

JUAN CARLOS SCANNONE, S.J.

## FENOMENOLOGIA Y RELIGION \*

¿Cuál es el lugar de «encuentro» de la fenomenología y la religión? ¿Es la religión un fenómeno más cuyo sentido o «logos» una fenomenología regional busca esclarecer y fundar o, por el contrario, el sentido trascendente, primero y último que funda la religión se descubre de alguna manera en el origen radical de todas las significaciones y aun en el surgimiento mismo del sentido en general? ¿El encuentro de fenomenología y religión se da solamente cuando aquélla aborda la experiencia específicamente religiosa o se da de cierto modo en la raíz última e indisponible de la génesis del sentido? Y si es así, ¿qué relación tienen entonces la fenomenología como «philosophia prima» y la fenomenología de la religión?

Para abordar esos interrogantes daremos tres pasos: 1) primero diremos por qué —según nuestra opinión— la mera fenomenología de la religión no es sólo ni inmediatamente el lugar de «encuentro» entre fenomenología y religión; 2) luego intentaremos mostrar cómo ese encuentro se introduce con la inversión de la constitución del sentido, resultante de la radicalización que la fenomenología exige de sí misma; 3) por

---

\* Aunque el presente trabajo es estrictamente filosófico, estimamos que puede rendir servicio a la teología para reflexionar acerca de la relación entre fe y religiosidad popular, es decir, acerca de la relación entre el *acto de fe* (tan magistralmente estudiado por el P. Juan Alfaro) —en cuanto implica *intelección del sentido* y su trascendencia en el *misterio*— y, por otro lado, la *descripción fenomenológica* del catolicismo popular, en el cual la fe se encarna en *cultura* (cf. *Documento de Puebla* n.444, n.450).

último, rescataremos el papel de la fenomenología de la religión. Pues, por un lado, esta última es como la «cifra» o el lugar de condensación y mayor transparencia del descubrimiento del origen trascendente del sentido en general. Y, por otro lado, aunque en la línea de dicha radicalización, la religión la profundiza y la especifica con respecto a la filosofía primera, cuando ella nombra a ese Origen indisponible como «Santo» o «Dios».

## 1. RIESGOS DE LA MERA FENOMENOLOGIA DE LA RELIGION

El lugar epistemológico de encuentro entre fenomenología y religión no es sólo ni inmediatamente el de la mera fenomenología de la religión, es decir, el de la investigación del sentido de la experiencia religiosa o del fenómeno religioso en cuanto tales. Pues si sólo nos quedamos en la investigación fenomenológica del mismo, podemos correr al menos un doble riesgo: 1) en primer lugar, el de pensar que el origen del sentido de lo que significa «religión», lo «Santo» como su ámbito de significación, y el «Misterio santo» o «Dios», como el centro nucleador de ese campo específico de sentido<sup>1</sup>, se da únicamente en ese tipo particular de experiencias, a saber, las explícitamente religiosas, y que, por lo tanto, su significación es meramente categorial y regional, como si la experiencia religiosa se redujera a ser una experiencia de objetos cuya referencia fuera inmediata; 2) en segundo lugar, que dicho sentido religioso no tiene validez universal, sino que sólo posee vigencia dentro de ese particular juego de lenguaje, o sólo para las formas de vida y de conciencia correspondientes al fenómeno religioso, sean ellas las de una determinada cultura histórica, de una cierta comunidad religiosa o de tales o cuales personas en particular<sup>2</sup>.

Por el contrario, pensamos que la fuente del sentido de lo religioso en cuanto tal no se descubre a través del análisis de los actos explícitamente religiosos *si* no se tiene *también* en cuenta el surgimiento radical del sentido en y más allá de la subjetividad constitutiva. Ese «en y más allá» es descubierto por la investigación fenomenológica cuando ella —lle-

<sup>1</sup> Aludimos a la caracterización de la «religión», «lo Santo», «el Misterio» y «Dios» que da J. MARTÍN VELASCO —resumiendo numerosos aportes de la fenomenología de la religión— en su *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid 1978.

<sup>2</sup> Cf. H. ROMBACH, *Die Religionsphänomenologie. Ansatz und Wirkung von M. Scheler bis H. Kessler*: ThPh 48 (1973), 477-493, y el comentario que le hace M. Olivetti en el trabajo citado en la nota siguiente, p. 762s.

vada hasta el límite— se abre desde sí misma a la inversión de la lógica de la constitución del sentido.

## 2. LA INVERSION DE LA CONSTITUCION DEL SENTIDO EN GENERAL

Marco Olivetti, cuando comenta el aporte de importantes fenomenólogos de la religión (Rudolf Otto, Max Scheler, Henry Duméry, Louis Dupré), hace notar que el reenvío más allá de la conciencia pertenece a la esencia misma tanto del noema como de la noesis de la religión en cuanto tal, según la analizan dichos autores. Pues el noema religioso dice *de suyo* trascendencia y referencia, y su correspondiente noesis reenvía a una constitutividad que precede a la conciencia constituyente. Por ello, Olivetti relaciona esas afirmaciones de la fenomenología de la religión con la comprensión de esta última por autores como N. Luhmann, que defienden la precedencia del sentido con respecto a la subjetividad. Pero ya no se trata sólo del sentido que se descubre en el acto religioso por ser tal, sino del sentido en general. «Se trata —afirma Olivetti— de la situación límite en la cual el darse del sentido llega hasta la inversión de su misma estructura propia. Pero esta inversión no desmiente la *Sinnlogik*, sino que la constituye, marcando el límite del único modo en el cual éste puede ser delimitado desde dentro del sistema reflexivo de sentido, es decir, marcándolo como 'inmanencia trascendente'»<sup>3</sup>.

Por ello, Olivetti ubica luego las mencionadas aportaciones de la fenomenología de la religión en el contexto más amplio de la fenomenología filosófica en general y del problema general del origen primero de la constitución misma del sentido. Dicha inversión de perspectivas se descubre cuando la fenomenología —por ser fiel a sí misma— radicaliza su indagación propia acerca del surgimiento del sentido no ya en relación con el noema y la noesis específicamente religiosos, sino en relación con la conciencia en general. Ello sucede cuando profundiza el movimiento reflexivo «hasta el límite en el cual la conciencia confina con la opacidad» —no presentada ni representada, sino apresentada (por ejemplo, la opacidad del cuerpo propio o del otro)—, límite en el cual «la constitución confina con el propio ser-constituido»<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Cf. M. OLIVETTI, *Fenomenologia e filosofia analitica: una nuova relazione? Questioni di filosofia della religione*: Archivio di Filosofia 54 (1986) 761-778 (la cita corresponde a la p. 764). La confrontación con ese importante trabajo dio origen al presente artículo, en la convergencia y la divergencia.

<sup>4</sup> Cf. M. OLIVETTI, a.c., p. 767.

Tal radicación hasta el límite trascendental de la conciencia se ha dado históricamente al menos en tres contextos diferentes pero interrelacionados<sup>5</sup>, a saber: 1) el del análisis reflexivo del cuerpo propio y del ajeno, que la conciencia no puede reducir a objeto constituido ni a mera subjetividad constituyente; 2) el de la pregunta por el ser, cuestionamiento que abraza y trasciende no sólo a todo ente por el que se pregunta, sino también al sujeto que pregunta por el ente en general y en cuanto tal; 3) el de la irreductible diacronía ética del otro en cuanto otro en el seno de la comunidad comunicativa del nosotros, por la cual asimetría el «yo» se comprende en acusativo: «¡heme aquí!»<sup>6</sup>, como respuesta responsable a la oferta-demanda de sentido desde el otro, es decir, a la constitución de sentido originario y nuevo desde el otro en la comunidad de comunicación.

Según mi opinión, en esos tres casos la radicalización de la fenomenología ha puesto en cuestión el método fenomenológico desde su interior, dándose así una como superación fenomenológica de la fenomenología que, sin embargo, no la suprime, sino que le da cumplimiento trascendiéndola. Pues bien, en esos tres casos ello ha ayudado también a replantear más radicalmente la comprensión filosófica de la religión a partir de la crítica a la filosofía moderna de la conciencia y la autoconciencia.

En el primer caso la fenomenología se abrió a la interpretación y la *hermenéutica* del lenguaje ordinario pluridimensionalmente significativo y de lo símbolos, no en último término, de los símbolos religiosos. Así es como Paul Ricoeur mostró, mediante la vía larga de la reflexión hermenéutica concreta, que ni la crítica arqueológica ni la teleológica de los símbolos llegan a alcanzar la fuente última del sentido que ellos manifiestan, dando así un nuevo lugar a la fenomenología de los símbolos de lo Sagrado<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> El artículo citado en las dos notas anteriores estudia el primer caso y el tercero.

