

Hacia una lectura crítica de la filosofía de la religión como metafísica religiosa

Towards a critical reading of the philosophy of religion as religious metaphysics

Ernesto Fajardo Pascagaza¹
Universidad Santo Tomás

Recibido: 30.07.2024
Aceptado: 30.19.2024

Resumen

Desde la filosofía teórica y práctica, se busca analizar críticamente el papel de la filosofía de la religión a partir de su enfoque metafísico. Por lo tanto, se hace una lectura crítica de la filosofía de la religión, comprendida como metafísica religiosa, a partir de la construcción de su identidad, sus orígenes, el paso de la teología natural a la filosofía de la religión, y su definición descriptiva, teniendo como referentes el giro antropológico, el descubrimiento de otras religiones y la quiebra del pensamiento dogmático. Así mismo, se aborda el concepto, la naturaleza y las perspectivas metodológicas como disciplina filosófica, concluyendo en su comprensión como metafísica religiosa. A manera de conclusión, la cotidianidad praxica del ser humano se hace experiencia religiosa, con su consecuente expresión del sentido de la religiosidad, evidenciada en la realidad metafísica.

Palabras clave: filosofía, metafísica, práctica religiosa, religión, teología

¹ ernestofajardo@usta.edu.co
<https://orcid.org/0000-0003-1168-9512>

Abstract

From theoretical and practical philosophy, we seek to critically analyze the role of the philosophy of religion from its metaphysical approach. Therefore, a critical reading is made of the philosophy of religion understood as religious metaphysics based on the construction of its identity, its origins, the passage from natural theology to the philosophy of religion, its descriptive definition having as references the anthropological turn, the discovery of other religions and the bankruptcy of dogmatic thought. Likewise, the concept, nature and methodological perspectives as a philosophical discipline are addressed, concluding in its understanding as religious metaphysics. By way of conclusion, the practical daily life of the human being becomes a religious experience with its consequent expression of the sense of religiosity, evidenced in metaphysical reality.

Keywords: philosophy, metaphysics, religious practice, religion, theology

Introducción

Hablar de Filosofía de la Religión implica someter el tema a un estudio crítico, abierto, pero no confesional. Se trata de un ejercicio reflexivo filosófico sobre el fenómeno religioso sin dogmatismos. En este orden, son diversas las voces que se han manifestado frente a la Filosofía de la Religión como Hume, Feuerbach, Marx (Pascagaza, 2018), Nietzsche, Freud, entre otros pensadores. Para Unamuno (1967, p. 91), tanto la filosofía como la religión se necesitan mutuamente. En este sentido, es necesario analizar la Filosofía de la Religión desde la construcción de su identidad y ésta, anclada en sus orígenes, como el paso de la teología natural hacia una definición descriptiva y conceptual, para lograr así determinar su naturaleza y perspectivas metodológicas en tanto disciplina filosófica a partir de la hermenéutica analógica.

Lo esencial de lo religioso está en el misterio, así como en la hierofanía y en la salvación. El misterio está más allá del mundo y del hombre, pero se manifiesta en el mundo y en el hombre,

y por consiguiente en la naturaleza y en la historia del hombre. Con el misterio, el hombre se abre a la búsqueda de la apertura integral y, en este sentido, lo hierofánico explica el lugar privilegiado que en lo religioso tiene el símbolo, y es tarea de la filosofía hacer una crítica de la razón simbólica. Se parte de la fe religiosa para llegar a una fe filosófica, donde el hombre está abierto a la trascendencia desde las tradiciones, sin llegar a la absolutización del hombre ni tampoco perdiendo su sentido de absoluto, lo cual no es un camino fácil.

La crítica que se hace a la religión es de carácter hermenéutico dialogal como filosofía crítica de la religión, en tanto que es una lectura metafísica como intento de reconstrucción de la fundamental afirmación religiosa. Hablar de una filosofía metafísica implica una auténtica racionalidad que obra críticamente frente a lo religioso.

1. Construcción de su identidad

Para Unamuno, la filosofía y la religión se necesitan de manera recíproca dado que ambas reflexionan sobre lo mismo: la vida y la muerte, el dolor y la felicidad. Por otra parte, Nietzsche (1983, p. 88) somete la religión a la filosofía en tanto que concibe que “es caro el precio que se paga siempre que las religiones no están en manos del filósofo”. En la relación entre religión y filosofía, hay una sustancial complementariedad porque, aunque hablen diferentes lenguajes, existe una profunda afinidad interna. Tal es el caso cuando se hace referencia a Dios. Cuando se asume desde la filosofía, a Dios se accede desde la razón; cuando se accede desde la religión, se hace desde la imaginación, los sentimientos y los afectos. En este sentido, Weischedel (1985) afirma que “cuando la filosofía deja de interesarse por la religión, la filosofía entra en crisis”.

Existe una convivencia dilatada, ya que la filosofía fue considerada como auxiliar de la teología, subordinada, sierva, ancilla de la teología, teniendo como tarea preparar el camino para la revelación sobrenatural. Esta fue la comprensión que se tuvo en la Edad Media. Por otra parte, para Rahner (1967), la filosofía es comprendida desde su supremacía frente a la religión. Para Hegel, la religión ha de ser objeto de superación. La religión pertenece al mundo

de los sentidos, de las metáforas, de la imaginación de todos los mortales, mientras que la filosofía pertenece al mundo de unas minorías selectas porque es la máxima realización del espíritu absoluto, correspondiendo al esfuerzo conceptual.

Para superar esta marcada dialéctica entre religión y filosofía, en el siglo XVIII surgió la filosofía de la religión. Para Kant (1986, p. 23), el teólogo ha de oír al filósofo porque una religión que declare la guerra al patrimonio de la razón simplemente no podrá salir victoriosa. Con el surgimiento de la Filosofía de la Religión, se han dado lugar a diversos cuestionamientos, como si quienes incursionan en este escenario son considerados filósofos de la religión, críticos de la religión o pensadores de la religión. Para Adorno (1989, p. 11), la dialéctica negativa después de Auschwitz considera la cultura como basura y la filosofía como fracaso porque surgen preguntas existenciales que tocan la realidad de la filosofía de la religión. Tal es el caso de preguntas como: ¿Acaso es lícito seguir viviendo? (Adorno, 1989, p. 363). Es en tiempos de conmoción y de dolor cuando adviene la posibilidad de hacer filosofía.

2. Orígenes

El hombre religioso más primitivo vive ingenuamente sus antropomorfismos, incluso a través de figuras zoológicas o astrales previamente antropomorfizadas (Gómez, 1973, p. 298).

En la Edad Antigua, con todo lo que implicó la manifestación del paganismo, el politeísmo, la mitología griega y otras expresiones religiosas, y en la Edad Media, con el cristianismo y la búsqueda de la salvación, se puede afirmar que la religión se ha vivido de manera real y concreta. Se filosofaba sobre Dios a partir de la teología revelada que brindaba la fe y las Sagradas Escrituras, así como también desde la teología natural, a partir de las posibilidades que brinda el conocimiento humano en torno a la demostración de la existencia de Dios, como fue la preocupación de Santo Tomás con las vías de la existencia de Dios. En este contexto, surge la teodicea, que, desde Leibniz, justifica la existencia de Dios en un mundo inundado de dolor y sin sentido.

En el siglo XV, Ramón Sabunde separó el tratado filosófico de Dios del resto de las disciplinas escolásticas, dando lugar a la tendencia racionalista. Christian Wolff, quien, al absolutizar la razón, entendía que la teología natural abarcaba todas las afirmaciones sobre la demostración de la existencia de Dios. Tanto Leibniz como Wolff son creadores de un nuevo concepto de teología natural que luego, en el siglo XVIII, es considerada como filosofía de la religión. Para Baumgarten, la teología natural trata del conocimiento de Dios sin la ayuda de la fe, por cuanto que entre la teología revelada y la teología natural no puede haber contradicción. Al respecto, Kant terminó con la teología natural tradicional para dar lugar a la teoría filosófica sobre la religión, que luego será la filosofía de la religión.

3. Paso de la teología natural a la filosofía de la religión

La Filosofía de la Religión es asumida como una disciplina autónoma proveniente de la ilustración europea. Berger (1800) publicó la primera obra en la que se hace un análisis histórico del origen de la Filosofía de la Religión y en la que equipara la filosofía de la religión con la historia de una reflexión libre sobre la religión. Solamente cuando la religión va perdiendo los resortes del poder, podrá ser objetivada en un proceso reflexivo y crítico de gran alcance. Por eso, para Pflleiderer (1878), quien inicia la filosofía de la religión es Lessing y el primer período de la filosofía de la religión comienza con Spinoza. Por otra parte, para Hessen (1955, p. 12), los verdaderos iniciadores de la filosofía de la religión son Kant y Scheiermacher, y el primero que utilizó el término Filosofía de la Religión fue el kantiano Jacob (Pohlmann, 1982, p. 14). Ahora bien, para Feiereis (1965, p. 250), el primero en crear el término fue Storchenau en 1784, quien fue discípulo de Kant. Para Fries (1949, p. 15), la filosofía de la religión surgió como disciplina cuando se resquebrajó la unidad entre filosofía y fe revelada. En síntesis, la Filosofía de la Religión nació cuando perdió fuerza la teología natural.

4. Definición descriptiva

4.1 El giro antropológico

El universo religioso está conformado por Dios y el hombre en constante relación de castigo y acogida. Hegel observó que la teología natural solo se ocupó de Dios y la filosofía de la religión del hombre. Al respecto, Lessing afirmó que, si Dios le diese a elegir entre la verdad consumada y la búsqueda de la verdad, elegiría la última desde una búsqueda humilde y persistente donde el hombre es el centro, pero haciendo una crítica a la veneración excesiva que se hacía de la Biblia. Según Herder, el hombre es el centro, puesto que no es un ser abstracto, ya que vive experiencias y desea ver y sentir a Dios. En medio de estas apreciaciones surge una crítica fuerte y es que, por tanta argumentación filosófica, la fe ha decrecido y se hace necesario comprender que la religión tiene que ver con el hombre entero y no solamente con su razón.

Para Kant, citado por Gómez (1983, p. 23), el hombre es el centro. Es aquí donde se fundamentan sus inevitables preguntas: ¿Qué es el hombre?, ¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me cabe esperar? Según Schleiermacher, citado por Ginzo (1990), el hombre y su sentimiento religioso son el centro. No se trata de conocer a Dios, sino de sentirlo, porque la religión contempla el universo y permite despertar sentimientos de admiración y sobrecogimiento. Son sentimientos espontáneos y, por lo tanto, la religión es sentimiento de dependencia de lo infinito. Por lo tanto, ni la razón ni el pensamiento conducen a Dios, ni tampoco la Iglesia, solo el hombre. Ahora bien, otra es la comprensión de Hegel, para quien el sentimiento es un soporte débil en el acceso a Dios porque no se puede prescindir de la razón para conocer a Dios. Así, Feuerbach concluye que estas miradas llevan a una reducción antropológica donde Dios es una mera proyección humana.

4.2 El descubrimiento de otras religiones

Inicialmente, la religión no era el problema. Para Harnack, quien conoce el cristianismo conoce todas las religiones. Y en esta línea, Max Muller afirma que quien solo conoce una religión no conoce ninguna. Por lo tanto, la misión de la filosofía de la religión fue reflexionar sobre la pluralidad de religiones y revisar si había superioridad de alguna, ante lo cual Hegel consideraba que el cristianismo era la religión absoluta porque era la religión de la libertad y del espíritu. En este sentido, Nicolás de Cusa afirmaba que hay un solo Dios para todas las religiones, pero que la única religión es el cristianismo. Es así como en la ilustración nace la filosofía de la religión. Desde algunos escenarios académicos se ha dado lugar al nacimiento de la historia comparada de las religiones (Marquinez, 2002, p. 16), toda vez que se buscan comparar las religiones desde diversas variables de expresión.

