

¿En qué creemos?

Escritos filosóficos y políticos sobre el *fenómeno religioso*

LORENZO TORIBIO



Colección
VESTIGIOS



Universidad
Nacional
Villa María



Ediciones del
CePAM-IAPCH

¿En qué creemos?

Escritos filosóficos y políticos sobre el *fenómeno religioso*

Cristina Gonzalo C. | Lorenzo Toribio
(editores)

Colección Vestigios
Serie: *Escritos de Divulgación*
Catálogo de obras audiovisuales e impresas del Ce.P.A.M.

Volumen 4
(digitales)

Directores
Cristina L. Gonzalo-Canavoso
Lorenzo Toribio

LORENZO TORIBIO

¿En qué creemos?

Escritos filosóficos y políticos sobre el *fenómeno religioso*



Universidad
Nacional
Villa María



Ediciones
del CePAM-IAPCH

¿En qué creemos? *Escritos filosóficos y políticos sobre el fenómeno religioso* / Lorenzo Toribio ; coord. gral. de Lorenzo Toribio; dirigido por Lorenzo Toribio; editado por Lorenzo Toribio y Cristina Gonzalo Canavoso ; ilustrado por Tadeo Toribio. – 1º edición especial - Villa María : Lorenzo Toribio, 2018.

160 p. ; 21 x 15 cm. - (Colección: **Vestigios** / Toribio, Lorenzo; Gonzalo Canavoso, Cristina; *Escritos de Investigación* ; Volumen 4)

Edición para Universidad Nacional de Villa María
ISBN 978-987-42-7467-0

1. Creencias Religiosas. 2. Derecho a la Protección de la Libertad de Conciencia y de Religión. 3. Filosofía Política
Toribio, Tadeo, Obra de Tapa.
CDD 128

Fecha de catalogación: 21-03-2018

© Lorenzo Toribio (Editor) E-mail: lorcris@hotmail.com

Edición especial para: Universidad Nacional de Villa María, Ediciones del Ce.P.A.M.-IAPCH. Arturo Jauretche 1555, Villa María, Córdoba

Obra de Sobrecubierta: *'Xilografía' (S/T)*, Tadeo Toribio

Colección: Vestigios (6). Catálogo de obras audiovisuales e impresas del Ce.P.A.M. Serie: *Escritos de Investigación*. (Vol. 4)

Directores de Colección: Gonzalo C., Cristina L y Toribio, Lorenzo

Diseño de Sobrecubierta: Gonzalo-Canavoso, Cristina

Maquetación: Gonzalo-Canavoso, Cristina L; Toribio, Lorenzo

Autor: Toribio, Lorenzo

Corrección y revisión: Toribio, Lorenzo

Impreso en: Ce.P.A.M.-IAPCH en el mes de marzo de 2018.

Encuadernación artística: *Intonso encuadernación* de Cristina López.

Impresión sobrecubierta: Giga (www.giga.com.ar)

Tirada: 50 ejemplares con encuadernación en tapa dura y sobrecubierta fotocromía en papel ilustración 130 grs plastificado



AUTORIDADES

Ab. Luis Negretti
Rector

Ab. Aldo Paredes
Vice-Rector

Dr. Jorge Anunziata
Director del Instituto de Investigación

Dra. Gloria Vadori
Decana del IAPCH

Prof. Sandra Mattalía
Secretaria Académica del IAPCH

Mgter. Mariana Musetta
Secretaria de Investigación y Extensión del IAPCH

ÍNDICE

Presentación	11
<i>¿En qué creemos? Elementos para una doble crítica de lo religioso y de la religión en las democracias contemporáneas, desde Ludwig Feuerbach y Paul Ricœur</i>	
I. Religión y democracia	17
II. Vivencias y creencias religiosas.....	29
III. Ludwig Feuerbach: un filósofo, de izquierda, ateo, religioso y creyente	53
IV. Paul Ricœur: un cristiano, socialista, protestante, de expresión filosófica	63
V. Feuerbach y Ricœur: la auto-crítica filosófica.....	82
VI. Paul Ricœur y la auto-crítica cristiana.....	93
VII. Conclusión	101
<i>La crítica político-filosófica de la religión de L. Feuerbach como fundamento cívico para el ejercicio de la libertad religiosa en Paul Ricœur</i>	
I. Introducción	109
II. Hermenéuticas amplificadoras Hermenéuticas reductoras	115
III. La crítica político-filosófica de L. Feuerbach a la religión.....	119
IV. La búsqueda de un sentido último de <i>lo sagrado</i>	133
V. Conclusiones	145

PRESENTACIÓN

En la Universidad Nacional de Villa María se realizó una investigación en el bienio 2016-17 cuyo proyecto llevaba por título: *Fenómeno televisivo: descripción, caracterización e interpretación. Estudio del caso 'Mentira la verdad', temporada 1 (2011)*¹. Los resultados de este proyecto bianual se reflejan en cinco textos que han sido publicados gratuitamente en dos formatos: digital e impresos. Éste libro es el cuarto volumen de los cinco que se publicaron.

La invitación de *Sztajnszrajber* a de-construir las capas de significados acumuladas en occidente a partir de las

1 Proyecto aprobado mediante resolución rectoral Nro. 640/16 y res. rec. Nro 700/17.

contribuciones teológicas y filosóficas sobre la *cuestión de Dios*, ameritaban un tratamiento más detenido y extendido que se alejaba del caso de análisis, abriendo el horizonte de reflexiones específicas sobre el *fenómeno religioso*. Se tomó así la decisión de publicar el presente volumen.

La intencionalidad de estos escritos es poner en diálogo a dos filósofos cuyas obras están separadas por más de cien años: Ludwig Feuerbach y Paul Ricœur.

El primero, considerado por muchos el Padre del Ateísmo contemporáneo.

El segundo, un cristiano de expresión filosófica, tal era el modo en que él prefería auto-comprenderse.

Ambos filósofos, desde circunstancias históricas muy distintas, reflexionaron a fondo sobre el *fenómeno religioso*.

Algunos de los contenidos aquí desarrollados fueron oportunamente presentados como ponencias académicas en las *Jornadas del Círculo de Fenomenología y*

¿En qué creemos? Escritos filosóficos y políticos sobre *el fenómeno religioso*

Hermenéutica de Santa Fe/Paraná y como monografías para los seminarios de filosofía teórica y filosofía práctica del Doctorado en Filosofía de la Universidad Católica de Santa Fe.

En la persona del Director del Doctorado en Filosofía, Dr. Aníbal Fornari, quien además dirigía el *Círculo de Fenomenología y Hermenéutica de Santa Fe/Paraná*, quisiera dejar expresado mi agradecimiento a todos los docentes que participaron en el dictado de los respectivos módulos en cada seminario.

¿En qué creemos?

Elementos para una doble crítica
de *lo religioso* y de *la religión*
en las *democracias contemporáneas*,
desde Ludwig Feuerbach y Paul Ricœur

I.

La religión y lo religioso en las democracias contemporáneas

Las democracias contemporáneas occidentales iniciaron un sostenido proceso de consolidación a desde mediados del siglo XX. Los estados nacionales europeos que se ordenaron a partir del eje de los EEUU iniciaron un proceso de crecimiento económico y una estabilidad política cuyos beneficios –distribuidos criteriosamente– permitieron empoderar a la ciudadanía con un conjunto de derechos.

Los Estados de bienestar europeos lograron así alcanzar lo que se conoció como '*sociedad de la opulencia*':

nunca antes en la historia tantas personas habían accedido a tantos bienes. Japón y los países del sudeste asiático que participaron del mismo eje obtuvieron resultados similares.

Occidente lograba así combinar –en una fórmula en principio exitosa– algunos de los postulados del liberalismo económico y político con ciertas demandas de los movimientos socialistas.

Hacia esa época, Latinoamérica no pudo abstraerse de las tensiones derivadas de la guerra fría y sus democracias se vieron tironeadas, alternativamente, por las presiones provenientes de ambos bloques del mundo bipolar. Las interrupciones democráticas a través de golpes de estados eran frecuentes.

Fue a partir del mundo *unipolar* que Latinoamérica comenzó un lento y sostenido proceso de consolidación democrática que ya comienza a marcar una tendencia.

Las democracias latinoamericanas, entonces, estarían realizando un proceso similar al europeo de la segunda

mitad del siglo XX, al tiempo que en Europa, de un tiempo a esta parte, comenzaron a sentirse los límites de aquel modelo.

Este escenario político generalizado en occidente, en el cual los estados de derecho democráticos han logrado una cierta estabilidad ampliando cada vez más sus efectos de bienestar económico y político, dista bastante de aquel escenario que, durante todo el siglo XIX y hasta el final de la segunda guerra mundial, conmovieron a Europa con sucesivas guerras religiosas y políticas.

Ludwig Feuerbach en el siglo XIX y Paul Ricœur en el siglo XX vivieron las consecuencias dramáticas que produjeron esas luchas entre los estados europeos y, en muchos casos, al interior de los mismos.

Estos dos filósofos, entonces, vivieron y padecieron situaciones límites de una violencia militar, política y social tan escandalosa como absurda.

Aún así, en ambos autores se observa una motivación común: la resistencia filosófica a toda forma de excep-

ticismo o relativismo existencial y ético-político y, simultáneamente, la resistencia filosófica a toda forma de dogmatismo o fundamentalismo existencial y ético-político.

Podría denominarse a esta motivación común, de un modo más específico, como una *motivación política*, siempre que entendamos por ello lo siguiente: el compromiso militante que el filósofo debe mantener con los habitantes de su *Ciudad* a partir de un diálogo constante, ayudando de este modo, a dilucidar aquellas nociones que operan como prejuicios culturales confusos o alienantes en los distintos niveles de discurso que inciden en la opinión pública.

Con estos antecedentes, se tratará de poner a prueba la siguiente hipótesis ¿es posible que las obras de Ludwig Feuerbach y Paul Ricœur, pertenecientes a tradiciones de pensamiento tan diversas en relación al tema de la religión, logren coincidir en las siguientes afirmaciones?:

1) Todo hombre es *religioso* por naturaleza;

- 2) ningún hombre puede elegir *ser o no ser religioso*;
- 3) ningún hombre puede evitar tener creencias sobre este punto.

Más aún: ¿es posible que la obra de estos dos autores, en principio tan diferentes, acuerden en estos puntos de un modo que aspire a alcanzar un cierto nivel de rigurosidad, más allá del nivel de auto-conciencia que cada hombre tenga sobre estas afirmaciones, más allá de la cultura y de la época que se trate?

Hacen falta, todavía, algunas consideraciones. Las anteriores afirmaciones dan cuenta que las vivencias y creencias religiosas varían de cultura en cultura, y que, al interior de cada una de ellas, pueden variar de una comunidad a otra, de un hombre a otro, e incluso, pueden variar en un mismo hombre en distintos momentos de su existencia.

Por lo tanto, se asume aquí que cada hombre puede elegir *cómo* vivir su religiosidad y puede elegir *cómo* se la auto-representa, es decir, en qué conjunto de creencias se

asienta. Y se asume que cada hombre puede hacer esto, incluso, al modo de una *acción negativa*, es decir, resistiéndose a ello de un modo firme y decidido, abriendo la posibilidad a toda forma de ateísmo. También puede elegir no tomar ningún tipo de posición al respecto de manera indefinida. Por tanto, los casos más radicales de ateísmo y agnosticismo están incluidos en la hipótesis.

Expresándolo de otro modo: ¿qué se quiere significar aquí con *lo religioso* en el hombre como para convocar en su defensa a Ludwig Feuerbach: padre del ateísmo contemporáneo y a Paul Ricœur: cristiano de expresión filosófica, como a él le gustaba ser reconocido²?

Otra consideración: El esfuerzo no estará orientado a cristianizar la obra de Ludwig Feuerbach, ni tampoco a descristianizar la de Paul Ricœur, tratando de leer a cada uno de estos autores desde la tradición del otro. Tampoco se intentará una mezcla de ambos pensamientos como si

2 Ricœur, Paul, *Vivo hasta la muerte: seguido de fragmentos*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2008, p.85.

se tratara de sacar un promedio que concilie los aportes que ambos autores realizaron sobre este tema.

Las obras de Feuerbach y Ricœur se distancian en el tiempo por más de cien años y, aún así, hoy es posible volver sobre ellas con la intención de ponerlas en diálogo sobre una preocupación común: el lugar que *lo religioso, lo sagrado y la religión* ocupan en la existencia de cada hombre y en la comunidad en la que viven.

Generalmente, mientras vivimos naturalmente nuestra cotidianeidad, damos por supuesto que los tres términos anteriores: *la religión, lo sagrado y lo religioso* son una única y la misma *cosa*. Y el creciente proceso de secularización que caracteriza a esta fase de nuestra civilización, posibilita que el ciudadano común no se detenga muchas veces a meditar sobre los tres estereotipos o prejuicios disponibles en el *imaginario social* en relación a las creencias religiosas o a su rechazo: el teísmo, el ateísmo y el agnosticismo.

Los estereotipos nos ayudan a presentarnos frente a los demás y nos permiten auto-comprendernos sin tener que

realizar un esfuerzo personal para adquirir por nuestros propios medios una posición crítica en torno al tema en cuestión, en este caso, *lo religioso* en cuanto tal.

Se debe consignar que los estereotipos proveen claves críticas hacia ciertas realidades, pero esas críticas, que en su origen pueden haber tenido un cierto grado de pertinencia, van desgastándose en el tiempo y, a medida que se van alejando del espacio socio-histórico en el que fueron elaboradas, van perdiendo su significatividad.

La tarea de cada generación es revisar críticamente estos *estereotipos* presentes en el *imaginario social* a los fines de volver sobre el nivel de veracidad que cada uno de ellos contiene. Más adelante se profundizará en estos aspectos, por ahora, alcanza con señalar que en el imaginario social contemporáneo esos tres estereotipos se ofrecen al ciudadano como tres opciones bien definidas frente al tema de la religión.

En este nivel de análisis, el del *imaginario social*, resultaría una obviedad afirmar que:

- 1) Todo aquel que se asume como *ateo* se auto-comprende como un *ser no religioso*;
- 2) Todo aquel que se asume como un *creyente* –en Dios o en la divinidad que se trate– se auto-representa como un *ser religioso*;
- 3) Todo aquel que se asume como un *agnóstico*, es porque reconoce que, ni afirma ni niega la existencia de Dios y, en consecuencia, se auto-comprende como un ser neutral en asuntos de creencias religiosas.

Ahora bien, si a las anteriores proposiciones realizadas desde el *mundo de sentido común* se les confrontan las siguientes afirmaciones y se acentúa que las mismas se formulan aspirando alcanzar un cierto nivel de precisión:

- 1) que es posible *ser religioso y ateo al mismo tiempo*;
- 2) que no es posible elegir *ser o no ser religioso*;
- 3) que *es imposible no ser creyente*;

entonces, resultará razonable comenzar a distinguir algunas nociones que están en juego para poder avanzar en el esclarecimiento del tema.

El recorrido que aquí se propone es el siguiente: en primer lugar, una serie de breves descripciones sobre las nociones de vivencias y creencias asentadas en los aportes de la fenomenología husserliana y poshusserliana; posteriormente, se detallará de un modo aproximado –hasta donde lo permitan deducir sus obras– cómo eligieron *vivir* su *religiosidad* o cuáles fueron las *creencias* en materia religiosa de Paul Ricœur y Ludwig Feuerbach con el ánimo de puntualizar, a continuación, qué es *lo religioso* propiamente dicho y qué sucede con la noción de *religión* en ambos autores; en cuarto lugar se intentará describir los puntos principales de coincidencia que ambos autores tienen, por último, se expondrá resumidamente cómo llevó adelante el cristiano Paul Ricœur una auto-crítica de su tradición religiosa.

Este escrito se propone como objetivo poner en cuestión algunos prejuicios sobre *la religión* y *lo religioso*, prejuicios que han evolucionado hasta alcanzar el rango de ideologías en el *imaginario social*. Esta evolución se realizó a partir de la mixtura de significaciones que se

produjeron entre el *mundo de sentido común*, el *mundo de las ciencias* y el *mundo de las religiones*.

Desde las reflexiones de Paul Ricœur y Ludwig Feuerbach, y a partir de sus enseñanzas, se aspira a participar fragmentariamente del diálogo plural que distingue a las democracias contemporáneas, en un tema tan acuciante como lo es el lugar que *lo religioso* ocupa en la estructura de la realidad humana.

*“Algunos creen que creen
y otros creen que no creen”*

Stanislav Lec

II.

Acerca de las vivencias y las creencias religiosas

La última de las tres afirmaciones realizadas en la introducción se había formulado de dos modos diversos pero con la misma significación, se reitera: *no es posible no tener creencias en relación a la religión*, o también, *es imposible no ser creyente*.

Así expresadas, estas afirmaciones no dejan de producir una cierta perplejidad. No en vano, Husserl previene: “La ambigüedad sólo es peligrosa mientras no se la reconoce como tal”³. Se trata de avanzar, pues, distinguiendo

3 “La universal e inevitable ambigüedad de los modos de hablar que tiene por causa este paralelismo [el de la nóesis y el nóema] y

algunas ambigüedades *intencionalmente* presupuestas en estas afirmaciones.

