

EL PROBLEMA DE DIOS SEGÚN HEIDEGGER

Y OTROS ENSAYOS
DE FENOMENOLOGÍA,
RELIGIÓN Y CRISTIANISMO

ENZO SOLARI



Ediciones Universitarias de Valparaíso
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

ÍNDICE

Introducción	7
1. Notas sobre fenomenología y teología.	11
2. Presentación de Estructuras de la praxis, de Antonio González	35
3. Carta de Edith Stein a Pío XI	45
4. La teología social de Antonio González.	51
5. La influencia de Zubiri en la filosofía de la religión de América latina	75
6. Sobre la filosofía de la religión en América latina	107
7. El problema de Dios según Heidegger	147
8. Heideggerius gnosticus? El sentido del recurso heideggeriano a la divinidad.	269
9. La iniciación cristiana.	299
10. Zubiri sobre la religión	313
Bibliografía	349

© Enzo Solari, 2014
Registro de Propiedad Intelectual Nº 242.216
ISBN: 978-956-17-0598-2

Derechos Reservados
Tirada: 500 ejemplares

Ediciones Universitarias de Valparaíso
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso
Calle 12 de Febrero 187, Valparaíso
E-mail: euvs@ucv.cl
www.euv.cl

Imagen de portada:
Paul Klee, *Fire in the Evening*, 1929, MoMA, New York

Impreso por Salesianos S.A.

HECHO EN CHILE

INTRODUCCIÓN

Este libro reúne diez ensayos sobre fenomenología, religión y cristianismo, escritos originalmente entre el año 2001 y el 2009 en Santiago de Chile, München, Paris, San Salvador, Barcelona, Coquimbo y Valparaíso.

Todos los ensayos, incluido el más extenso cuyo título encabeza el de esta recopilación, acusan la preparación, la ejecución, incluso la inmediata repercusión, del trabajo doctoral que concluí el año 2007 y que ya ha sido publicado (vid. Solari, 2010). Y aunque los artículos recopilados puedan leerse independientemente, en ellos también se halla o bien la caja de herramientas que permitió la confección de aquel extenso libro, o bien el primer eco que su puesta a punto desencadenó en el autor.

Es cierto que en algunos de los textos se entra en discusiones teológicas. Mas, en el conjunto es privilegiado el enfoque filosófico: se trata de avanzar en la sistematización de una precisa forma de filosofía de la religión, es decir, de profundizar en la búsqueda de *una filosofía que piense los fenómenos religiosos de manera más estricta y que, también, haga posible una intelección más rigurosa del cristianismo*. La convicción de fondo es que la fenomenología no es una particular escuela del pensamiento, sino una suerte de reivindicación de la radicalidad primera de toda filosofía. La tensa búsqueda de un (normativo, aunque inalcanzable) principio de todos los principios es hoy por hoy una pretensión intensamente contestada por numerosos filósofos. Sin embargo, justamente dicha convicción es la que anima a estos artículos, que pretenden un análisis, tan prolijo y claro como sea posible, de los hechos religiosos y también –aunque de manera derivada– del evangelio cristiano.

Reconozco, por supuesto, que la argumentación presentada en favor de esta filosofía primera es aún algo tosca y abstracta, como se ve sobre todo en los artículos más antiguos, y que las razones esbozadas necesitan mayor despliegue. Pero, alguna necesidad hay para

hacer esta recopilación. Y es que la misma pudiera ayudar a morigerar el particular sub-desarrollo que, en Chile y en América latina, experimenta el estudio específicamente filosófico de la religión. Claro: tal cosa solo se verificará si la natural apertura de la filosofía es cuidada a lo largo de estas páginas en varios sentidos. Ante todo, si la filosofía de la religión aquí insinuada permanece abierta a la religiosidad latinoamericana y a las constelaciones sagradas del mundo contemporáneo, pues solo una disposición ecuménica permite hacer justicia al perfil, la diversidad, la mutabilidad de los fenómenos religiosos (y cristianos). También, si esta filosofía se abre al trabajo de recolección empírica y de interpretación de sentido que es propio de las ciencias sociales, trabajando con ellas transdisciplinariamente y prestándoles su contribución: estando la investigación de los hechos religiosos en Chile y América latina monopolizada por ciencias sociales como la historia, la antropología, la sociología, no debe pasarse por alto que el trato científico-social es teóricamente insuficiente y que corre el riesgo de dar por sentadas ciertas presuposiciones filosóficas perfectamente discutibles. Enseguida, la filosofía aquí esbozada ha de abrirse al complejo y disputado panorama de la actual filosofía de la religión, manteniendo en todo caso una actitud de discernimiento. Y, claro, ha de estar abierta a los intentos filosóficos ya realizados en América latina en torno a la religión.

Este último punto puede ser problemático. Una filosofía fenomenológica de la religión no olvida el camino latinoamericano recorrido en estas materias, pero no por ello tiene un diagnóstico demasiado feliz al respecto. Nuestra actividad filosófica está amenazada por dos peligros de signo opuesto. Uno, el peligro de adoptar (ideológica y acriticamente) ciertas filosofías de la religión usuales en Europa y América del Norte, y otro, el peligro de descartarlas (ideológica y acriticamente también) solo por el hecho de proceder de los países más ricos. En especial, la todavía influyente ‘filosofía de la liberación’, que denuncia las amenazas de un pensamiento único y se opone al neoliberalismo más monolítico, debería hacer un genuino esfuerzo por evitar la irresponsabilidad filosófica. Solo así –siendo libre y exigente filosofía– será capaz de resistir las tentaciones del dogmatismo intelectual (y religioso y político). Esto mismo incumbe a los ensayos teológicos reunidos. En efecto, las teologías cristianas que se cultivan en Latinoamérica, sean de derechas o de izquierdas, están plagadas de gestos dogmáticos. Tal dogmatismo –la carencia de un más radical auto-examen– tiene dos síntomas característicos: por un lado, el ‘enanismo’ o raquitismo filosófico que suelen padecer esas teologías latinoamericanas, y por el otro, la tentación ‘constantiniana’ de justificar teológicamente el frecuentísimo y variado apego de las iglesias al poder, esa confusión eclesíastica que –en los peores casos– llega a ser cuasi identificación

con las élites sociales. Sea de ello lo que fuere, la filosofía (y la teología) que en estos textos se ensaya trata de no adoptar una actitud sectaria, de pensar críticamente y sin prejuicios, de cultivar la indispensable distancia reflexiva, de provocar el diálogo y aprender de las discrepancias suscitadas.

En fin, he preferido mantener los artículos en su tenor original, sin utilizar las ediciones actualizadas de algunos libros aquí empleados, excepción hecha de la necesidad de estandarizar la forma de citar y consignar la bibliografía, de la corrección de erratas flagrantes, de uno que otro mejoramiento estilístico, y de la incorporación (en casos contadísimos) de alguna nueva referencia o idea con fines puramente aclaratorios. A la vez, al publicar estos textos en su conjunto, he mantenido el orden cronológico en el que fueron escritos, ya que así puede seguirse mejor el concreto desenvolvimiento de una fenomenología que, aun con sus dudas y falencias, espero haya ido ganando con los años en rigor y amplitud de miras. Un artículo ha permanecido inédito hasta el día de hoy; los demás, que ya han aparecido en compilaciones o revistas, se publican aquí con la indispensable autorización para editarlos nuevamente. Agradezco, por último, el comentario, la sugerencia o la crítica que recibí en su momento de Samuel Yáñez, Harald Schöndorf, Antonio González, Manfred Svensson, Carlos Schickendantz y Alberto Toutin.

Viña del Mar, julio de 2013

1

NOTAS SOBRE FENOMENOLOGÍA Y TEOLOGÍA¹

Me propongo reseñar unas obras que tantean las posibilidades teológicas de la fenomenología y, más en general, las relaciones de la filosofía con la teología. Estas son, pues, anotaciones exploratorias y provisionales, una reseña y un primer comentario: de ahí la profusión de citas. Para ello, no me detendré en algunos autores justamente célebres como Scheler (y su *De lo eterno en el hombre* de 1921) y Heidegger (con su conferencia *Fenomenología y teología* de 1927 y sus *Beiträge* de 1936–1938), sino en dos pensadores españoles bastante menos notorios, Xavier Zubiri y Antonio González, cuyas últimas obras publicadas poseen una importancia excepcional para este asunto, especialmente desde un punto de vista latinoamericano. Antes, presentaré esquemáticamente un concepto de fenomenología.

1. Cien años de fenomenología

Entre 1900 y 1901 se publicaron las *Investigaciones lógicas*. Edmund Husserl, su autor, firmó el prólogo de la primera edición de esta obra en Halle del Saale, el 21 de mayo de 1900. Como se sabe, Husserl prosiguió durante toda su vida la constitución de esa filosofía racionalmente esclarecida y rigurosamente justificada que denominó ‘fenomenología’².

¹ Publicación original: Solari (2001a).

² “‘Fenomenología’ designa un nuevo método descriptivo que hizo su aparición en la filosofía a principios de siglo y una ciencia apriórica que se desprende de él y que está destinada a suministrar el órgano fundamental para una filosofía rigurosamente científica y a posibilitar, en un desarrollo consecuente, una reforma metódica de todas las ciencias”: Husserl (1992: 35). Al morir, Husserl dejó una enorme masa de manuscritos taquigrafiados, que contenían no menos de 50.000 páginas inéditas. Fuera de las *Investigaciones*, algunas de sus obras –publicadas en vida o póstumamente– son: *La idea de la fenomenología* (1907), *Lecciones sobre fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (1905–1910), *Fenomenología de la intersubjetividad* (1905–1935, incluyendo *Problemas fundamentales de la fenomenología*, de 1910–1911), *Filosofía como ciencia estricta* (1911), *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913–1938),

1.1. La fenomenología de Husserl

Luego del derrumbe del hegelianismo y en pleno reinado del cientificismo (positivismo, neokantismo, psicologismo), Husserl se embarca en una ambiciosa indagación filosófica acerca de aquello que escapa a la actitud natural propia de la vida cotidiana y del quehacer científico, en busca de un ámbito previo, fundamental y absoluto³. Es por esto que su figura es socrática y cartesiana: modestia, radicalidad e impertinencia se combinan con afán de certeza y apodicticidad. Ya lo dice en un diario de 1906:

mencionaré en primer lugar la tarea general que tengo que resolver para mí mismo, si pretendo llamarme filósofo. Me refiero a una crítica de la razón. Una crítica de la razón lógica, y de la razón práctica, y de la razón estimativa. Sin dilucidar, en rasgos generales, el sentido, la esencia, los métodos, los puntos de vista capitales de una crítica de la razón; sin haber pensado, esbozado, averiguado y demostrado un bosquejo general de ella, yo en verdad no puedo vivir sinceramente. Bastante he probado los suplicios de la oscuridad, de la duda que vacila de acá para allá. Tengo que llegar a íntima firmeza. Sé que se trata de algo grande, inmenso; sé que grandes genios han fracasado en la empresa. Y si quisiera compararme con ellos, tendría que desesperar de antemano⁴.

El objetivo de esta crítica racional desborda los horizontes de la antigüedad y de la modernidad. De la mano de Brentano, Husserl afirma la intencionalidad de la conciencia (toda conciencia es conciencia—de algo) y proclama la máxima fenomenológica: *Zurück zu den Sachen selbst!*, ¡volvamos a las cosas mismas! Es el “principio de todos los principios” del § 24 de las *Ideas*: “toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de

Filosofía primera (1923–1924), *Lógica formal y trascendental* (1929), *Meditaciones cartesianas* (1931), *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1936), *Experiencia y juicio* (...1938), etc.

³ “Al igual que Bergson se había estrellado al aplicar al tiempo las ideas de Comte, así también Husserl [doctor en matemáticas y discípulo de Weierstrass] se estrelló al querer dar una interpretación psicológica de los conceptos aritméticos. Con lo cual se le hizo cuestión la idea misma de filosofía [...] Tiene que liberarse tanto del psicologismo como de la idea de la filosofía anclada en las ciencias del espíritu al modo de Dilthey”: Zubiri (1988: 210).

⁴ Citado por García-Baró (1997: 56).

derecho del conocimiento; [...] todo lo que se nos brinda originariamente (por decirlo así, en su realidad corpórea) en la ‘intuición’, hay que tomarlo simplemente como se da, pero también solo dentro de los límites en que se da”⁵. Husserl pretende lo esencial de las cosas y asegura que, en sus diversos pasos, la reducción (*epokhé*) es el método de una filosofía estricta, en cuya virtud se ponen entre paréntesis: (1) todos los prejuicios y teorías de la conciencia subjetiva; (2) lo accidental y variable de los objetos dados a la conciencia; (3) la ingenua creencia en la independencia real de estos objetos respecto de la conciencia; y (4) esta conciencia en lo que tiene de fáctica, empírica y contingente⁶. Mas, como se ha hecho notar, Husserl ejecuta este programa intelectual de manera claramente idealista, bajo el supuesto del primado de la conciencia constituyente, de un yo puro: “las unidades de sentido presuponen [...] una conciencia que dé sentido, que por su parte sea absoluta y no exista por obra de un dar sentido”⁷. Es el idealismo trascendental de Husserl. Sea de ello lo que fuere, Husserl—sobre todo en la *Crisis*—restaura ese mundo de la vida (*Lebenswelt*) olvidado por el objetivismo de las ciencias y reivindica la responsabilidad del intelectual por el destino de la humanidad:

la filosofía, la ciencia, no sería, pues, sino *el movimiento histórico de la revelación de la razón universal, connatural—‘innata’—a la humanidad en cuanto tal* [...] Aquí radica nuestra propia indigencia, la de nosotros, que no somos filósofos—literatos, sino que, educados por los genuinos filósofos de la gran tradición, vivimos de la verdad y solo viviendo así estamos y queremos estar en nuestra verdad propia [...] No podemos renunciar a la fe en la posibilidad de la filosofía como tarea, esto es, a la posibilidad de un conocimiento universal. A esta tarea nos sentimos, en cuanto filósofos serios, llamados. Y, sin embargo, ¿cómo mantener viva esta fe y aferrarse a ella, una fe que solo tiene sentido en relación

⁵ Husserl (1997: 58).

⁶ Sobre la reducción, vid. *Ideas I, Filosofía primera II y Crisis* §§ 35–73.

⁷ Husserl (1997: 129). Pareja reflexión hace Husserl en otro lugar: “¿Cómo se ‘haría’ ese sentido [“el sentido ontológico de ‘objetos’ existentes en sí, frente a la índole contingente de los actos y de los sujetos”], cómo surgiría en nosotros mismos y de dónde podríamos tenerlo, si no de nuestra propia operación constituyente de sentido? Lo que tiene sentido para nosotros, ¿puede recibirlo, en último término, de alguna otra parte que de nosotros mismos? Esta pregunta, una vez referida a una especie de objetos, se generaliza en seguida: todas y cada una de las objetividades, con todo el sentido con que tienen validez para nosotros, ¿no están cobrando o han cobrado validez en nosotros mismos, con el sentido que nosotros mismos hemos alcanzado?” (1962: 274).

con el único fin que a todos nos une, la filosofía? [...] Somos, pues –¿cómo podríamos ignorarlo?–, en nuestro filosofar, *funcionarios de la humanidad*⁸.

Los discípulos de Husserl, si utilizamos un criterio amplio de identificación, llegan hasta nuestros días. Sobre todo si pensamos, como Ricoeur, que la fenomenología es “*la suma de la obra husserliana y de las herejías nacidas de Husserl*”⁹. Son fenomenólogos, pues, A. Reinach, E. Stein, R. Ingarden, T. Celms, E. Fink, L. Landgrebe, M. Scheler, N. Hartmann, K. Jaspers, M. Heidegger, H-G. Gadamer, A. Schütz, K. Held, J. P. Sartre, M. Merleau-Ponty, E. Lévinas, P. Ricoeur, J. Derrida, J. F. Lyotard, M. Henry, J.L. Marion, J. Ortega y Gasset, X. Zubiri, J. Patočka, etc. Es sabido que la fenomenología ha hecho escuela en varias disciplinas científicas: sociología (Gurwitsch, Schütz, Berger, Luckmann), psiquiatría (Jaspers, Minkowski, Binswanger, Tellenbach), etc.

1.2. Método y programa

Es de destacar la diferencia antes apuntada entre el método fenomenológico y el programa filosófico que, con dicho utillaje, el propio Husserl desarrolló. Pues de la posibilidad de hacer esta distinción –de la legitimidad de las herejías ante la ortodoxia idealista del maestro– penden las virtualidades de la fenomenología. De esto se dieron cuenta los mejores discípulos de Husserl.

Heidegger, por ejemplo, ya decía que *Ser y tiempo* –§ 7– no se adscribe

a un ‘punto de vista’ ni a una ‘corriente’ filosófica, ya que la fenomenología no es ninguna de estas cosas, ni podrá serlo jamás, mientras se comprenda a sí misma. La expresión ‘fenomenología’ significa primariamente una *concepción metodológica*. No caracteriza el qué de los objetos de la investigación filosófica, sino el *cómo* de esta [...] El término ‘fenomenología’ expresa una máxima que puede ser formu-

⁸ Husserl (1991: 16–18).

⁹ Ricoeur (1993: 9). Para empezar a orientarse en Husserl, además de la obra recién citada de Ricoeur, vid. Thurnher (1996) y García-Baró (1997 y 1998). Para un panorama de la fenomenología y una adecuada selección bibliográfica, vid. Lévinas (1984), Szilasi (1973), Kolakowski (1994), San Martín (1987), Waldenfels (1997) y Huneman (1997).

lada así: ‘¡a las cosas mismas!’ –frente a todas las construcciones en el aire, a los hallazgos fortuitos, frente a la recepción de conceptos solo aparentemente legitimados, frente a las seudopreguntas que con frecuencia se propagan como ‘problemas’ a través de generaciones [...] Las siguientes investigaciones solo han sido posibles sobre el fundamento establecido por Edmund Husserl, en cuyas *Investigaciones lógicas* la fenomenología se abrió paso por primera vez [...] Lo esencial en ella no consiste en ser una ‘corriente’ filosófica real. Por encima de la realidad está la *posibilidad*. La comprensión de la fenomenología consiste únicamente en aprehenderla como posibilidad¹⁰.

Zubiri dijo otro tanto en un texto de 1980:

la fenomenología fue el movimiento más importante que abrió un campo propio al filosofar en cuanto tal. Fue una filosofía de las cosas y no solo una teoría del conocimiento [...] La fenomenología tuvo así una doble función. Una, la de aprehender el contenido de las cosas. Otra, la de abrir el libre espacio del filosofar frente a toda servidumbre psicológica o científica. Y esta última función fue para mí la decisiva [...] Pero mi reflexión personal tuvo, dentro de esta inspiración común, una inspiración propia. Porque ¿qué son las cosas sobre las que se filosofa? He aquí la verdadera cuestión. Para la fenomenología las cosas eran el correlato objetivo y ideal de la conciencia. Pero esto, aunque oscuramente, siempre me pareció insuficiente¹¹.

También Ricoeur ha reconocido, al recordar su traducción comentada de *Ideas I*, que trató de

disociar lo que me impresionaba como el núcleo descriptivo de la fenomenología de la interpretación idealista en la que ese núcleo se encontraba envuelto [...] Más allá de la crítica del idealismo husserliano, considero que la fenomenología es el supuesto insuperable de la hermenéutica, en la medida en que para la primera toda cuestión

¹⁰ Heidegger (1997k: 50–51 y 61).

¹¹ Zubiri (2004a: 13–14).

sobre un ser cualquiera es una cuestión sobre el sentido de ese ser [...] La hermenéutica invita así a remontarse en la obra de Husserl de las *Ideen* y de las *Meditaciones cartesianas* a las *Investigaciones lógicas*, es decir, a un estado de la fenomenología donde la tesis de la intencionalidad revela una conciencia dirigida fuera de sí misma, vuelta hacia el sentido, antes de ser para sí en la reflexión¹².

A mi modo de ver, esta distinción es sumamente relevante. Permite a la propia fenomenología desplegar sus mejores posibilidades en cuanto filosofía primera y rigurosa, donde el análisis accesible para cualquiera y la búsqueda de unos hechos radicales constituyen el único camino legítimo. La fenomenología así entendida hace de la filosofía un saber libre que se pretende justificado pero nunca plenamente adecuado respecto de aquello que intenta tematizar. Es decir, la filosofía viene a ser logos acerca de un ámbito antepredicativo, último o primario; un ámbito susceptible de ser inteligido y que, al mismo tiempo, opera como un patrón que permite contrastar y corregir dichas intelecciones. La marcha de la razón se desprende así de arbitrariedades, esoterismos y esteticismos y constituye un camino sobrio de radicalización, solitario por su talante meditativo y dialogante para su precisión y mejora.

1.3. Una fenomenología latinoamericana

Pues bien, he aquí uno de los ejercicios fenomenológicos recientes de mayor interés: *Estructuras de la praxis*, de A. González. Fruto, también, de una renuncia al idealismo. En esta obra, que destila sobriedad y rigor, su autor pretende una filosofía crítica respecto de cualquier presupuesto y, por ende, radicalmente justificada. Su "Introducción" es toda una declaración de principios:

estas páginas pretenden ser unas páginas de filosofía. No es algo tan obvio como se pudiera pensar. Con frecuencia, lo que se presenta como filosofía no es más que la exposición de distintas opiniones filosóficas o, a lo sumo, el recurso a las mismas para dar lugar a nuevas combinaciones eclécticas. Es como si la lechuza de Minerva hubiera decidido no anidar nunca más en algunos recintos universitarios. La discusión filosófica de los problemas parece dejar paso a las 'modas'

¹² Ricoeur (1997: 24 y 59–60).

efímeras, que se ofrecen al mercado filosófico con las mismas técnicas comerciales con las que se presentan los artículos de consumo. La adscripción a una determinada escuela filosófica obedece más a la efectividad de la propaganda, a la belleza de los discursos, a inclinaciones del carácter, o a simples casualidades biográficas¹³.

Pensando desde América latina, González quiere encontrar un punto de apoyo confiable en medio de la desorientación de la humanidad contemporánea para, así, orientar la praxis en el mundo. Claramente influido por Husserl y Zubiri, aunque tratando de superarlos en radicalidad filosófica, propone que el principio de la filosofía se encuentra en la ejecución misma de la existencia, es decir, en los actos, sean estos de la clase que sean. Los actos son hechos primordiales, y su análisis intrínseco constituye la tarea propia de la filosofía primera. En los actos en cuanto tales hay verdad primera y simple, con independencia de sus presupuestos (sustancia, sujeto, inteligencia, etc.) y de todo aquello que presuntamente los trascienda (lo que las cosas actualizadas sean real e independientemente de su actualización):

la verdad primera no es la actualidad de nuestros actos ante una inteligencia, sino el *factum radical* de los actos mismos [...] La verdad simple de los actos es una verdad extralingüística. Esto significa que tenemos un asidero fuera del lenguaje que nos libra del permanente círculo hermenéutico. Ello no obsta para que todo discurso sobre esa verdad primera tenga que hacerse en un lenguaje. Sin embargo, ya no se trata del lenguaje del presente hablando sobre el lenguaje del pasado, sino del lenguaje hablando sobre una verdad primera que no es lingüística. Por eso, nuestro lenguaje tiene un criterio fuera de sí mismo para ser sometido a un proceso siempre abierto de eliminación de presupuestos. Aunque este proceso no se pueda dar nunca por concluido, ello no significa que no sea un proceso productivo que nos permite progresar en la reflexión filosófica. En lugar de contentarnos con una pura dependencia de la tradición, tenemos una verdad primera que nos sirve para poner esa tradición a prueba¹⁴.

¹³ González (1997: 11).

¹⁴ González (1997: 68).

Los actos, añade González, se organizan de múltiples maneras. El análisis de los actos –en y por ellos mismos, sin trascenderlos– registra las siguientes configuraciones funcionales: la acción (sistema de sensaciones, afecciones y voliciones en las cuales se actualizan las cosas en alteridad radical), la actuación (sistema de percepciones, emociones y deseos, o sea, de acciones con sentido intencional) y la actividad (sistema de acciones y actuaciones especificadas por la presencia de actos intelectivos racionales que permiten seleccionar posibilidades). En cada configuración, son analizables diversos caracteres: personal, social, espacio–temporal, verdadero y moral en la acción; intencional, lingüístico, social, verdadero y moral en la actuación; racional, creativo, personal, histórico, verdadero y ético en la actividad, aparte esa particular actividad que es la actividad científica¹⁵. En suma, la praxis es un sistema complejo e integrado de acciones, actuaciones y actividades, y la filosofía primera, *praxeología trascendental*¹⁶.

La de González, me parece, es una novísima fenomenología, una fenomenología práctica. Y, dejando a salvo su crítica, abre valiosas perspectivas filosóficas y teológicas. Así, por dar algunos ejemplos, la filosofía latinoamericana puede encontrar aquí no solo un modelo de seriedad filosófica sino sobre todo un hito en su propio desarrollo; la praxeología de González supone ir más allá de lo que hasta la fecha se ha recorrido en ella¹⁷. Y con la teología latinoamericana ocurre otro tanto: la acusación –frecuentemente formulada– de imprecisión en el manejo de la noción de praxis¹⁸ puede aquí ser salvada de manera responsable y contemporánea, como veremos¹⁹.

1.4. Apertura, rigor y responsabilidad

En el fondo, la fenomenología ha sido un estilo reflexivo abierto, recusador de los sistemas, que ha vivido y asumido la crisis del pensamiento moderno y la edificación de buena parte

¹⁵ González (1997: 81–186). Para la fundamentación de la ética, precedida de una discusión tanto con la tradición como con corrientes contemporáneas, vid. pp. 170–185. Una reciente prolongación de esta propuesta ética es la de Corominas (2000a).

¹⁶ González (1997: 187–189). Por lo mismo, la praxeología difiere de la filosofía de la acción de Blondel, de las filosofías marxistas de la praxis y del pragmatismo (pp. 189–190).

¹⁷ Sobre este punto, vid. la caracterización de la filosofía latinoamericana que hace Scannone (1993: 93–105).

¹⁸ Vid. Noemi (1998: 23–26 y 89–93).

¹⁹ El propio González tiene conciencia de las posibilidades teológicas de su filosofía primera: “incluso los problemas propios de la filosofía de la religión y de la teología pueden encontrar en la praxis el ámbito para su planteamiento correcto y su solución adecuada” (1997: 189).

de las filosofías del siglo XX. Más allá de Hegel y del idealismo moderno, es una filosofía atendida a las cosas. De ahí la importancia para ella de separar aguas respecto de cualquier prolongación idealista. Empero, tan importante como eso –según alcanzo a ver– es el discernimiento de muchas de sus manifestaciones contemporáneas: analíticas, hermenéuticas y deconstrucciones. Con todo el respeto que se merece el lenguaje (mucho se nos ha enseñado a este propósito), la fenomenología es una filosofía que arranca de hechos anteriores al logos, a las tradiciones, a la textualidad²⁰.

Como quiera que sea, quizá si lo mejor de la fenomenología radique en su deseo de ser ciencia libre, en su honradez intelectual, en su responsabilidad ética, en su talante. En este sentido, Husserl siempre quiso servir intelectualmente a sus contemporáneos y nunca dejó de considerarse un principiante, tanto por la flaqueza de sus fuerzas cuanto por su obstinada búsqueda de lo principial, hecha y rehecha tantas veces como fueren necesarias. Son paradigmáticas las palabras del prólogo a la segunda edición de su obra fundacional: “*las Investigaciones lógicas habían sido para mí una obra de emancipación; por tanto, no un fin, sino un principio. Acabada la impresión, reanudé en seguida los estudios*”²¹.

Ya lo decía Ortega: la filosofía es el cuento de nunca acabar. Aunque no se trata solo de un cuento.

2. Dos fenomenologías del cristianismo

Quién puede negarlo: las relaciones que guardan entre sí teología y filosofía son difíciles de tratar. Entre otras razones, porque el adecuado planteamiento de dichas relaciones supone una concepción teológica y filosófica ya constituida, concepción de la que el autor de estas líneas carece. Lo que sigue, pues, no tiene más riqueza que la que le dan los textos citados y no posee más hilvanación que su propio carácter de marcha, de búsqueda problemática.

En 1998, el papa Juan Pablo II publicó su encíclica *Fides et ratio. Con Aeterni Patris* (de

²⁰ Una cuestión que habría que argumentar extensa y cuidadosamente, por cierto.

²¹ Husserl (1982: 25). “Esta senda es, a la manera de la ciencia genuina, una senda infinita. Por ello la fenomenología exige de los fenomenólogos que renuncien al ideal de un sistema filosófico y que, no obstante, vivan como trabajadores más modestos en comunidad con otros en pro de una *philosophia perennis*”: Husserl (1992: 73). Zubiri, asimismo, acostumbraba repetir estas palabras de Agustín: “busquemos como buscan los que aún no han encontrado, y encontremos como encuentran los que aún han de buscar”.

1879), son las únicas encíclicas íntegramente dedicadas a la filosofía (Nº 57). En *Fides et ratio* se abordan las relaciones entre “...las dos alas con las cuales el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la verdad” (Nº 1). Uno de los servicios que la Iglesia presta a la humanidad, dice el papa, es la “*diaconía de la verdad*” (Nº 2). Por un lado, la encíclica destaca la importancia de la filosofía para el quehacer teológico: es la relevancia de la racionalidad, del rigor, de la pregunta por la totalidad, etc. Y, a la vez, enfatiza la necesaria apertura de la inteligencia a la dimensión sapiencial, al misterio, al fundamento, a la Revelación, a las tradiciones religiosas en general y cristianas en particular, etc. (Nº 16–23, 49–63 y 80–85). Desde el punto de vista de la distinción y de la radical unidad de ambas disciplinas (Nº 17), alude a figuras ejemplares: especialmente santo Tomás (Nº 43–44 y 57–61), aunque también san Pablo, san Justino, Tertuliano, Clemente de Alejandría, Orígenes, los Padres Capadocios, Dionisio el Areopagita, san Agustín, san Anselmo, san Buenaventura, F. Suárez, J. Newman, J. Maritain, E. Stein, V. Soloviov, V. Losskij, etc. (Nº 24, 36–41 y 74). La encíclica menciona también a la sabiduría hebrea, hindú, china y griega (épica, tragedia y filosofía propiamente tal) (Nº 1). Alerta, por cierto, contra algunas tentaciones que, en conjunto, se caracterizan por desesperar del ser, de la verdad y de las capacidades universales de la razón y por declararse a favor del fenómeno y de una razón timorata: el eclecticismo, el historicismo, el cientificismo, el pragmatismo, el nihilismo, ciertas vertientes posmodernistas (Nº 86–91). Reafirma, en todo caso, que la filosofía es un momento intrínseco de la reflexión teológica: “con sorpresa y pena debo constatar que no pocos teólogos comparten este desinterés por el estudio de la filosofía” (Nº 61).

Sin embargo, no dejan de haber cuestiones discutibles en el mismo documento. Hay problemas que quedan relativamente abiertos. El papa afirma una cierta discernibilidad de los dogmas respecto de los instrumentos conceptuales con los cuales fueron formulados. Dice la encíclica:

con su lenguaje histórico y circunscrito el hombre puede expresar unas verdades que trascienden el fenómeno lingüístico [...] Los enunciados dogmáticos, aun reflejando a veces la cultura del período en que se formulan, presentan una verdad estable y definitiva [...] La historia del pensamiento enseña que a través de la evolución y la variedad de las culturas ciertos conceptos básicos mantienen su valor cognoscitivo universal y, por tanto, la verdad de las proposiciones que los expresan [...] Si el *intellectus fidei* quiere incorporar toda la riqueza de la tradición teológica, debe recurrir a la filosofía del ser (Nº 95–97).

Además, pese a que no se ‘canoniza’ ninguna filosofía en particular (Nº 49 y 59), sí se realizan opciones que dan que pensar. Es lo que ocurre con el privilegio de una muy determinada concepción de la filosofía (como ya se dijo, “del ser”: Nº 66) y de la verdad (una objetiva “*adaequatio rei et intellectus*”: Nº 82).

Para concentrar la discusión de ambas cuestiones, recordaré brevemente algunas ideas de Zubiri y de González. Se insinúan estas ideas como posibilidades contemporáneas, fenomenológicas si hemos de ser más precisos, para mejor entender la relación de la teología con la filosofía. (La fenomenología, dicho sea de paso, asoma tímidamente en la encíclica citada; así en el Nº 59, cuando menciona el ejemplo de ciertos filósofos católicos que “intentaron conjugar las exigencias de la fe en el horizonte de la metodología fenomenológica”). El juicio reposado de estas interpretaciones fenomenológicas de la fe cristiana excede los límites de este artículo, aunque el autor no oculta sus simpatías por ellas.

2.1. Los dogmas y la historicidad

¿Qué son los dogmas? ¿Acaso no son enunciados históricamente verdaderos? ¿Hay alguna solidaridad entre las formulaciones dogmáticas, por una parte, y el lenguaje conceptual y los presupuestos filosóficos que ellas mismas utilizan, por la otra? ¿En qué radica lo verdaderamente vinculante para la fe eclesial? ¿Cómo ilustrar concretamente todo esto en un dogma?

Zubiri, a este respecto, entrega valiosas sugerencias²². Se pregunta por la permanencia de Cristo en el cuerpo eclesial, sobre todo a raíz de la revelación y del dogma. Y, de entrada, hace dos afirmaciones: Cristo está históricamente en la Iglesia y la revelación es formalmente histórica. La revelación es don de Dios como principio de vida para el hombre. En una palabra, es *phanérosis*, manifestación: “de ahí que no se pueda entender jamás la donación de Dios al hombre en función de la revelación, sino que (al revés) hay que entender la revelación de Dios desde la donación que él hace de sí mismo al hombre”²³. Zubiri recuerda su idea de religación: hay una experiencia manifestativa del poder de lo real al que estamos religados; por la inteligencia descubrimos –en esa religación– la realidad de Dios; y, supuesta la opción de fe en el Dios cristiano, tal manifestación viene a ser revelación. Ob-

²² Para lo que viene, se sigue Zubiri (1997: 454–486), que es la transcripción de un curso impartido por el filósofo en 1971.

²³ Zubiri (1997: 455).