

Open Insight

ISSN: 2395-8936

Volumen XVI • Número 38 • Septiembre-Diciembre 2025

❖ PRESENTACIÓN

❖ ESTUDIOS

Agostino Molteni

Charles Péguy, su lectura y elaboración de El discurso del método de Descartes

Antonio Gutiérrez-Pozo

Que mi palabra sea la cosa misma. La relación entre palabra y cosa en la poesía de Juan Ramón Jiménez

Francisco Novoa-Rojas

En el umbral de la filosofía: teología y cristianismo en Jean-Luc Marion

Juan José Sánchez-Altamirano

How to Think about God in the Context of Postmodernism

Carmelo Galioto • Isaac Carbajal • Emmanuel

Dubó-Arriagada

La búsqueda de la verdad en la clase de religión: una discusión del argumento de la posibilidad de la verdad de Michael Hand



Centro de Investigación
Social Avanzada
Center for Advanced Social Research

CISAV

Open Insight

VOLUMEN XVI • NÚMERO 38 • SEPTIEMBRE • DICIEMBRE 2025

Algunos derechos reservados. Centro de Investigación Social Avanzada, AC, 2025.

Open Insight, vol. XVI, n. 38, septiembre-diciembre de 2025, es una publicación de investigación científica evaluada por pares, de acceso abierto, editada y publicada en formato electrónico, con periodicidad cuatrimestral, por el Centro de Investigación Social Avanzada, AC, con domicilio en Av. Fray Luis de León 1000, Centro Sur. CP: 76090, Querétaro, Querétaro. Teléfono: +52 (442) 245 2214. Página de Internet: www.cisav.mx. Correo-e: info@cisav.org. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo del Nombre: 04-2016-120919313600-102. ISSN: 2395-8936. Ambos, otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Número de certificado de licitud de título y contenido: 17599. Editor responsable: Ramón Díaz Olguín. Para su composición y maquetación se utilizaron el software InDesign y los tipos Perpetua y Myriad. Responsable informático: eScire. Fecha de última modificación: 3 de noviembre de 2025. El contenido de los artículos publicados es responsabilidad de cada autor y no necesariamente representan la postura del editor de la publicación.

La revista de filosofía *Open Insight* es una publicación de acceso abierto que se adhiere a la Declaración Conjunta LATINDEX–REDALYC–CLACSO–IBICT y todo su contenido está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional. Se autoriza cualquier reproducción parcial o total de los contenidos de la publicación, incluyendo el almacenamiento electrónico, siempre y cuando sea sin fines de lucro, citando invariablemente la fuente sin alteración del contenido y reconociendo los créditos autorales.



Open Insight no cobra aportaciones a sus autores para publicarlos y es producida gracias al financiamiento que recibe del Centro de Investigación Social Avanzada y del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de México.

La revista de filosofía *Open Insight* está incluida en el Sistema de Clasificación de Revistas Científicas y Tecnológicas del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT) y todo su contenido es registrado y recogido sistemáticamente por las bases de datos, redes y sistemas de información científica siguientes: Académica (<http://www.academica.mx>), Dialnet (<http://dialnet.unirioja.es>), Latindex (<http://www.latindex.org>), Redalyc (<http://www.redalyc.org>), Redib (<https://www.redib.org>), SciELO Citation Index (<http://www.scielo.org.mx>), Scimago Journal & Country Rank (<https://www.scimagojr.com>) y Scopus (<http://www.scopus.com>).

Directorio

Centro de Investigación Social Avanzada

Pablo Castellanos López
Consejo de Gobierno

Fidencio Aguilar Viquez
Director Académico

Jimena Hernández López
Directora Ejecutiva

José Miguel Ángeles de León
Coordinador de la División de Filosofía

Areli Gómez González
Directora Administrativa

Revista de Filosofía Open Insight

Ramón Díaz Olguín
Director / Editor responsable

José Miguel Ángeles de León
Editor Asociado

Roberto Pacheco Montes
Editor Asociado

Lourdes Gállego Martín del Campo
Secretaria de Redacción

Juan Antonio García Trejo
Diseño y formación

DGTIC, UNAM
Sistemas y Diseño Web

Comité de Dirección

Eduardo González Di Pierro, *Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México*
Marilú Martínez Fisher, *Centro de Investigación Social Avanzada, México*
Pablo Castellanos López, *Centro de Investigación Social Avanzada, México*
Rodrigo Guerra López, *Centro de Investigación Social Avanzada, México*
Stefano Santasilia, *Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México*
Alessandro Ballabio, *Universidad Pedagógica Nacional, Colombia*

Consejo Editorial

Alejandro Vigo, *Universidad de Los Andes, Chile*
Angela Ales Bello, *Pontificia Università Lateranense, Italia*
Anibal Fornari, *Universidad Católica de Santa Fe, Argentina*
Antonio Calcagno, *The University of Western Ontario, Canadá*
Diana E. Ibarra Soto, *Instituto Nacional de las Mujeres, México*
Carlos Pereda, *Universidad Nacional Autónoma de México, México*
Jorge Navarro, *Centro de Investigación Social Avanzada, México*
Juan Carlos Mansur, *Instituto Tecnológico Autónomo de México, México*
Juan Manuel Burgos, *Universidad CEU – San Pablo, España*
Miguel García-Baró, *Universidad Pontificia de Comillas, España*
Ricardo Gibu, *Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México*
Rogelio Rovira, *Universidad Complutense de Madrid, España*
Valeria López, *Centro de Investigación y Docencia Económicas, México*

■ Contenido

PRESENTACIÓN

3

ESTUDIOS

Agostino Molteni 7

Charles Péguy, su lectura y elaboración de El discurso del método de Descartes

Charles Péguy, his Reading and Elaboration of Descartes' Discourse on the Method

Antonio Gutiérrez-Pozo 35

Que mi palabra sea la cosa misma.