El aforismo de *Stanislav Lec* que inicializa este segundo capítulo es una bella invitación a derribar tres fuertes prejuicios del *mundo de sentido común*.

No es arriesgado postular que estos prejuicios llegan a constituirse como pilares de ciertas ideologías presentes en el *imaginario social*.

Se recuerda que todo prejuicio, aún cuando pueda ser más o menos falso, tiene siempre su asiento en un juicio que –en su momento y para el propósito que fue oportunamente postulado– era considerado verdadero.

El primer juicio ha sido acuñado en el *mundo de la religión* y positivamente admite ser formulado de este

exhibe sus efectos dondequiera que se habla de las relaciones de que se trata, lo hace naturalmente también cuando se habla de la expresión y la significación. La ambigüedad sólo es peligrosa mientras no se la reconoce como tal o no se han separado las estructuras paralelas. Pero hecho esto, solo tenemos que cuidarnos de que resulte indudable en cada caso a cuál de las estructuras debe referirse lo que se diga”, Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Vol. I, FCE, México, 1949, p. 295.

modo: *Sólo hay un Dios verdadero y es el Dios de nuestra religión* [pudiendo variar la formulación del singular al plural para el caso que se trate de religiones politeístas].

Este juicio ha sido realizado, bajo diversos formatos, por las autoridades teológicas de cada una de las religiones positivas que existen. La fórmula del juicio original que hace posible el prejuicio es: *Yo creo en el Dios de mi religión que es Verdadero, entonces, soy creyente.*

El segundo juicio ha sido acuñado con cierto rigor en algunas tradiciones hegemónicas en el *mundo de las ciencias* o *mundo del conocimiento científico* y admite ser formulado de este modo: *No hay ningún Dios ni nada que se le parezca*, si por ello se hace alusión a una instancia transmundana, transhistórica o sobrenatural.

La fórmula del juicio original que hace posible el prejuicio es: *Si no se cree en ningún Dios, entonces, se es ateo.* Concretamente, no se es creyente al modo de las religiones positivas.

El tercer juicio ha sido también acuñado con cierto rigor en el *mundo de las ciencias* y admite ser formulado de este modo: *ni se niega ni se afirma que pueda existir uno o varios Dioses* o entidades similares al modo en que las religiones lo sostienen pues estas afirmaciones no admiten ser comprobadas con el instrumental metodológico que las ciencias exigen.

La fórmula del juicio original que hace posible el prejuicio es: *Como no se niega la creencia en algún Dios, ni tampoco se la afirma, entonces, se es agnóstico*. Es decir, no se es creyente en el sentido de las religiones, ni tampoco se es ateo.

De estos tres juicios, provenientes de dos mundos de comprensión distintos, surgen los tres prejuicios del mundo del sentido común que son los pilares de tres *ideologías* que no han perdido actualidad en el *imaginario social*: el teísmo, el ateísmo y el agnosticismo.

El peso que las ideologías y los prejuicios tienen sobre cada individuo no admite ninguna discusión. Y no se

trata aquí de medir o cualificar el *quantum* que cada una de estas ideologías detentan en el *imaginario social* de cada época. Sí es posible discutir, en cambio, los contenidos de verdad o falsedad que ellas contienen.

Para poder avanzar en esta línea, es preciso distinguir diversos tipos de actitudes que un hombre puede llegar a asumir dependiendo cuál sea el *ámbito finito de sentido* en el cuál desarrolle sus vivencias, su actividad.

Hay que distinguir algunos aspectos que diferencian a la actitud filosófica, de la actitud científica, de la actitud religiosa y de la '*actitud natural*'.

Mientras vivimos nuestra *cotidianeidad*, aquello que Husserl denominó la '*actitud natural*'⁴, no nos

4 Para Husserl la '*actitud natural*' es aquella en la cual: “ [...] EJECUTAMOS pura y simplemente todos los actos mediante los cuales está ahí para nosotros el mundo. Vivimos ingenuamente en el percibir y el experimentar, en estos actos *téticos* en que se nos aparecen unidades de *cosas*, y no sólo aparecen, sino que se dan con el carácter de lo "*ahí delante*", de lo "*real*"”; Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura, Nueva edición y refundición integral de*

cuestionamos ni problematizamos constantemente sobre cada uno de los actos que realizamos. Vivimos nuestros actos cotidianos a-problemáticamente, naturalmente.

Nuestro mundo de la vida cotidiana es, para cada uno de nosotros en nuestra ‘*actitud natural*’, la realidad fundamental y eminente que se nos impone de suyo.

Es decir, su modo de darse no es conjetural, ni problemático, ni hipotético, sino que es ‘*tético*’.

A los fines prácticos, mientras vivimos la cotidianeidad, reproducimos naturalmente un sinnúmero de habitualidades que hemos incorporado y que nos permiten resolver la mayoría de los desafíos operativos que se nos presentan:

“En la actitud natural, siempre me encuentro en un mundo que presupongo y considero evidentemente «real». Nací en él y presumo que existió antes de mí. Es el fundamento incuestionado de todo lo dado en mi experiencia, el marco presupuesto por así decir, en el cual se colocan todos los problemas que debo resolver. [...] Además, presupongo simplemente que otros hombres también existen en

la traducción de José Gaos por Antonio Ziri3n Quijano, Ed. Fondo de Cultura Econ3mica, M3xico, UNAM, 2013, p. 191.

este mundo mío, y, en verdad, no sólo de manera corporal y entre objetos, sino más bien como dotados de una conciencia que es esencialmente igual a la mía”⁵

Todos los hombres, aún cuando sean científicos o filósofos, naturalizan su *yo mundano* en el curso de su vida cotidiana.

El conocimiento propio del *mundo de la vida* es el *conocimiento de sentido común*, que asume ese nombre por el hecho de ser un conocimiento generado y distribuido socialmente.

Cada hombre, desde pequeño, recibe este conocimiento de otros y lo naturaliza como un saber pre-supuesto, es un tipo particular de saber que lo acompaña permanentemente formando su *acervo de conocimiento siempre mano* :

“El hecho de que el mundo de la vida cotidiana no sea una realidad privada, sino intersubjetiva, y por ende, social, tiene una serie de consecuencias sumamente importantes para la constitución y

5 Schutz, Alfred y Luckman Thomas, *Las estructuras del mundo de la vida*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 2009, p. 26.

estructura del acervo de conocimiento. Puesto que un individuo nace en un mundo histórico-social, su situación biográfica está, desde el comienzo, socialmente delimitada y determinada por elementos sociales dados que encuentran expresiones específicas. Desde el comienzo, las estructuras subjetivas de significatividades se desarrollan en situaciones intersubjetivas o, al menos, son situadas mediatamente en contextos de sentido socialmente determinados”⁶

Aún cuando este *conocimiento de sentido común* nos permite resolver la mayoría de los problemas prácticos de nuestra *vida cotidiana*, somos conscientes, en mayor o menor medida, que hay muchas situaciones que desbordan nuestra capacidad práctica y que se nos presentan como problemáticas. Frente a este tipo de situaciones, podemos elegir detenernos a meditar, o podemos tomar algunos de los *estereotipos* socialmente ofrecidos.

Demos otro paso.

Los *estereotipos sociales* no admiten analogía, ni pueden compararse directamente, con los contenidos de las

6 Schutz, Alfred, Luckman, Thomas, op.cit., p. 236.

religiones positivas (islamismo, cristianismo, budismo, judaísmo, etc). Lo que ellas transmiten, cuando realizan *honestamente* su tarea, no son estereotipos sociales sino experiencias sobre *lo religioso* y vivencias sobre *lo sagrado*.

Se asientan, no sobre el conocimiento humano que es siempre falible, sino sobre una *palabra divina* que les ha sido transmitida de generación en generación por los miembros de su tradición religiosa. Esa *palabra sagrada*, para el creyente de esa religión, es siempre *verdadera*. En cuanto creyente, esa palabra originaria (*Kerygma*), no puede ser sometida a la crítica humana. Transmite un *mensaje divino* que, por principio, debe ser *creído*.

A lo sumo, podrá admitir diversas interpretaciones pero nunca el *creyente religioso* puede poner en duda su *veracidad* y su *sacralidad*.

El mensaje religioso, cuando es asumido como *verdadero* por el *creyente*, se ubica de entrada en otro *ámbito de sentido*. La experiencia religiosa no se produce en el ámbito de lo mundano, de lo profano, de lo secular, sino

que participa de un *ámbito infinito de sentido donado por lo sagrado*. Así se vive y se experimenta *lo religioso* cuando es un *sentimiento verdadero*.

¡Qué alejado resulta en nuestros días referir a un sentimiento de este tipo! ¡Cuánto han degradado cada una de las religiones positivas aquel *mensaje originario* entregado a ellas para su custodia y protección! ¡Cuánto daño se le ha producido a *lo sagrado en cuanto tal* desde el propio espacio de las religiones positivas!

Todas las *formas degradadas* de las religiones positivas han contribuido a ello: el *clericalismo*, el *fundamentalismo*, el *dogmatismo teológico*, el *oscurantismo religioso*, los *teísmos ideológicos*, etc.

Pero también se puede afirmar con la misma vehemencia: ¡Cuánto molesta y perturba la *verdadera religiosidad* a una civilización que ha puesto el *consumo* y el *capital* como los principales *vectores de sentido* de lo humano!

Para una fase sistémica como la actual, existen otro tipo de religiones positivas mejor adaptadas: *la New Age*, por nombrar sólo un ejemplo.

Entre estos dos frentes hostiles: uno interno e institucional, el otro externo y sistémico, se deben mover aquellos fieles religiosos que aún no han claudicado de sus sinceros y verdaderos sentimientos.

Por lo tanto, si aún las religiones positivas sobreviven, no es gracias al poder terrenal e institucional que, en mayor o menor medida, cada una de ellas detentan sino gracias a ese genuino y connatural sentimiento de la estructura humana que ubica a cada hombre en conexión con *lo sagrado*: lo religa.

Las religiones positivas sobreviven, además, gracias al ejemplo de verdaderos guías espirituales que viven intensamente su religiosidad. Estos genuinos pastores habitan anónimamente las iglesias y entregan generosamente sus vidas a partir de sus profundas convicciones.

Por otra parte, se debe consignar lo siguiente: es tan fuerte ese sentimiento religioso en la *estructura de la realidad humana* que ha permitido [y permite] todo tipo de manipulación y abusos por parte de algunas autoridades y miembros de las religiones positivas.

Dejemos planteada así esta cuestión problemática y compleja que retomaremos más adelante.

El *filósofo* adopta desde el comienzo una actitud distinta, tanto a la del *creyente religioso*, cuanto a la del ciudadano común en su '*actitud natural*'.

Aquello que resulta una obviedad para el *ciudadano común* en su '*actitud natural*' representa para el filósofo un enigma a descubrir. La filosofía nace con el asombro frente a lo obvio. Lo que para el ciudadano común es un saber pre-supuesto para el filósofo resulta algo muy poco transparente, muy poco traslúcido y se cuestiona si esta obviedad que se le presenta de un cierto modo, es realmente así o, quizá, podría ser de otra manera.

El filósofo y el poeta, ambos, se conmueven frente a lo obvio. A partir de esa conmoción, cada uno de ellos pone en marcha una particular modalidad: la filosófica y la poética.

A diferencia del creyente, que parte inexcusablemente de una *verdad sagrada* que le ha sido *revelada*, el filósofo,

por principio, no debe admitir nada que no pueda ser revisado críticamente por su razón.

Esta actitud filosófica, desde sus orígenes, ha generado todo tipo de inconvenientes. Tal vez, los dos frentes de resistencia más agudos hacia esta independencia y autonomía de la razón filosófica, hayan sido el frente teológico y el frente político⁷.

Dentro de la tradición filosófica también hay matices. Por ejemplo, en vastos sectores del pensamiento medieval cristiano, la filosofía se asumía como esclava, como una *sirvienta de la teología*.

Por motivos que no se desarrollaran ahora, no era concebible una filosofía que reclamase autonomía frente a las verdades de la fe. La teología tenía siempre la

7 Para un acercamiento a este tipo de problemas en la historia de la filosofía occidental se sugiere la lectura de las obras del filósofo político Leo Strauss. Dada la retórica particular que Strauss utiliza, se aconseja como guía de lectura a algunos de sus exégetas: Heinrich Meier, y, en el caso de nuestro país, el excelente trabajo de Claudia Hilb, *Leo Strauss: el arte de leer. Una lectura de la interpretación straussiana de Maquiavelo, Hobbes, Locke y Spinoza*, FCE, Buenos Aires, 2005. Otro abordaje de este autor en el libro de Carlos Daniel Lasa y Lorenzo Toribio: *Aproximaciones a dos filósofos del siglo XX: Augusto del Noce y Leo Strauss*, Edic. del IAPCH, 2010.

última palabra. Esta versión que subordinaba la filosofía a la teología se conoció con el nombre de *Teología Positiva*. Pero el cristianismo desarrolló, además, otra tradición que entendía esa relación de un modo distinto: la *Teología Negativa* priorizaba el *sentimiento religioso* por sobre la razón teológica. Aquí, la filosofía no se subordinaba a la teología porque su objeto de estudio quedaba afuera de la cuestión teológica.

Sirvan estas breves y mínimas aclaraciones sólo para alcanzar a vislumbrar la densidad de ciertas realidades históricas hartamente complejas, evitando confundir actitudes posibles de lo humano o simplificarlas al punto de amputarlas.

Recordemos nuevamente nuestro objeto de estudio: *las ideologías* disponibles en el *imaginario social* contemporáneo sobre la cuestión de *la religión*.

Para revisar críticamente al *ateísmo* como *ideología* se citará a Feuerbach. Este autor constituye un caso muy singular ya que se asumía *ateo* pero no dudó en reconocer que el hombre es *religioso* por naturaleza.

Además, vivió su fe filosófica como un *verdadero y fiel creyente*. Ya se verá, luego, en qué creía Feuerbach.

Para revisar los casos del *teísmo* y del *agnosticismo* como *ideologías* se citará a Ricœur tratando de demostrar que su regla de no confusión entre filosofía y teología le permitió alternar, sin mezclas ni rupturas, su filosofar agnóstico con las vivencias propias de su fe cristiana protestante.

Se retoma sucintamente la tercera afirmación y se postula lo siguiente: ningún hombre puede vivir sin creer. Parafraseando a Lec, *unos creerán que creen*, porque son parte de alguna tradición religiosa; *otros creerán que no creen*, porque se auto-reconocen como ateos o como agnósticos. Pues bien: *todos creen*.

¿Cómo podría explicarse de un modo estricto aquella provocación realista del poeta polaco?

La fenomenología husserliana provee algunas claves en relación al régimen específico de la conciencia humana, también, nos avisa sobre los límites que la afectan. Las rigurosas descripciones fenomenológicas realizadas por

Husserl posibilitan comprender por qué el poeta polaco está en lo cierto⁸.

Consignemos por ahora que cada hombre vive en la dialéctica paradójica de la intención y el sentido. Y sentido debe ser entendido aquí en su más amplio espectro. Desde el sentido más pequeño e insignificante que ha ido sedimentando en el conjunto de habitualidades ya naturalizadas, hasta el sentido más abarcador y significativo como resulta ser aquél que se orienta a la formulación de las preguntas últimas: ¿qué es la vida? ¿qué es la muerte? ¿qué es lo sagrado? ¿Quién es Dios?, etc.

Entre los sentidos más inmediatos y los sentidos últimos, se insertan el resto de las infinitas posibilidades de búsqueda de sentido de lo humano.

Con posterioridad a la publicación de *Ideas I*, Alfred Schutz, aceptando las invitaciones de Husserl para

⁸ Cfr. las páginas 209-226 del "*Capítulo 9 ¿Tiene o no tiene sentido la pregunta filosófica por el sentido?*" en el volumen N° 1 de esta misma colección '*Fenómeno televisivo: descripción, caracterización e interpretación. Estudio del caso 'Mentira la verdad'*'.

visitarlo en Friburgo y tras varios años de esfuerzo intentando alcanzar una síntesis concordante entre Alfred North Whitehead⁹, William James¹⁰, John Dewey¹¹, Henri Bergson¹² y el propio Husserl¹³, en relación a qué tipo de alcance y límite tiene *todo* conocimiento humano y a cómo se capta la dinámica propia en su desplegar originario, llegó, entre muchas otras, a la siguiente conclusión:

“Todo nuestro conocimiento del mundo, tanto en el sentido común como en el pensamiento científico, supone construcciones, es decir, conjuntos de abstracciones, generalizaciones, formalizaciones e idealizaciones propias del nivel

- 9 Whitehead, Alfred North, *Mentor-Book*, Nueva York, 1949, p. 52 y ss.
- 10 James, Willian, *Principles of Psychology*, p. 289 y ss.
- 11 Dewey, John, Logic, *The Teory of Inquiry*, Nueva York, 1938, caps. III , IV., VII, VIII y XII.
- 12 Bergson, Henri, *Matière et Mémoire*, Cap I, ‘La Sélection des images para la Répresentation’.
- 13 Husserl, Edmund, *Investigaciones Lógicas*, Vol. II, Alianza Editorial, Madrid, 2006, Cap. II, “Pensamiento para una teoría de las formas puras de los todos y las partes”, pp. 411-470.

respectivo de organización del pensamiento. En términos estrictos, los hechos puros y simples no existen. Desde un primer momento todo hecho es un hecho extraído de un contexto universal por la actividad de nuestra mente. Por consiguiente, se trata siempre de hechos interpretados, ya sea que se los considere separados de su contexto mediante una abstracción artificial, o bien insertos en él. En uno y otro caso, llevan consigo su horizonte interpretativo interno y externo. Esto no significa que en la vida diaria o en la ciencia seamos incapaces de captar la realidad del mundo; sino que captamos solamente ciertos aspectos de ella: los que nos interesan para vivir o desde el punto de vista de un conjunto de reglas de procedimiento aceptadas para el pensar, a las que se denomina método científico”¹⁴

He aquí una interesante consideración sobre los límites que *todo* conocimiento humano tiene en su posibilidad de captar la realidad y *medir* –con mayor o menor nivel de rigurosidad– la adecuación entre lo *percibido* y lo *significado*.

14 Schutz, Alfred, *El problema de la realidad social*, Escritos I, Amorrortu editores, Buenos Aires, 2003, pp. 36-37

Al propio tiempo nos informa sobre cuál es el comportamiento de la experiencia humana, *desde* su génesis, o expresado de otro modo, *desde* las vivencias intencionales o actos de conciencia que están a la base de todas las construcciones que nuestra mente realiza para interpretar su *ser-en-el-mundo* a partir de la dinámica específica de la conciencia humana: la *intencionalidad* y el *sentido*.

Se ve, pues, cómo «es imposible no creer», «es imposible no ser creyente», ya sea en materia de cuestiones religiosas o en cualquier otra esfera de manifestación de *lo humano*.

La provocación ínsita en la tercera afirmación de la hipótesis no debe, pues, distraer al lector sobre el fondo de la cuestión que está aquí en juego. Cuestión que es para él vital y le concierne –ya no sólo a nivel *lógico*– sino a nivel «*existencial*»: si el lector se detiene por un momento a meditar escrupulosamente sobre la seriedad de las dos frases que se han «destacado» al inicio del anterior párrafo, entonces, probablemente surja en él –de

un modo imperioso— la necesidad de revisar en *qué* cree, para luego disponerse a comenzar a *vivir en y por* aquello que cree.

Y es precisamente en este cruce, entre creencias y vivencias, donde se dirime —inexcusablemente— el drama de cada existencia humana. ¿Será por ello, tal vez, que a muchos les resulta tranquilizador afincarse en un prejuicio¹⁵?

Los prejuicios, en ciertos momentos, ofician como una suerte de calmante que adormece nuestra constitutiva y originaria dinámica de la *intencionalidad* y del *sentido*. Reducen nuestro compromiso y nuestra atención con la realidad que nos rodea. Transforman en obviedades a *presencias* que merecen y solicitan ser redescubiertas constantemente¹⁶.

15 Ciertamente no se trata aquí de cuestionar la plena validez y positividad que los prejuicios tienen al momento de permitirnos ingresar y sobrevivir en este mundo. Sino de señalar la posibilidad de su potencial degradación, de su posible desviación. En tanto que forman parte de la realidad humana, las creencias tienen incrustada la posibilidad del error.

16 Cfr. en este sentido el sugerente y estimulante artículo de FORNARI, Aníbal ‘Racionalidad de la experiencia religiosa y estructura de la espera, a partir de Paul Ricœur’ en GARRIDO-MATURANO, Ángel, *¿Dónde estás señor? El acceso al*

Quedan aún por demostrar las otras dos afirmaciones en la cual Feuerbach y Ricœur coincidirían: 1) Todo hombre es *religioso* por naturaleza, con lo cual es posible ser '*religioso y ateo*' o ser '*religioso y agnóstico*'; 2) *Se es religioso* sin ninguna posibilidad de elegir al respecto.

Antes de ello se debe realizar un pequeño rodeo, pues, para llegar a los puntos en el cual las filosofías de estos dos autores coinciden, es preciso recordar, primero, cuáles fueron las *creencias* de Paul Ricœur y Ludwig Feuerbach en relación a *lo religioso* y a *la religión*, o para decirlo en otros términos: como sintieron y vivieron la *religiosidad*. Se intentará a continuación esta tarea en la medida que se acepte que la misma puede ser llevada a cabo a partir de sus escritos.

fenómeno religioso en la filosofía fenomenológica, hermenéutica y existencial, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2012, pp.179-209; Cfr., además, Ricœur, Paul, *Lo voluntario y lo involuntario I*, Editorial Docencia, Buenos Aires, 1986, pp. 203 y ss.; cfr., también, el hermoso libro de un intelectual y docente italiano comprometido con el cuidado del horizonte de significatividad de sus estudiantes, que supo oponerse de un modo vehemente a la metódica del sinsentido que se pregonaba –desde los múltiples escepticismos– en las aulas de los bachilleratos europeos hacia la segunda mitad del siglo XX: GIUSSANI, Luigi, *El sentido religioso*, Ediciones Encuentro-Ágape Libros, Buenos Aires, 2011, 287 pp.

Cuáles fueron las *creencias*
de Feuerbach y Ricœur
en materia religiosa

III.

Ludwig Feuerbach: un filósofo, de izquierda, ateo, religioso y creyente

Feuerbach entiende que, como filósofo, tiene una tarea concreta para realizar: hacer despertar a sus conciudadanos de los sueños dogmáticos en los cuales están plácidamente adormecidos.

Como esos sueños dogmáticos se manifiestan en la arena política, Feuerbach se auto-impone –durante un largo período– un retiro voluntario al campo para poder elaborar allí un pensamiento que pueda poner en cuestión las bases ideológicas sobre las que se asientan las acciones políticas de sus pares:

“Vivimos en una época en la que el interés político se traga todos los otros intereses: los sucesos políticos nos mantienen en tensión y agitación perpetuas; una época en la que incluso es un deber –sobre todo para nosotros, los alemanes apolíticos– olvidar todo en nombre de la política: puesto que, así como un individuo no alcanza ni rinde nada si no tiene el poder de dedicarse con exclusividad durante cierto tiempo a aquel ámbito donde quiere producir algo. Del mismo modo, la humanidad, en determinadas épocas, tiene que olvidar toda otra tarea o actividad en nombre de una tarea o actividad determinada, si es que quiere realizar algo eficiente y acabado. La religión, objeto de estas lecciones, se encuentra sin duda íntimamente relacionada con la política. Pero, por el momento, nuestro interés principal no es la política teórica, sino la práctica. [...] Ya nos hemos ocupado suficientemente y por mucho tiempo del discurso y la escritura. Exigimos que finalmente la palabra se convierta en carne, y el espíritu, en materia. Estamos hartos del idealismo tanto del filosófico como del político. Ahora queremos ser materialistas políticos”¹⁷.

17 Feuerbach, Ludwig, *La esencia de la religión*, Editorial Prometeo, Buenos Aires, 2009, p. 27.

Hacia el final de la cita se alcanza a vislumbrar otra de las preocupaciones de Feuerbach que estaban motivadas no sólo por la exacerbación de las presiones políticas sino por las erráticas interpretaciones que realizaban sus pares filósofos y los teólogos de las distintas expresiones religiosas de su época:

“Por cierto que no fue de ningún modo únicamente repulsión política lo que me desterró hacia el aislamiento, condenándome a la palabra escrita. No solo vivía en una perpetua oposición interna con el sistema político de la época, sino que también estaba enemistado con los sistemas de gobierno espirituales, es decir, los sistemas doctrinarios filosóficos y religiosos”¹⁸

La historia de la filosofía ubica a Feuerbach como uno de los *hegelianos de izquierda*, en un intento por diferenciar a éstos de otro conjunto de discípulos de Hegel que se orientaron a otras preocupaciones. En todo caso, sería apropiado ubicar a Feuerbach como un intelectual de izquierda si con ello se le reconoce a este filósofo su

18 Feuerbach, Ludwig, op. cit., p. 29.

constante preocupación por dismantelar los dogmatismos ideológicos que permitían justificar la explotación del hombre por el hombre.

Habría que concederle, también, su compromiso por desarticular las ideologías que legitimaban la dominación injusta y cruel de unos hombres sobre otros, amparados siempre en las argumentaciones teológicas y filosóficas de intelectuales, clérigos y teólogos, más dispuestos a pactar con el poder de turno, que a servir a sus prójimos.

Si no se ubica al lector en el peculiar contexto en el que Feuerbach llevó adelante su compromiso filosófico, se corre el riesgo de no estimar adecuadamente sus aportes.

Cuando se repara en este punto, se entiende el esfuerzo que Feuerbach realizó para precisar que toda su crítica a las religiones estaba motivada por un objetivo político bien concreto: *ayudar a que los hombres tomaran conciencia de sus derechos políticos y civiles.*

Ayudar a que cada ciudadano comprendiera que no estaba condenado ni destinado a la dominación y explotación *por y entre* sus pares. Ayudar a que los

hombres distinguieran e identificaran los intereses terrenales y humanos, sin confundirlos con sus *genuinas vivencias religiosas*.

Ayudar a aceptar el *legítimo sentimiento religioso que es innato en cada hombre* y no confundirlo, jamás, con las distintas formas de dominación y explotación que las argucias teológicas y filosóficas se encargaban de legitimar:

“Lo que me interesaba y me interesa todavía hoy es, sobre todo, iluminar la oscura esencia de la religión con la antorcha de la razón, a fin de que el hombre finalmente deje de ser un botín de guerra, a merced de todos aquellos poderes enemigos del hombre que desde siempre se han servido del oscurantismo religioso para el sometimiento del hombre. [...] Precisamente, este fin, el reconocimiento de la religión para la promoción de la libertad humana, la independencia, el amor y la dicha, ha determinado también la extensión de mi tratamiento histórico de la religión: he dejado de lado todo lo que es indiferente para ese fin”¹⁹

19 Feuerbach, Ludwig, op. cit., p. 48.

Para Feuerbach *todo hombre es religioso por naturaleza*, porque el *sentimiento de dependencia* es innato en cada hombre²⁰, porque las *vivencias religiosas* que surgen de él son genuinas y constituyen la *Verdadera religión*.

Es decir, para este filósofo, *lo religioso* en el hombre es innato, es positivo para él, es verdadero, es un sentimiento bueno y consiste en la siguiente *vivencia genuina*: el hombre se siente finito frente a una infinitud que lo desborda, se siente finito pero se da cuenta que puede superarse y desbordar su finitud a cada instante.

Este sentir provoca en él, tanta alegría como tristeza y temor. Ambos son el índice de su infinitud como conciencia de finitud.

¿Por qué, entonces, no duda en declararse ateo? Porque para Feuerbach, todo esto que el hombre es *religiosamente*, lo es por obra y gracia de la naturaleza²¹; no por

20 Cfr. Feuerbach, Ludwig, op. cit., p. 55.

21 Cfr. Feuerbach, Ludwig, op. cit., p. 50.

la acción y la gracia de ningún Dios, ni divinidad supra-temporal o sobre-natural. Así lo afirmaba:

“Por lo tanto, el *sentimiento de dependencia* es el único nombre y concepto universal y correcto para referirse al fundamento psicológico o subjetivo de la religión y explicarlo”²²

Y además:

“El *sentimiento de dependencia* y el de finitud son, por tanto, uno solo. Pero el sentimiento de finitud más sensible y doloroso para el hombre es el sentimiento o la conciencia de que alguna vez realmente tendrá un fin, que morirá”²³

Además, para él constituía un orgullo ser un *ateo*, *religioso* y *creyente*. Ya se repasó por qué ateo y por qué religioso. ¿Por qué creyente? Porque Feuerbach creía y confiaba en el hombre y en la naturaleza, prefería esto antes que adherir a la *Falsa religión* y a la hipocresía que promovían todas las construcciones filosófico-teológicas

22 Feuerbach, Ludwig, op. cit., p. 56. (Las cursivas nos pertenecen)

23 Feuerbach, Ludwig, op. cit., p. 58.

ingénitas en los Teísmos ideológicos y que avasallaban, sin ningún tipo de miramientos, la dignidad humana²⁴.

En este sentido resulta valioso volver a pensar, hoy, la obra de Feuerbach. Es bien cierto que él reduce *lo religioso* en el hombre a una manifestación sólo natural.

Casi podría decirse que la estructura del llamado-respuesta en Feuerbach se sustancia entre la naturaleza y cada hombre, del momento que cada hombre toma conciencia y asume comprometidamente cuál es su lugar en este mundo. Pero Feuerbach no hizo oídos sordos al llamado, a la convocación que le es realizada a cada hombre.

Fue un filósofo *religiosamente inteligente* porque demostró que cada hombre *siente* y *vive* su finitud al ritmo de la infinitud; fue *religioso* porque se preocupó por no silenciar las preguntas últimas, aquellas que conmueven la existencia de cada hombre.

24 Cfr. Feuerbach, Ludwig, op. cit., p. 60.

Feuerbach decidió acotar la respuesta a una instancia inmanente, natural. Pero cuando se ubica al lector en la problemática política de su época, es posible, tal vez, poder apreciar mejor su reflexión, otorgándole la posibilidad de que ocupe el lugar que le corresponde. Si así se procede, quizá, ya no sea necesario blandir su nombre en el futuro con el propósito de ahuyentar fantasmas que a él nunca le interesaron.

IV.

Paul Ricœur:
*un cristiano, protestante, socialista,
de expresión filosófica*

El particular modo en que Paul Ricœur eligió vivir su *religiosidad* adquiere una pluralidad y un espesor dignos de ser puntualizados.

Pluralidad: porque el autor reconoce distintas manifestaciones del pensar y del obrar humano con sus respectivas y relativas autonomías de contenidos, de problemáticas, de tradiciones y de métodos que deben ser respetados: *lo político* se distingue de *lo religioso*, que se distingue a su vez de *lo filosófico* y éste de *lo político*, a su vez, todos esos ámbitos se distinguen de *lo económico*.

Sin embargo, aquellas manifestaciones no están divididas quirúrgicamente en la realidad humana, muchas veces se contaminan, otras veces, se condicionan entre sí, otras tantas se subordinan unas a otras, etc. Es menester, entonces, que el filósofo defina cómo arbitrará todas estas relaciones entre ellas en el espacio de estudio de la *estructura de la realidad humana*: la antropología filosófica.

Paralelamente, el pensar [que en Ricœur es siempre un tipo privilegiado de acción humana²⁵], puede aproximarse a cada uno de esos espacios de manifestación de *lo humano* desde prejuicios propios del *mundo del sentido común*, pero también desde una *reflexión filosófica* (meditación y reflexión de orden especulativo).

25 “Yo creo en la eficacia de la reflexión, porque creo que la grandeza del hombre está en la dialéctica del trabajo y la palabra; el decir y el hacer, el significar y el obrar están demasiados mezclados como para que pueda establecerse una oposición profunda y duradera entre «theoría» y «praxis». La palabra es mi reino y no me ruborizo de ello [...]”, Ricœur, Paul, *Historia y Verdad*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1990, pp. 10.

Además, las *religiones positivas* indican cuáles son las acciones típicamente religiosas (con su propio modo de pensar y los particulares estilos narrativos de las escrituras) y, por último, algunas *ciencias* (conocimiento científico) permiten descubrir ciertos aspectos de *lo religioso* con un nivel de exigencia y rigurosidad que los demás pensamientos no pueden exhibir.

Pluralidad, también, porque Ricœur entiende que *la religiosidad* se manifiesta en cada subjetividad de diferentes maneras; pero además, atiende las mediaciones inter-subjetivas o instituciones religiosas con sus autoridades; repara, también, en las diversas tradiciones teológico-interpretativas de cada religión con el ánimo de no violentar la pluralidad de base de este fenómeno, con lo cual, asume que nunca hubo *una* sola religión sino que, desde siempre, hubo *muchas* religiones.

Aceptada esta pluralidad de base que identifica al fenómeno de *lo religioso* en su dimensión institucional ¿qué tipos de condiciones deberá reunir una tradición para ser reconocida como religiosa por Ricœur?:

“[...] las reconozco como religiosas siempre y cuando se cumplan tres criterios: la anterioridad de una palabra fundacional, la mediación de la escritura y alguna tradición interpretativa”²⁶

Pero se dijo aquí que la *religiosidad* en Ricœur adquiere también un espesor y una complejidad inusual. Esto es así, porque la estructura humana es para él *paradojal*, porque es la estructura de un ente cuyo ser finito encarna un deseo de infinitud que lo desborda a cada instante, porque es un ente cuya proporción es desproporcionada y cuya medida es desmedida.

Pero el espesor y la complejidad de *lo religioso* en Ricœur se visualiza, además, en su compromiso por captar la esencia de esta estructura y de sus manifestaciones *al vuelo*, sin perder nada en el camino, entonces, los métodos del pensar deben ser variados y flexibles

26 Ricœur, Paul, *Crítica y convicción. Entrevista con François Azouvi y Marc Launay*, Editorial Síntesis, Madrid, 1995, p. 201

para poder relacionarse entre sí, sin mezclarse y sin perder rigurosidad ni fidelidad a su objeto²⁷.

Por principio, Ricœur asume que *lo Divino* es Unidad-Otredad –en el sentido no *onto-teo-lógico* del término– pero advierte que su manifestación en la historia –a través de las religiones positivas– ha sido plural, por tanto, cada hombre, puede tener acceso a su *religiosidad* sólo desde el interior de una tradición.

Al propio tiempo, no dejó nunca de filosofar respetando la relativa autonomía que debe orientar la tarea filosófica en su búsqueda de *lo verdadero*, manteniendo sus vivencias y convicciones religiosas en un voluntario agnosticismo metodológico:

“Durante una época de mi vida, haré de eso unos treinta años, influido por Karl Barth, llevé el dualismo muy lejos, llegando a promulgar una especie de prohibición con el fin de que la filosofía no se ocupara de Dios. Pues siempre he desconfiado de esa especulación denominada onto-teológica, reaccionando de forma crítica contra todo

27 Cfr. Ricœur, Paul, *Historia y Verdad*, op. cit., p. 296.

intento de fusión entre el verbo *ser* griego y Dios, a pesar de Éxodo 3,14.²⁸

No fue sencillo para Ricœur compatibilizar las tensiones provocadas por su educación religiosa protestante, su filiación política socialista, su vocación-formación filosófica y los compromisos resultantes de todas ellas:

“Entre la filosofía reflexiva francesa, la filosofía de la existencia de Gabriel Marcel y de Karl Jaspers, y la fenomenología descriptiva de Husserl, se percibían tensiones, es cierto, pero eran producidas por las sanas condiciones de una actividad filosófica militante. Militante: este adjetivo, que agrego ahora, me da la oportunidad de decir algunas palabras sobre la influencia que recibí de Emmanuel Mounier y de la revista *Esprit*. [...] Las orientaciones filosóficas y cristianas de Mounier me eran familiares. La noción de persona, cara a Mounier, encontraba una articulación filosófica, sólo que más técnica, si puede decirse, en los pensadores evocados más arriba. La conjunción entre persona y comunidad representaba por el contrario una avanzada inédita, respecto de la suerte de reserva

28 Ricœur, Paul, *Crítica y convicción*, op. cit. , p. 204-5.

alentada por los filósofos de *métier*. Además, gracias a Mounier, aprendí a articular las convicciones espirituales con las tomas de posición políticas que hasta entonces se habían yuxtapuesto a mis estudios universitarios y a mi compromiso con los movimientos juveniles protestantes”²⁹

Para el cristiano protestante que Ricœur *era*, entonces, *lo religioso* en el hombre es siempre a imagen y semejanza de *lo Divino*. Pero si Dios es *lo Divino Absoluto*, el hombre no puede, por sí mismo, elaborar especulativamente una imagen, un concepto, una figura que lo abarque y lo explique totalmente.

Si así lo hace, se engaña él mismo y engaña a los demás. Sí puede, en cambio, tomar contacto con la sabiduría Divina tal como ha sido transmitida en las escrituras a partir de estilos narrativos esencialmente plurívocos, descartando así –por principio– la literalidad y el dogmatismo interpretativo.

29 Ricœur, Paul, *Autobiografía intelectual*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1997, p. 20.

Esta disposición tiene un nombre en Teología que ya habíamos adelantado: se la conoce como la *vía negativa* o la *docta ignorantia*. Y tal como su nombre lo indica: es una *ignorancia inteligente* ¡Y no una inteligencia impotente!

Pero *lo religioso* es para Ricœur, además, la forma en que *su* tradición religiosa se articula en la historia: sus instituciones, sus autoridades teológicas, las escrituras y los textos bíblicos, las diversas interpretaciones que de ellos se han realizado.

Ante todo, ser cristiano es una gracia, y esa gracia es dadora de un *ethos*, de un conjunto de prescripciones morales que suponen virtudes naturales, pero también, es dación de dones sobrenaturales que disponen a virtudes teologales: Fe, Esperanza, Caridad. Estas tres virtudes le exigen, como a todo cristiano, su *puesta en práctica*.

Además, estas virtudes teologales fueron reflexionadas y meditadas por Ricœur en su condición de filósofo para poder comprender mejor aquello que él ya creía por la Fe, es decir, para obrar según el lema que San Anselmo

legó a su tradición: *Creer para comprender y comprender para creer*³⁰:

“Pero siempre he confiado en una posibilidad de interpelación finalmente más duradera y profunda, que estaría más allá de la propia crítica. La crítica se articula casi siempre a partir de instancias que domino, mientras que esta donación de sentido me parece constituirme en tanto sujeto receptor y en tanto que sujeto crítico. La polaridad formada por la adhesión y la crítica se encuentra ella misma bajo el signo de esta donación anterior”³¹.

De este modo, Ricœur pudo hablar –en tanto filósofo que reflexionó sobre *lo religioso*–, de una ‘*fe para una edad*

30 “En el prólogo al *Proslogion*, Anselmo invoca a Dios de esta forma: «Señor, no trato de profundizar en tus misterios porque mi inteligencia no es la adecuada para ello, pero deseo comprender un poco de tu verdad, que mi corazón ya cree y ama. No busco comprenderte para creer, sino que creo para poder comprender»”, REALE, Giovanni y ANTISERI, Darío, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Tomo I, Editorial Herder, Madrid, 2004, p. 435.

31 Ricœur, Paul, *Crítica y convicción*, op. cit. , p. 200.

*pos-religiosa*³² entendiéndola como aquella fe que logra sobreponerse a la aguda interpelación realizada por las dos críticas contemporáneas a *la religión*: la crítica de la *escuela de la sospecha* [Feuerbach, Marx, Nietzsche y Freud] y la crítica promovida por los *estudios históricos bíblicos*.

Esta fe, al haber pasado por las dos críticas a *la religión*, podrá disponerse a recibir *lo Verdadero* que habita en los símbolos de *lo Sagrado* cuyo horizonte habrá quedado liberado de imágenes explicativas³³.

Será una *Fe* que se asentará sobre una conciencia filosófica que habrá *desmitologizado* pero no *desmitizado*³⁴.

32 Ricœur, Paul, *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2003, p. 397.

33 Para un detalle sobre los alcances que la doble crítica a *la religión* adquiere en la hermenéutica religiosa de Paul Ricœur cfr. TORIBIO, Lorenzo, *La crítica a la religión de Feuerbach como fundamento cívico para el ejercicio de la libertad religiosa en Paul Ricœur*, en este mismo volumen, pp. 115-156.

34 Cfr. 'Desmitizar la acusación' en *Ibidem*, pp. 305-320.

Una *Fe* así entendida habrá reconquistado su *sentido*, pues lo habrá restaurado a partir de una hermenéutica-crítica, no ya reductora, sino *amplificadora*.

¿Por qué *amplificadora*? Porque es una *hermenéutica* que se dispone a la *escucha* promoviendo la emergencia de sentidos de *lo Sagrado* que habitan desde siempre en los símbolos de los textos míticos de la tradición.

Tradición que ahora, para el filósofo Ricœur, no será sólo la cristiana protestante sino que se dilatará hasta abarcar a la civilización de Occidente con sus particulares fuentes míticas³⁵.

La *Esperanza* es también incorporada a la especulación filosófica y entonces la interpretación religiosa dona a la filosofía dos categorías centrales: la del «*ya desde ahora*» y la del «*no todavía*». Dos categorías que conspiran contra todo intento de clausurar intelectualmente el sentido de la historia en un plano natural:

35 Cfr. '*La Simbólica del mal*', pp. 167-490 en Ricœur, Paul, *Finitud y culpabilidad*, Editorial Trotta S.A., Madrid, 2004, 494 pp

“No voy a insistir aquí en las dificultades de orden propiamente metodológico que suscita la inserción en la reflexión filosófica de un momento escatológico; [...] Digo que el impacto filosófico de la esperanza es la traza misma de la reflexión, impresa a su vez en la traza de la composición. Con ello quiero decir que lo que en el lenguaje escatológico se llama esperanza se recupera reflexiva-mente en la *dilación* misma de toda síntesis, en el *aplazamiento* del desenlace de todas las dialécticas; en este sentido es como «el Reino de Dios está cerca»; y es esa cercanía la que mantiene a la historia abierta. [...] Siempre estoy más acá del Juicio Final; al poner el límite del Último Día, me bajo de mi trono de juez último. [...] no sé cómo Platón, Aristóteles, Descartes, Kant, Hegel están en la misma verdad. Entonces resulta fácil bajar de esa función de idea-límite a lo que he llamado la traza de la reflexión: la idea-límite de fin de la historia protege la «discontinuidad» de las visiones singulares del mundo; dibuja «círculos» entre las diversas actitudes culturales y los diversos movimientos civilizadores [...]; hay «círculos», pero no «jerarquía»; no hay infra-estructura ni supraestructura en el movimiento global de la historia; todo puede ser considerado como infraestructura desde cierto punto de vista. Para resumir con una palabra esta función negativa de la idea escatológica, diré que es la categoría del «todavía no»³⁶”

36 Ricœur, Paul, *Historia y Verdad*, op. cit. pp. 17-18

Al doble movimiento de «*donación de sentido*» y «*revisión reflexiva*» que la especulación filosófica ricœuriana realiza sobre la *Esperanza* y la *Fe*³⁷ se adiciona la especulación sobre la *Caridad* cristiana.

Ésta posibilita el encuentro y el reconocimiento de cada hombre con su *prójimo*: con un *tu*, entre un *nosotros*, y no sólo con un conciudadano: con un él o con ellos, característicos de las relaciones institucionales, de las mediaciones políticas, sociales, jurídicas, económicas, etc.

Ricœur pone especial énfasis en la necesidad imperiosa de reconocer el servicio indispensable y vital que todas estas mediaciones institucionales cívicas promueven en las democracias contemporáneas garantizando a cada ciudadano un conjunto de bienes mínimos a distribuir.

37 Para un desarrollo exhaustivo del vínculo que Paul Ricœur articula con su fe bíblica confrontar el esclarecedor artículo de Roberto Walton “La triple pertenencia en la hermenéutica bíblica de Paul Ricœur”.

La filosofía aquí debe colaborar en aclarar los distintos significados que están en colisión o en colaboración con *lo humano* en el imaginario social.

Pero esta distribución de diversos bienes —que logra traducir de un modo concreto aquella idealidad del *Contrato social* de ciudadanos iguales ante la ley—, no le impide a Ricœur avanzar en la siguiente posibilidad: que el *mundo de las ciencias del espíritu* (el derecho, la economía, la política, la sociología, la medicina, etc.) pueda ser puesto en diálogo con una lógica del *don*, una lógica de la *sobreabundancia* que se corresponde con el legado de su tradición *cristiana*³⁸.

La filosofía, entonces, será la encargada de hacer la «*mediación no violenta*» entre la «*donación de sentido*» de la tradición cristiana [entre otras], pasando por el mundo de las ciencias y llegando a las instituciones democráticas.

38 Cfr. 'El socius y el prójimo' y 'Previsión económica y opción ética' en Ricœur, Paul, *Historia y Verdad*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1990, pp. 88-98 y pp. 264-278 respectivamente. Además cfr. 'Amor y justicia', pp. 9-34; 'Lo justo entre lo legal y lo bueno', pp. 35-56; 'Entre filosofía y teología: la Regla de Oro en cuestión', pp. 57-66 en Ricœur, Paul, *Amor y justicia*, Caparrós Editores, Madrid, 1993.

Tal como Max Weber lo indicó, cada una de estas dimensiones promueve un tipo particular de ética; las personas que profesan alguna religión positiva o aquellas que, fuera de ellas, asumen –consciente y comprometidamente– un corpus de creencias, asientan su obrar en una *ética de la convicción*, mientras que los funcionarios políticos lo hacen en una *ética de la responsabilidad*.

La filosofía debe iluminar el diálogo razonable entre ambas esferas, aceptando que no es ella, ni tampoco las ciencias, las que ponen el fundamento:

“Es en esta humanidad adulta, dueña de sus destinos, donde hemos de dar signos de «dependencia» y de «obediencia». ¿Qué quiere decir esto? [...] Quizá sólo podamos decir esto: aprendemos a hacer prevalecer, en todas nuestras relaciones con la naturaleza, el deseo de conocer sobre el deseo de dominar; volvemos así a la secreta convivencia entre el gozo de conocer y la «caridad de Cristo»; encontramos la dependencia profunda de toda actividad creadora: la necesidad íntima más profunda que cualquier libre albedrío; simplemente, encontramos el camino del don, de la generosidad. Tenemos por delante un inmenso campo de acción, con los antiguos pobres y los nuevos pobres, más allá de los mares y entre nosotros; los que

somos la cabeza avanzada de la humanidad en la sociedad de la abundancia tenemos nuestra salvación en nuestra dependencia de los más pobres; pero esto sigue perteneciendo a la moral de la convicción; es preciso traducirlo a la moral de la responsabilidad”³⁹

La *caridad cristiana*, [pero además de ella, todas las miradas compasivas de *lo humano*], donan a la filosofía una lógica diversa, una lógica de la gratuidad y no del intercambio, una contra-lógica del *testimonio de vidas consagradas* que le permite a la filosofía irradiar con nuevos vectores de *sentidos* la multiplicidad de intersticios por donde circulan la *violencia* y el *poder* en la contemporaneidad.

Ricœur insistirá en que no se trata de saltar las necesarias mediaciones institucionales que garantizan los bienes mínimos a distribuir, es decir, no se trata de reemplazar o intentar *sustituir* los *derechos democráticos* por la *caridad cristiana*, sino, en todo caso, una vez que aquellos han sido garantizados, intentar enriquecerlos en la *práctica cristiana* con una *lógica de la sobreabundancia* que los lleve más allá de sí mismos, a manera de

39 Ricœur, Paul, *Historia y Verdad*, op. cit., p. 277.

bálsamos, de gestos, caricias que *lo religioso* muestra a la ciudad contemporánea como *opciones no violentas* y cargadas de *significatividad*⁴⁰.

Y se insiste en este punto, para Ricœur los Evangelios no indican cuáles son las herramientas y las tecnologías con las cuales se deben organizar las distintas dimensiones [políticas, jurídicas, económicas, etc.] de la ciudad contemporánea, por tanto, el cristiano debe saber diferenciar muy bien qué tipo de reglas respetará en cada campo de acción, aún cuando, su ética cristiana, esté en la base de todos sus compromisos:

“Me acuerdo especialmente de mi indignación cuando me enteré de la ejecución en Estados Unidos de Sacco y Vanzetti, que las informaciones de las que dependía hacían aparecer como anarquistas falsamente acusados e injustamente condenados. Me parece que mi conciencia política nació ese día. La campaña del Frente Popular en 1936 constituiría la primera prueba de esa conciencia política y también su primera lección de historia aplicada. Debo decir al respecto que la influencia de Mounier fue entonces

40 Cfr. ‘*El hombre no violento y su presencia en la historia*’ en Ricœur, Paul, *Historia y Verdad*, op. cit. , pp. 207-216

eclipsada –hasta la guerra– por la de André Philip. La concepción de compromiso formulada por Mounier permitía por cierto una articulación flexible, sin separación ni confusión, entre, digamos, el pensamiento y la acción. Pero la forma política que André Philip daba al compromiso me parecía más franca y neta. A esto se agregaba el hecho de que André Philip conjugaba, de manera inusual en la izquierda francesa, una argumentación teológica fuertemente marcada por Karl Barth y la competencia de un buen economista socialista”⁴¹

Por último, Paul Ricœur define así a la religión:

“Entiendo, pues, la religión como una estructura arcaica de la vida que siempre debe estar dominada por la fe y que se funda en el temor al castigo y el deseo de protección”⁴²

La definición de Ricœur y la definición de *verdadera religión* como *sentimiento de dependencia* o conciencia de *finitud* en Feuerbach se aproximan bastante a nivel de significación.

41 Ricœur, Paul, *Autobiografía intelectual*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1997, p. 21.

42 Ricœur, Paul, op. cit., p. 398.

Además, Ricœur no dudará en sostener que una fe así orientada necesita aceptar la crítica en vistas a ser superada. Por lo tanto, tal como lo hace en cada una de las esferas del *Decir* y del *Hacer* humano que él reflexiona, distingue –también en este caso– las modalidades institucionalizadas de cada esfera: la política, la jurídica, la religiosa, la económica, etc. de los contenidos que las hacen posible: lo político, lo justo, lo religioso, lo económico, etc.

¿Existen otros puntos de contacto entre las obras de Ricœur y Feuerbach?

V.

Feuerbach y Ricœur: la auto-crítica filosófica en clave política y religiosa

Ambos autores realizaron una auto-crítica de su disciplina: la *filosofía*. Ambos se opusieron a la subordinación de la filosofía a los intereses de la política o de la teología.

Feuerbach no buscó reemplazar al Dios sobrenatural de las religiones por un Dios intramundano como lo hicieron todas las *Filosofías de la Historia* que lo sucedieron.

Tampoco reemplazó al Dios de la religión por un Dios abstracto y filosófico. Trató de demostrar que, tanto el

Dios de los filósofos –cualquiera fuese la abstracción formal en la que se presentase– cuanto el dios sobrenatural de las religiones, no eran más que ilusiones alienadas de una realidad simultáneamente acogedora y hostil, pero bien concreta: la naturaleza y el hombre.

Se desmarcaba así de Hegel y por ello podía sostener –frente al teísmo idealista e inmanente de aquel– su ateísmo materialista y concreto.

