

FILOSOFÍA



Dr. José Gregorio Hernández Cisneros elegante
Richar Villegas
Colección propia

ESCALERA HACIA EL MUNDO SUPERIOR SAGRADO (LA CONSTRUCCIÓN DE UNA FILOSOFÍA PARA EL HECHO RELIGIOSO)

*Carlos Tren Márquez**

RESUMEN

Al hablar de fenomenología, el espacio filosófico de la experiencia se convierte en una oportunidad para hacer de ella una escalera al mundo sagrado, a lo que respecta una materia que la integran mitos, ritos, símbolos y estructuras enumeradas que dan paso a la dependencia del hombre con lo sagrado. En este orden de ideas, son muchos los autores que lo sustentan, por cuanto que el hombre se enmarca no solo en el plano material sino también en una dimensión espiritual, y esta última se manifiesta de diversas maneras. En tal sentido, existen religiones místicas o proféticas, donde el modo de concebir lo sagrado se interpreta desde el animismo, politeísmo, monoteísmo, dualismo, monismo, otros. Por otro lado, las religiones experimentan persecuciones o el intento de ser influencias, pero en el caso cristianismo, este proceso ha hecho que sus bases doctrinales salgan fortalecidas. Lo interesante del análisis fenomenológico de las religiones es que permite ir descubriendo la importancia de los sucesos históricos que la van configurando y de los logros filosóficos que se van integrando a sus raíces y, en tal sentido, se puede llegar a entenderlas mejor evitando la tentación de los fundamentalismos. Se trata de saber entonces, qué lazos unen la

* Seminarista de la Diócesis de El Vigía San Carlos del Zulia, con un Diploma en Estudios Filosóficos otorgado por el Seminario San Buenaventura de Mérida. Áreas de trabajo: Filosofía de la Religión y Antropología Filosófica. E-mail: catrenm2016@gmail.com

Recibido: 18/02/2021

Aprobado: 21/05/2021

historia y el dogma, y de qué género es este principio de síntesis. Para ello, la filosofía de la religión, necesariamente debe acudir a la fenomenología, que es el método más adecuado al análisis del hecho religioso. Adicionalmente, también debe acudir a otras disciplinas que permitan entender la forma que el hombre vive y experimenta su entorno socio-cultural. Con el presente trabajo se desea explicitar que el objetivo de la filosofía de la religión es la religión misma, y como consecuencia de los procesos de análisis basados en el método fenomenológico, se adquiere un mejor entendiendo del hecho religioso propiamente.

Palabras Clave: *Religión, Filosofía, Fenomenología, Dios, Social.*

STARWAY TO THE SUPERIOR SACRED WORD, CONSTRUCTION OF A PHILOSOPHY FOR THE RELIGIONS FACT

ABSTRACT

When talking about phenomenology, the philosophical space of experience becomes an opportunity to make it a stairway to the sacred world, respecting a matter that is made up of myths, rites, symbols, and enumerated structures that give way to dependence on the man with the sacred. In this order of ideas, there are many authors who support it, since man is framed not only in the material plane but also in a spiritual dimension, and the latter manifests itself in various ways. In this sense, there are mystical or prophetic religions, where the way of conceiving the sacred is interpreted from animism, polytheism, monotheism, dualism, monism, and others. On the other hand, religions experience persecution or the attempt to be influenced, but in the case of Christianity, this process has made its doctrinal bases stronger. The interesting thing about the phenomenological analysis of religions is that it allows us to discover the importance of the historical events that shape it and the philosophical achievements that are integrated into its roots and, in this sense, it is possible to understand them better by preventing temptation of fundamentalisms. It is a question of knowing, then, what ties unite history and dogma, and of what kind is this principle of synthesis. For this, the philosophy of religion should never arise from phenomenology, which is the most appropriate method for the analysis of religious

fact. Additionally, you must also go to other disciplines that allow you to understand the way that man lives and experiences his sociocultural environment. With the present work we want to make explicit that the objective of the philosophy of religion is religion itself, and as a consequence of the analysis processes based on the phenomenological method, a better understanding of the religious fact itself is acquired.

Key words: Religion, Philosophy, Phenomenology, God, Social.

El título de este trabajo: “Escalera hacia el mundo superior sagrado”, está formado por dos oraciones y se puede percibir que, en este caso, la filosofía se convierte en una escalera para subir hacia el mundo superior sagrado, de manera sencilla entonces, se explica la trascendencia. Así pues, para iniciar este recorrido es preciso conocer primero el origen de la Filosofía de la Religión, comenzando porque el nacimiento de la misma fue posible por la demolición de muchos absolutos, religiosos, morales, culturales, sociales y políticos como consecuencia de los descubrimientos de nuevas religiones. Así mismo, la Filosofía de la Religión investiga la estructura de las creencias religiosas y las evalúa de modo semejante a cómo la Filosofía Moral investiga la estructura de las Teorías Morales y las evalúa. La Filosofía de la Religión es una “filosofía de”, al igual que otras “filosofías de”. Piénsese, por ejemplo, en la de la citada filosofía de la moral, de la ciencia, del conocimiento o del arte. Todas las “filosofías de” se centran en un determinado aspecto (Sádaba, 2010, p. 12).

Un ejemplo del tipo de investigaciones que se consideran es que con la Modernidad llegó la investigación histórico-crítica de los textos (géneros literarios), y se descubrió que, por ejemplo, la Biblia existían páginas donde podían encontrarse errores, contradicciones e intereses humanos. Cuando Lessing publicó los fragmentos de Hermann Samuel Reimarus en los que éste afirmaba que Jesús fue un mesías político fracasado y que fueron sus discípulos los que lo convirtieron en un mesías espiritual, comenzó a ponerse de relieve que el texto sagrado era susceptible de varias interpretaciones (Fraijó, 1996, p.29). El estudio profundo que se realiza bajo la estructura de la filosofía de la religión es necesario, a fin de que las personas den razones de su fe.

En este sentido, la filosofía de la religión no puede prescindir de la fenomenología del hecho religioso. Los fenomenólogos de la religión coinciden en que todo lo grandioso, lo nuevo, lo extraordinario, lo numinoso (Otto, 1980, p. 6), fue alguna vez revestido de un halo religioso. Mircea Eliade llega a preguntarse si existe algo que no haya sido considerado a lo largo de la historia humana manifestación de lo sagrado. Una filosofía de la religión que esquive esta complejidad y ambigüedad del fenómeno religioso se convertiría en algo estéril y carente de interés. Un ejemplo palpable en la filosofía de la religión es que esta es como un mar que se alimenta de muchos ríos. Por tanto, los grandes críticos de la religión Feuerbach, Marx, Nietzsche o Freud, con la profundidad y amplitud con que abordaron el tema religioso, le confirieron a la religión un rango -filosófico- que por otros caminos tal vez nunca hubiera alcanzado (Schmitz, 1987, p. 30).

La religión, muy especialmente el cristianismo, está en deuda con los que pasan por ser sus más encarnizados enemigos. Cuanta más capacidad posee una religión para dar cabida en su seno a los logros de la filosofía, menos permeable será a la tentación fundamentalista. Cuando las religiones solo beben de su propio pozo, pueden terminar creyendo que no hay más verdad que la suya. Hace varias décadas que no surgen nuevos proyectos teológicos. En cambio, proliferan y florecen las religiones. Ardientes credos religiosos sin instancias correctoras, desembocaron siempre en el fanatismo y la intolerancia. La misión de la filosofía de la religión es la de atemperar esas certezas religiosas que lanzaron desde siempre a los humanos a peligrosas aventuras.

Por otro lado, si de “hecho religioso” se habla, en primer lugar, se halla una serie de objetividades del ámbito cultural, pasado y presente, que se siente con la autoridad de encuadrar bajo una rúbrica común. Pero conviene añadir enseguida dos observaciones. En primer lugar, no están siempre claras sus fronteras con otros “hechos culturales”, como los que forman el arte o la moral. (Schmitz, 1987, p. 39), y cuando se quiere clarificar esas fronteras y precisar lo irreductible de lo religioso objetivo, no se puede hacer sin recurrir a suponer una específica intencionalidad subjetiva. En un segundo lugar, puede hablarse de “hecho religioso” como hecho de la conciencia, es decir, como tipo específico de vivencias o experiencias interiores. La relación entre ambos niveles: lo cultural-externo puede tenerse por expresión de lo experiencial-interno.

Es menester afirmar que, en principio, no hay pues filosofía de la religión sin fenomenología, sociología, psicología e historia de las religiones. Habría que haber mencionado la arqueología, la pintura, la arquitectura y tantas otras creaciones espirituales que dan testimonio de los afanes religiosos de la humanidad, pero continúa pendiente lograr una definición substantiva de la filosofía de la religión. Ahora bien, es contundente que el objeto de la filosofía de la religión es la religión (Beuchot, 2017, p. 65), pero esta se resiste a ser objeto de la filosofía. Este es el problema fundamental de la filosofía de la religión, y surge con más fuerza la afirmación de que la religión sólo empieza allí donde termina la filosofía de la religión.

Análisis fenomenológico del hecho religioso

1. Las dimensiones fenomenológicas de la religión

Se trata de la expresión de la experiencia religiosa en todas las dimensiones de la persona. Ahora bien, las distintas dimensiones de la religión son: la doctrinal, ritual, narrativa, ética, social, experimental, material-cultural. La doctrinal manifiesta propiamente lo que se establece sobre el absoluto-trascendente (es la apertura del hombre hacia Dios). La ritual se manifiesta por medio de la corporeidad del hombre; la narrativa gracias a la historicidad; la dimensión ética tiene que ver con la moral de la persona; la social con la intersubjetividad de las personas; la experimental con la dimensión afectiva y, finalmente, la material-cultural con la dimensión artística-creativa de las personas.

2. Elementos constitutivos de la religión: el Sacro, la percepción del Sacro, la "hierofanía"

Lo "sacro" es el término utilizado para referirse al ser superior de la religión que posee una trascendencia ontológica, epistemológica y axiológica. La percepción de lo sacro se revela como un *mysterium, tremendum et fascinans*. La hierofanía es la manifestación de lo sacro por medio de distintos símbolos que por naturaleza son profanos, se trata de objetos materialmente tales, pero formalmente sagrados (el agua, la luz, una copa, un determinado lugar) (Eliade, 2011, p. 6).

3. La expresión religiosa

Se trata del modo en el que el hombre manifiesta su experiencia religiosa, es un movimiento de una convicción interna a su puesta en práctica en momentos concretos. Se fundamentan en las capacidades propias del hombre: la locutividad como modo de expresar oralmente lo que se cree (el mito); la corporeidad (el rito); la trascendencia y apertura hacia un ser superior a quien se debe culto (adoración) y donación de sí mismo o de algún objeto simbólico (sacrificio).

4. Definición fenomenológica de “religión” y tipologías de las religiones

Fenomenológicamente se puede decir que la religión es el conjunto de símbolos, ritos, mitos y leyes con las que el hombre expresa su relación de sumisión a la divinidad. Las tipologías de religiones dependen de la diversidad del sentimiento religioso; del universalismo de la religión (universal, de un grupo particular); del modo de relacionarse con la divinidad (mística, profética); o del modo de concebir lo sacro (primitiva, politeísta, dualista, monista, silenciosa, monoteísta).

Filosofía de la Religión

El número de pensadores que insiste en que la religión es un objeto inapropiado para la filosofía sería fácilmente multiplicable, a todos les asiste una cierta legitimidad. Todos insisten en que la filosofía de la religión es filosofía. Lo es en el sentido de que sus tres primeros cultivadores, Kant, Hegel y Hume, fueron grandes filósofos por los cuales determinaron que:

Para Kant la religión es una parte de la moral. La primera se entiende como el medio de moralidad para aquellos “simples” que no pueden alcanzar el conocimiento racional de la ley moral y actuar según el deber por el deber (Beuchot, 2013, p. 138). En este sentido la religión está subordinada a la moralidad. Kant debe postular (como fe práctica) en la sede de Crítica de la Razón, la existencia de Dios para que sea garante de otorgar la felicidad y premiar a aquéllos que han cumplido el deber por el deber.

Hegel por su parte concibe la religión como un momento del espíritu absoluto, que tiene su tesis en el arte y su superación con la filosofía. Las diversas religiones, por tanto, son un momento necesario, pero siempre superable del Espíritu.

Para Hume se trata de un reduccionismo psicológico que explica el fenómeno religioso como la suma de los arquetipos colectivos que se han pasado de generación en generación, más los del propio individuo que dan origen a los dioses como seres “numinosos”.

De igual forma otros autores como Marx y Freud mencionaban que:

En Marx la religión es una supra-estructura que impide al hombre liberarse del dominio de los demás sobre él y le resta impulso revolucionario para instaurar el mundo de la igualdad, o sea, el comunismo. La religión es opio del pueblo porque el hombre proyecta en Dios un ser consolador y garante de las insuficiencias y debilidades del hombre, todo ello con la falsa promesa del cielo.

Y por otro lado en un primer momento Freud afirma que la religión -partiendo de la manifestación ritual- es una neurosis obsesiva universal. Sin embargo, se da cuenta de la insuficiencia de su explicación y más tarde propone el origen de la religión en el totemismo que ofrece seguridad al hombre y un escape del sentimiento colectivo de culpa y necesidad de expiación. Además, para Freud, la religión es equiparable a la ilusión y, por tanto, falsa.

Religión y sociedad

1. El diálogo interreligioso

Se trata del encuentro entre las diversas religiones ya sea a nivel personal o institucional por medio de los representantes. Posee como fundamento la capacidad del hombre de transmitir con verdad y respeto sus convicciones religiosas que se expresan en todas sus dimensiones. El fin del diálogo interreligioso debe ser la búsqueda de la verdad, el

encuentro caritativo, y secundariamente pero no menos importante la lucha por la paz y el bien común de todos los hombres.

2. La libertad religiosa

Se trata de una libertad negativa, es decir, de una libertad de no-coacción, nadie puede obligar a otra persona a adherirse contra su conciencia a una determinada religión. Sin embargo, la libertad religiosa no es una libertad para el error, el hombre debe buscar siempre la verdad y permanecer en ella. No es contrario, por tanto, a la libertad religiosa el proponer una determinada fe, siempre y cuando se haga de forma respetuosa y sin afectar ni al individuo ni a la sociedad.

3. El rol de la religión en la esfera pública

Se trata de la relación entre la política y la religión, ambas buscan el bien común del hombre en una determinada sociedad. La política se encarga sobre todo de ofrecer aquellos medios que permitan a todos los individuos alcanzar su bien propio (no particular) dentro de la sociedad. La religión por su parte busca, especialmente, el bien espiritual de cada individuo y de la sociedad. Es necesario recordar que existe una distinción entre la política y la religión, pero no una separación, ya que es esencial para el bien integral del hombre una colaboración mutua entre los diversos ámbitos que influyen en él.

El Estado puede favorecer la religión de la mayoría de los ciudadanos de esa sociedad, puede promoverlo por medio de la educación y diversas actividades afines a ello. Sin embargo, no se trata de excluir las otras religiones ni de imponer la religión de la mayoría. Para ello se debe garantizar la igualdad de oportunidades y manifestaciones religiosas a todas las religiones siempre y cuando ello no afecte de ninguna manera ni el bien del individuo ni de la sociedad.

Otro tanto cabe afirmar que, para la sociología de la religión, el filósofo no puede definir la religión ignorando su repercusión en las sociedades conocidas. Weber puso de relieve que nada es determinado sólo por la religión, pero su fuerza legitimadora puede resultar decisiva en gran número de sociedades, como puede ser también la energía reli-

giosa del individuo (Weber, 1980, p. 18). De ella se ocupa la psicología de la religión. Freud tildó de “ilusión” a la religión (Tapia, 1995, p.16). Ilusión motivada por la realización de los más antiguos, intensos y apremiantes deseos de la humanidad. En realidad, su campo de análisis no es la religión, sino el impulso religioso de sus miembros.

De igual forma, una filosofía de la religión que ignorase la historia de las religiones nacería sin futuro. Quien solo conoce una configuración del hecho religioso difícilmente podrá reflexionar filosóficamente sobre él. Tal vez ni lo necesite. Lo que incita a la aventura filosófica es precisamente la diversidad. La diversidad de religiones es todo un monumento a la capacidad creativa del espíritu humano. La historia de los hombres es una laboriosa búsqueda de alianzas, de dioses, para el duro caminar diario. Una filosofía de la religión se asemeja a un proyecto de búsqueda y, no debería prescindir de las búsquedas anteriores.

Schmitz, otro autor conocedor de la materia, menciona que la filosofía de la religión, intenta comprender la religión sobre el terreno de la experiencia accesible a todos y de la razón. Por ello son varios los procedimientos de interpretación y varias las tentativas clarificadoras que se nos ofrecen, como la comprensión explicativa, la consideración funcional o la comprensión captadora del sentido. Ya que en términos generales se nos presentan dos procedimientos de interpretación de la filosofía de la religión, es menester profundizar en ello para fundamentar el hecho religioso (Schmitz, 1987, p. 45). Por tanto, la comprensión explicativa en primer lugar, es un proceso que intenta vislumbrar las múltiples formas de vivencias religiosas, de la automanifestación y comportamientos religiosos, reduciéndolos a causas y condiciones inmanentes.

Un ejemplo de esto es la explicación de la religión recurriendo a una estructura fundamental subjetivista de la concepción de la realidad, que entiende todos los objetos según el esquema de “sujeto” y todos los acontecimientos y procesos según el esquema de la “actuación”, y que se forma naturalmente en las primeras fases de la vida humana. De igual forma, las manifestaciones y procesos vitales religiosos se entienden como síntomas de algo que en sí y por sí no es religioso, como expresión de una relación causal eficiente. Se prescinde entonces del

sentido y significación de las manifestaciones religiosas en la conciencia del hombre religioso; no se pregunta por la intención que les confiere sentido, que más o menos es sospechosa. Sin embargo, la filosofía religiosa no puede en modo alguno pasar por alto esas intenciones, que son precisamente las que le confieren sentido.

La parte segunda se ocupa de la esencia y sentido de la religión. Ante todo, se compara esa impresión general con las manifestaciones similares, al tiempo que se la diferencia de la misma. En esa delimitación comparativa la imagen general de la religión se perfila, se puede apreciar mejor su importancia específica y autónoma, que prohíbe reducir la religión a cualquier otra cosa o confundirla con manifestaciones parecidas. El origen inmediato y directo de la religión es el acto básico religioso que desencadena y vivifica todos los otros actos.

Mundo superior sagrado

Partiendo entonces de toda esta estructura es preciso mencionar que, se asume la mayor parte de lo que se conoce por el testimonio de otros. En cuanto que, por medio de los sentidos se aprende y aprehenden conocimientos en distintas áreas, el religioso uno de ellos, se determina la vivencia de lo que se percibe por medio de la experiencia personal y la de otros. A causa de esto, el hombre religioso siempre ve aquello de que trata su religión como lo primario, lo causante. Sólo para la reflexión se transforma en objeto de la experiencia observada. En la religión, Dios es el agente en la relación con el hombre; la ciencia puede solamente hablar de la actividad del hombre en relación con Dios, pero nada puede decir de la actividad de Dios (Van Der Leeuw, 1964, p. 13).

Se puede decir entonces que, para el ser humano, Dios le es propicio, aunque no lo conozca tiene indicios de él. En referencia, desde la antigüedad ese indicio de Dios se asumía desde la grandeza de la naturaleza -lo que llamamos "Naturaleza" desempeña, de hecho, un importante papel en todas las religiones- pero que, por medio de ésta, no solo se creía que era un Dios quien estaba de tras de ésta sino varios dioses. El dios del agua, del fuego, entre otros. Se clarifica entonces frente a esto en primer lugar, que la naturaleza no es lo único en la religión, ni siquiera lo principal; en segundo lugar, el hombre no adora ni

a la naturaleza ni a los objetos naturales, sino al poder que se revela en ellos. Por eso, no parece atinado decir que la religión tuvo que surgir de la “adoración de la naturaleza”, ya que el concepto de “naturaleza” es muy moderno y sólo a partir de Rousseau y los románticos se enfrentó a la cultura humana (Van Der Leeuw, 1964, p. 43).

Con el pasar del tiempo, se fundamenta todo aquello que tiene que ver con el origen de los fenómenos de la misma naturaleza: la lluvia, relámpagos, vientos fuertes, entre otros, y se habla ya de una nueva realidad, la espiritual. ¿Espiritual? Y ¿por qué no religión? Es lo que muchos hombres se preguntan a causa de la diversidad de manifestaciones que existen en cuanto a la elevación del espíritu. Es decir, ¿espiritualidad y religión no es lo mismo? ¿Cuál fue el primero? Se atrevería dar afirmación, que en primer lugar fue la capacidad de trascender, ya que esta es una facultad del hombre. He aquí entonces que la religión se convierte en una manera de manifestar dicha trascendencia: espiritualidad; el hombre comprende a Dios a partir de su realidad; realidad en la cual interviene su cultura, costumbres familiares, factores que manifiestan su espiritualidad en algún culto religioso. Entiéndase espiritualidad como la capacidad de adentrarse a la meditación de lo más profundo del misterio del hombre; aquel que se pregunta para qué ha venido al mundo, es el resultado de la meditación acerca del fin de su ser. Se le denomina entonces espiritualidad, efecto del diálogo consigo mismo.

Ahora bien, mostrar el mundo superior sagrado abarcaría una investigación extensa, es por ello que desde esta perspectiva se delimita, enfocando el tema desde el cristianismo. La génesis del sentido cristiano, pues, no tiene que ver ni con la historia científica de los orígenes cristianos, ni con la exégesis de los libros sagrados: es preciso comprender el surgimiento del sentido como un acontecimiento intencional, y no accidental. La fe en Cristo, esclarecida por su génesis radical, y no su génesis empírica, es una cierta referencia al mundo y a la historia que adopta una intención espiritual inédita en sus expresiones contingentes, indeductible de todo hecho bruto, e inconmensurable con todo accidente y empiricidad. Por ello, en un sentido, las esencias no pueden ser más que ingenerables en el fondo (lo cual hace de los valores cristianos algo siempre actual), aunque, en otro sentido, dichos valores sean ubicados

en el tiempo, y el momento histórico designe el instante en que se expresan en nuestra cultura (Grassi, 2012, p. 65).

Un inciso referente a las expresiones en el cristianismo, la liturgia forma parte como esa expresión, ya que es en esta práctica donde la participación transmite la experiencia de salvación, se desconecta por un momento de la realidad y participa de un pedazo de la liturgia celeste. Es por ello que, a lo largo de la tradición del cristianismo, los objetos (la materia) son necesarios, porque ayuda a transmitir de manera sensible la experiencia trascendental. Así pues, la tendencia es que estos objetos se diferencian de lo cotidiano por su belleza y su nobleza, razón por la cual se prefiere utilizar metales como el oro, la plata, las piedras preciosas y en general los materiales gemológicos, pero que poseen practicidad y funcionalidad a la hora de cumplir su misión. Estas cualidades se unen con la ornamentación, que debe inspirar respeto asociado al ejercicio del culto (Contreras, 2012, p. 91). También, según la tradición, es elemental el uso del incienso ya que éste era y es utilizado para adorar a Dios. Simbólicamente, el humo del incienso que se va elevando, se identifica con la oración que se dirige a los cielos, a fin de que sea escuchada por Dios. Se erige un código visual, pero, obviamente, también olfativo, con lo cual se convierte en un elemento comunicativo multisensorial (Contreras, 2009, p. 42).

En este sentido, gran parte de los cristianos, en su deseo de acercarse y conocer a Dios, manifiestan diversas expresiones de fe y amor a Dios con el fin de gozar en plenitud la misión que cada uno tiene como cristiano e hijos de un mismo Padre. Por ello, la liturgia implica el encuentro comunitario, ya que se congregan para el encuentro con Cristo. De manera especial, los cristianos viven la experiencia del encuentro en los actos litúrgicos, como lo es la Eucaristía (sacramentos), el rosario, las peregrinaciones y cualquier otra práctica que conduzcan al cristiano al encuentro con Dios y el prójimo. Es menester subrayar que, todos estos actos litúrgicos realizados por la comunidad son el camino por el cual cobra sentido la relación con Dios. Sin embargo, en la liturgia el encuentro no es el fin, sino el medio. En un orden fenomenológico con que se siguen los pasos de las celebraciones litúrgicas el fin es el encuentro con Dios que se asemeja a la celebración litúrgica de la Iglesia Celeste que está de cara al Creador.

Ya que la liturgia dirige al cristiano a la salvación, se puede decir que, muchas veces los ritos planteados -a causa de la tradición de la Iglesia- acercan de la mejor manera a esa experiencia y encuentro de Salvación. No obstante, se presenta una gran dificultad, como está escrito y establecido el orden con que se celebran los actos litúrgicos, muchas veces se encierra en el rubricismo¹ y evidentemente aquí se rompe con esa experiencia, dado que por defender la letra se pisotea el espíritu. No está mal seguir la norma, para eso existe, pero ésta debe conducir al cristiano a encontrarse con Dios.

Por ende, al finalizar el inciso, si se quisiera pues, rehacer la génesis de su significación, es necesario entender por ello no solo el simple relato de su aparición contingente, sino más bien la comprensión de las intencionalidades religiosas, las cuales superan a todo dato de hecho, tal como se explicitan en la historia y tal como podemos reencontrarlas, aún hoy, en las almas que la testimonian.

“En una palabra, decir génesis de sentido, es decir comprensión global, multiforme y unificante de una significación encarnada. Esto implica que se busca captar esta significación a la vez en su esencialidad, en su manifestación primera, en toda la serie de sus manifestaciones y, finalmente, en su manifestación actual” (Duméry, 1957, p. 358).

Así, en el caso del cristianismo, debemos hacer converger su historia, la exégesis material de sus textos y la restitución fenomenológica de su intención profunda, en orden a conocerlo sin deformarlo. De aquí que el ideal del método de comprensión debe pasar por todos los planos posibles, alcanzarlos todos a la vez, gracias a la única intención fundamental que les da vida. Ahora bien, gracias a una fenomenología genética (González, 2015, p. 60), es que Duméry aborda a la religión desde una filosofía de la institución. En efecto, un sentido que se genera es, a su vez, un sentido que se instituye, y el filósofo de la religión deberá estudiar el modo en que una religión se ha establecido o instituido de forma positiva.

¹ Nota: El rubricismo, entendido en el aspecto litúrgico, corresponde a un excesivo escrúpulo por cumplir las normas litúrgicas al pie de la letra, pero con la intención de hacerlo por el simple y mero propósito de cumplirlas, sin darle su real, verdadero y profundo significado.

De hecho, la religión nunca existe en abstracto: la noción de una religión natural no es más que una ficción (Grassi, 2012, p. 70). La religión es siempre una religión positiva, es decir, histórica, por lo cual debemos abordarla desde una fenomenología de la institución:

El cristianismo es una religión establecida. Se dice de igual modo que es una religión instituida, lo cual significa muchas cosas. En primer lugar, que no es una forma religiosa vacía, privada de contenido. En segundo lugar, que no es una experiencia religiosa amorfa, privada de estructuras. En último lugar, que no es una aspiración (*visée*) a Dios de esencia subjetiva, privada de expresiones intersubjetivas, particularmente culturales. Esto implica, en primer lugar, contra el formalismo, que el cristianismo es una religión positiva; en segundo lugar, contra el pragmatismo, que la práctica cristiana se regula sobre una doctrina; en último lugar, contra el subjetivismo, que la piedad cristiana se educa y se ejerce en comunidad, por lo cual guarda referencia a la dogmática oficial, por un lado, y a la comunidad cultural, por otro. (Grassi, 2012, p. 68). De este modo, no se trata ni de una fe moral, ni de un sentir instintivo, ni de un misticismo individualista.

El cristianismo es, por el contrario, una religión manifiesta (tal como lo ha afirmado Hegel), y no existe más que en sus manifestaciones, las cuales conciernen simultáneamente a la vida personal y a la vida comunitaria. Se comprende, pues, que el cristianismo resista a toda otra filosofía que no sea una filosofía de la institución. En efecto, las categorías cristianas no están ligadas entre sí según un orden puramente ideal, ni forman sistema al modo de un fajo de abstracciones, sino que definen un estilo de vida, constituyen el directorio de una práctica. Práctica que debe ir acompañada por la sabiduría del discernimiento. Tampoco se trata entonces en el cristianismo de una serie de acontecimientos, sino que los hechos dogmáticos, lejos de ser meros hechos, son hechos adoctrinados (*doctrinés*), seleccionados, interpretados y valorizados por la fe. (Grassi, 2012, p. 73).

Esto es en que el ser humano con el pasar del tiempo, siendo autor de la historia de su vida, se encuentra con una serie de situaciones cuya realidad interpela sus comodidades para cambiar el rumbo de su vida. La mayoría de las personas, normalmente, buscan siempre optar

por el bien para alcanzar la felicidad. Sin embargo, la otra parte de los seres humanos viven en un sin sentido, hasta incluso, se dedican a cometer faltas hacia su propia persona convirtiendo sus anhelos en frustraciones y sus ilusiones en simples y llanas desilusiones.

Así pues, para alcanzar la felicidad es fundamental primero saber discernir lo bueno y lo malo, ya que en estos dos aspectos se sintetizan el obrar de las personas. Se puede decir que esta persona es buena, porque ayuda a los pobres. Sin embargo, también se puede decir que aquel es malo porque es un ratero. Por tanto, para evitar ser calificado con estos adjetivos, es necesario estar en un constante clima de cuestionamiento, hacerse preguntas según el sano juicio de la conciencia, para saborear las circunstancias y decidirse por lo que es mejor para mí y los demás en el momento, y de igual forma para la vida. Es de resaltar, que sólo en la coherencia de esa felicidad que se quiere obtener por medio del discernimiento, es donde se llega al sano ejercicio de las relaciones con la sociedad. Por tanto, la sabiduría del discernimiento desde esta perspectiva, es saber optar por el bien, siempre y cuando la espera del bien, me conduzca a la felicidad y que en ello también a los que estén en el entorno para alcanzar la salvación y la vida eterna.

Se trata de saber, entonces, qué lazo une historia y dogma, y de qué género es este principio de síntesis, para lo cual es preciso recurrir a una fenomenología de la institución, una filosofía del “sentido que se instituye”, es decir, de la significación que toma cuerpo por el acontecimiento, y del acontecimiento que toma forma por el desciframiento histórico. Esto es posible porque el sentido no se desprende ni a partir de las solas categorías, ni a partir de los solos hechos, sino directamente, globalmente, a partir de la referencia intencional que el hombre tiene (*entretient*) con el mundo y la historia. Así, el problema fundamental que enfrenta la filosofía de la religión en Duméry es la cuestión del lazo institucional del cristianismo: tal es el único problema, a partir del cual se derivan todos los otros. Siendo así, solo una fenomenología de la institución podrá tener alguna posibilidad de resolverlo, siempre y cuando dicha fenomenología reflexione no en abstracto, sino a partir de instituciones donadas positivamente (Grassi, 2012, p. 70). De aquí que una fenomenología del cristianismo pueda no sólo ayudar a comprender la religión cristiana, sino brindar elementos concretos de análisis a la

fenomenología de la institución por los cuales pueda descubrir las articulaciones maestras de toda dinámica institucionalizada.

Esta es, pues, la plena hartura de las almas; esta es la vida feliz, que consiste en conocer piadosa y perfectamente quién nos guía a la verdad, y los vínculos que nos relacionan con ella (Fernández, 1979, p. 167). Dicho vínculo comprende en tal caso la fenomenología de la religión. Si se tiene experiencia con lo trascendente, el encuentro con Dios, es cuando el ser humano dirige su existencia hacia lo más sublime, en el cual viviría entonces en una constante eternidad.

Agradecimientos

A la Diócesis de El Vigía San Carlos del Zulia. Mons. Juan de Dios Peña. Al Seminario Arquidiocesano San Buenaventura de Mérida, Mons. Dr. Helizandro Emiro Terán Bermúdez, Pbro. Lic. Julio César León Valero, y Dr. Ricardo R. Contreras.

Referencias Bibliográficas

Beuchot, M. (2013) La Filosofía de la Religión hoy. *Synesis*, 5(2), 136-147.

Contreras, R R. (2009) **El humo sagrado**, Mérida Venezuela. Fundación Archivo Arquidiocesano de Mérida- AAM.

Contreras, R R. (2012). **Oro el metal sagrado**, Mérida Venezuela, Fundación Archivo Arquidiocesano de Mérida- AAM.

Dougherty, J.P. Filosofía de la religión como objeto de estudio filosófico. (1981). *Anuario Filosófico*, 1981 (14), 71-85. p. 73.

Fernández, C. (1979). **Los Filósofos Medievales, Tomo I**. Biblioteca de Autores Cristianos, de la Editorial Católica, Madrid, *De la vida Feliz*, San Agustín.

Fraijó, M. (1996): "Filosofía de la religión: una azarosa búsqueda de identidad", en Fraijó, M. (Coord.) (1996), pp. 13-46.

González, S. (2015). **La fenomenología según Merleau-Ponty: un camino de descenso hacia las cosas**, Revista de Filosofía 42 (1), 59-76.

Grassi, M. (2012). **Fenomenología y filosofía de la religión en Henry Duméry**, Universidad Católica Argentina, p.57- 63.

Duméry, H. (1957). **Crítica y religión. Problemas de método en filosofía de la religión**. París Sedes, Prensa Universitaria de Francia.

Sádaba, J. (2010). Por qué interesa a un agnóstico la filosofía de la religión. *Ágora - Papeles de Filosofía*, 29(1), 7-23.

Schmitz, J. (1987). **Filosofía de la religión**, Editorial Herder, Barcelona.

Van Der Leeuw, G. (1964). **Fenomenología de la Religión**, México Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Otto, R. (1980). **Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios**, Madrid, Alianza.

Eliade, M. (2011) **El mito del eterno retorno**, Madrid, Alianza Editorial.

Weber, M. (1980) **Sociología de la religión**, FCE, México.

Tapia, N. (1995) **La Crítica de Freud a la religión**, Ciencias Sociales 67(1), 15-26.