La relación entre palabra y cosa en la poesía de Juan Ramón Jiménez

Let my Word Be the Thing Itself.

The Relationship Between Word and Thing in the Poetry of Juan Ramón Jiménez

Francisco Novoa-Rojas 61

En el umbral de la filosofía: teología y cristianismo en Jean-Luc Marion

On the Threshold of Philosophy: Theology and Christianity in Jean-Luc Marion

Juan José Sánchez-Altamirano 93

How to Think about God in the Context of Postmodernism

Cómo pensar sobre Dios en el contexto del posmodernismo

Carmelo Galioto • Isaac Carbajal • Emmanuel Dubó-Arriagada 127

La búsqueda de la verdad en la clase de religión:

una discusión del argumento de la posibilidad de la verdad de Michael Hand

The Search for Truth in the Religion Class:

A discussion of Michael Hand's Possibility of Truth Case

■ Presentación

Este número de *Open Insight* contiene cinco estudios provenientes de tres países que abarcan dos continentes.

De España, Antonio Gutiérrez propone un trabajo sobre la relación entre “palabra” y “cosa” en la poesía de Juan Ramón Jiménez. Una de las aspiraciones más grandes del poeta español fue alcanzar la transformación de la palabra en la cosa misma, a través de la recreación de la cosa como tal en el alma del poeta. Esto, sin embargo, lleva a repensar con profundidad en el ser de la palabra poética, para sortear las posturas extremas del idealismo, que supedita el ser de las cosas al alma del poeta a través del lenguaje, y del realismo, que separa el ser de las cosas del alma del poeta, reduciendo el lenguaje a una mera función nominativa.

De México, Juan José Sánchez replantea en su trabajo la conocida sentencia de Nietzsche “Dios ha muerto”, pero en las condiciones nihilistas y secularistas del mundo posmoderno, desconocidas para el filósofo alemán. Más allá de tomar la presunta “muerte” de Dios como un hecho dado y, por lo tanto, incuestionado, sobre el cual se edifica la vida social, cultural y religiosa del último siglo, el autor se propone penetrar en el sentido de esta fórmula, ayudándose de las categorías de pensamiento elaboradas por dos filósofos contemporáneos, como son la hermenéutica de Paul Ricoeur y la fenomenología de Jean Luc Marion.

De Chile, Agostino Molteni expone a grandes líneas la interpretación que Charles Péguy hizo en sus diversos escritos —especialmente en los últimos— del pensamiento de Descartes, en particular, del *Discurso del método*. Según Péguy, una de las mayores virtudes de Descartes en esta obra fue haber concebido la razón en movimiento continuo, atravesando con paso cauteloso, pero firme, por el anquilosado bosque del pensamiento acostumbrado, de las discusiones estáticas, abierta más bien al acontecimiento impredecible, no deducible pero sí experimentable del ser, del yo y de Dios.

Francisco Novoa, por su parte, se introduce de manera sumaria en el debate histórico sobre la filosofía cristiana del siglo pasado, con miras a circunscribir el estatuto filosófico de la fenomenología de la donación y del fenómeno saturado de Jean-Luc Marion, situada a medio camino del pensamiento cristiano y de la teología católica, pero sin identificarse con ninguna de las dos. Su objetivo es mostrar, por un lado, que esta fenomenología está abierta metodológicamente a cuanto excede toda constitución subjetiva y, por el otro, que esta fenomenología está capacitada para acoger algunas de las figuras más propias de la fe cristiana como un lugar de manifestación más plena, sin necesidad de ceder a la confesión de fe. De esta manera, responde las objeciones más comunes a la fenomenología marioniana que la hacen ver como una teología encubierta, salvaguardando, con ello, su autonomía filosófica.

Finalmente, Carmelo Galíoto, Isaac Carbajal y Emmanuel Dubó revisan con mirada crítica la propuesta educativa del filósofo inglés Michael Hand acerca de las clases de religión en las escuelas públicas laicas. Según este pensador, más allá de su valor moral y su función cívica, la importancia de las clases de religión en las escuelas públicas es proveer a los jóvenes una serie de argumentos racionales acerca de la verdad de sus proposiciones, abriéndose, de esta manera, a la posibilidad de ser examinadas y evaluadas. Con ayuda de los recursos fenomenológicos proporcionados por la filósofa italiana Robertad de Monticelli, los autores exponen dos de los límites de la propuesta de Hand: por un lado, reducir la compleja morfología de las religiones a meras proposiciones racionales y desconocer el papel que juegan en los individuos las experiencias religiosas, que no son propiamente analíticas.

Ramón Díaz Olguín
Centro de Investigación Social Avanzada
Querétaro, Querétaro

Estudios

Charles Péguy, su lectura y elaboración de
El discurso del método de Descartes

Charles Péguy, his Reading and Elaboration of Descartes'
Discourse on the Method

DOI:

doi.org/10.23924/oj.v16i38.708

Agostino Molteni
Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción, Chile
amolteni@ucsc.cl
Orcid.org/0000-0001-5392-0183

Fecha de recepción: 04/12/2024 • