Breves reflexiones sobre la mediación simbólica») de mi libro: Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana, Buenos Aires, 1990, 236-239. Sobre el símbolo religioso y el pensamiento filosófico según Paul Ricoeur cf. ibíd., cap. 13.

Cf. E. Lévinas, Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité, La Haya, 1968, 175.
 Lévinas no hablaría del «absolutamente Otro».

^{17.} Cf. P. Ricoeur, Soi même comme un autre, París, 228.

inmanencia, dinamicidad y estaticidad, universalidad transcultural e inculturación particular, transtemporalidad e historicidad, etc., que son posibilidades estructurales de la religión. Pero esas tensiones estructurales, aunque implican vida y dinamicidad, implican también siempre ambigüedad estructural y ésta, la posibilidad de reales conflictos históricos. Éstos se dan cuando la tensión deja de ser vivificante, por la «fijación» de uno de sus polos, que se contrapone al otro o a otras «fijaciones» semejantes.

Como ya lo dije, la mencionada ambigüedad se radicaliza aún más en la oposición entre *símbolo e ídolo*. Y entonces sí, cuando el primero se opaca y cierra en el segundo —dejando por eso de ser símbolo—, la tensión y ambigüedad estructurales se transforman tarde o temprano en conflictos intra o interreligiosos, en luchas en nombre de la religión o contra ella (alegando ideológicamente el nombre de la razón, la libertad, el cuerpo, la vida, etc.).

Es así como los conflictos entre religión e Ilustración, entre religión y postmodernidad, y entre distintas religiones y culturas, que se dan en forma manifiesta o latente a comienzos de nuestro milenio, tienen una base, pero también un camino de respuesta estructural en la religión misma, en sus tres dimensiones (Hegel) y en sus dos posibilidades existenciales e históricas (Bergson).

Pues, sólo desde la *pragmática* del amor y desde la *sintáctica* de la mediación simbólica, será posible expresar en teoría y en la práctica la auténtica *semántica* religiosa, abriendo, incluyendo y superando su dimensión estática en y a partir de su dimensión abierta y dinámica; así como también incluyendo y superando el legítimo deseo e interés por la propia seguridad, autorrealización y salvación, en la relación de entrega, alteridad y gratuidad desinteresadas. Tal transformación se da en la praxis y «forma de vida» la del amor y —como lo dice Bernard Lonergan— del «estar enamorado» (*being-in-love*) sin restricciones la nicondiciones: un amar y ser-amado al mismo tiempo teologal, ético e histórico.

^{18.} Aludo a la relación entre «forma de vida» y «juego de lenguaje» según el segundo Wittgenstein; por ejemplo, ver L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, n.ºs 19, 21, 241, en íd. *Schriften*, I, Frankfurt a.M., 1969, 296 s., 298 s., 389. Interpreto de modo amplio y analógico las afirmaciones de la filosofía analítica del lenguaje ordinario.

^{19.} Cf. B. Lonergan, Method in Theology, Nueva York, 1972.

3. Desafíos y tareas de la religión a comienzos del siglo XXI

En esta última parte del presente capítulo trataré de iluminar la problemática histórica actual de la religión y las religiones, de la que traté en la primera, a la luz de lo dicho en la segunda acerca de la estructuración de la religión misma y de las tensiones, ambigüedades y conflictos que ella explica. Lo haré en dos momentos: uno general (3.1) y otro especial para nuestro subcontinente latinoamericano (3.2).

3.1. Para nuestro tiempo

Repetidamente remite Ricoeur a frases como «un ídolo debe morir para que nazca un símbolo», ²⁰ la cual también podría servir como exergo a esta parte de mi exposición. Pues en el símbolo no se da la *proyección objetivada y absolutizada* de la voluntad humana de ser, querer, tener, poder y valer, sino, por el contrario, la *transparencia encarnada e inculturada* tanto de la epifanía del Misterio Santo como de la búsqueda existencial humana de lo definitivo y último. Por ello es que la *ingenuidad postcrítica y segunda*, de la que nos habla el mismo pensador, se opone frontalmente al fundamentalismo y al uso ideológico de la religión y/ o del ateísmo.

Quien habla de «muerte» de los ídolos, habla de «noches» (del sentido y del espíritu), y de «sospecha» con respecto a las ilusiones,²¹ de discernimiento de éstas, de purificación y transformación críticas de la ilusión trascendental y de las mistificaciones que en ella se enraízan. Y cuando se usa la metáfora de la vida pasando por la muerte, o la del día a través de la noche, se apunta al reconocimiento ulterior de una racionalidad también sapiencial y simbólica, y de una autonomía y libertad humanas, cuyo *autós* es respuesta a la alteridad ética, histórica y aun reli-

20. Cf. P. Ricoeur, «Mythe. 3: L'interprétation philosophique», en Encyclopaedia Universalis (France), vol XI, París, 1971, p. 536.

^{21.} Sabida es la importancia que da Ricoeur tanto a la crítica kantiana de la ilusión trascendental como a la de los «maestros de la sospecha» (Freud, Marx y Nietzsche): cf. «La crítica de la religión y el lenguaje de la fe», en P. Ricoeur, El lenguaje de la fe, Buenos Aires, 1978, 13-48; ver también: íd., Le conflit de interprétations, París, 1969.

giosa, como lo expresa el «¡heme aquí!» de Lévinas. Pues, como ya lo afirmé repetidas veces en capítulos anteriores, para este autor el verdadero y auténtico sí-mismo se declina no en nominativo, como el *Ego cogito*, sino en acusativo, porque se da en la responsabilidad por los otros hombres: «¡heme aquí!»,²² testimonio —para ese autor— de la ileidad del Trascendente y Santo, que nos asigna ética e históricamente al otro hombre.

Tal purificación de la religión, exigida por su estructura misma ambivalente, pero relacional, alterativa y trascendente, le posibilita incorporar las legítimas críticas de la modernidad y la postmodernidad, y, a la vez, criticarlas a ambas en sus excesos y unilateralismos.

Por otro lado, como ya quedó dicho, y lo muestra la alusión a Lévinas, dicha purificación y la verdadera trasparencia semántica del símbolo implican en la relación religiosa una pragmática ético-histórica de libertad, amor, diálogo, comunicación y comunión. Ante todo entre los dos relacionados en la relación religiosa misma, a saber el Misterio Santo y el hombre religioso, pero también entre éste y los otros hombres, tanto dentro de la misma institución religiosa (entre distintas formas de religiosidad)²³ como entre las distintas religiones, diálogo de suyo abierto asimismo a los no-creyentes. Así se da origen a distintos círculos concéntricos de comunicación.

Para la filosofía, en este comienzo de milenio, las religiones —para ser auténticas— deben expresar histórica, social y culturalmente esos círculos concéntricos de diálogo. Pues ellas se autopurificarán, complementarán y convergerán entre sí en cuanto cada una de ellas más radicalice el momento pragmático del amor: el amor tanto en cuanto acogido y comprendido como autocomunicación del Misterio Santo, como en cuanto respuesta existencial y social humana a la misma (que necesariamente se expresa en el amor al prójimo), así como también en cuanto se encarna en instituciones vivas en las que el espíritu transforme y vivifique la letra.

De esa manera, con la pragmática de una religión y una religiosidad abiertas y dinámicas, es decir, auténticamente comuni-

^{22.} Cf. E. Lévinas, Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, La Haya, 1974, 145, 159, etc. Sobre el «testimonio» ver ibíd., 181 ss., 188 ss.

^{23.} Remito a las diferentes formas de religiosidad católica (o dentro de otro credo), como las expuestas en el artículo de Pedro Trigo citado en el capítulo segundo.

cativas y dialógicas, se responde tanto al individualismo competitivo postmoderno como a la fragmentación y fundamentalismo sectarios, y a un eventual «choque de civilizaciones», religiones y culturas, que amenazan en la época de la globalización. Pues el diálogo implica respeto del otro y diferente, y culmina en el amor al otro en su misma diferencia, como un preparativo y preanuncio de comunión interpersonal y aun institucional.

Aún más, la pragmática del amor y el diálogo no sólo responde a la competencia individualista o fundamentalista, sino también a la secularización postmoderna como des-institucionalización, porque el diálogo hacia dentro y hacia fuera, en el respeto mutuo de las identidades, y la búsqueda de comunicación, comunidad y comunión entre los diferentes, es una «acción reglada», es decir, implica institucionalización, pero viviente, creativa, flexible y abierta, según los requerimientos legítimos de la postmodernidad.

De ese modo la inculturación de la relación religiosa transcultural se concibe según el modelo analéctico, en que lo mismo (universal y trascendente) se da (situada e históricamente) de distintas maneras.²⁴ Pero se trata de una semántica analógica que se corresponde con la sintaxis o mediación simbólica. Por consiguiente no se dará analógicamente una auténtica significación religiosa sino en el respeto pragmático de las diferencias, que culmina—según se indicó más arriba— en la pragmática del amor.²⁵

3.2. En especial, para nuestra América

Dentro del marco de los desafíos generales, hay algunos que valen particularmente para América Latina. Pues en ella —lo mismo que en América del Norte, a diferencia de Europa occidental—, aunque se den fuertes influjos de la secularización y aun del secularismo en algunos sectores sociales, con todo sigue

^{24.} Según ya lo dije en otros capítulos, la expresión «analéctica», tomada libremente de la obra de Bernhard Lakebrink, Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik, Ratingen, 1968, ha sido utilizada por Enrique Dussel y por mí con matices convergentes y distintos.

^{25.} Ver el capítulo 15 («Símbolo religioso, pensamiento analógico y libertad») de mi libro, ya citado: Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana, 240-246.

vigente una mayoritaria religiosidad del pueblo. Ello se debe, quizás, a la resistencia cultural vivida ante dichos fenómenos, de modo que la religión sigue siendo una de las claves de la vida cultural y social.

Con ello está conectada la tarea -todavía a medio caminode una genuina inculturación de las religiones universales en nuestras culturas no como se dieron en el pasado, sino como de hecho se están dando hoy. Según el Documento episcopal de Puebla (n.º 444 ss.), la encarnación de la religión católica en el pueblo se ha ido dando a través del «catolicismo popular». Una de las tareas que de ahí se derivan es el fomento -en las nuevas formas religiosas— de los rasgos culturales característicos de la religiosidad latinoamericana. Se pueden mencionar entre ellos: su carácter festivo, simbólico, afectivo y estético, que sabe conjugar «creadoramente lo divino y lo humano...; espíritu y cuerpo; comunión e institución»; persona y comunidad; fe y patria; inteligencia y afecto»;26 combinando así elementos éticos y numinosos, ctónicos y uránicos, sapienciales y de discernimiento, existenciales y sociales hasta el compromiso religioso por la justicia para todos, preferentemente para los pobres, excluidos y víctimas de la injusticia.

Un fenómeno nuevo en América Latina es el del *pluralismo* religioso, ante todo intracristiano, mas también no cristiano, por el florecimiento de las iglesias libres —ante todo pentecostales—, cultos afroamericanos y aun religiones orientales y, en algunos lugares, por la revalorización de religiones indígenas (aunque éstos, en su mayoría se hicieron cristianos, aun adoptando formas sincréticas).²⁷ De ahí que hoy se presente cada vez más la necesidad tanto del *diálogo interreligioso* como del *intercultural*, aun entre las distintas culturas y subculturas del Continente, e *intra*rreligioso, entre distintas y, a veces contrapuestas, *formas* de vivir e interpretar la misma religión. Ya cité en el capítulo segundo la tipología que hace Pedro Trigo del catolicismo latino-americano actual.

26. Cf. Documento de Puebla, n.º 448. En el texto salteé la frase: «Cristo y María», que se aplica especialmente al catolicismo popular, pero no a otras religiones.

^{27.} Para Manuel Marzal, no pocas formas (v.g. del cristianismo andino) que desde fuera se consideran sincréticas, son inculturaciones o indigenizaciones del Evangelio: ver la «Introdução Geral» del libro: M. Marzal (et al.), O Rosto Indio de Deus, São Paulo, 1989, 11-33, en especial: pp. 30 ss.; así como su libro: El sincretismo iberoamericano, Lima, 1985.

Por otro lado, como ya lo dije también en dicho capítulo, la fusión de horizontes (o «mestizaje cultural») que se está dando en la religiosidad latinoamericana —sobre todo, en la popular—entre los imaginarios tradicional, moderno y postmoderno, plantea el desafío de ir logrando síntesis vitales dinámicamente equilibradas, que superen toda hibridez —según la formulación de Néstor García Canclini—, a través de una renovada sabiduría religiosa popular inculturada y aggiornata.²⁸

También en este contexto, *encarnación*, *amor* (a Dios y al otro) y *diálogo* son conceptos y actitudes clave.

4. A modo de conclusión: ¿hacia una nueva epifanía?

En en el actual comienzo de milenio dicha praxis del amor y del diálogo entre hombres de diferentes culturas y religiones y aun entre las religiones mismas puede operar como una nueva epifanía del Misterio Santo en cuanto amor (hierofanía que puede ser más comprensible para el hombre moderno y postmoderno). Tal diálogo ofrece asimismo un importante aporte para la humanización y la liberación del hombre (todo el hombre y todos los hombres y mujeres) en esta época de globalización y pluralismo. Aún más, dicha praxis dialógica interreligiosa corresponde al dinamismo universalizador de la razón entendida como comunicativa, que está esencialmente en la línea de «la regla de oro, tantas veces formulada en diversas religiones y culturas: no puedes querer para otros lo que no quieres para ti». Por eso mismo, el diálogo y la regla de oro tienden a superar la globalización

^{28.} Señalo los gérmenes de esa nueva síntesis, que ya se están dando, en mi trabajo: «El comunitarismo como alternativa viable», en L. Mendes de Almeida (et al.), El futuro de la reflexión teológica en América Latina, Bogotá, 1996, 195-241, en especial: pp. 210 ss. y 223 ss.; allí cito asimismo mi artículo: «El papel del catolicismo popular en la sociedad latinoamericana», Stromata, 44 (1988), 475-487, que en muchos de sus análisis y reflexiones sigue vigente.

^{29.} Riccardo Petrella y el grupo de Lisboa llegan a proponer un «contrato cultural» de diálogo y tolerancia entre culturas (y religiones) en esta época de globalización; ver su obra: Los límites de la competitividad, Buenos Aires, 1996, 193 s.; sobre un «contrato» entre las diferentes religiones, cf. ibíd., 169.

^{30.} Cf. A. González, «Fundamentos filosóficos de una civilización de la pobreza», Xipe totek. Revista de filosofía y ciencias sociales (Guadalajara, México), 7 (1998), 60. El autor añade en nota: «La regla se encuentra en el Mahabharata hinduista, en el Udanavarga budista, en el confucianismo, en el taoísmo, en el islam y en Mateo 7, 12».

como de hecho se está dando según el neoliberalismo, causando así cada vez mayor exclusión. Pues constituyen una respuesta a sus víctimas, para ir logrando cada vez mayor justicia en el amor.

Lamentablemente, no se trata de hechos consumados, como si las religiones y su interrelación estuvieran viviendo esa pragmática; sino que se trata de posibilidades históricas reales, de gérmenes ya brotados (como lo indicaron las ya mencionadas reuniones interconfesionales e interreligiosas de Asís), de desafíos y tareas que plantea la reflexión filosófica a las religiones para estos comienzos de milenio.

Estimo que la sintaxis de la mediación simbólica, la correspondiente pragmática del amor y el diálogo, y la semántica analógica (que une universalidad comunicativa y particularidad inculturada) indican pistas para comprender hoy filosóficamente la religión y, desde esa comprensión, emprender la tarea de responder—al menos— a algunos de los desafíos que este inicio de milenio les plantea a la religión y las religiones.

ÍNDICE BIBLIOGRÁFICO DE JUAN CARLOS SCANNONE*

A. Fresia, SDB

Libros

Sein und Inkarnation. Zum ontologischem Hintergrud der Frühschriften Maurice Blondel, Freiburg-München, 1968 [tesis doctoral de filosofía].

Teología de la liberación y praxis pastoral. Aportes críticos para una teología de la liberación, Salamanca: Sígueme, 1976 (desde ahora TL.PP).

Teología de la liberación y Doctrina Social de la Iglesia, Buenos Aires-Madrid: Guadalupe-Cristiandad, 1987 (desde ahora TL.DSI).

Evangelización, cultura y teología, Buenos Aires: Guadalupe, 1990 (desde ahora ECT).

Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana, Buenos Aires: Guadalupe, 1990 (desde ahora NPP).

Weisheit und Befreiung. Volkstheologie in Lateinamerika, Düsseldorf, 1992.

En colaboración

- SCANNONE, J.C. (ed.), Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Diálogo en torno a una interpretación latinoamericana, Buenos Aires: Guadalupe, 1990. (desde ahora SSF).
- —, ELLACURÍA, Ignacio (eds.), Para una filosofía desde América Latina, Bogotá: Indo-American Press Service, 1992 (desde ahora PFAL).
- —, PERINE, Marcelo (eds.), Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad, Buenos Aires: Bonum, 1993. (desde ahora IPQF).
- —, HÜNERMANN, Peter (eds.), América Latina y la Doctrina Social de la Iglesia. Reflexiones epistemológicas sobre Doctrina Social de la Iglesia, Buenos Aires: Paulinas, 1992 (desde ahora AL.DSI).
- --, HÜNERMANN, Peter (comps.), Lateinamerika und die Katholische

^{*} Publicado inicialmente en *Proyecto*, 20 (1995), 101-112. La presente versión, ampliada y corregida, contó con la cooperación de Juan Carlos Scannone, S.I. a quien agradezco su valioso aporte. Existe un trabajo similar, de menor alcance, publicado en P. Hünermann, D. Michelini, C. Cullen, H. Mandrioni y J. Terán Dutari (eds.), *Pensar América Latina. Homenaje a Juan Carlos Scannone*, Río Cuarto: ICALA, 1991, 173-177, al cual puede remitirse para consultar alguna bibliografía hasta 1991 no traducida al castellano.

- Soziallehre. Ein lateinamerikanisch-deutsches. Dialogprogramm 3 tomos, Mainz, 1993.
- —, FRALING, B. y HOPING, H. (comps.), Kirche und Theologie im kulturellen Dialog. Für Peter Hünermann, Freiburg-Basel-Wien, 1994.
- —, AQUINO, M.F. de y REMOLINA, Gerardo (eds.), Hombre y sociedad. Reflexiones filosóficas desde América Latina, Bogotá: Indo-American Press Service, 1995 (desde ahora HyS).
- —, REMOLINA, Gerardo (eds.), Sociedad civil y Estado. Reflexiones éticopolíticas desde América Latina, Bogotá: Indo-American Press Service, 1996 (desde ahora SCyE).
- —, REMOLINA, Gerardo (comp.), Etica y economía. Economía de mercado, neoliberalismo y ética de la gratuidad, Buenos Aires: Bonum, 1998 (desde ahora EyEc).
- —, SANTUC, Vicente (comp.), Lo político en América Latina. Desafíos actuales. Contribución filosófica a un nuevo modo de hacer política, Buenos Aires: Bonum, 1999 (desde ahora LP.AL).
- (et al.), Argentina: alternativas frente a la globalización. Pensamiento social de la Iglesia en el umbral del tercer milenio, Buenos Aires: San Pablo, 1999.
- —, REMOLINA, Gerardo (eds.), Filosofar en situación de indigencia, Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1999.

Artículos

a) Filosofía

- «Hacia una filosofía del espíritu cristiano», en Stromata 23 (1967), pp. 311-327.
- «¿Un tercer Heidegger?», en Stromata 24 (1968), pp. 15-21.
- «Dios en el pensamiento de Martín Heidegger», en Stromata 25 (1969), pp. 63-77.
- «Hacia una dialéctica de la liberación. Tarea del pensar practicante en América Latina», en Stromata 27 (1971), pp. 23-60.
- «Ausencia y presencia de Dios en el pensamiento de hoy», en Stromata 27 (1971), pp. 207-215.
- «Reflexiones en torno al tema "Hegel y Heidegger"», en Stromata 27 (1971), pp. 381-402.
- «La liberación latinoamericana. Ontología del proceso auténticamente liberador», en Stromata 28 (1972), pp. 107-15; en Hünermann, Peter (ed.), Gott im Aufbruch. Die Provokation der lateinamerikanischen Theologie, Freiburg (1974), pp. 119-167 y en TL.PP.
- «La pregunta por el ser en la filosofía actual», en Stromata 28 (1972), pp. 593-596.

- «Liberación latinoamericana», en Stromata 28 (1972), pp. 107-150.
- «Sabiduría popular y pensamiento especulativo», en SSF, pp. 51-74.
- «Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje. Hacia una filosofía de la religión posmoderna y latinoamericanamente situada», en Mundo nuevo 1 (1973), pp. 221-246; en Seladoc. Materiales, Salamanca: Sígueme, 1975, pp. 83-115; en Ardiles, Osvaldo y otros, Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana, Buenos Aires, 1973, pp. 245-269 y en TL.PP.
- «El itinerario filosófico hacia el Dios vivo», en *Stromata* 30 (1974), pp. 231-256 y en TL.PP.
- «Hacia un nuevo humanismo. Perspectivas», en Stromata 30 (1974), pp. 503-512.
- «Mestizaje cultural y bautismo cultural: categorías teóricas fecundas para interpretar la realidad latinoamericana», en Stromata 33 (1977), pp. 73-91 y en NPP.
- «Religión, lenguaje y sabiduría de los pueblos. Aportes filosóficos a la problemática», en *Stromata* 34 (1978), pp. 27-42 y en NPP.
- «Un nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana», en *Stromata* 36 (1980), pp. 25-47; en *Philosophisches Jahrbuch* 89 (1982), pp. 99-115 y en NPP.
- «Simbolismo religioso y pensamiento especulativo según P. Ricoeur», en Stromata 36 (1980), pp. 215-226 y en NPP.
- «La racionalidad científico-tecnológica y la racionalidad sapiencial de la cultura latinoamericana», en Stromata 37 (1981), pp. 115-164 y en NPP.
- «Sabiduría, filosofía e inculturación. La contribución de la analogía a un filosofar desde la sabiduría popular latinoamericana», en Stromata 38 (1982), pp. 317-327 y en NPP.
- «La mediación histórica de los valores. Aportes desde la perspectiva y la experiencia latinoamericana», en Stromata 39 (1983), pp. 117-139; en Concordia 6 (1984), pp. 58-77 y en NPP.
- «Hacia una filosofía a partir de la sabiduría popular», en II Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana. Ponencias, Bogotá, 1983, pp. 269-275.
- «Religión del pueblo, sabiduría popular y filosofía inculturada», en III Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana. Actas, Universidad Santo Tomás de Aquino, Bogotá, 1985, pp. 275-291 y en Theologische Quartalschrift (1984), pp. 203-214.
- «Filosofía primera e intersubjetividad. El a-priori de la comunidad de comunicación y el nosotros ético-histórico», en Stromata 42 (1986), pp. 367-386 y en NPP.
- «Reflexiones acerca de la mediación simbólica», en Stromata 42 (1986), pp. 387-390 y en NPP.
- «Hacia una antropología del nosotros», en Congreso Extraordinario de Filosofía. Actas, Córdoba, 1987, pp. 841-845 y en CIAS. Revista del Centro de Investigación y Acción Social 366 (1987), pp. 429-432.

- «Ética, historia y Dios», en Stromata 43 (1987), pp. 159-169 y en NPP.
- «Ética y cultura. Recopilación de trabajos de P. Ricoeur», en Stromata 43 (1987), pp. 179-184 y en NPP.
- «Racionalidad ética, comunidad de comunicación y alteridad», en Stromata 43 (1987), pp. 393-397 y en Segundas Jornadas Nacionales de Etica. Actas, 1987, pp. 424-431 y en NPP.
- «La cientificidad de las ciencias sociales. Problemática», en Cias. Revista del Centro de Investigación y Acción Social 378 (1988), pp. 555-561.
- «Símbolo religioso, pensamiento especulativo y libertad», en *Stromata* 45 (1989), pp. 315-320 y en NPP.
- «La cuestión del método de una filosofía latinoamericana», en Stromata 46 (1990), pp. 75-81 y en Fraling, Bernard; Michelini, Dorando (eds.), Lateinamerika im Dialog. Peter Hünermann zum 60. Geburtstag. Rotterburg, 1989, pp. 33-41.
- «Estar-ser-acontecer. El horizonte tridimensional en el pensar filosófico latinoamericano», en Azcuy, Eduardo (ed.), Kusch y el pensar desde América, Buenos Aires: García Cambeiro, 1989, pp. 73-76.
- «Las culturas latinoamericanas y la evolución de la filosofía para el siglo XX», en Cias. Revista del Centro de Investigación y Acción Social 380 (1989), pp. 9-11.
- «Fenomenología y religión», en Estudios eclesiásticos 64 (1989), pp. 133-139.
- «Mediaciones teóricas y prácticas de un filosofar inculturado. Reflexión epistemológica», en Revista de filosofía latinoamericana y ciencias sociales (2.ª época), 4 (1989), pp. 134-140 y en Universitas philosophica 14 (1990), pp. 127-135.
- «Fe cristiana y filosofía hoy en América Latina». En Filosofía hoy, Universidad Católica del Uruguay, Montevideo (1990), y en Sintese (nova fase), 56 (1992), pp. 49-58.
- «La irrupción del pobre y la pregunta filosófica. Aportes a un filosofar en perspectiva latinoamericana», en VV.AA., Vigencia del filosofar. Homenaje a Héctor D. Mandrioni, Buenos Aires: Paulinas, 1991, pp. 221-227; incluido completo en IP.QF, pp. 123-140.
- «Nueva modernidad adveniente y cultura emergente en América Latina. Reflexiones filosóficas y teológico pastorales», en *Stromata* 47 (1991), pp. 145-192.
- «Modernidad, posmodernidad y formas de racionalidad en América Latina», en Michelini, Dorando y otros (eds.), *Modernidad y posmodernidad* en América Latina, Río Cuarto: ICALA, 1991, pp. 11-28.
- «Begegnung der Kulturen und inkulturierte Philosophie in Lateinamerika», en Theologie und Philosophie 66 (1991), pp. 365-393.
- «El debate sobre la modernidad en el mundo noratlántico y en el Tercer Mundo», en Concilium 244 (1992), pp. 115 [1023]-125 [1033].
- «Hacia una filosofía a partir de la sabiduría popular», en PFAL, pp. 123-139.

- «La irrupción del pobre y la pregunta filosófica en América Latina», en IP.QF, pp. 123-140.
- «La irrupción del pobre y la lógica de la gratuidad», en IP.QF, pp. 213-239.
- «Institución, libertad, gratuidad», en *Stromata* 49 (1993), pp. 239-252, también en SCE, pp. 107-117.
- «Hacia una filosofía inculturada en América Latina», en *Humanitas* 28 (Lima) (1993), pp. 51-73; *Yachay* 13 (1996), pp. 109-132 y en *Sintese* (Nova fase), 20 (1993), pp. 807-820.
- «Liberación. Un aporte original del cristianismo latinoamericano», en Gómez Caffarena, Juan (ed.), Religión, Madrid: Trotta (Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía), 1993, pp. 93-105.
- «Aportes filosóficos para una teoría y práctica de Instituciones justas», en Stromata 50 (1994), pp. 157-173 y en SCE, pp. 239-252.
- «Desarrollo humano. Replanteamiento a partir de la filosofía», en Cías. Revista del Centro de Investigación y Acción social 443 (1995), pp. 197-204 y en La tiza 18 (Buenos Aires), pp.22-26. También publicado con modificaciones como «Dignidad personal y comunitaria» en Cafiero, Antonio y otros, Desarrollo humano: un diálogo con la filosofía, Buenos Aires: Dirección de Publicaciones del Honorable Senado de la Nación, 1995, pp. 87-93.
- «Hacia la transformación comunicativa de la racionalidad económica», en Stromata 51 (1996), pp. 261-285 y en EyEc, pp. 147-184.
- «Aportes para una antropología filosófica desde América Latina», en HyS., pp. 15-22.
- «25 años creciendo juntos», en Hünermann, P. (ed.), La Nueva Evangelización del mundo de la ciencia en América Latina, Frankfurt a.M.-Madrid, 1995, pp.13-18.
- «Cultura mundial y mundos culturales. Contextualidad y universalidad en las culturas», en Stromata 52 (1996), pp. 19-35 y en Missionswissenschaftliches Institut Missio e.V., Ein Glaube in vielen Kulturen. Theologische und soziopastorale Perspektiven für ein neues Miteinander von Kirche und Gesellschaft in der einen Welt, Frankfurt a.M., 24-40.
- «La cientificidad de las ciencias sociales», en Casalla, M.-Hernando, C., La tecnología. Sus impactos en la educación y en la sociedad contemporánea. Antología I, Buenos Aires, pp. 232-238.
- «Intercambio alemán-latinoamericano: Stipendienwerk Lateinamerika», en Diálogo científico 5 (1997), pp. 154-157.
- «Ética, economía y trabajo: su interrelación a partir de una filosofía de la gratuidad» en Stromata 53 (1997), pp. 199-215 y en EyEc, pp. 205-225.
- «El nosotros ético-histórico. Hacia una ética en perspectiva latinoamericana», en Bianco, G. (coord.), El campo de la ética. Mediación, discurso y práctica, Buenos Aires, pp. 71-82.
- «Normas éticas en la relación entre culturas», en Sobrevilla, David (ed.),