<sup>6</sup> Sobre el «yo» en acusativo antes que en nominativo cf. E. LEVINAS, *Dieu et la philosophie: Le Nouveau Commerce* n. 30-31 (1973) 121 y 116 (fue reeditado en *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris 1982). En el texto aludimos a la relectura de K.-O. Apel desde Levinas propuesta por M. OLIVETTI, *El problema de la comunidad ética*, en J. C. SCANNONE (ed.), *Sabiduría popular, símbolo y filosofía*, Buenos Aires 1984, 209-222; ver también mi artículo *Filosofía primera e intersubjetividad*: *Stromata* 42 (1986) 367-386.

<sup>7</sup> Cf. P. RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris 1965; sobre ello cf. mi trabajo *Simbolismo religioso y pensamiento filosófico según P. Ricoeur*: *Stromata* 36 (1980) 215-226. Ilustran el paso de la fenomenología del cuerpo propio a la comprensión (y la hermenéutica) la obra de P. RICOEUR, *El discurso de la acción*, Madrid 1987, p. 150-154, y el art. cit. de M. OLIVETTI, p. 767-772.

En el segundo caso, la fenomenología —a partir de su propio movimiento— se abrió con Heidegger a la inversión o «*Kehre*», haciéndose *pensar-del-ser* (¡genitivo objetivo y subjetivo!). Así es como el pensamiento acogedor de la diferencia como diferencia pudo entenderse como acogedor del misterio como misterio, y como preparación para una acogida nueva de lo Santo y —a lo mejor— del Dios divino, camino que luego fue fenomenológicamente profundizado y transitado por Bernhard Welte y su discípulo Klaus Hemmerle<sup>8</sup>.

En el tercer caso, la fenomenología se abrió —también aquí desde sí misma— a la *ética* como filosofía primera. Y también así se replanteó la cuestión «fenomenología y trascendencia»<sup>9</sup>, pues la altura ética del otro en cuanto otro como fuente diacrónica y asimétrica de sentido con respecto al *yo* da base a la curvatura del espacio ético intersubjetivo, curvatura que —según Levinas— «es quizá la presencia misma de Dios»<sup>10</sup>. Pues se trata de la epifanía ética —en la inmanencia del finito— del Infinito *éticamente* trascendente.

Por tanto, los tres mencionados caminos de radicalización de la fenomenología, a través de una inversión radical de perspectivas, permiten descubrir el surgimiento del sentido desde una trascendencia inmanente presentada a la conciencia como esencialmente anterior no sólo a ella misma (en cuanto constituyente de sentido), sino también al sistema social de sentido mediado por el otro.

De ese modo se hizo luego posible replantear, desde la problemática de la constitución del sentido general, la cuestión especial del sentido religioso, esencialmente trascendente. Y de ese modo se hace también posible soslayar los riesgos de la mera fenomenología de la religión, que hemos mencionado más arriba.

Sin embargo, las tres citadas radicalizaciones de la fenomenología no deben ser entendidas en forma yuxtapuesta, ni se deben yuxtaponer sus respectivas aperturas a la hermenéutica de los símbolos, a la acogida pen-

<sup>8</sup> En el texto aludo a varias obras de Heidegger citadas en mi trabajo: *Dios en el pensamiento de M. Heidegger*: Stromata 25 (1969) 63-77, por ej., la carta «Ueber den 'Humanismus'», p. 102s. (cf. *Platons Lehre von der Wahrheit-Mit einem Brief über den «Humanismus»*, Bern 1947). Entre otras obras de B. WELTE cf. *Der Gottesbeweis und die Phänomenologie der Religion* (en *Auf der Spur des Ewigen*, Freiburg-Basel-Wien 1965, 315-336) y *El conocimiento filosófico de Dios y la posibilidad del ateísmo*: Concilium n. 16 (1966), 173-189. Ver también KL. HEMMERLE, *Das Heilige und das Denken. Zur philosophischen Phänomenologie des Heiligen*, en B. CASPER y otros, *Besinnung auf das Heilige*, Freiburg-Basel-Wien, 1966.

<sup>9</sup> Cf. E. LEVINAS, art. cit. en la nota 6, p. 118-124. En general sobre la problemática «fenomenología y 'penser-à-Dieu'» cf. el libro de Levinas citado en la misma nota, en especial el *Avant-propos*, p. 7-13.

<sup>10</sup> Cf. E. LEVINAS, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye 1961, p. 267.

sante del misterio del ser como misterio y a la epifanía ética del infinito. Por el contrario, debemos considerarlas como tres dimensiones de un único planteo unitrino de la cuestión filosófica de la religión a partir de la radicalización de la fenomenología.

Pues el símbolo religioso lo es verdaderamente sin hacerse ídolo, sólo cuando su sentido indisponible es acogido en actitud de apertura ética. Y sólo así ésta puede ser pensada «ontológicamente» en su diferencia y referencia sin convertirse en ídolo o quedar atrapada en la ilusión trascendental <sup>11</sup>.

### 3. LA FENOMENOLOGIA COMO «PHILOSOPHIA PRIMA» Y LA FENOMENOLOGIA DE LA RELIGION

Como la trascendencia del origen último del sentido no se agota en la mera sobredeterminación hermenéutica de los símbolos, ni se reduce a la pura diferencia ontológica, o a la sola alteridad ética del otro en la comunidad asimétrica de comunicación, por todo ello —según más arriba lo dijimos citando a Ricoeur, Welte y Levinas— los tres caminos de radicalización de la fenomenología replantean la cuestión religiosa.

Sin embargo, cuando hablamos explícitamente de lo sagrado, del Santo o de Dios, no sólo estamos designando al Origen indisponible de la constitución última del sentido, sino que al nombrarlo así estamos dando un nuevo paso en la interpretación y especificación del mismo, paso nuevo que va de la filosofía primera a la religión <sup>12</sup>. De ahí que la inversión de la lógica del sentido se «encarne» preferentemente, aunque no exclusivamente, en el noema y la noesis religiosos; pero éstos, en cuanto específicamente religiosos, dicen más que la mera inversión de dicha lógica y que la mera afirmación de la trascendencia del primer Desde-donde del sentido.

Por consiguiente, los análisis específicos de la fenomenología de la religión deben ser revalorados en su aportación propia. Pero, de acuerdo

<sup>11</sup> Sobre ese punto cf. el capítulo 15, titulado «Símbolo religioso, pensamiento analógico y libertad», de mi libro *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, Madrid-Buenos Aires (en prensa).

<sup>12</sup> En su comunicación «Ultimate Reality and God: the same?», presentada en el XVIII Congreso Mundial de Filosofía (Brighton, agosto 1988), J. van der Veken (Lovaina) concibe a «Dios» como una calificación religiosa de la «Realidad última», dando —según creemos— un paso semejante al de Tomás de Aquino al finalizar cada una de sus *quinque viae*, cuando éste añade: «et hoc omnes intelligunt Deum», «et hoc dicimus Deum», «quam omnes Deum nominant» o algo semejante: cf. *Summa Theologica* Ia, q.2, a3, c.

a lo dicho anteriormente, esa revaloración ha de suponer su liberación de un eventual carácter presuntamente regional o solamente relativo a determinadas formas particulares de conciencia, sin validez universal. Por el contrario, el fenómeno religioso en cuanto tal puede y debe ser reubicado en su relación con la cuestión del surgimiento del sentido en general.

Así podrá ser comprendido, en primer lugar, como la «cifra» o el lugar de condensación y mayor transparencia de la inversión del movimiento de constitución del sentido. Y en segundo lugar, y sobre todo, como una ulterior interpretación y especificación del mismo<sup>13</sup>. Pero, aunque hayamos hablado de «específico» y «general», no afirmamos que se trate de una «especie» comprendida bajo un «género», sino de un paso ulterior de profundización que la fe religiosa da en relación con la filosofía primera, siguiendo la línea preparada por ésta.

Universidad del Salvador. Facultad de Teología.  
San Miguel (Argentina).

---

<sup>13</sup> Por ello nos parece demasiado poco lo que dice N. LUHMANN acerca de la religión como «cifra» (cf. *Funktion der Religion*, Frankfurt, 1977), o M. OLIVETTI, cuando entiende la hierofanía como «la objetivación cultural de la relación ética en la cual se estructura el sistema de sentido» (cf. art. cit. en la nota 3, p. 776), aunque estemos de acuerdo en que la religión no es «en primer lugar y directamente experiencia» (ibídem), y que, para ser auténtica, ella implica la relación ética.