Pero hay también en Feuerbach un marcado sentido de la justicia entre los hombres y de respeto para con la naturaleza. *A contrario sensu* de algunas corrientes de pensamiento post-moderno, no diviniza al hombre ni a la humanidad⁴³.

Tal como sucede en Ricœur, Feuerbach vuelve a ubicar al hombre en el lugar de centralidad política que le

43 Para una descripción exhaustiva de algunos autores de la posmodernidad en relación al tema de la inversión de la subjetividad filosófica en la cuestión de la religión cfr. María José Binetti, “*Religión sin religión*” en GARRIDO-MATURANO, Ángel, op. cit., pp. 165-178.

corresponde en la Ciudad y, al hacerlo, delimita la comunitaria responsabilidad frente a la naturaleza.

Esta reubicación del hombre se produce, en Feuerbach, a partir de la materialización de *lo Sagrado abstracto* de las tradiciones filosóficas o de *lo Sagrado sobrenatural* de todas las tradiciones religiosas, por dos realidades bien concretas: la naturaleza, en tanto ser sensible, y el hombre, en tanto ser sensible y espiritual a la vez.

Corresponderá al hombre ateo-religioso, entonces, velar por la protección de ambas realidades a las cuales está concreta y materialmente religado, aunque estas realidades hayan perdido su carácter de sagradas para él —en tanto abstractas o sobrenaturales—, para convertirse en realidades bien precisas que sirvan de límite a toda pretensión política de dominación o sometimiento: del hombre con el hombre, del hombre con la naturaleza.

El problema para ambos autores fueron los autoritarismos políticos y religiosos.

Pero Feuerbach no alcanzó a conocer los totalitarismos del siglo XX. Lamentablemente, Ricœur sí los conoció.

En otro punto coinciden los pensamientos de estos autores. En resistirse a la actitud oscilante de sobre-estimación y de sub-estimación que la conciencia filosófica ha mantenido frente al tema de *lo religioso* a lo largo de su historia.

Sobre-estimación: porque en algún momento, la razón filosófica creyó que podía explicar positivamente el sentido total de la Alteridad, de la Otredad. Tal vez la crítica más aguda en el registro filosófico haya sido la realizada por Martín Heidegger en relación a la constitución *onto-teo-lógica* que la Metafísica elaboró desde Platón⁴⁴.

La desmesura filosófica se evidenció en el auto-convencimiento de que la filosofía podía fundarse a sí misma y así conocer el fundamento de toda la realidad: ¿al modo de un Dios? Sí. Así es como un día ingresó el Dios a la filosofía:

44 Cfr. '*La constitución onto-teo-lógica de la metafísica*', pp. 98-157 en HEIDEGGER, Martín, *Identidad y diferencia*, Editorial Anthropos, Barcelona, 2008.

“El Dios entra en la filosofía mediante la resolución que pensamos, en principio, como el lugar previo a la esencia de la diferencia entre el ser y lo ente. La diferencia constituye el proyecto en la construcción de la esencia de la metafísica. La resolución hace patente y da lugar al ser en cuanto fundamento que aporta y presenta, fundamento que, a su vez, necesita una apropiada fundamentación a partir de lo fundamentado por él mismo, es decir, necesita la causación por la cosa más originaria. Esta es la causa en tanto que Causa sui. Así reza el nombre que conviene al Dios en la filosofía. A este Dios, el hombre no puede ni rezarle ni hacerle sacrificios. Ante la Causa sui el hombre no puede caer temeroso de rodillas, así como tampoco puede tocar instrumentos ni bailar ante ese Dios”⁴⁵

Ricœur acuerda con este análisis de Heidegger de 1957 y con la lectura que Heidegger realizó públicamente sobre Nietzsche en 1943. Los tres leyeron detenidamente a Feuerbach y a su crítica de la religión.

45 HEIDEGGER, Martín, *Identidad y diferencia*, op. cit., p. 153.

Sin violentar el pensamiento de Feuerbach, se podría afirmar que Heidegger expone, con la genialidad que lo distingue, algo que Feuerbach se había propuesto y que, en parte, logró demostrar.

Por otra parte, el movimiento de sub-estimación de la conciencia filosófica se produce cuando oscila hacia el otro extremo en relación a *lo religioso*, es decir, cuando se asume impotente y proclama abiertamente el sinsentido, cuando ella se auto-convence que ya no le es dado sentido alguno por descubrir ni interpretar.

Y no cuando, como generalmente se cree, vira hacia el nihilismo del fundamento primero. Pues, como ya ha se ha indicado en el primer apartado, no es posible encontrar un hombre que esté exento de creencias, con lo cual, el nihilismo no puede ser nunca interpretado como la total y absoluta falta de creencias.

Crear o no creer no está sujeto a una elección y si alguien cree en el nihilismo deberá revisar bien qué entiende por ello. Heidegger previene al respecto:

“La falta de fe, en el sentido de la caída del dogma cristiano, no es por lo tanto nunca la esencia y el fundamento del nihilismo, sino siempre una consecuencia del mismo; efectivamente, podría ocurrir que el propio cristianismo fuese una consecuencia y variante del nihilismo. [...] Como no se entiende el nihilismo como un movimiento histórico que existe desde hace mucho tiempo y cuyo fundamento esencial reposa en la propia metafísica, se cae en la perniciosa tentación de considerar determinadas manifestaciones que ya son y sólo son consecuencias del nihilismo como si fueran éste mismo o en la de presentar las consecuencias y efectos como las causas del nihilismo”⁴⁶

Se podría afirmar, también, que Heidegger es quien mejor interpreta la famosa frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’⁴⁷.

Y en estos tres filósofos [Feuerbach, Heidegger y Ricœur] es posible visualizar el compromiso y la

46 HEIDEGGER, Martín, *Caminos de bosque*, op. cit., p. 165.

47 Cfr. ‘La frase de Nietzsche «Dios ha muerto»’ en HEIDEGGER, Martín, *Caminos de bosque*, Alianza Editorial, Madrid, 2010, pp. 157-198.

potencia de la conciencia filosófica cuando ella se orienta según su desajustada estatura y no intenta ir más allá de sus reales posibilidades.

Para evitar que la conciencia filosófica se cierre sobre sí misma –o igualmente de grave– que se exilie voluntariamente en el sinsentido, Ricœur propuso una *dialéctica trinitaria* de la conciencia: *arqueología* de la conciencia, *teleología* de la conciencia y *escatología* de la conciencia.

Se había transcrito una cita de Ricœur sobre su *escatología de la conciencia*. Se identifican allí dos insumos dominantes: la tradición judeo-cristiana e Immanuel Kant. Ambos le marcan a la conciencia un límite preciso en su pretensión de totalizar el sentido de la historia y suponen un excelente antídoto frente a cualquier utopía de la salvación *en* la historia.

Pero también Ricœur tuvo en cuenta –para los dos momentos restantes de su dialéctica trinitaria– a muchos autores de la historia de la filosofía, también a teólogos y a intelectuales heterodoxos como Freud, Marx y Nietzsche.

che a quienes ubica y denomina –en forma de estima y reconocimiento, junto a Feuerbach– como los *Maestros de la Sospecha*.

A éstos les agradece Ricœur el hecho de haber identificado un conjunto de originales problemas y haber elaborado, al propio tiempo, los métodos exegéticos correspondientes:

“Ahora bien, los tres despejan el horizonte en pos de una palabra más auténtica, para un nuevo reino de la verdad, no sólo por medio de una crítica ‘destructora’, sino por la invención de un arte de *interpretar*. Descartes vence la duda sobre la cosa por medio de la evidencia de la conciencia. Ellos vencen la duda sobre la conciencia por medio de una exégesis de sentido. A partir de ellos, la comprensión es una hermenéutica: buscar el sentido, de ahora en más, no es más deletrear la conciencia del sentido, sino descifrar sus *expresiones*. [...] La categoría fundamental de la conciencia, para los tres, es la relación mostrado-ocultado o, si se prefiere, simulado-manifiesto”⁴⁸

48 Ricœur, Paul, *El conflicto de las interpretaciones*, op. cit., p. 139.

Problemáticas y abordajes tan diversos en relación a *lo religioso* obtenían el derecho de no ser descartados *a priori* por prejuicios metodológicos o de escuelas. El compromiso del filósofo debía estar orientado, pues, a poner en dialogo esa exuberancia del pensamiento contemporáneo arbitrando los conflictos que surgiesen entre interpretaciones antagonistas:

“Me parecía que el derecho igual de interpretaciones rivales formaba parte de una verdadera deontología de la reflexión y de la especulación filosófica. Veía a Freud inscribirse en la tradición fácil de identificar, la de una hermenéutica de la sospecha que continuaba a Feuerbach, Marx y Nietzsche; le hacían frente la filosofía reflexiva ilustrada por Jean Nabert, la fenomenología enriquecida por Merleau-Ponty, la hermenéutica literaria ilustrada y brillantemente renovada por Gadamer, cuya gran obra *Verdad y Método*, aparecida en alemán en 1974, se transformó en una de mis referencias privilegiadas”⁴⁹

49 Ricœur, Paul, *Autobiografía intelectual*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1997, p. 40.

El rodeo por todos estos autores permite a Paul Ricœur interpretar de un modo profundo la crisis de subestimación en la que ha caído la filosofía después de Auschwitz y de Hitler, de las bombas aliadas sobre Hiroshima-Nagasaki y de los Gulag's de la URSS de Stalin.

Y sin ceder a esa tentación de no pensar más *filosóficamente*, o a pensar débil, o a pensar menos, dejando que sean las ciencias quienes piensen por ella, Ricœur ve en este clima de desengaño posmoderno la necesidad de que la filosofía vuelva a conectar con el lugar que corresponde a *lo religioso* en el hombre: el problema más grave de la ciudad contemporánea es el del *sentido* y del *sinsentido*. Allí debe orientarse la conciencia filosófica.

VI.

Paul Ricœur y la auto-crítica cristiana

Ricœur es un cristiano protestante y, desde muy pequeño, lector comprometido de la Biblia. Es por ello que reconoce en la crítica un territorio común, compartido tanto por la tradición judeo-cristiana cuanto por la filosofía:

“Me parece que, tan atrás en el tiempo como puedo recordar, he estado siempre a caballo de ambas tareas: el trabajo filosófico y una reflexión de orden religioso. Pero no es simplemente por una razón de precaución metodológica por lo que no he mezclado estos dos ámbitos, sino porque prefiero considerarlos a manera de doble referencia, para mí absolutamente fundamental. Al hilo de la reflexión, he formulado esto de diversas maneras, de las cuales la más exacta quizá, o

al menos la que ahora prefiero, se expresa por medio de la relación entre convicción y crítica (a la que concedo por lo demás un marcado acento político, según la perspectiva de la vida en democracia: formamos parte de una cultura que siempre ha contado con fuertes convicciones, que se entrecruzan en momentos críticos). Pero todo esto no es sino una forma de manifestar la polaridad formada por la convicción y la crítica, pues la filosofía no es sólo crítica, ya que pertenece también al orden de la convicción. Y la convicción religiosa posee por su parte una dimensión crítica interna”⁵⁰

Ahora bien, el *sermón de la montaña* debe orientar las prácticas de los *cristianos en las democracias contemporáneas* pero no admite ser impuesto al costo de devaluar los derechos cívicos ya conquistados desde la modernidad.

El cristiano debe enriquecer con nuevos *sentidos* la realidad democrática y no debe conspirar contra ella, aliándose con dictaduras y tiranías que están siempre dispuestas a garantizar el monopolio de una creencia

50 Ricœur, Paul, *Crítica y convicción*, op. cit., p. 192.

religiosa por sobre las demás, a cambio de una legitimación teológica que se presume divina.

Este mensaje tiene un doble objetivo: está orientado a desalentar cierta reticencia que los cristianos han mostrado a través de la historia frente a las diversas dimensiones institucionales: políticas, económicas, jurídicas, etc. que componen las diversas formas de estados conocidas y es, al mismo tiempo, un llamado a respetar las necesarias y relativas autonomías que a ellas conciernen.

Llamado que, en algún momento, debe adquirir el nivel de una auto-crítica cristiana, cuando el cristiano repasa honestamente la relación de confusión que el *cristianismo como Iglesia visible* ha mantenido con el poder político:

“[...] al reflexionar sobre la violencia he comprobado que crece y culmina cuando se aproxima a ciertas cimas, que son al mismo tiempo cimas de esperanza y cimas de poder. La cumbre de la violencia coincide con la cumbre de la esperanza, cuando ésta pretende totalizar el sentido, ya sea político o

religioso. Sin embargo, incluso aunque la comunidad religiosa se constituya al margen de la esfera la política y se proponga unir a los hombres a partir de proyectos regeneradores diferentes al poder político, debe pasar a su vez por el ‘desfiladero’ del poder y de la violencia. La Iglesia se presenta como una institución regeneradora. La privilegiada situación de lo religioso, y su propia trascendencia en relación con lo político, no deja de mostrar efectos perversos [...] Es cierto que esto ha sido de lo más frecuente en la historia cuando la política reivindica la bendición de los poderes religiosos, solicitando éstos de lo político el apoyo de su brazo secular. A este respecto, pienso en lo que decía Hannah Arendt a propósito del Infierno, a saber, que es una categoría política, una noción forjada para facilitar el dominio de los hombres. Yo también lo creo. Se trata de producir el temor”⁵¹

Para Ricœur, Dios es *lo Divino Absoluto*, el hombre, entonces, es esencialmente vocación hacia *lo Divino*. En la estructura llamado-respuesta, cada cristiano está invo-

51 Ricœur, Paul, *Crítica y convicción*, op. cit., p. 211.

lucrado en ambos términos de la relación, pero sólo Dios es quien llama, y *cada* hombre es llamado, convocado.

A partir de allí, se juega en el terreno de la libertad humana el tipo de respuesta que se dará. Sólo la respuesta a ese llamado es esencialmente humana y ella se juega por completo en el ámbito de su libertad.

Muchas veces, en la historia del cristianismo, se ha interpretado equívocamente cómo debe ser esa respuesta.

Se ha creído, por momentos, que la respuesta debía ser de tipo teórica, especulativa, hasta alcanzar una dogmática, como si le fuese posible al hombre explicar qué es Dios, o como si le fuese posible a la Teología cristiana tener la Verdad total sobre un cierto tema.

La respuesta ha sufrido entonces un desvío, un error, dirigiéndose siempre por caminos de violencia:

“La resurrección es manifestada por una comunidad de carácter inevitablemente histórico, y por tanto limitada por su aparato institucional –por reducido que éste sea–. Se trata de un debate fundamental que revistió gran importancia para los románticos alema-

nes: ¿puede separarse la Iglesia invisible de la Iglesia visible? Yo compararía esta cuestión con la siguiente: ¿podría encontrarse una lengua primitiva que no sea una de las lenguas naturales? La respuesta es negativa. El lenguaje no existe más que por las lenguas. Y la Iglesia invisible no existe más que por las Iglesias visibles. El problema consiste en asumir sin violencia tal necesidad histórica. Cuando digo sin violencia estoy pensando en el budismo, pues el cristianismo histórico ha entendido del peor modo posible esta relación; a menudo a caído en el empleo de una extrema violencia –las cruzadas, la Inquisición, las guerras de Religión, los protestantes ingleses prohibiendo a los católicos irlandeses la formación de sacerdotes, etc–. No existe ni una sola comunidad histórica que no haya conocido esto”⁵².

Ricœur entiende que hay mucho camino aún por recorrer por parte de las autoridades de las distintas Iglesias cristianas. Muchos de los problemas que oportunamente provocaron el cisma protestante hoy ya no existen.

52 Ricœur, Paul, *Crítica y convicción*, op. cit., p. 210.

Fueron, en su mayoría, problemas interpretativos provocados por circunstancias políticas particulares.

Aún así, hay una divergencia radical que todavía perdura:

“Tengo la impresión de que el problema de la escisión entre catolicismo y protestantismo permanece finalmente ligado al de la autoridad, y lo cierto es que en relación con este punto existe, por el momento, un abismo infranqueable. Pero no acaba de interesarme demasiado el ecumenismo institucional, porque creo en el destino originariamente pluralista del cristianismo –por ello sin duda no soy católico– [...] puedo sentirme en mi casa entre los jesuitas de la *rue de Sèvres* y con mis amigos del *Instituto Católico de París*: ellos tienen los mismos problemas que yo, problemas en cuanto al sentido y al sinsentido, y también problemas con su propia autoridad, con su propia jerarquía eclesiástica; sencillamente viven insertos en algo que, por mi parte, percibo en virtud de las relaciones que mantengo con ellos”⁵³.

53 Ricœur, Paul, *Crítica y convicción*, op. cit. , p. 225.

VII.

Conclusión

Se realiza ahora una breve recapitulación: para Feuerbach el significado de la religión es dual.

Es verdadera y genuina cuando se asienta en el innato *sentimiento de dependencia* que todo hombre experimenta.

La religión es falsa cuando se asienta en creencias y dogmatismos orientados a legitimar la dominación entre los hombres, o entre el hombre y la naturaleza.

En su significado verdadero, la religión es *lo religioso*, es decir, *el sentimiento cuya esencia positiva e innata hace que cada hombre viva una relación de religación con un*

Otro que lo constituye, que lo llama, que lo convoca, pero con el cual no puede nunca asimilarse.

En Feuerbach la *Otredad-Unidad* que es el polo alterativo de *lo humano* se llama alternativamente: naturaleza concreta y humanidad concreta, o sea, el hombre como especie y la morada terrena en la que transcurre su existencia.

Este autor se preguntó a fondo en qué creía y comprendió que no podía dejar de responder a esa pregunta. Su respuesta fue una obra filosófica que buscó elucidar ciertas confusiones de su época.

Pudiendo haber elegido ser agnóstico, eligió ser ateo, porque quería acentuar, por contraste, el exceso en el que habían incurrido los *Teísmos ideológicos*.

Lamentablemente, sus epígonos demostraron que los ateísmos ideológicos son también posibles e igualmente dañinos al momento de promover la violencia y la dominación. Como sea, la respuesta a aquella pregunta, no le abría el camino para ser un fiel observante de alguna religión positiva.

Ahora sí se puede volver a la hipótesis inicial: ¿Sería posible que Feuerbach y Ricœur coincidieran en estas tres afirmaciones?: 1) que es posible *ser religioso y ateo al mismo tiempo*; 2) que no es posible elegir *ser o no ser religioso*; 3) que es imposible no ser creyente.

Las tres han quedado respondidas afirmativamente. Y pueden ser respondidas porque ambos autores coinciden en la comprensión *filosófica* de ciertos rasgos que caracterizan a la estructura humana concreta, captada en su inmediatez manifestativa, a saber: el hombre es conciencia de finitud con ansias de infinitud; el hombre es constitutivamente un buscador de sentidos, de todos: de los primeros, de los medianos y de los últimos, busca esperanzada –o desesperadamente– los sentidos acerca del mundo que lo rodea, incluido él mismo.

Busca los sentidos porque su *Alteridad* es *Otra-Una* y es múltiple, y porque ambas son, por esencia, inagotables.

Y atiéndase bien que este convencimiento de Feuerbach y de Ricœur se realiza y expresa en la sede de un

lenguaje filosófico y no en la de los diversos lenguajes religiosos conocidos en Occidente.

Filosóficamente comprendida, la estructura humana es una paradoja, pero no semántica, ni lógica, sino existencial. Y esta comprensión de *lo humano* como un *ser constitutivamente religioso*, recorre la historia de la Filosofía de Occidente desde sus comienzos⁵⁴.

Aquí se trató de exponer la necesidad de que la conciencia filosófica realice la doble crítica a *la religión* y a *lo religioso* en la contemporaneidad: aquella que cuestiona toda forma de autoritarismo, de dogmatismo y cuya pretensión es siempre totalizar y monopolizar el sentido; y la otra versión cuya aplicación resulta urgente en las realidades actuales de nuestras democracias: una segunda crítica que busque desmontar la falacia de una filosofía que ha oscilado radicalmente hacia el otro extremo, convenciéndose que no existe ya sentido alguno que ella deba buscar e interpretar.

54 Ricœur, Paul, *Finitud y Culpabilidad*, op. cit., pp. 36 a 47.

Ambos autores no se dejaron tentar por el Dios de la filosofía. Sus ontologías admiten ser calificadas como ontologías quebradas⁵⁵, porque reconocen que la posibilidad de la conciencia filosófica para totalizar el fundamento de todo lo que es, está siempre incrustada y delimitada por una estructura humana que es desproporcional y lábil, es decir, una estructura que hace al hombre capaz de aspirar a todo sin lograr nunca satisfacerse y, simultáneamente, capaz de errar.

Y frente al riesgo que implica el movimiento imprudente de la conciencia filosófica en su intención de ocupar el punto de vista totalmente Objetivo-Otro, de asumir para sí el punto de vista de Dios [si el lector permite apelar a esta imagen], ambos juzgaron –prudentemente– que a toda *verdad filosófica* se accede sólo, y únicamente, a través del límite de *lo humano*. Al respecto, observa Ricœur:

55 Cfr. el artículo ‘¿Hacia qué ontología’ en Ricoeur, Paul, *Sí mismo como otro*, Siglo XXI de España editores, Madrid, 1996, pp. 328-398; cfr, además, Ricœur, Paul, *De la métaphysique à la morale*, Éditions Esprit, París, 1995.

“Mi desconfianza en relación con las pruebas de la existencia de Dios me había llevado siempre a entender la filosofía como una antropología (ésta es la palabra que he seguido adoptando en *Sí mismo como otro*, en donde me ocupo de lo religioso sólo en las últimas páginas del capítulo sobre la voz de la conciencia, cuando afirmo que la conciencia moral no habla desde un lugar más lejano que el yo; no puedo decir, por lo tanto, si es la voz de mis antepasados, el testamento de un Dios muerto o el de un Dios vivo. En este caso, me declaro agnóstico en el plano filosófico)”⁵⁶

Se cierra este escrito con un hermoso y profundo pensamiento de Ricœur, seguido de una cita a Jenófanes que él mismo nos recuerda:

“En los confines del rigor filosófico, al que nunca se le exigirá demasiado, y en la cercanía de las fuentes no-filosóficas de la filosofía, el pensamiento tiene que contentarse sin duda con la «tímida» esperanza de la que hablo en las últimas líneas y que me parece prolongar la *docta ignorantia* que profesó por primera vez el presocrático

56 Ricœur, Paul, *Crítica y convicción*, op. cit. , p. 204-5.

Jenófanes, a caballo entre los jonios y los eléatas:

Ningún hombre tuvo ni tendrá jamás un saber claro sobre los dioses y sobre todas las cosas de las que hablo; Y si por casualidad dijera lo más certero, Él mismo no lo sabrá y a los demás les pasará lo mismo”⁵⁷

57 Ricœur, Paul, *Historia y Verdad*, op. cit., p. 19.

La crítica político-filosófica de la religión
de Ludwig Feuerbach
como fundamento cívico para el ejercicio
de la *libertad religiosa* en Paul Ricœur

I.

Introducción

Paul Ricœur, en su artículo *La libertad según la esperanza*⁵⁸, distingue tres niveles en los cuales puede ser practicada la *libertad religiosa*: un primer nivel se ubicaría en una dimensión psicológica o antropológica y se relaciona con la posibilidad general de ejercer libremente el acto de poder elegir una creencia, de poder formar una opinión.

Un segundo nivel, en el cual la libertad religiosa podría ser ejercitada en el espacio ético-político a partir del

58 Ricœur, Paul, *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2003, pp. 361-381.

‘reconocimiento mutuo de las libres voluntades en el marco de una comunidad políticamente organizada’⁵⁹.

Finalmente, un tercer nivel que afectaría al filósofo-creyente en un caso particular: sólo cuando su aproximación filosófica al discurso kerigmático y teológico se abstuviese de realizar una epojé metodológica sobre su creencia religiosa al tiempo que se mostrase *renuente a concebir a la filosofía como una esclava de la teología*.

Así, el filósofo creyente –luego de haber realizado libremente su elección en las dimensiones psicológica y política respectivamente– se permitiría ejercer su libertad religiosa en relación al fenómeno *religioso en cuanto tal*, sin desentenderse de su creencia religiosa y sin capitular como filósofo.

Ricœur calificó a este caso particular de aproximación al discurso kerigmático y teológico con el término *‘enfoque filosófico’⁶⁰.*

59 Ricœur, Paul, op. cit., p. 361.

La apertura que estas distinciones ricœurianas promueven sobre el horizonte de reflexión de la *libertad religiosa* permite poner en relación la noción de *enfoque filosófico* sobre *lo religioso* de Paul Ricœur con los aportes realizados por Ludwig Feuerbach a partir de su crítica de la religión. ¿Con qué finalidad? Se tratará de mostrar la relevancia política de esta crítica, sin la cual, la *libertad religiosa* tal como ha sido propuesta por Ricœur no podría ser ejercida.

¿Acaso se insinúa aquí que la *crítica a las religiones* realizada por Feuerbach puede haber contribuido de alguna manera a promover *lo religioso* en el hombre? Sin grandilocuencias se tratará de mostrar en qué aspectos precisos puede responderse afirmativamente a esa pregunta.

Antes de comenzar el desarrollo de esta propuesta, recordemos que aquel Dios al cual Feuerbach dirige su tempranera y constante crítica, es sólo el Dios representacional que ha sido cuestionado, de modos diversos, por toda la *Escuela de la sospecha*.

60 Ricœur, Paul, op. cit., p. 362.

Sin embargo, Feuerbach identifica en *la religión* dos acepciones diversas: por una parte, distingue como religiosamente verdadero un *sentimiento genuino* que es *innato* en el hombre; por otra parte, denuncia como máscaras alienadas de la religión a las fantasmagóricas y falsas representaciones que las esferas de mediación de las religiones positivas han promovido a través de la historia.

Paul Ricœur coincide con estas distinciones de Feuerbach, empero, se tratará de exponer sucintamente cómo aquel avanza y supera el planteo *feuerbachiano* complementando su crítica de la *religión* con una hermenéutica de *lo Sagrado*.

Queda abierto un interrogante ¿es posible armonizar hermenéuticas tan distintas y distantes entre sí, tratando de respetar a cada una, sin violentarlas, ni mixturarlas?

A tratar de responder esta pregunta se dedica el siguiente apartado.

II.

Hermenéuticas *amplificadoras* y hermenéuticas *reductoras*

La decisión de vincular la crítica de la religión *feuerbachiana* con el *enfoque filosófico* formulado por Ricœur plantea una querrela metodológica: ¿Cómo compatibilizar la *amplificación de sentido* de una Verdad que habita desde siempre en el lenguaje y en sus símbolos sagrados con la *amputación brutal de sentido* que distingue a los pensadores de la *escuela de la sospecha*?

Se recuerda que la *verdad del fenómeno religioso* constituye el objeto intencional de la fenomenología de la religión y es la Verdad a la cual se dirige toda hermenéutica del símbolo sagrado y de la exégesis bíblica.

Este desafío propuesto a la razón filosófica contemporánea por *hermenéuticas* tan diversas e irreductibles entre sí fue asumido comprometidamente por Ricœur bajo el nombre de *conflicto de las interpretaciones*.

Para Ricœur, *Ego Cogito* –que la tradición reflexiva reclamaba como fundamento de todo conocimiento– salió lastimado de ese desafío, quedando tan sólo como *ego-cogito-herido*:

“[...] *reflexión no es intuición*. O bien, expresado en términos positivos: la reflexión es el esfuerzo para volver a captar al *ego* del *ego Cógito* en el espejo de sus objetos, de sus obras, y finalmente, de sus actos. Ahora bien ¿Por qué el planteo del *ego* debe volver a ser captado a través de sus actos? Precisamente, porque no se da en una evidencia psicológica, ni en una intuición, ni en una visión mística. Una filosofía reflexiva es lo contrario de una filosofía de lo inmediato. La primera verdad –*yo soy, yo pienso*– permanece tan abstracta y vacía como irrefutable. Debe ser ‘mediatizada’ por las represen-

taciones, las acciones, las obras, las instituciones, los monumentos que la objetivan”⁶¹

Este nuevo diagnóstico sobre la reflexión permitió reconocer que la auto-evidencia de *cógito* era una certeza... pero *era una certeza privada de verdad*.

Al reubicar la captación inmediata como un sentimiento [Malebranche] y no como una idea [Descartes] se abrió la posibilidad de propiciar diálogos fragmentarios entre comprensiones discordantes.

En adelante, se exigirá a cada hermenéutica un interpretar siempre situado y que desistan por principio de cualquier tipo de clausura comprensiva o totalización sistémico-especulativa de la realidad.

En este nuevo escenario de la conciencia, una posible incompatibilidad hermenéutica sobre el *fenómeno religioso* no exigiría ser necesariamente zanjada a favor de una u otra interpretación. Alcanzaría con ponerlas en

61 *Ibidem*, p. 297.

relación y tratar de distinguir a qué aspecto del *fenómeno religioso* se dirige cada una de ellas.

Si el análisis comparativo exhibe que ambas hermenéuticas se esfuerzan por comprender exactamente el mismo aspecto del fenómeno religioso arribando a conclusiones incompatibles, entonces, se deberá optar por una u otra interpretación.

Sin embargo ¿sería posible que estos autores, provenientes de tradiciones tan disímiles y cuyas reflexiones están separadas por más de cien años, coincidan en la comprensión de ciertos aspectos del fenómeno religioso, difieran en algunos puntos y se complementen en otros?

El análisis se orientará, entonces, a partir de estos interrogantes: ¿qué tipo de preocupaciones guían cada una de estas interpretaciones; qué entiende cada uno de estos autores por *religión* y qué planos o niveles distinguen al interior del fenómeno religioso?

III.

La crítica político-filosófica de Ludwig Feuerbach a la religión

Es preciso reconocer, ahora, el triple aporte de la hermenéutica de Feuerbach.

En primer término, Feuerbach dedica todos sus esfuerzos a tratar de resolver definitivamente el problema de *la religión* en el hombre. Pero la preocupación que él tiene en mente no es teológica, ni clerical, ni eclesiástica, en tanto y en cuanto esas dimensiones estén verdaderamente orientadas a *lo Sagrado*.

Feuerbach, colocado junto a sus pares de la izquierda hegeliana en este punto, nunca deja de confesar que su proyecto es deliberada y terrenalmente político:

“El fin de mis escritos y también el de mis clases, será liberar a los hombres, convertirlos, de teólogos en antropólogos, de *teófilos* en *filántropos*, de candidatos para el más allá en estudiantes del presente, de sirvientes religiosos y políticos de la monarquía y aristocracia celeste y terrenal en ciudadanos de la tierra conscientes”⁶²

En segundo término, Feuerbach se preocupa por hacer visible la *inversión cultural* que las distintas esferas de mediación religiosa han sedimentado a través de la historia de las religiones resumiendo su doctrina en una frase: *la teología es antropología y fisiología*⁶³; cuando se trata de la *religión natural* o paganismo la teología es

62 Feuerbach, Ludwig, *La esencia de la religión*, Editorial Prometeo, Buenos Aires, 2009, p. 48.

63 *Ibidem*, p. 47.

fisiología, cuando se trata de la *religión espiritual* o cristianismo la teología es *antropología*⁶⁴.

En tercer término, escruta agudamente la realidad humana en su dimensión religiosa y llega a la noción del *sentimiento de dependencia*:

“Afirmo que el *amor*, la *alegría* y la *adoración* deifican tanto como el temor. [...] Pero si no quiero ni puedo nombrar únicamente al miedo, la alegría o el amor como fundamento y explicación de la religión, ¿qué otra cosa puedo encontrar que se refiera a otro nombre, universal y que los abarque a ambos, sino el sentimiento de dependencia? El temor es sentimiento de muerte; la alegría sentimiento de vida [...] Dado que vivo y existo por la naturaleza o Dios, los amo; porque sufro y muero por la naturaleza, la temo y la evito. En síntesis, el hombre ama a quien le da los medios o las causas de su alegría de vivir y teme a quien le quita esos medios o tiene el poder de quitárselos. Pero ambos se unen en el objeto

64 Feuerbach, Ludwig, op. cit., p. 196.

de la religión: lo mismo que es fuente de la vida es (en sentido negativo –si no la tengo–) también fuente de la muerte”⁶⁵

Se advierte que la crítica feuerbachiana no pretende anular la dimensión de *lo religioso* en el hombre del momento que asigna un lugar preponderante al *sentimiento de dependencia* como genuina experiencia de cada hombre hacia lo sagrado. Sin embargo, confunde al lector desprevenido al usar indistintamente el término *religión* para nombrar dos aspectos diferentes del fenómeno.

Avanza decididamente sobre *la religión* cuando juzga que las mediaciones teológicas han logrado consolidarla como una representación cultural alienada pero al mismo tiempo rescata a *la religión* como una realidad auténtica y connatural:

“[...] *la religión* ciertamente es esencial o innata en los hombres; más no *la religión* en

65 Feuerbach, Ludwig, op. cit, p. 55.

el sentido de la teología o del teísmo, de la creencia en Dios en sentido propio, sino sólo la *religión* en la medida en que no expresa otra cosa que el sentimiento de finitud y dependencia del hombre respecto de la naturaleza. [...] aquí distingo entre *religión* y teísmo, la creencia en un ser diferente de la naturaleza y del hombre, mientras que al principio decía que, por lo común, el objeto de la *religión* se llama Dios. [...] El teísmo, la teología, es precisamente, lo que ha arrancado al hombre de su conexión con el mundo, convirtiéndolo en un yo aislado, en un ser que, soberbio, se eleva por sobre la naturaleza. Y es sólo desde este punto de vista que se identifica a la *religión* con la teología, con la creencia en un ser externo a la naturaleza y trascendental como el ser verdadero, divino. Pero originariamente la *religión* no expresa otra cosa que el *sentimiento* humano de conexión, de unidad con la naturaleza o el mundo.”⁶⁶

66 Feuerbach, Ludwig, op. cit, pp. 59-60. (Las itálicas nos pertenecen)

Feuerbach acierta *en parte* al sostener que la *conciencia de finitud* constituye la esencia de *lo religioso* en el hombre.

Acierta *en parte*, también, al identificar la alienación religiosa con ciertas manifestaciones históricas del discurso teológico en todas sus vertientes.