Los criterios de índole revelada no son los criterios de la Filosofía de la Religión. Serían criterios de la teología revelada o sobrenatural. Para la Filosofía de la Religión, todas las religiones son verdaderas en la medida en que realizan ciertos esenciales religiosos que la razón descubre. No serán, en palabras de Zubiri (1979), la verdadera religión (punto de vista revelado), pero sí verdaderas y no falsas religiones. Lo falso en religión, lo que no debe ser, lo defectivo, es establecido por el filósofo a partir de ciertos criterios racionales como son el papel que cumple el hombre en su esencial dignidad y la naturaleza esencial de lo sagrado relacionante con el hombre. Según Rahner afirma que:

Una filosofía de la religión que no se limite a ser una mera descripción del fenómeno cultural religión, sino que plantee la cuestión acerca de la verdad y pregunte por la esencia de la religión integral, de la religión tal como debe ser, habrá en todo caso de llegar al conocimiento de Dios supramundano, absoluto y personal, reconociendo ser la religión lo que liga esencialmente al hombre entero con este Dios. Todas las religiones que se pueden señalar empíricamente son religión en la medida en que logran realmente ligar existencialmente al hombre con el Dios vivo. (Rahner, 1967, p. 223)

Para González (1999, p. 129), las religiones son plasmaciones de la religación en cuerpos religiosos. Estos cuerpos religiosos tienen naturaleza social y de alteridad. Por lo tanto, la religión no se agota en las institucionalizaciones sancionadas por la autoridad religiosa; siempre queda abierto un ámbito de vida religiosa personal y una búsqueda de nuevas posibilidades (Dávalos, 2012, p. 222).

4.3 La quiebra del pensamiento dogmático

La filosofía de la religión se liberó de la asfixia medieval en el encuentro de nuevos mundos religiosos. El Renacimiento abrió las puertas a nuevos valores sociales y el protestantismo surgió como truncamiento radical, ensayando una relación con Dios desprovista de milagros y magia en la que el hombre se comunica con Dios por medio de la palabra, es decir, por la Biblia.

La llegada de la modernidad pone en tela de juicio las Sagradas Escrituras porque estas hacen ver a Jesús como un mesías y político fracasado y, ante esta realidad, sus discípulos lo vuelven mesías espiritual. El texto sagrado se interpreta de diferentes formas y se desmitifican sus contenidos. Lutero da lugar a la división de la iglesia y a diferentes concepciones sobre Dios. Hasta el ateísmo asume su rol interpretativo.

La filosofía de la religión asume una reflexión libre y objetiva del hecho religioso y esta situación se dio porque Lutero sacudió los dogmas, las autoridades y las tradiciones religiosas. Igualmente, las guerras devastan a la iglesia y ella, con la inquisición, prendió fuego a disidentes, pecadores y brujas, de las cuales la última fue en 1749 en Wurzburg.

La teología natural es lineal y segura y no aporta respuestas o estas son muy débiles. La filosofía de la religión está mejor equipada para convivir con la agitada sucesión de cosmovisiones del siglo XIX, puesto que nace con espíritus emancipados que requieren coraje para usar la propia cabeza desmontándose del férreo pensamiento dogmático.

5. El concepto

Desde la concepción hegeliana se busca hacer que los hombres sean más lúcidos. Hegel liberó a la filosofía de compromisos menores y la obligó a hacer un esfuerzo conceptual sin precedentes.

La Filosofía de la Religión no puede prescindir de la fenomenología del hecho religioso. En este sentido, para la fenomenología de la religión todo lo grandioso, lo nuevo, lo extraordinario, tiene halo de religioso. Es así como para Eliade (1981, p. 35), el hombre encuentra manifestaciones de lo sagrado en todo lo que ama, necesita y siente.

Desde la sociología de la religión, la religión es considerada como un fenómeno social que configura las creaciones y prácticas de los fieles. Por lo tanto, los símbolos religiosos refuerzan o debilitan la integración social. Al respecto, Max Weber sostiene que la fuerza legitimadora de la religión resulta decisiva en gran número de sociedades.

Desde la mirada de la psicología de la religión, según Freud, la religión es una ilusión de los intensos y apremiantes deseos de la humanidad que devienen del ímpetu del hombre por miedos, indefensión, deseos insatisfechos, fijaciones infantiles, traumas, tendencias sexuales frustradas y miedo a lo desconocido. Se puede entender que analiza el impulso religioso más no la religión. En este sentido, la religión tiene raíces profundas en el psiquismo humano y, por consiguiente, incidencias en él. Esta realidad da lugar a la psicología de la religión.

Una filosofía de la religión que no tenga en cuenta la historia de las religiones nace sin futuro y, por lo tanto, no podrá filosofar sobre ese futuro y las situaciones históricas y culturales.

Desde la historia de las religiones lo que incita a la aventura filosófica es la diversidad. En este sentido, surge el método comparativo, el cual reconoce la especificidad de los conjuntos a los que pertenecen los rangos comparados y la previa situación histórica y cultural de los mismos (Velasco, 1993, p. 27). La diversidad de religiones es todo un monumento a la

capacidad creativa del espíritu humano y, por lo tanto, la filosofía de la religión se convierte en una búsqueda teniendo en cuenta la fenomenología del hecho religioso desde estas precomprensiones sociológicas, psicológicas e históricas.

Paul Tillich (1973, p. 7) afirma que el objeto de la filosofía de la religión es la religión, pero la religión se resiste a ser objeto de la filosofía. Para Tillich, la Filosofía de la Religión afirma que:

Establece en una síntesis creativa y generadora, aquello que puede considerarse como válido en materia de religión. Emplea en su construcción normativa los materiales que proveen la historia de las religiones, la psicología de la religión y la sociología de la religión. Pero no es idéntica, sea en parte o en su totalidad, con ninguna de estas tres ciencias empíricas: Su tarea no consiste en considerar aquello que en religión es (Seindes) sino aquello que debe ser (Gultiges). La información fáctica sirve como material para la obra de construcción, pero no es la meta de su trabajo. (Tillich, 1973, p. 14)

Para W. Trillhaas (1972, p. VI), la religión empieza donde termina la filosofía. Para R. Rotto, la experiencia religiosa es tremenda y fascinante. Igualmente, para Bergson, los místicos se dejaron penetrar por la divinidad, como el hierro, por el fuego que lo enrojece. Así mismo, Kierkegaard dio el salto a lo religioso como incertidumbre. Karl Barth comprende la religión como el trajín que organizan los humanos para acceder a Dios, donde no son los hombres los que acceden a Dios, sino que es Dios quien desciende hacia el hombre. Para Heschel (1955, p. 3), la religión es la respuesta a las preguntas últimas del hombre.

Así entonces, la filosofía de la religión es filosofía porque sus cultivadores son filósofos. Tal es el caso de Hume, Kant y Hegel. Kolakowski (1985) escribió el libro "Si Dios no existe" en el que expresa que habla de teología revelada, de la teología natural, de la filosofía de la religión y las creencias religiosas. Comprende que la religión tiene que ver con dioses, con los hombres y con el mundo. Es un estilo de vida más que un temario. La Filosofía de la religión

alemana (filosofía de la religión parte de la filosofía de la historia) anglosajona prueba racionalmente los contenidos de la religión. En este sentido, Welte (1982, p. 23) sostiene que la filosofía de la religión es un pensar filosófico que versa sobre la religión, esclareciendo su esencia y forma de ser.

Surge una pregunta fundante: ¿Qué es esa esencia de la religión? Su respuesta se brinda como el acceso a Dios a partir de la existencia fáctica del mundo, de la pregunta por el sentido, así como del miedo al acabamiento total o a la nada, al infinito y a la incertidumbre, llevando a la pregunta por el origen del hombre y el fundamento último en Dios, donde el hombre es el realizador de la religión a partir de la fe, la liturgia, la oración, así como de los abusos de la religión.

Kant es claro al afirmar que con la oración no se hace nada porque el culto no pertenece a la esencia de la religión, puesto que era más importante el esfuerzo moral como base e intérprete de toda religión. Para Unamuno, un miserere cantado en común por una muchedumbre, azotada por el destino, vale tanto como una filosofía. La filosofía de la religión se ocupa, por tanto, de las cosas últimas, de las que afectan el sentido de la vida y la muerte.

Según Rahner (1967, p. 19), la filosofía de la religión es la metafísica misma. Para Nielsen, la filosofía y la religión son términos teóricamente cargados. Para Winch (1971, p. 19), la filosofía de la religión tratará del modo según el cual la religión intenta presentar un cuadro inteligible del mundo que sigue llamando el dolor humano. Para Peukert (1976, p. 6), la filosofía de la religión asume la experiencia del sufrimiento como punto de partida de su reflexión porque no se puede limitar a repetir viejas y desgastadas fórmulas de fe. Según Bloch (1983), la filosofía de la religión se debe ocupar del mal metafísico, donde la muerte es el hacha de la nada, es la epifanía fundamental de las negaciones oscuras y potentes. La filosofía de la religión es la filosofía de la esperanza en la que el hombre se rebeló y se valió de las teologías, las religiones, el arte y la música.

Según Pohlmann (1982, p. 9), la filosofía de la religión sirviéndose de la razón ofrece respuestas a los grandes interrogantes de la vida del hombre. La filosofía de la religión es el esfuerzo conceptual de descifrar el enigma de lo divino y humano. Para Rahner (1967, p. 20), la filosofía de la religión es el conocimiento que el hombre pudo alcanzar sobre su recta relación con Dios, con el absoluto. En este sentido, Dupre (1985, p. 17) le pone muchas tareas a la filosofía de la religión como son la experiencia religiosa, política y económica, ante lo cual, Schaffler (1983, p. 14) plantea que hay pluralidad de planteamientos, soluciones y métodos, puesto que la filosofía de la religión tiene la responsabilidad de buscar respuestas a preguntas que carecen de ella. Tales preguntas pueden ser: ¿Existe Dios?, ¿cuál es el sentido de la vida?, ¿en qué consiste la felicidad?, ¿qué es la Vida eterna?

La Filosofía de la Religión es una disciplina fundamental que, desde la autoridad de la razón, hace frente a la amenaza existencial y total que puede sufrir la humanidad. Afronta la contingencia de la vida. En el Segundo Wittgenstein, se plantea un análisis del lenguaje religioso. Los problemas vitales para el hombre surgieron con la preocupación incluso después de que todas las posibles preguntas científicas hubiesen encontrado respuestas satisfactorias.

La filosofía de la religión posee una amplitud temática y de reflexión crítica, abierta y rigurosa, y no confesional sobre los temas relacionados con la religión. No está ligada a un temario filosófico, sino a un estilo de filosofar.

Las relaciones del hombre se dan desde lo personal y lo social, teniendo como base fundamental la alteridad (González, 1999, p. 128), que remite a lo más otro, pero también a lo más propio, permitiendo la constitución de las personas (Zubiri, 1984, p. 84), de tal forma que la alteridad ejerce poder sobre la praxis para ser personas, dado que el carácter viene de fuera (González, 1999, p. 128). Por lo tanto, la alteridad permite estar ligados no como fuerza externa que obliga, sino que une con poder para ser personas, con poder de religación para ser personas (Zubiri, 1984, p. 84), para religar a un poder más último, al de la alteridad que es raíz y origen de las religiones.

6. Naturaleza y perspectivas metodológicas como disciplina filosófica

La comprensión se alcanza cuando se encuentran las palabras adecuadas para expresar lo comprendido, cuando una obra, entendida como un mundo propio, atrae y arrastra a quien intenta comprenderla. Por lo tanto, para Gadamer (2006), "toda interpretación no es más que la forma de realizarse la comprensión, una conversación con el otro y consigo mismo para dejar hablar al objeto" (p. 130-131). En este sentido, la plena comprensión se produce en el trato concreto con el texto cuando lo dicho en él puede expresarse en el propio lenguaje del intérprete (Gadamer, 2006, p. 131).

La interpretación implica conversar, estructurar preguntas y respuestas. Así, comprender un texto implica comprender la pregunta. Según Ricoeur (2003), "la interpretación descifra el sentido oculto en el sentido aparente desplegando los niveles de significación implicados en la significación literal" (p. 17). En este orden, Beuchot (2005) afirma que "la hermenéutica es un instrumento interpretativo, una herramienta conceptual para la interpretación de textos y, como analógica, trata de superar la distensión entre la hermenéutica unívoca y la hermenéutica equívoca" (p. 32). La hermenéutica analógica busca alcanzar la mayor objetividad posible, ya que la mirada univocista pretende ser una interpretación única y válida (Beuchot, 2005, p. 9), mientras que la equivocista está dada por un sinfín de interpretaciones que son validadas y llevan al caos y al relativismo (Beuchot, 2004, p. 38-39). La hermenéutica analógica está asociada a la *phrónesis*, a la prudencia, a la proporcionalidad y al equilibrio como un modelo de mediación (Beuchot, 2005, p. 22).

No hay consenso para brindar una definición de lo que es la Filosofía de la Religión, y esto de por sí ya es un problema, dado que toca realidades como la historia de las religiones en cuanto a su descripción o lo correspondiente a la teodicea conocida como teología natural. Igualmente, es clara la reflexión que se hace en torno a la experiencia religiosa (Beuchot, 1993, p. 123-131). Ahora bien, desde los presupuestos metodológicos o instrumentos conceptuales, la Filosofía de la Religión puede ser considerada desde la exigencia descriptiva de la fenomenología de la religión, que trata de los fenómenos religiosos en los que involucra

la experiencia religiosa (Velasco, 1973, p. 44), en tanto mitos, ritos, fenómenos actuales como el nihilismo, la indiferencia, el sinsentido y demás, o desde la exigencia ontológica de la filosofía analítica de la religión en tanto que se apropia de argumentos favorecedores de la religión como la existencia y la esencia de Dios, la naturaleza de las religiones, así como temas relacionados con el problema del mal y la exigencia de un lenguaje religioso.

Así como está la fenomenología de la religión y la filosofía analítica de la religión, igualmente hay un camino intermedio: la hermenéutica analógica, que no pretende estar en la línea de la univocidad analítica de las pruebas de la existencia de Dios ni en la línea equivocista que demanda sentido a partir de la fenomenología. Se busca, por lo tanto, el sentido del lenguaje religioso y su finalidad en tanto que se aborde el objeto de la Filosofía de la Religión, es decir, el fenómeno religioso, tratado por la fenomenología de la religión (Leeuw, 1964, p. 326), en cuanto creencias como los dogmas, los mitos, en especial la creencia en Dios y sus referencias conceptuales de sagrado, como ejercicio de lo visceral, del corazón (Zambrano, 1993, p. 66), y divino, como ejercicio intelectual y de la conciencia (Zambrano, 2005, p. 20), y en cuanto a las formas de comportarse el hombre religioso, están las normatividades morales y los ritos provenientes de la religión, conformados en iglesia. Por lo tanto, el objeto de la Filosofía de la Religión es Dios y el hombre; Dios en cuanto a su existencia y esencia, y el hombre en cuanto a su ser relacionante con Dios a partir de las narraciones míticas, las expresiones rituales litúrgicas, las descripciones dogmáticas y lo moral y religioso simbólico.

Desde el contexto de la fenomenología de la religión, lo religioso es visto como santo, prerracional, a priori, totalmente otro, misterioso, numinoso (Otto, 1965, p. 8), profundamente atrayente, un valor supremo, el amor (Scheler, 1940, p. 148), de experiencia religiosa seria, de abandono filial y confianza mística en Dios, de oblatividad, sagrado, de caridad, alegría y paz, y, por lo tanto, opuesto a lo profano. Para Leeuw (1964, p. 130), en el fenómeno religioso está presente un sentimiento de dependencia extática respecto al poder que emana de lo superior que salva. La religión da sentido, como una hermenéutica analógica e icónica que indica el sendero que se construye progresivamente en la vida al servicio de los demás, saliendo de sí para llegar al otro, imagen icónica y análoga de Dios que busca relacionarse y

generando obligaciones para con Dios reconociendo su excelencia, dominio y poder (Quiles, 1973, p. 19), a partir del culto, la oración, la meditación, del amor a Dios y el servicio a los demás (Leeuw, 1964, p. 329).

La relación con Dios es natural, a partir de la razón, como expresión de lo teológico o como expresión de la imaginación, siendo mítico, o relación revelada, a partir de la luz sobrenatural. La mirada teológica se pone en escena desde lo negativo (Gómez, 1973, p. 305-311), que no permite el conocimiento unívoco religioso ocultándose en la equivocidad, o positivo que pone el énfasis en la analogía, sin llegar a la univocidad, pero dando lugar a la equivocidad como misterio irreductible del hecho religioso fáctico. En este sentido, el hecho religioso es un hecho interpretado que revela su carácter simbólico en la relación diádica entre Dios y el hombre, y su mediación es el símbolo y por excelencia, para algunas religiones, el sacramento es la mediación simbólica que se da en cultos formalizados en acciones rituales, en lugares y tiempos sagrados celebradas por individuos consagrados, tanto en el orden jerárquico como de los fieles (Leeuw, 1964, pp. 182-233).

La lectura analógica del ser es mediación anclada en lo simbólico y el uso del lenguaje desde la finitud humana para llegar dialécticamente al referencial absoluto del conocimiento de Dios. Por la analogía dialéctica del ser, se busca la superación de la finitud y contingencia de la relación entre ser y ente (Gómez, 1973, p. 307). La analogía se acerca al conocimiento de Dios de manera sencilla y prudente, bajo el reconocimiento de que solamente a Dios se le puede conocer analógicamente, no unívocamente, como acercamiento simbólico, sin ser conocimiento claro y distinto o unívoco más no equívoco como desconocimiento irreductible e inalcanzable. En este sentido, la hermenéutica analógica permitirá realizar un acercamiento al hecho religioso que no es unívoco que puede llevar al panteísmo, ni tampoco equívoco que puede llevar al gnosticismo, ni de conocimiento unívoco perfecto de lo misterioso a partir del juicio de la razón, como San Anselmo, Escoto, Lulio o Descartes, o de conocimiento equívoco que se queda en lo misterioso como el caso de San Juan Crisóstomo, Levinas, Derrida, entre otros.

Esta situación da lugar a una hermenéutica analógica del hecho religioso que no agota lo misterioso, pero que tampoco se queda en la ignorancia frente a lo que se pretende abordar, de tal forma que se queda en un estado medio prudencial de comprensión como lo han asumido San Agustín, Santo Tomás, Eckhart, Kant, Blondel, Bochenski, entre otros. Por lo tanto, la fenomenología describe e interpreta mientras que la analítica busca acercarse a Dios a partir de un lenguaje adecuado para hablar de sus atributos y esencia. Ahora bien, una fenomenología hermenéutica busca comprender la facticidad del fenómeno y su sentido religioso, en tanto que la filosofía analítica asume la referencia hacia Dios, hacia la denotación del lenguaje religioso. Esta nueva mirada centra y equilibra su atención en el sentido del lenguaje religioso y su referencia ontológica hacia Dios, especialmente del sentido que la religión da al ser humano, dado que el sentido, el discurso sobre Dios, es el camino dirigido hacia la referencia y sus argumentos de existencia.

El lenguaje analógico está al servicio hermenéutico del lenguaje religioso, el cual acude a la narración, a la metáfora y al símbolo para referirse a lo sagrado y a Dios (Scannone, 2012, p. 269). Según Ricoeur (1992), la Filosofía de la Religión es posible a través de un "transfert analogizante, que supone asunción en imaginación y en simpatía, compatible con la suspensión del compromiso de fe" (p. 20). Por lo tanto, para Scannone (2005), "la religión y la irreligión proporcionan el lugar hermenéutico de la reflexión filosófica, como universalidad situada analógica" (p. 33). En este sentido, la Filosofía de la Religión, en cuanto genitivo, es "simultánea, dialéctica y anadialécticamente subjetivo y objetivo, dado que se abre a la eminencia y trascendencia del Misterio" (Scannone, 2005, p. 35).

7. Metafísica religiosa

El ejercicio reflexivo va más allá de una filosofía de la religión y de una metafísica de la religión, en cuanto que la reflexión filosófica no solamente aborda el hecho religioso asumiendo su crítica, sino que entra a participar del carácter del objeto criticado, es decir, que se hace religiosa. Se vuelve al origen como tarea de la metafísica, y más porque toda metafísica es "algo religiosa" (Gómez, 1973, p. 292). Desde la religión, el hombre refiere su existir,

mediante un universo de símbolos, a algo último que da sentido como razón estructural estrictamente religiosa. El universo simbólico plantea una dimensión de ultimidad a la actitud religiosa y es lo sagrado (Luckmann, 1967, p. 43-49). Ahora bien, hace presencia la vivencia propiamente religiosa, las cuales permiten la tematización de visiones de sentido como filosofías de tipo metafísico y comprender lo más originario e intenso de su propia esencia religiosa (Gómez, 1973, p. 295).

El problema de la crítica filosófica de la religión comprendida como metafísica religiosa consiste en entender la viabilidad o no de la hipótesis de que:

A ese punto-límite de “anclaje trans-simbólico” de los símbolos con los que el espíritu religioso se refiere a lo Absoluto pueda considerarse pertenecer no solo una noción como la de “el mismo Ser Subsistente”, sino también la que, con su misma estructura dialéctica, cupiera hacer con determinaciones fundamentales tomadas de la experiencia subjetiva; aquellas, por tanto, que nos dieran un Absoluto Sujeto y no solo Objeto. Si cupiera conceder viabilidad a una hipótesis de este tipo, a través de ella quedaría justificado un esencial privilegio de la simbólica personal en la referencia a lo Absoluto; y, con ella, lo específico de la actitud religiosa a la más austera fe filosófica. (Gómez, 1973, p. 312)

Lo religioso se expresa de manera propia a partir de los símbolos. En este orden, aun cuando la metafísica no pueda fabricar símbolos, sí puede tematizar la estructural connaturalidad de algunos y convalidar desde sus argumentos lo posibilitante religioso.

La fe filosófica ha de estar frente a la fe de la revelación. El creyente en la revelación la considera verdadera y no hay verdades en igual rango, porque Dios es quien le habla (Jaspers, 1968, p. 567). Por lo tanto, la fe filosófica no puede rechazar la historia humana como escenario genérico de una hierofanía y un camino de salvación, que la historia humana contenga hechos excepcionales los cuales puedan ser "razonablemente asumidos como significaciones de una iniciativa trascendente de ese Absoluto al que se reconoce el carácter

personal de Entender, el Amor y la Libertad" (Gómez, 1973, p. 489). Kant (1793, p. 154-155) admite "la posible realidad de una revelación sobrenatural divina" y "el conocerla y recibirla como verdadera no es algo necesariamente requerido para la religión".

Para el creyente, con conciencia de madurez en su fe, este no ejercerá su fe con ciega abdicación de la libertad de juicio ni renunciará a la indagación racional, como si le viniera externamente, sin interiorizar hermenéuticamente esta fe, pero evitando caer en reduccionismos de la verdad propia de la tradición religiosa racionalizándola por completo.

Para Marx y Freud, la religión es considerada una patología de tipo social o psíquico. Si se quitaran las raíces propias de la religión y se ven desde la perspectiva de estos autores, quedaría por completo en el piso, porque desde su mirada, la religión no da respuesta a ninguna necesidad humana y no tiene conexión con el futuro, con la libertad y la racionalidad propia del hombre. Desde la perspectiva de Feuerbach, el asunto no es de religión o no religión porque en esencia el hombre es necesariamente religioso; de lo que se trata fundamentalmente es de comprender qué clase de religión es la que le favorece al hombre y, en este sentido, para Feuerbach, la religión es de tipo antropológico y, por lo tanto, la religión es propia del hombre y no del animal. Siguiendo a Feuerbach (1963), se comprende la religión desde una intención abierta al infinito porque la conciencia del hombre es intrínsecamente universal e infinita (Feuerbach, 1963, p. 52), en tanto en los animales es conciencia limitada y, por lo tanto, hay una distinción entre los animales y el hombre por ser este un ser religioso.

El hombre trasciende, se eleva a algo superior (Brunner, 1963, p. 36), y se considera al animal como un ser ametafísico y, por consiguiente, arreligioso; cosa contraria, el hombre es animal metafísico y necesariamente religioso. Ahora bien, cuando se refiere a metafísica, se hace no como una teoría, sino como un acontecimiento propio del ser humano, como algo que le acontece al hombre debido a su naturaleza humana (Marquínez, 1980, p. 76), porque el hombre va más allá de los horizontes de la inmediatez de los entornos naturales que encierran y opacan la cotidianidad de los seres.

El hombre se abre de manera intencional al horizonte de la totalidad de lo real porque está en total apertura al mundo, al entorno en cuanto mundo. Se comprende como un espacio de perceptibilidad para poder vivir como medio de vida, en tanto que el animal se perfija en este mundo constituido por lo mismo. Prediciendo con su cotidianidad, el hombre transforma su entorno en medio para vivir y le da sentido como apertura al mundo, en cuanto totalidad de las cosas en cuanto reales, el hombre está en apertura total a las cosas y puede romper las barreras de este entorno como apertura hacia la totalidad, siendo conciencia y deseo intencional de infinito porque vive en la realidad de las cosas, en apertura cuestionadora sobre su entorno y sobre él mismo.

La pregunta se convierte en el punto de inicio más radical de la metafísica (Coreth, 1964, p. 74), es decir, en el todo de la metafísica (Heidegger, 1980, p. 76), de tal manera que cuestionarse por la realidad religiosa del hombre se hace a partir de la indagación, de la pregunta, por cuanto es un evento metafísico de apertura hacia el mundo. En este sentido, cuando se hace filosofía se cuestiona por lo extraordinario, y no solamente es extraordinario lo que está implicado en la pregunta, sino el hecho mismo de preguntar (Heidegger, 1982, p. 51).

La pregunta surge del no saber, de la ignorancia como acto consciente del hombre, de un acto consciente que busca una dirección dada que surge a partir de lo que se busca (Heidegger, 1962, p. 14), porque una pregunta surge a partir de un de dónde, un origen que implica la posibilidad de una respuesta de la misma pregunta (Rahner, 1967, p. 51). Según lo anterior, el cuestionarse es propio del hombre y el hombre genera preguntas religiosas y, por lo tanto, esto determina en él una anterior experiencia religiosa que lo posibilita como ser religioso y lo obliga a estar religado metafísicamente.

Conclusiones

Hablar de una filosofía metafísica implica una auténtica racionalidad que obra críticamente frente a lo religioso. En este sentido, lo esencial de lo religioso está en el misterio, así como

en la hierofanía y en la salvación. El misterio está más allá del mundo y del hombre, pero se manifiesta en el mundo y en el hombre y, por consiguiente, en la naturaleza y en la historia del hombre.

La filosofía y la religión se necesitan de manera recíproca dado que ambas reflexionan sobre lo mismo: sobre la vida y la muerte, sobre el dolor y la felicidad.

El universo religioso está conformado por Dios y el hombre en constante relación de castigo y acogida. Inicialmente, la religión no era el problema. La filosofía de la religión se liberó de la asfixia medieval en el encuentro de nuevos mundos religiosos.

La Filosofía de la Religión no puede prescindir de la fenomenología del hecho religioso. En este sentido, para la fenomenología de la religión, todo lo grandioso, lo nuevo, lo extraordinario tiene halo de religioso.

La Filosofía de la Religión es una disciplina fundamental que, desde la autoridad de la razón, hace frente a la amenaza existencial y total que puede sufrir la humanidad. Así, el lenguaje analógico se pone al servicio hermenéutico del lenguaje religioso, el cual acude a la narración, a la metáfora y al símbolo para referirse a lo sagrado y a Dios (Pascagaza y Prada, 2018).

La reflexión filosófica no solamente aborda el hecho religioso asumiendo su crítica, sino que entra a participar del carácter del objeto criticado, es decir, que se hace religiosa. En este sentido, lo religioso se expresa de manera propia a partir de los símbolos y, aun cuando la metafísica no pueda fabricar símbolos, sí puede tematizar la estructural connaturalidad de algunos y convalidar desde sus argumentos lo posibilitante religioso.

Se trata de considerar el problema de la religación metafísica desde sus connotaciones sociales y políticas. Para Dussel (1980), se trata de la responsabilidad no de responder a un cuestionamiento, sino de dar respuesta por alguien o ante alguien y de esta manera considerar la religión en sentido metafísico teleológico, en sentido real y último; de esta manera, es un

sentido real por el que sufre, por el que padece hambre, por el vulnerado como una opción anterior a toda opción (Dussel, 1980).

El ser humano en su esencia religiosa está relegado metafísicamente al prójimo, al otro, y es responsable de ese otro. En ese sentido, la metafísica es ir más allá de la realidad del ser mismo para dirigirse hacia el otro que es yo analógicamente, de tal forma que la religión se convierte en un compromiso que religa metafísicamente como responsabilidad por el otro, por el pobre, por el oprimido, como una praxis liberadora (Dussel, 1980).

Así, la religión realiza un camino hacia Dios en un compromiso práxico por el otro, por el rostro del pobre viviendo categóricamente la justicia social y la liberación, porque es un rostro que cuestiona tanto individual como socialmente la vivencia de lo religioso, que va más allá de las teorizaciones, y toca una praxis comprometida descubriendo a Dios, como causa gratuita e histórica de los procesos de conversión y transformación posibilitante del sentido que ha de tener el hombre en el reconocimiento y la realización de una historia que encuentra a Dios como dimensión metafísica de apertura al otro (Scannone, 1976).

Referencias

- Adorno, T. W. (1989). *Dialéctica negativa*. Akal.
- Beuchot, M. (1993). La experiencia religiosa. En J. Gómez Caffarena (Ed.), *Religión* (Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Vol. 3, pp. 123–131). Trotta / CSIC / Sociedad Estatal Quinto Centenario.
- Beuchot, M. (2004). *Hermenéutica analógica y símbolo*. Herder.
- Beuchot, M. (2005). *En el camino de la hermenéutica analógica*. San Esteban.
- Bloch, E. (1983). *El ateísmo en el cristianismo*. Taurus.
- Brunner, A. (1963). *La religión: encuesta filosófica sobre bases históricas*. Herder.
- Coreth, E. (1964). *Metafísica: una profundización metódico-sistemática*. Ariel.

- Dávalos, J. (2012). Hacia una filosofía de la religión desde la sensibilidad. Los deseos en la "religión económica". En V. Durán, J. Scannone y E. Silva, *Problemas de filosofía de la religión desde América Latina*. Siglo del Hombre Editores.
- Dussel, E. (1980). *Filosofía ética latinoamericana*. Editorial USTA.
- Eliade, M. (1981). *Tratado de historia de las religiones*. Cristiandad.
- Escobar, J. (1997). El lenguaje religioso de Raimundo Panikkar. En *El quehacer teológico* (pp. 331-334). Sociedad Chilena de Teología.
- Feuerbach, L. (1963). *La esencia del cristianismo*. Claridad.
- Frick, E. G. (1974). The world religion: Four dimensions of a Catholic hermeneutic. *Journal of Ecumenical Studies*, 11(4), 661-675.
- Fraijó, M. (1992). *Fragmentos de esperanza*. Verbo Divino.
- Gadamer, H. (2005). *Verdad y método, I*. Sígueme.
- Gadamer, H. (2006). *Verdad y método, II*. Sígueme.
- Ginzo, A. (1990). *Sobre la religión. Friedrich D. E. Schleiermacher*. Tecnos.
- Gómez, J. (1973). Metafísica religiosa. En J. Gómez Caffarena y J. Martín Velasco, *Filosofía de la religión*. Revista de Occidente.
- Gómez, J. (1983). *El teísmo moral de Kant*. Cristiandad.
- González, A. (1999). *Teología de la praxis evangélica*. Sal Terrae.
- Heidegger, M. (1962). *El ser y el tiempo*. FCE.
- Heidegger, M. (1980). *¿Qué es metafísica?* (X. Zubiri, Trad.). Siglo XX.
- Heidegger, M. (1982). *Introducción a la metafísica*. Nova.
- Jaspers, K. (1968). *La fe filosófica ante la revelación*. Gredos.
- Kant, I. (1986). *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Alianza.
- Kant, I. (1793). *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (WW., Akad. VI).
- Kolakowski, L. (1985). *Si Dios no existe*. Tecnos.
- Leeuw, G. (1964). *Fenomenología de la religión*. FCE.
- López de la Osa, J. (2002). *La moral en la obra de Raimundo Panikkar: lectura moral de un discurso antropológico* [Tesis doctoral, Pontificia Universidad Gregoriana].
- Loss, A. (1971). *L'esperienza religiosa in Raimundo Panikkar* [Tesis doctoral, Universidad de Pavia].

- Luckmann, T. (1967). *The invisible religion*. MacMillan.
- Marquínez, G. (1980). *Metafísica desde Latinoamérica*. Editorial USTA.
- Marquínez, G. (2002). *Filosofía de la religión*. USTA.
- Martín, J. (1973). Fenomenología de la religión. En J. Gómez Caffarena y J. Martín Velasco, *Filosofía de la religión*. Revista de Occidente.
- Mitra, K. (1987). *Catholicism-Hinduism: Vedantic Investigation of Raimundo Panikkar's Attempt at Bridge Building*. University Press America.
- Nietzsche, F. (1983). *Más allá del bien y del mal*. Orbis.
- Otto, R. (1965). *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Revista de Occidente.
- Pascagaza, E. F. (2018). Crítica marxista de la religión. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 39(119), 137-151.
- Pascagaza, E. F., y de Jesús Prada, J. (2018). Una mirada sobre algunas tendencias y prácticas religiosas en nuestro contexto. *Revista Signos*, 39(1).
- Quiles, I. (1973). *Filosofía de la religión*. Espasa-Calpe.
- Rahner, K. (1967). *Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*. Herder.
- Ricoeur, P. (1992). Experience et langage dans le discours religieux. En M. Henry, P. Ricoeur, J. L. Marion y J. Chrétien, *Phenomenologie et Theologie*. París.
- Ricoeur, P. (2003). *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. FCE.
- Scannone, J. C. (1976). *Teología de la liberación y praxis popular*. Sígueme.
- Scannone, J. (2005). *Religión y nuevo pensamiento*. Anthropos.
- Scannone, J. (2012). ¿Cómo hablar hoy filosóficamente de Dios? En V. Durán, J. Scannone y E. Silva, *Problemas de filosofía de la religión desde América Latina*. Siglo del Hombre Editores.
- Scheler, M. (1940). *De lo eterno en el hombre*. Revista de Occidente.
- Slater, P. (1979). Hindu and Christian symbols in the work of Raimundo Panikkar. Reflection on a religious transcription of traditions. *Cross Currents*, 29(2), 169-182.
- Tillich, P. (1973). *Filosofía de la religión*. Ediciones Megápolis.
- Unamuno, M. (1967). *Del sentimiento trágico de la vida*. Editorial.
- Velasco, J. (1993). *Introducción a la fenomenología de la religión*. Ediciones Cristiandad.

Welte, B. (1982). *Filosofía de la religión*. Herder.

Zambrano, M. (1993). La metáfora del corazón. En M. Zambrano, *Claros del bosque*. Seix Barral.

Zambrano, M. (2005). *Hacia un saber sobre el alma*. Losada.

Zubiri, X. (1984). *El hombre y Dios*. Alianza Editorial.