- Filosofía de la cultura, Madrid: Trotta (Enciclopedia iberoamericana de filosofía), 1998, pp. 225-241.
- «Filosofía de la liberación y sabiduría popular», en Anthropos. Huellas del conocimiento 180 (1998), pp. 80-86.
- «Lo social y lo político según Francisco Suárez. Hacia una relectura latinoamericana actual de la filosofía política de Suárez, en Stromata 54 (1998), pp. 85-118. También en LP.AL, pp. 239-280.
- «Ciencia, globalización y educación humanística» en Michelini, Dorando; Wester, Jutta y otros (eds.), Globalización. Desafíos económicos, políticos y culturales. III Jornadas Internacionales del ICALA, Río Cuarto: ICALA, 1998, pp. 129-132.
- «Filosofía/teología de la liberación», en Boletín de filosofía (Santiago), 9 (1998), pp. 57-67.
- «Als Christ leben, als Philosoph denken. Neue Perspektiven aus Lateinamerika», en Zink, U.-Zihlmann, R. (eds.), Kirche Kultur Kommunikation. Peter Henrici zum 70. Geburtstag, Zürich, pp. 39-65.
- «Crisis de la cultura moderna», en Bravo, Armando (ed.), La Iglesia y el orden internacional. Reflexiones a 30 años de la encíclica Populorum Progressio. Memorias del IV Simposio Internacional, México D.F. (1998), Panel 4, pp. 358-366.
- «Del símbolo a la práctica de la analogía», en Stromata 55 (1999), pp. 19-51.
- «La religión del siglo XXI: ambigüedades, tensiones, conflictos», en *Stromata* 55 (1999), pp. 189-199.
- «Filosofía in prospettiva latino-americana», en Rassegna di teologia 40 (1999), pp. 325-352.
- «Aktion und Inkarnation. Die Fragestellung des jungen Blondel und die Ontotheologie», en Olivetti, Marco (textes reunis par), Incarnation, Padova: CEDAM, 1999, pp. 663-671.
- «La situación de la filosofía al final del siglo XX», en Cias. Revista del Centro de Investigación y Acción Social 493 (1995), pp. 219-223 y en Fornet-Betancourt, R. (eds.), Quo vadis, Philosophie? Antworten der Philosophen. Dokumentation einer Weltumfrage, Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz in Aachen, 285-288. También publicado como «Balance del siglo XX» en Criterio 2253 (2000), pp. 447-449.
- «Metafísica y religión», en Stromata 56 (2000), pp. 211-225 y en Proceedings of the Metaphysics for the Third Millennium Conference. Studiorum Universitatum Docentium Congressus Iubilaeum a.D. 2000 - Romae, vol. I, Loja: Universidad Técnica Particular de Loja, 2001.
- «Dios desde las víctimas. Replanteo de la cuestión de Dios a partir de un "nuevo pensamiento"», en Stromata 56 (2000), pp. 27-47 y en Barbosa, Susana (et al.), Márgenes de la justicia. Diez indagaciones filosóficas, Buenos Aires: Altamira, 2000, pp. 287-307.
- «El límite, el infinito y lo prohibido» en Barbosa, Susana (et al.), De

- Caín a la clonación. Ensayos sobre el límite: lo prohibido y lo posible, Buenos Aires: Altamira, 2001, pp. 21-34.
- «De la fenomenología de la religión en América Latina a una filosofía de la religión», en Stromata 57 (2001), pp. 195-228 y en Durán Casas, Vicente et al. (eds.), Problemas de filosofía de la religión desde América Latina. De la experiencia a la reflexión, Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2003, pp. 175-208.
- «¿Una filosofía inculturada en América Latina? El Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica», en Revista portuguesa de filosofía 57 (2001), pp. 155-161.
- «Presentación de la Jornada Académica Interdisciplinar. San Miguel 2001», en *Stromata* 58 (2002), p. 2.
- «Comentario a la exposición de Mario Casalla en la Jornada Académica Interdisciplinar. San Miguel 2001», en *Stromata* 58 (2002), pp. 22-26.
- «Identidad personal, alteridad personal y relación religiosa», en *Stromata* 58 (2002), pp. 249-262.
- «¿Habita Dios entre los hombres?», en Casalla, Mario et al. (ed.), Habitar la tierra, Buenos Aires: Grupo Editor Altamira, 2002, pp. 93-111.
- «Violencia y ética de la gratuidad. Hacia una respuesta a los desafíos del "absurdo social"», en *Stromata* 59 (2003), 63-87 y Clar 233 (2003), 45-61.
- «Acontecimiento sentido acción. Aportaciones de Paul Ricoeur para una hermenéutica del acontecimiento y la acción histórica. Aplicación al acontecer argentino actual», en Stromata 59 (2003), 273-288.

b) Teología

- «Sobre el "Insight" de Lonergan», en *Ciencia y fe* 15 (1959), pp. 475-492. «La situación actual de la Iglesia Argentina y la imagen de Dios Trino y Uno», en *Estudios* 615 (1970), pp. 20-23.
- «El misterio de Dios y la situación actual del pensamiento religioso comprendida desde su historia», en *Teología* (1971), pp. 88-94.
- «Teología y sabiduría espiritual. Acerca del método de Francisco Jalics», en *Stromata* 28 (1972), pp. 603-605.
- «Teología y política. El actual desafío planteado al lenguaje teológico latinoamericano de liberación», en Cias. Revista del Centro de Investigación y Acción Social 211 (1972); en VV.AA., Fe cristiana y cambio social, Salamanca, 1973, pp. 247-264; en Les lutte de libération bousculent la théologie, París (1975), pp. 135-165 y en TL.PP.
- «Necesidad y posibilidad de una teología socio-culturalmente latinoamericana», en VV.AA., Fe cristiana y cambio social en América Latina, Salamanca, 1973, pp. 353-372.
- «La teología de la liberación: un aporte latinoamericano a la teología»,

- en Cias. Revista del Centro de Investigación y Acción Social 221 (1973), y en TL.PP.
- «La situación de la problemática Fe y política entre nosotros», en VV.AA., Fe y política, Buenos Aires, 1973, pp. 15-47 y en TL.PP.
- «La teología de la liberación ¿evangélica o ideológica?», en *Concilium* 95 (1974), pp. 457-463; en *Concilium* 10 (1974), pp. 228-232 (traducción alemana) y en TL.PP.
- «Teología de la Liberación, cultura popular y discernimiento», en Cias. Revista del Centro de Investigación y Acción Social 237 (1974), pp. 3-24; en VV.AA., Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner, Madrid, 1975; en Ardiles, Osvaldo y otros, Cultura popular y filosofía de la liberación, Buenos Aires: García Cambeiro, 1975; en Gibellini, R. (ed.), La nueva frontera de la teología en América Latina, Madrid: Salamanca, 1977 pp. 199-222.
- «Hacia una pastoral de la cultura», en *Stromata* 31 (1975), pp. 237-259; en *Convergence* 22 (1976), pp. 44-53 y en ECT.
- «Poesía popular y teología. El aporte del Martín Fierro a una teología de la liberación», en Concilium 115 (may 1976), pp. 264-275 y en TL.DSI.
- «¿Vigencia de la sabiduría cristiana en el éthos cultural de nuestro pueblo: una alternativa teológica?», en *Stromata* 32 (1976), pp. 253-287 y en ECT.
- «Culture populaire, pastorale et théologie», en *Lumen vitae* 32 (1977), pp. 31-38.
- «La relación teoría-praxis en la teología de la liberación», en *Christus* 499 (junio 1977), pp. 10-16; en Rahner, K. (ed.), *Befreiende Theologie*, Stuttgart, 1977, pp. 77-96 y en TL.DSI.
- «Observaciones al Documento de Consulta para la Conferencia de Puebla», en Documentos CELAM 3, 1978, pp. 393-400.
- «La lógica de lo existencial e histórico en K. Rahner», en *Stromata* 34 (1978), pp. 179-194 y en Vorglimmler, K. (ed.), *Wagnis Theologie*, Freiburg, 1979, pp. 82-98.
- «Religión del pueblo y teología», en Cias. Revista del Centro de Investigación y Acción Social 274 (1978), pp. 10-21. Traducción alemana en Rahner, K. (ed.), Volksreligion-Religion des Volkes, Stuttgart, 1979, pp. 26-39.
- «La no creencia en Argentina y Latinoamérica», en Ateísmo y diálogo 19 (1984), pp. 20-22; con algunos añadidos en Stromata 34 (1978), pp. 115-117 y en ECT.
- «Diversas interpretaciones latinoamericanas del Documento de Puebla», en *Stromata* 35 (1979), pp. 195-212; en *Lumen vitae* 35 (1980), pp. 352-369 y en ECT.
- «Sabiduría popular y teología inculturada», en *Stromata* 35 (1979), pp. 3-18, el apéndice fue publicado en *Orientierung* 44 (1980), pp. 156-157 con el título «Das Christkind-Burgermeister. Politische Liturgie in la Rioja» y en ECT.
- «La teología de la liberación. Caracterización, corrientes, etapas», en

- Stromata 18 (1982), pp. 3-40; en Neufeld, K. (ed.), Problemi e prospettive di teologia dogmática, Brescia, 1983; en ídem, Problemas y perspectivas en teología dogmática, Salamanca: Sígueme, 1987; en Idem, Probleme und Perspektiven dogmatischer Theologie, Düsseldorf, 1986, pp. 401-439; en Tamayo-Floristán (eds.), Conceptos fundamentales de pastoral, Madrid, Cristiandad, 1983, pp. 562-579; en TL.DSI y en Medellín 34 (1983), pp. 258-288.
- «Influjo de Gaudium et spes en la problemática de la evangelización de la cultura. Evangelización, liberación y cultura popular», en Stromata 40 (1984), pp. 87-103; en Gremillón, J (ed.), The Church and Culture since Vatican II. The Experience of North and Latin American, Notre Dame, 1985, pp. 74-90 y en ECT.
- «Enfoques teológico-pastorales latinoamericanos de la religiosidad popular», en *Stromata* 40 (1984), pp. 261-274 y en ECT.
- «Pastoral de la cultura hoy en América Latina», en Stromata 41 (1985), pp. 355-376; en Congreso Internacional de Teología. Actas, Evangelización de la cultura e inculturación del Evangelio, San Miguel (Buenos Aires), 1988, pp. 253-276 y en ECT
- «Ethos y sociedad en América Latina. Perspectivas sistemáticopastorales», en Stromata 41 (1985), pp. 33-47 y en ECT.
- «Interrelación de realidad social, pastoral y teología. El caso de «pueblo» y «popular» en la experiencia, la pastoral y la reflexión teológica del catolicismo popular en la Argentina», en *Medellín* 49 (1987), pp. 3-17; en *Nouvelle revue théologique* 107 (1986), pp. 480-492 y en ECT.
- «El papel del análisis social en las teologías de la liberación contextuadas», en Stromata 42 (1986), pp. 137-158; en Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 69 (1985), pp. 259-280 y en TL.DSI.
- «Beber en su propio pozo. A propósito del libro de Gustavo Gutiérrez», en Stromata 42 (1986), pp. 211-216 y en TL.DSI.
- «Evangelización de la cultura y religiosidad popular», en *Cias. Revista* del Centro de Investigación y Acción Social 35 (1986), pp. 490-500 y en ECT.
- «El espíritu de las bienaventuranzas. Vida religiosa y pueblo», en *Vida religiosa* 62 (1987), pp. 418-421 y en ECT.
- «Evangelización de la cultura moderna y religiosidad popular en América Latina», en *Teología y vida* 28 (1987), pp. 59-71 y en ECT.
- «Religiosidad popular, sabiduría del pueblo y teología», en *Communio* 9 (1987), pp. 411-422; en *Internationale katholische Zeitschrift* 16 (1987), pp. 396-408 y en ECT.
- «El papel del catolicismo popular en la sociedad latinoamericana», en Stromata 44 (1988), pp. 475-487 y en Metz, J.B.; Rottlander, P. (eds.), Lateinamerika und Europa. Dialog der Theologen, Munchen-Mainz, 1988, pp. 61-74.

- «Posibilidades de evangelización del pensamiento universitario», en *Stromata* 44 (1988), pp. 139-152
- «Aportes de la teología de la liberación a una teología de la caridad» en CELAM: Constructores del amor en América Latina, Bogotá, 1990, pp. 210-232. También apareció publicado como primera parte del artículo «Cuestiones actuales de epistemología teológica» Stromata 46 (1991), pp. 293-311 y con retoques en Corintios XIII. Revista de teología y pastoral de la caridad 95 (2000), pp. 357-374.
- «La Teología de la liberación en la Nueva Evangelización», en Cias. Revista del Centro de Investigación y Acción Social 301 (1990), pp. 119-126 y en CELAM, Nueva Evangelización: génesis y líneas de un proyecto misionero, Bogotá, 1990.
- «Teología e interdisciplinariedad: presencia del saber teológico en el ámbito de las ciencias», en *Theologica Xaveriana* 40/1 (1990), pp. 63-79.
- «Cuestiones actuales de epistemología teológica. Aportes a la teología de la liberación», en *Stromata* 46 (1991), pp. 293-336.
- «Los temas de la IV Conferencia del Celam», en Cias. Revista del Centro de Investigación y Acción Social 402 (1991), pp. 134-139.
- «La Nueva Evangelización de América», en Cuadernos monásticos 96-97 (1991), pp. 91-114.
- «Kulturelles Mestizentum, Volkskatholizismus und Synkretismus in Lateinamerika», en Siller, H.P. (ed.), Suchbewegungen. Synkretismus, kulturelle Identität und kirchliches Bekenntnis, Darmstadt, 1991, pp. 106-116.
- «Los Ejercicios Espirituales: lugar teológico», en *Stromata* 47 (1991), pp. 231-247.
- «Les défis actuels de l'évangelisation en Amerique Latine», en *Nouvelle* revue théologique, 114 (1992), pp. 641-652 y en *Cias. Revista del Centro* de Investigación y Acción Social 417 (1992), pp. 457-467.
- «Hacia la justicia en el mundo y en América Latina», en Cias. Revista del Centro de Investigación y Acción Social 413 (1992), pp. 205-212 y en Cuestión social (México), 1 (1993), pp. 73-78.
- «¿Reconocimiento o no reconocimiento del otro? En memoria de los quinientos años de la evangelización de América Latina», en Stromata 48 (1992), pp. 287-302.
- «Teología de la Liberación y evangelización: nuevas perspectivas», en Seminarium 32 (1992), pp. 46-473 y en Picotti D. (comp.), Pensar desde América. Vigencia y desafíos actuales, Buenos Aires, 1995, pp. 281-293.
- «Situación de la problemática del método teológico en América Latina (con especial énfasis en la teología de la liberación después de las dos Instrucciones)», en Medellín 76 (1994), pp. 255-283 y en CELAM, El método teológico en América Latina, Bogotá, 1994, pp. 19-51.
- «Peter Hünermann: un amigo», en Bellow, M. Berríos, F.; Eckholt, M.

- (comps.), Amistad-Puentes del diálogo/Freundschaft-Brücken des Dialogs. Prof. Dr. Peter Hünermann zum 65. Geburtstag, Tübingen, 1994, pp. 14-15.
- «La recepción del método de Gaudium et Spes en América Latina», en Maccarone, Juan Carlos (et al.), La Constitución Gaudiun et Spes. A los treinta años de su promulgación, Buenos Aires: Paulinas, 1995, pp. 19-49.
- «La religión en la América Latina del tercer milenio. Hacia una utopía realizable», en Stromata 51 (1995), pp. 75-88.
- «Evangelium und Kultur», en Sievernich, M.-Spelthahn, D. (comps.), Fünfhundert Jahre Evangelisierung Lateinamerikas. Geschichte-Kontroversen-Perspektiven, Frankfurt a.M., 1995, pp. 46-61.
- «Die Kirche in Lateinamerika (Statement für das Podiumsdiskussion)», en Ibídem, pp. 211-215.
- «El futuro de la reflexión teológica en América Latina. El comunitarismo como alternativa viable» en Mendes de Almeida, Lucio (et.al), El futuro de la reflexión teológica en América Latina, Bogotá, 1996, pp. 195-241 y en Stromata 53 (1997), pp. 13-43.
- «La religiosidad en los albores del Tercer milenio», en Boletín de la Biblioteca del Congreso de la Nación, 119 (1996), pp. 123-132.
- «La reivindicación de la identidad latinoamericana en América Latina», en Cias. Revista del Centro de Investigación y Acción Social 461 (1997), pp. 78-88 y en Vachon, L. (dir.), L'universalité catholique face à la diversité humaine. Actes de la 7è. Assamblée Générale de la Conférence des Institutions Catholiques de Théologie (CICT), Montréal, 1998, pp. 47-55.
- «Los aportes de Lucio Gera a la teología en perspectiva latinoamericana», en Ferrara, Ricardo; Galli, Carlos Maria (eds.), *Presente y futu*ro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera, Buenos Aires: Paulinas, 1997, pp. 121-141.
- «Perspectivas eclesiológicas de la «teología del pueblo» en la Argentina», en Chica, F.; Panizzolo, S. y Wagner, H. (eds.), Ecclesia Tertii Millennii Advenientis. Omaggio al P. Angel Antón, Casale Monferrato, 1997, pp. 686-704 y en Christus 707 (1997), pp. 38-46.
- «Teología y filosofía en la teología fundamental», en Stromata 53 (1997), pp. 309-327; también en Fisichella, Rino (a cura di), La teologia fondamentale. Convergenza per il terzo millennio, Casale Monferrato, 1997, pp. 185-202.
- «¿Cambio de paradigma en la teología latinoamericana de la liberación? Del análisis socioeconómico al cultural», en Medellín 96 (1998), pp. 637-658 y en De Schrrijver, G. (ed.), Liberation Theologies on Shiftings Grounds. A Clash of Socio-Economics and Cultural Paradigms Leuven, pp. 85-103.
- «Cristianismo y política en el contexto de la globalización», en Fe y

- justicia. El pensamiento cristiano en diálogo con la sociedad y la cultura (Quito), 4 (1998), pp. 43-56.
- «Iglesia e inculturación», en Bravo, Armando (ed.), La Iglesia y el orden internacional. Reflexiones a 30 años de la encíclica Populorum Progressio. Memorias del IV Simposio Internacional, México D.F., pp. 307-340.
- «Un humanismo religioso e interreligioso, de los derechos humanos e intercultural», en *Culturas y fe* 6 (1998), pp. 268-272 y en *Panorama católico* (Panamá), 21 de febrero 1999, p.16.
- «Ignacio Ellacurría: una solicitud acuciante por la paz», en *Proyecto* 33 (1999), pp. 274-277.
- «La situación de la teología al final del siglo XX», en Cias. Revista del Centro de Investigación y Acción Social 494 (2000), pp. 265-269 y en Fornet-Betancourt, R. (eds.), Theologie im III. Millennium. Quo vadis? Antworten der Theologen. Dokumentation einer Weltumfrage, Frankfurt a.M.: IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation, 2000, pp. 231-234.
- «Homilía de apertura», en Scannone, Juan Carlos y otros (eds.), Iglesia universal, iglesias particulares, Buenos Aires: San Pablo, 2000, pp. 13-16.
- «Treinta años de teología en América Latina», en Susín, Luiz Carlos (ed.), El mar se abrió. Treinta años de teología en América Latina, Santander: Sal Terrae, 2000, pp. 182-189 y en Idem, O mar se abriu. Trinta anos de teologia na América Latina, São Paulo: Loyola, 2000, pp. 199-207.
- «La segunda presidencia de la Sociedad Argentina de Teología», en Forte, Bruno (et al.), El Misterio de Cristo como paradigma teológico, Buenos Aires: San Benito, 2001, pp. 29-32.
- «El Misterio de Cristo como "modelo" para el diálogo de la teología con la cultura, la filosofía y las ciencias humanas», ibídem, pp. 128-158.
- «Aportes para una teología inculturada en América Latina», en Tamayo, J. y Bosch, J. (eds.), *Panorama de la teología latinoamericana*, Estella (Navarra): Verbo Divino, 2001, pp. 559-572.

c) Doctrina Social de la Iglesia

- «Hombre-trabajo-economía. Aportes al tema a partir de la antropología filosófica», en *Stromata* 41 (1985), pp. 5-15 y en TL.DSI.
- «Trabajo, cultura y evangelización. Creatividad e identidad de la Doctrina Social de la Iglesia», en Stromata 41 (1985), pp. 17-31 y en TL.DSI.
- «Instrumentos de la Doctrina Social de la Iglesia», en Cias. Revista del Centro de Investigación y Acción Social 352 (1986), pp. 140-156; en Ross, Lotar-Vélez Correa, Jaime (eds.), Befreiende Evangelisierung und katholische Soziallehre, Munchen-Mainz, 1987, pp. 83-100 y en TL.DSI. También apareció publicado como «Doctrina social: fun-

- damentos y mediaciones. Desde el eclipse hasta su vigencia actual» en Nexo 14 (dic. 1987), pp. 16-24.
- «Interpretación de la Doctrina Social de la Iglesia: cuestiones epistemológicas», en CELAM, Bogotá, 1987 y en TL.DSI.
- «La Encíclica y la situación argentina», en Esquiu 1460 (1988), pp. 29-30.
- «Mediaciones teóricas y prácticas de la Doctrina Social de la Iglesia», en Stromata 45 (1989), pp. 75-96.
- «Ciencias sociales, ética política y Doctrina Social de la Iglesia», en Hünermann, Peter (ed.), Enseñanza Social de la Iglesia en América Latina, Madrid: PPC, 1991, pp. 138-160.
- «Trabajo, evangelización y cambio social. Reflexión ético-teológica», en *Persona y sociedad* 5 (1991), pp. 55-67.
- «Dinamismo de la Doctrina Social de la Iglesia a partir de la Rerum Novarum. Consideraciones», en *Medellín* 70/A (1992), pp. 429-441
- «El estatuto epistemológico de la Doctrina Social de la Iglesia y el desarrollo teológico en América Latina», en Stromata 48 (1992), pp. 73-97 y en CELAM, Doctrina Social de la Iglesia en América Latina. Memorias del Primer Congreso Latinoamericano de Doctrina Social de la Iglesia, Bogotá, 1992, pp. 697-719.
- «Reflexiones epistemológicas acerca de las tres dimensiones (histórica, teórica y práctica) de la Doctrina Social de la Iglesia», en AL.DSI, pp. 55-86 y en Hünermann, P. Scannone, J.C. (comp.), Lateinamerika und die katholische Soziallehre. Ein lateinamerikanisch-deutsches Dialogprogramm 3 v., Mainz, 1993, v. 1, pp. 51-86.
- «Doctrina Social de la Iglesia y la liberación en América Latina en Centesimus annus», en L'osservatore romano 23 (1992), pp. 614.
- «Doctrina Social de la Iglesia y teología de la liberación: dos epistemologías.», en *Revista del Centro Juan XXIII*, Rio de Janeiro (1992), y en Ivern, Francisco y Bingemer, M. (comp.). *Doutrina Social da Igreja y teología da libertação*, Sao Paulo, 1994, pp. 71-85.
- «La inculturación en el Documento de Santo Domingo», en Stromata 49 (1993), pp. 29-53 y en CELAM, Grandes temas de Santo Domingo. Reflexiones desde el CELAM, Bogotá, 1994, pp. 353-386.
- «La promoción humana en el Documento de Santo Domingo», en *Medellín* 75 (1993), pp. 321-334.
- «Capitalismo y ética», en Cias. Revista del Centro de Investigación y Acción Social 428 (1993), pp. 545-551 y en Bolivar, J. (et al.), Etica y capitalismo. Perspectiva latinoamericana, Buenos Aires, 1995, pp. 101-106.
- «Doctrina Social de la Iglesia y teología de la liberación. Convergencias y divergencias epistemológicas», en Medellín 80 (1994), pp. 545-566 y en Fraling, B. - Hoping, H. - Scannone, Juan Carlos (eds.), Kirche und Theologie im kulturellem Dialog. Für Peter Hünermann; Freiburg-Basel-Wien, 1994, pp. 271-289.
- «Sozialethik, Soziallehre: Lateinamerika», en Evangelisches Kirchen-

- lexikon. Internationale theologische Enzyklopädie, Göttingen, 1994, pp. 338-339.
- «Problemática epistemológica de la Doctrina Social de la Iglesia», en Farrell, G. et al., *Moral social. Perspectiva de la Doctrina Social Cristiana*, Buenos Aires, 1995, pp. 395-411.
- «La nueva cultura adveniente y emergente: desafío a la Doctrina Social de la Iglesia en la Argentina», en García Delgado, Daniel; Farrell, Gerardo (et al.), Argentina, tiempo de cambio. Sociedad, Estado y Doctrina Social de la Iglesia; Buenos. Aires., San Pablo, 1996, pp. 251-282.
- «Economía de mercado y Doctrina Social de la Iglesia. Aporte teológico desde y para América Latina», en *Medellín* 85 (1996), pp. 57-87.
- «El trabajo humano y la crisis de la civilización del empleo industrial. Desafíos del siglo XXI», en Cias. Revista del Centro de Investigación y Acción Social 475 (1998), pp. 365-370.
- «La dimensión cultural del desarrollo humano», en *El desarrollo huma*no. *Perspectivas y desafíos. Seminario Internacional*, San Miguel: Universidad Nacional de General Sarmiento, pp. 222-225.
- «La globalización como hecho e ideología. Emergencia de la sociedad civil, Doctrina Social de la Iglesia y "globalización de la solidaridad"» en Scannone, Juan Carlos (et al.), Argentina: alternativas frente a la globalización. Pensamiento social de la Iglesia en el umbral del tercer milenio, Buenos Aires: San Pablo, 1999, pp. 253-290.
- Sociedad civil y neocomunitarismo en América Latina», en *Razón y fe* 239 (1999), pp. 613-625 y en *La civiltà cattolica* 150 (1999), pp. 347-358.
- «Doctrina Social y globalización», en Cias. Revista del Centro de Investigación y Acción Social 49 (2000), pp. 457-490.
- «Globalización, neoliberalismo e identidad latinoamericana», en *Anais do Seminário Internacional Integração Latino-americana ante a Globalização*, Recife: NEAL (Univ. Cat. de Pernambuco), 2001, pp. 17-42.
- «La nueva cuestión social a la luz de la Doctrina Social de la Iglesia», en Cias. Revista del Centro de Investigación y Acción Social 51 (2002), pp. 45-52.
- Interview de Walter Achleitner: «Die Welt bracht eine Ethik der Grosszügigkeit», en Katholisches Kirchenblatt Voralberg (20 enero 2002), p. 7; y en Kirche. Sonntagszeitung für die Diözese Innsbruck (20 enero 2002), p. 11.
- «Globalización, neoliberalismo y Doctrina Social de la Iglesia», en *Educar. Revista de pedagogía* 4 (2003), pp. 15-18.
- «Prólogo», en Motto, Andrés, La cuestión social y la enseñanza de la Iglesia. Un Aporte a la esperanza, Buenos Aires: Gram Editora, 2003, pp. 7-8.
- «Hoy la patria requiere algo inédito. La Conferencia Episcopal Argentina y la crisis histórica de nuestro país», en Grupo Gerardo Farell (ed.), Crisis y reconstrucción. Aportes desde el pensamiento social de la Iglesia, Buenos Aires: San Pablo, 2003, pp. 25-56.

ÍNDICE

Introducción general	7			
I PROLEGÓMENOS				
Cap. 1. Metafísica y religión				
Latina a una filosofía inculturada de la religión	35			
II ACCESOS				
Cap. 3. Identidad personal, alteridad interpersonal y relación religiosa	81			
un «nuevo pensamiento»	103			
conversión social al otro y concurso divino	131			
III LENGUAJE				
Cap. 6. El lenguaje de la religión y sus variaciones	163			
de la analogía. El lenguaje de la teología filosófica	187			
IV RELECTURAS				
Cap. 8. El límite, el infinito y lo prohibido Cap. 9. ¿Habita Dios entre los hombres?	231 247			
V				
HACIA EL FUTURO				
Cap. 10. La religión a inicios del siglo xxı: ambigüedades, tensiones, conflictos	275			
Índice bibliográfico de J.C. Scannone, por A. Fresia, SDB	289			