Acierta *en parte*, además, cuando afirma categóricamente que ‘*a un Dios hecho a imagen y semejanza del hombre*’ no es posible adorarle, ni rendirle reverencia alguna.

Y todos estos aciertos lo convierten en un lúcido pensador sobre *lo religioso en cuanto tal*. Muchos *filósofos teístas* tendrían que volver a Feuerbach para comprender mejor ciertos aspectos del *fenómeno religioso*.

Todas las partes que esta crítica feuerbachiana no considera, todos los aspectos que quedan fuera de ella se deben a la falta de interés de Feuerbach por los mismos.

Podría afirmarse que a Feuerbach no le interesa detenerse a estudiar, ni a comprender, ni a cuestionar lo que

podríamos llamar un *sentido sobrenatural de lo Sagrado* pues, según él entiende, se infiere directamente de su crítica que ese sentido de lo sagrado en el hombre remite solamente a la afectación que la naturaleza –en su inconsciente devenir– produce sobre la realidad humana. Realidad humana que, para este autor, es consciente y *personal*, a diferencia de la realidad de la *naturaleza* que es inconsciente e impersonal:

“Sin duda que se sigue de mi doctrina que no existe ningún Dios, es decir, que no existe ningún ser abstracto, no sensorial, diferente de la naturaleza y del hombre, que decide por el destino del mundo y de la humanidad según su gusto. Pero esta negación no es más que una consecuencia del conocimiento de la esencia de Dios, del conocimiento de que esa esencia no expresa otra cosa que la esencia de la naturaleza, por un lado, y la esencia del hombre, por el otro”⁶⁷.

67 Feuerbach, Ludwig, op. cit, p. 50.

La confesión de Feuerbach no podría ser más honesta y ajustada: el Dios al que él se refiere es un Dios del cual su fenomenología puede captar completamente su esencia.

Es decir, es un Dios sin secretos ni misterios para el pensamiento humano. Ese Dios, o esos dioses –según sea la religión positiva que se describa– han sido hechos por el hombre a su propia imagen y semejanza [religiones espirituales], o en su defecto, han sido hechos por el hombre a imagen y semejanza de la naturaleza por reconocer en ella a una realidad hostil y omnipotente [religiones naturales o paganas].

El Dios que Feuerbach considera como inexistente *es el mismo* Dios de todos los *teísmos ideológicos*. Por ello no dudó en llamarse ateo, ni inscribir a su doctrina dentro de la tradición del ateísmo occidental –entendido como lo contrario al teísmo ideológico– pero, y aquí reside a nuestro entender su originalidad, no como lo contrario de *lo religioso* connatural en el hombre.

Sería inexacto culpar a Feuerbach por el debilitamiento de la dimensión *sobrenatural* de *lo religioso* en el horizonte de la cultura humana contemporánea pues a él nunca le preocupó esa dimensión del *fenómeno religioso*, no le preocupó a nivel existencial, ni a nivel especulativo.

Y la razón por la que no se preocupó por ella fue: ¡Que estaba convencido de su inexistencia!

¿Cuál era entonces la preocupación de Feuerbach frente a *la religión* para dedicarle toda la vida a su estudio? Así nos responde el padre del ateísmo contemporáneo:

“Y de ningún modo he tratado de la propia esencia de la religión –ni en ese escrito ni, en general, en ningún otro– por razones solamente teóricas o especulativas, sino también, y esencialmente, por razones prácticas. Lo que me interesaba de la religión y me interesa todavía hoy depende de la medida en que –aunque sea sólo en la fantasía– la religión sea el fundamento de la vida humana, el fundamento de la moral y de la política. Lo que me interesaba y me interesa todavía hoy es, sobre todo, iluminar

la oscura esencia de la religión con la antorcha de la razón, a fin de que el hombre finalmente deje de ser un botín de guerra, a merced de todos aquellos poderes enemigos del hombre que desde siempre se han servido del oscurantismo religioso para el sometimiento del hombre. [...] Precisamente, este fin, el reconocimiento de la religión para la promoción de la libertad humana, la independencia, el amor y la dicha, ha determinado también la extensión de mi tratamiento histórico de la religión: he dejado de lado todo lo que es indiferente para ese fin. [...]”⁶⁸

Feuerbach nunca ocultó que su intención era sólo política y antropológica. Ahora bien, para desarticular las falacias construidas por el poder temporal en la argumentación de Dios como *causa sui* [o Dios de los filósofos] y para desmontar las máscaras de los Dioses de aquellas religiones especulativamente menos elaboradas, era preciso desandar el largo camino recorrido por el

68 Feuerbach, Ludwig, op. cit, p. 48.

discurso filosófico-teológico Teísta pero con una intención invertida.

A esta actitud de su filosofía Feuerbach la llamó genético-crítica. Es la disposición intelectual que identifica a toda la *escuela de la sospecha* y a la que Ricœur resume con una lúcida frase: *A astuto, astuto y medio*⁶⁹.

Como cierre a este apartado se enumeran algunos elementos de la crítica de Feuerbach a la *religión* que puntualizan el compromiso político de su propuesta.

En primer lugar, y aún cuando hoy nos resulte una obviedad, Feuerbach aspiraba a que los estados nacionales contemporáneos admitieran como un derecho cívico básico la *tolerancia religiosa*, incluyendo al ateísmo como una de las opciones posibles frente a la religión.

69 Ricœur, Paul, *op. cit.*, p. 140.

Para ello, era preciso quitar toda argumentación teórica a las *tesis descendentes* del poder político cuya legitimación se sostenía en la condición divina de los monarcas. Así como el *monarca de la naturaleza* era Dios, esto es, un ser heterogéneo al mundo, así, los monarcas adquirirían por vía divina su condición de seres humanos-divinos, heterogéneos al resto del *pueblo* al cual se le exigía una total devoción y sumisión política. Feuerbach insiste una y otra vez que una concepción despótica del poder divino abre la puerta al despotismo monárquico⁷⁰.

Por el contrario, las *tesis ascendentes* del poder político se sustentaban en la igualdad de derechos de los ciudadanos de un pueblo; en ese pueblo residía el poder político que era delegado a un conjunto de pares quienes representaban sus intereses.

Con las *tesis descendentes* se correspondían formas de gobierno monárquicas y absolutistas, *las tesis ascen-*

70 Feuerbach, Ludwig, op. cit., pp. 157-160.

dentes promovían la división republicana de poderes y la democracia representativa.

En segundo lugar, resulta pertinente reivindicar el carácter no-violento de su discurso filosófico: su pensamiento evidencia, frente a esa realidad humana que es objeto de la religión y que él llama *sentimiento religioso de dependencia* o *conciencia de finitud*, medida, admiración y rigurosidad especulativa.

A diferencia de sus epígonos, él no cae nunca en la tentación de reemplazar la representación de Dios por otra divinidad impostada: ya sea ésta la Historia, el Estado, el Mercado, la Nada, etc.

A diferencia de su maestro, no sustituye a Dios por una humanidad idealista y abstracta a partir de un espíritu absoluto e inmanente.

Por último, y como consecuencia de lo expuesto, Feuerbach se opone a todo tipo de escepticismo existencial y de idealización abstracta de la realidad humana y de la naturaleza. Él tiene una gran confianza y

muestra un profundo respeto por el hombre real, por cada hombre en concreto, al tiempo que no deja de marcar su potencial inclinación al mal. Resulta notable cómo apela insistentemente a la condición personal y consciente de la existencia humana⁷¹.

Pero la radicalidad de esta crítica de la religión deja un problema sin resolver que resulta vital para cualquier conciencia *religiosa*: ¿Queda algo en pie a nivel de *lo Sagrado* luego de esta crítica de Feuerbach?

71 Feuerbach, Ludwig, op. cit., p. 298.

IV.

La búsqueda de un *sentido último* de *lo Sagrado*

El filósofo-creyente Paul Ricœur admitirá todas estas conclusiones parciales sobre *la religión* y *lo religioso* a las que arriba Feuerbach pero, a diferencia de él, se propondrá recorrer un camino diverso: llamemos provisionalmente ‘búsqueda de *un sentido último de lo Sagrado*’ a ese camino *religioso* que Ricœur decide transitar.

Es un camino que se apoya en su tradición bíblica pero que, además, incorpora todos los aportes de la *fenomenología de la religión*.

Podríamos agregar que, a diferencia de ésta, no se limita a comprender el símbolo *por* el símbolo y *en* el símbolo, sino que avanza comprometidamente frente al objeto que busca interpretar a partir de una fe declarada:

“Si el fenomenólogo tiene gusto en llamar verdad a la cohesión propia del mundo de los símbolos y a su sistematización, ya se sabe que se trata de una verdad sin fe, de una verdad distante y reducida, de la que se ha excluido la pregunta básica: pero bueno, ¿Yo creo eso?, ¿qué opinión me formo yo sobre esas hierofanías, sobre esas significaciones simbólicas? Ahora bien, esta pregunta no puede plantearse mientras se permanezca en el plano del estudio comparado, saltando de un símbolo al otro, sin comprometer uno su propio juicio”⁷²

Al hacer pública su fe, Paul Ricœur evita el ocultamiento del punto de partida que orienta su *enfoque filosófico* sobre la cuestión de la Verdad de *lo Sagrado* y la libertad de elección frente a ella:

72 Ricœur, Paul, *op. cit.*, p. 708.

“Entonces es cuando abandonamos el plano de la verdad sin fe, para entrar en el círculo de la hermenéutica, en el que ‘creer para comprender’ se convierte, a su vez, en ‘comprender para creer’. En ese círculo penetré yo desde el momento que hice mi profesión de fe, declarando que yo interpretaba el conjunto mítico desde un punto de vista determinado”⁷³

Queda expuesta la diferencia de motivaciones entre Feuerbach y Ricœur en relación a la religión: el primero necesita reducir el *sentido* que habita en los símbolos de *lo Sagrado* a una dimensión puramente inmanente con el objeto de evitar la manipulación teológica en vistas al autoritarismo religioso; el segundo, luego de admitir la crítica del primero, se propone amplificar el *sentido* que habita en los símbolos de *lo Sagrado* para dar lugar a que la Verdad se manifieste.

Ambos hacen profesión de su fe: uno para desconfiar y descreer de divinidades hechas a medida de los hombres,

73 Ricœur, Paul, *op. cit.*, p. 709.

el otro para confiar en una Verdad que ha sido *anunciada* a los hombres más que *pronunciada por* los hombres.

Pasemos ahora a comparar los significados de la noción de religión. Paul Ricœur define así a la religión:

“Entiendo, pues, la religión como una estructura arcaica de la vida que siempre debe estar dominada por la fe y que se funda en el temor al castigo y el deseo de protección”⁷⁴

Llama la atención la proximidad significativa entre esta definición de Ricœur y la definición de *verdadera religión* como *sentimiento de dependencia* o conciencia de *finitud* tal como la entiende Feuerbach.

Además, Ricœur no dudará en sostener que una fe así orientada necesita aceptar la crítica en vistas a ser superada. El filósofo francés llamará *‘fe para una edad pos-religiosa’*⁷⁵ a esa fe que se deja interpelar por los aportes de las dos críticas contemporáneas a la religión:

74 Ricœur, Paul, *op. cit.*, p. 398.

75 *Ibidem*, p. 397.

la de los *maestros de la escuela de la sospecha* y la promovida por los *estudios históricos bíblicos*.

Al haber pasado por la crítica esa fe podrá disponerse a recibir *lo Verdadero* que habita en los símbolos de *lo Sagrado* cuyo horizonte ha quedado liberado de imágenes explicativas y reduccionistas.

En este sentido Ricœur señala que el filósofo, aún cuando haga expresa su profesión de fe, no es un predicador profético y no puede, al filosofar, apurarse a proclamar la Verdad del Evangelio. Su tarea es una tarea de mediación entre esa crítica reductora y la Verdad en la que cree.

Para ello, el filósofo debe describir claramente qué tipo de divinidad es la que ha sido puesta en cuestión:

“¿Qué Dios ha muerto? Podemos responder ahora: el dios de la metafísica y también el de la teología, en la medida en que la teología se funda en la metafísica de la causa primera, del ser necesario, del primer motor, concebido como el origen de los valores y

como el bien absoluto; digamos que es el Dios de la ontoteología, para emplear el término forjado por Heidegger, después de Kant”⁷⁶

Al seguir en este punto a Heidegger, Paul Ricœur, en tanto filósofo creyente, no cederá a la tentación de representar y reducir *lo Sagrado* a una imagen, cualquiera sea el tipo de que se trate. La coincidencia en este punto con la noción de *falsa religión* de Feuerbach es total y sitúa a Paul Ricœur en la tradición de lo que se ha conocido en la historia del cristianismo con el nombre de Teología Negativa.

Por último, consideremos a qué tipo de aspectos del *fenómeno religioso* se dirige Paul Ricœur. Si Feuerbach intenta reducir a polvo la validez de los distintos mitos religiosos es a partir de demostrar exhaustivamente las

76 Ricœur, Paul, op. cit., p. 401. (En la obra de Bernhard Welte, ‘*Ateísmo y Religión*’ se traducirá como onto-teo-lógica a esta noción heideggeriana que hace referencia a Dios como Ente supremo. Esta traducción respeta mejor el título del artículo original en alemán de Heidegger: *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*)

contradicciones racionales que anidan en sus explicaciones. Sin embargo Ricœur señala:

‘[...] la crítica de lo pseudorracional resulta fatal no para el mito, sino para la gnosis. La imagen, el simulacro de la razón, se realiza en la gnosis [...] como su nombre lo indica, gnosis quiere decir ‘conocimiento’. Es preciso escoger entre la gnosis y la razón. Pero acaso exista un medio de reproducir el mito como tal mito, antes de que se traduzca en gnosis, mediante un símbolo escueto y sobrio que no pretenda ser una explicación, sino una manifestación y un descubrimiento’⁷⁷.

A partir de una escucha atenta que se dispone a recibir la Verdad que habita en los símbolos religiosos –en tanto vínculos privilegiados con lo Sagrado–, Ricœur se preocupa por ejercer su *libertad religiosa según la esperanza* en los límites de la simple razón.

77 Ricœur, Paul, *op. cit.*, pp. 451-2.

La tarea que él se propone no es, ni teológica, ni de desenmascaramiento al estilo de la sospecha. Su discurso se aproxima al discurso teológico y kerigmático, al tiempo que un acercamiento tal –para que pueda sustanciarse y comunicarse públicamente– solicita que las máscaras religiosas hayan podido ser identificadas y sometidas a crítica. No es posible llevar adelante un *enfoque filosófico* sin haber dejado atrás lo *alienado* de la religión.

Para ello, Ricœur propone la hipótesis de la *doble desmitización*⁷⁸.

Si Feuerbach logra desmitizar en parte el mito de *la religión* lo hace al costo de imponer una desmitificación: su crítica exige renunciar *totalmente* a estos mitos para conquistar un pensamiento y una voluntad des-alienados.

Esta *desmitificación* no deja ninguna posibilidad a *lo Sagrado* pero enfrenta crudamente la alienación con vistas a superarla y a mantener una vigilia constante

78 Ricœur, Paul, *op. cit.*, p.305.

frente a la potencial capacidad alienante del discurso teológico.

Pero la *desmitización* puede sustanciarse de otra manera para Ricœur, al modo de una *desmitologización*. En este caso, no es necesario renunciar totalmente al *mythos* sino sólo al mito como explicación, sólo es preciso resistir a la pretensión de agotar definitivamente el significado de los *símbolos* y de los *mythos* de *lo Sagrado* a partir de un conocimiento ya dado y acabado:

“El resorte de este descubrimiento es la conquista del poder de revelación que el mito disimula bajo la máscara de la objetivación; lo positivo de esta destrucción es la instauración de la existencia humana a partir de un origen, del cual no dispone, pero que le es anunciado simbólicamente en una palabra fundadora”⁷⁹

Frente a la desmitificación operada por Feuerbach, Ricœur elegirá la desmitologización en tanto método

79 Ricœur, Paul, op. cit., p. 305.

hermenéutico que abandona la *forma precrítica de la creencia inmediata*⁸⁰ para dar lugar a ‘*una filosofía que, partiendo de los símbolos, se propone promover, estimular y formar el sentido mediante una interpretación creadora*’⁸¹.

Nuevamente: esto es posible porque ‘*En último término, todo símbolo representa una hierofanía, una manifestación del lazo que une al hombre con lo sagrado*’⁸².

Por último, si Feuerbach insiste en reconocer la *conciencia de finitud*, Ricœur no dejará de insistir en la reciprocidad entre *conciencia de finitud e infinitud*:

“[...] nos desviamos un tanto de la tendencia contemporánea a considerar la finitud como característica global de la realidad humana. Es cierto que ningún filósofo de la finitud tiene de ella un concepto simple y no

80 Ricœur, Paul, op. cit., p. 708.

81 Ibídem, p. 710.

82 Ibídem, p. 711.

dialéctico; todos hablan en un sentido o en otro de la trascendencia del hombre. [...] no creemos que la versión de la paradoja que empieza por la finitud tenga ningún privilegio sobre la versión inversa, según la cual el hombre sería infinitud, y su finitud sólo sería un índice *restrictivo* de esa infinitud, así como la infinitud es el índice de la *trascendencia* de la finitud. [...] Mi hipótesis de trabajo, por lo que respecta a la paradoja finito-infinito, implica que hay que hablar de la infinitud del hombre tanto como de su finitud”⁸³.

83 Ricœur, Paul, op. cit., p. 32.

V.

Conclusiones

Para Ludwig Feuerbach, la *religión* se asienta sobre una genuina realidad humana: el *sentimiento de dependencia* o *de finitud* cuyo fundamento y finalidad es el *instinto de felicidad*. Pero las esferas de mediación religiosa han conseguido manipular ese sentimiento y, entonces, la *religión* ha devenido en *ilusión cultural* o *fantasía religiosa*.

El análisis no debe olvidar el contexto histórico de Feuerbach: la memoria político-religiosa de este autor se nutre de una historia europea convulsionada por luchas entre principados y regímenes monárquicos absolutistas.

En ellos, las disputas teológico-religiosas constituían una fuente permanente de conflictos bélicos. También las

persecuciones y exclusiones políticas asentadas en cuestiones religiosas. Las guerras religiosas en la zona germana habían sido muy frecuentes. Hacia la misma época [mediados del siglo XIX], Estados Unidos de Norteamérica era una democracia republicana y federal consolidada, el constitucionalismo liberal hacía más de un siglo que se encontraba vigente y la Francia de Napoleón ya había esparcido los idearios revolucionarios de igualdad, fraternidad y libertad.

Es preciso conceder a Feuerbach el verdadero lugar que sus aportes se merecen en el espacio del pensamiento político. Es preciso reconocerlo políticamente aún cuando los mayores críticos de su obra hayan sido *teólogos y filósofos teístas*. Muchos de ellos descalificaron rápidamente a Feuerbach... pero no por sus errores sino porque estaba en lo cierto: desmontó la manipulación teológica y ubicó *lo religioso* en un plano de libertad que promovía la convivencia humana y el respeto por la naturaleza en tanto espacio habitable común de la humanidad.

A diferencia de mucho de sus discípulos, Feuerbach nunca habría sostenido que la religión, considerada como *sentimiento de dependencia*, podría ser un tema superado o por superar históricamente. Y su convencimiento se asentaba en una realidad humana accesible: todo hombre desea *instintivamente* ser feliz.

Aquí se ha dado el nombre de *lo religioso* a esta dimensión innata y genuinamente humana que Feuerbach también llamó *conciencia de finitud*. Sería justo recordar que Feuerbach no dudó en calificar de *verdadera religión* a esa disposición religiosa presente en cada hombre, frente a la *falsa religión* construida por los teísmos teológicos.

A las astucias teológicas que se valieron del discurso religioso para legitimar la dominación y explotación de hombres sobre hombres, Feuerbach les enfrentó una hermenéutica de la religión cuyo objeto intencional no era lo sagrado, sino que se orientaba a explicar cuáles eran las funciones psicológicas y políticas de *la religión como dominación*.

La crítica de Feuerbach tuvo el mérito de reducir toda *palabra* religiosa a su *significación* inmanente para mostrar sus contradicciones racionales pero esa tarea se hizo al costo de propiciar una futura y total amputación del *sentido* de *lo Sagrado* en los *mythos* y símbolos religiosos.

Ahora bien, si se admite que el estudio de la *esencia de la religión* fue motivado en Feuerbach por una necesidad explícitamente política, se comprenderán los móviles de Ricœur al momento de complementar la crítica reductora con una *crítica amplificadora de sentido*. Sus necesidades históricas no son menos graves que las esgrimidas por los *maestros de la sospecha*: cuando el hombre olvida que pertenece al mundo de *lo Sagrado*, cuando olvida sus símbolos y sus hierofanías⁸⁴, comete un error político letal y da lugar a nuevas formas de absolutismos y totalitarismos.

84 Ricœur, Paul, *op. cit.*, p. 701-2.

Ricœur fue contemporáneo de esos totalitarismos seculares cuyas consecuencias aportaron un compendio de tristes novedades en la historia humana; fue oficial del ejército francés, estuvo prisionero durante casi cinco años en la Segunda Guerra Mundial y fue uno de los primeros intelectuales en asumir una actitud crítica frente al exterminio consumado por el *stalinismo* soviético.

A partir de considerar las múltiples formas de dogmatismos y totalitarismos manifestadas en la historia de occidente acuñó dos términos para su análisis crítico: la *síntesis clerical de lo verdadero* y la *síntesis política de lo verdadero*⁸⁵.

A Feuerbach le preocupó de sobremanera la primera.

A Ricœur le preocuparon ambas.

El *pensamiento político contemporáneo* debe esforzarse por incorporar ambas críticas de la religión, la reductora y la amplificadora, aquella que denuncia el peligro que acecha en toda *síntesis clerical de lo verdadero* y ésta

85 Ricœur, Paul, *Historia y Verdad*, p. 145-168.

ultima que anuncia los peligros que se esconden en cualquier tipo de *síntesis política de lo verdadero*.

Ambas son necesarias para pensar el fenómeno político sin dogmatismos ni renunciamientos. Y sólo en una *polis* que trate de incorporar el aporte de ambas críticas, tanto el filósofo creyente, cuanto el filósofo no creyente, tanto el teólogo teísta cuanto el que no lo es, en resumen, todos los ciudadanos que la componen, podrán ejercer su *libertad religiosa* en los tres niveles que Paul Ricœur ha distinguido: el psicológico, el político y el que se relaciona con *lo Sagrado*.

Pero un *enfoque filosófico* de lo religioso en cuanto tal, solo queda reservado al filósofo que no defeccione como creyente, ni tampoco subordine su búsqueda filosófica al dogma de la teología.

Bibliografía

FEUERBACH, Ludwig, *La esencia de la religión*, Editorial Prometeo, Traducción de Sandra Giron realizada sobre la edición Volksausgabe, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1º Edición, Buenos Aires, 2009, 298 pp.

GARRIDO-MATURANO, Ángel, *¿Dónde estás señor? El acceso al fenómeno religioso en la filosofía fenomenológica, hermenéutica y existencial*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2009, 209 pp.

HEIDEGGER, Martin, *Caminos de bosque*, Alianza Editorial SA, Madrid, 1995, 279 pp.

HEIDEGGER, Martin, *Identidad y diferencia*, Anthropos, Barcelona, 2008, 191 pp.

HUSSERL, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, Libro Primero*, Trad. Antonio Zirión Quijano, Ed. Fondo de Cultura Económica. 2013.

-----, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica (1era edición) Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, Trad. Antonio Zirión Quijano, Ed. Fondo de Cultura Económica, 2005.

LACOCQUE, André, RICŒUR, Paul, *Pensar la biblia. Estudios exegéticos y hermenéuticos*, Editorial Herder, Barcelona, 2001, 422 pp. [Traducción de Antonio Martínez Riú], Título original: *Thinking Biblically*, The University of Chicago Press, Chicago, 1998.

RICŒUR, Paul, *Historia y Verdad*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1990, 318 pp. [Traducción: Alfonso Ortiz García], Título original: *Historie et Véritè*, Editions du Seuil, París, 1955.

RICŒUR, Paul, *Finitud y culpabilidad*, Editorial Taurus, Madrid, 1969, 717 pp.

RICŒUR, Paul, *Finitud y culpabilidad*, Editorial Trotta S.A., Madrid, 2004, 494 pp. [Traducción de Cristina de Peretti, Julio Díaz Galán y Carolina Meloni], Título original: *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité. Comprenant deux textes: L'homme faillible, La symbolique du mal*, Aubier, París, 1960, 1988.

RICŒUR, Paul, *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2003, 462 pp. [Traducción de Alejandrina Falcón, Revisión de Pablo Corona], Título original: *Le conflit des interprétations*, Éditions du Seuil, París, 1969.

RICŒUR, Paul, *La crítica y la convicción. Entrevista con Francois Azouvi y Marc Launay*, Editorial Síntesis, Madrid, 1995, 255 pp.

RICŒUR, Paul, *Autobiografía intelectual*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1997, 124 pp. [Traducción de Patricia Wilson], Título original: *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Éditions Esprit, París, 1995.

RICŒUR, Paul, *Amor y justicia*, Siglo XXI editores, Buenos Aires, 2009, 124 pp. [Traducción de Adolfo Castañón], Título original: *Amour et justice*, Éditions points, París, 2008.

RICŒUR, Paul, *Lo justo*, Editorial Jurídica de Chile, Santiago, 1997, 220 pp. [Traducción de Carlos Gardini], Título original: *Le juste*, Éditions Ésprit, París, 1995.

RICŒUR, Paul, *Lo justo 2. Estudios, lecturas y ejercicios de ética aplicada*, Editorial Trotta, Madrid, 2008, 237 pp. [Traducción de Carlos Gardini], Título original: *Le juste 2*, Éditions Ésprit, París, 2001.

RICŒUR, Paul, *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, (1 reimpresión), Trad. Pablo Corona, Ed. Fondo de Cultura económica, 2006.

RICŒUR, Paul, *Sí mismo como otro*, Siglo XXI editores, Buenos Aires, 1996.

RICŒUR, Paul, *Freud: una interpretación de la cultura*, Siglo XXI editores, Buenos Aires, 8va edición en español, 1990.

SCHUTZ, Alfred, *El problema de la realidad social. Escritos I*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 2003, 336 pp.

SCHUTZ, Alfred, *El problema de la realidad social. Escritos II*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 2003, 284 pp.

SCHUTZ, Alfred, LUCKMAN, Thomas, *Las estructuras del mundo de la vida*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 2009, 320 pp.

WELTE, Bernhard, 'Ateísmo y Religión', Ediciones Librería del I.C.R.S., Teología Tomo VI/1, Nro 12, Buenos Aires, 1968, 126 pp.

Sobre el autor

1. Formación Académica

Títulos de grado obtenidos: *Analista Programador* (I.S.P.); *Analista de Sistemas* (I.S.P.); *Lic. en Ciencia Política* (UNVM).

Estudios de grado cursados: *Analista Mayor de Sistemas* (I.S.P.), cursado completo, materias aprobadas: 15 sobre 16; *Lic. en Sociología* (UNVM), materias aprobadas 27 sobre 36; *Lic. en Informática* (UBP), materias aprobadas 5 sobre 15.

Estudios de posgrado universitarios cursados: *Maestría en Humanidades y Artes* (UNVM: cohorte 2005), cursado completo, once seminarios aprobados; *Maestría en Humanidades y Ciencias* (UNVM), todos los seminarios aprobados, Tesis Redactada; *Doctorado en Filosofía* (UC Santa Fe), cursado completo, aprobación de todos los protocolos y seminarios. En etapa de Redacción de Tesis de Doctorado.

2. Docencia Universitaria: ingresa a la carrera docente universitaria por Concurso Público de Antecedentes y oposición en el año 2002 en la Lic. en Diseño y Producción de Imagen. Actualmente Docente Adjunto a cargo de DPA II en la Lic. en diseño y producción audiovisual. Dirigió, co-dirigió y evaluó diversos T.F.G. ‘s. Integró Tribunales de Evaluación Docente.

3. Investigación Universitaria: Categorizado en el Programa de Incentivos a docentes investigadores de Universidades Nacionales, con la Categoría V (Cinco), convocatoria 2009 Coneau. Integrante de Proyectos de investigación categorizados desde el año 2008. Solicitó categoría IV en convocatoria 2014 Coneau (sin notificación a la fecha). Co-director de dos proyectos de Investigación desde 2015.

4. Publicaciones académicas: Autor de cinco libros: “*41 años de Televisión en Villa María*” (2004); “*Televisión y Cultura en Villa María*” (2004); “*Antígona de Sófocles. El mito trágico como símbolo y espectáculo de la estructura paradójica de la realidad política*” (2010); “*Escritos filosóficos y políticos sobre el fenómeno religioso*” (2018); “*54 años de televisión en Villa María. Fenómeno televisivo educativo y convergencia digital*” (2018)

Co-autor de tres libros: “*Aproximación al pensamiento de dos filósofos de la política del siglo XX: Augusto Del Noce y Leo Strauss*” (2010), Lasa, Carlos Daniel y Toribio, Lorenzo; “*La estructura paradójica de la realidad humana. Lecturas desde la hermenéutica de Paul Ricœur*” (2010), Gonzalo

Canavoso, Cristina y Toribio, Lorenzo; *"Fenómeno televisivo: descripción, caracterización e interpretación. Estudio del caso 'Mentira la verdad', temp. 1"* (2018), Gonzalo Canavoso, Cristina y Toribio, Lorenzo.

Ha publicado artículos académicos en libros. Ha participado como expositor en diversos Congresos y Jornadas Nacionales e Internacionales con publicación de artículos completos en Actas.

5. Extensión Universitaria: desde el año 2004, co-fundador y Director General del Ce.P.A.M. (Centro de Producción Audiovisual y Multimedia) dependiente del IAPCH de la UNVM. Responsable de tres de las cinco áreas de dicho centro. Actividades profesionales realizadas en el período: Producción, Dirección, Titulación, Animación, Edición Final de Video y Sonido, musicalización, Guión, Sub-titulación, cámara, edición primaria, masterización y duplicación. Representante de la UNVM ante la RNAU (Red Nacional Audiovisual Universitaria) dependiente del CIN (Consejo Interuniversitario Nacional) según Res. Rectoral 232/2007.

6. Transferencia Universitaria: El Ce.P.A.M. ha publicado más de *doscientas cincuenta* obras audiovisuales de *Televisión Educativa y Cultural*. Cuenta con un archivo digital de *1.000 horas de TV educativa* editadas. Formato: cobertura en exteriores de eventos artísticos y académicos a 2, 3, 4 y 5 cámaras. Algunas de sus producciones han sido emitidas desde el año 2007 por las siguientes señales: Canal 7 ATC; Canal 10 SRT (Cba); Canal 6 TV cooperativo de Colseco (14 provincias argentinas), C 20 (VM –VN) y Canal 9 Mirate (VM-VN). El Ce.P.A.M. ha entregado más de 15.000 (quince mil) DVD's a los protagonistas de los eventos cubiertos y a docentes de escuelas primarias, medias y terciarias de nuestra región. Ha entregado más de 1.000 catálogos impresos y más de cinco mil folletos con detalles de su producción. Todas las ediciones y publicaciones del Ce.PAM (audiovisuales e impresas) son artesanales.

7. Gestión Universitaria: *Consejero Directivo* por el claustro de auxiliares de docencia en el Consejo Directivo del Instituto A-P de Ciencias Humanas por tres períodos: 2003-05; 2007-09 y 2011-13. *Consejero Superior* claustro de auxiliares de docencia en el Consejo Superior de la UNVM período: 2009-11.

8. Actuación profesional: *Analista de Sistemas* desde el año 1991 (Mat. Prof. N° 0787 del C.P.C.I.P.C.). Período: **1991-1996:** Responsable del Dpto de Programación y Diseño de *Editorial Original SRL* y del área de Desarrollos tecnológicos y Audiovisuales de la misma empresa. **Período:**

1995-2002: Producción general y ejecutiva de Canal 2 TV (Frecuencia Local de VM y VN); Responsable de la Programación y los Contenidos de Canal 2; Director general de programación en directo de Canal 2. Más de cuatro mil horas en directo emitidas en ese período desde los estudios del Canal. El programa “*Entrevista 2: Noticiero Local*” obtuvo 3 nominaciones ACORCA (1997, 1998, 2000) y **1er Premio** ACORCA 1998 al mejor noticiero de cable de la Pcia. de Córdoba. También en 1998 el **1er Premio** "Santa Clara de Asís" al mejor noticiero de cable del interior del país.

Distribución gratuita mediante solicitud a la Editorial

E-mail: ltoribio@unvm.edu.ar

E-mail: cgonzalo@unvm.edu.ar

Se terminó de imprimir en las instalaciones del

Ce.P.A.M.-IAPCH

en el mes de marzo de 2018.

Encuadernación artística-artesanal:

Intonso encuadernación

de Cristina López

Dirección: Antonio Sobral 584 - Villa María - Cba

Teléfono: 0353-4524267

E-Mail: encuadernacristi@hotmail.com

Tirada: 50 ejemplares con encuadernación en tapa dura y sobrecubierta
fotocromía en papel ilustración 130 grs plastificado

ISBN 978-987-42-7543-1



9 7 8 9 8 7 4 2 7 5 4 3 1



La intencionalidad de estos escritos es poner en diálogo a dos filósofos cuyas obras están separadas por más de cien años: Ludwig Feuerbach y Paul Ricoeur.

El primero considerado por muchos el Padre del Ateísmo contemporáneo. El segundo un cristiano de expresión filosófica, tal era el modo en que prefería auto-comprenderse.

Ambos filósofos, desde circunstancias históricas muy distintas, reflexionaron a fondo sobre el *fenómeno religioso*.

Aquí se sostendrá que ambos filósofos coincidirán en que «es imposible no creer», «es imposible no ser creyente», ya sea en materia de cuestiones religiosas o en cualquier otra esfera de manifestación de lo humano.

La provocación se orienta a promover la necesidad de revisar en qué se cree, para luego disponerse a *vivir en y por* aquello que uno cree.

Y es precisamente en este cruce, entre creencias y vivencias, donde se dirime –inexcusablemente– el drama de cada existencia humana.

¿Será por ello, tal vez, que a muchos les resulta tranquilizador afincarse en un prejuicio?

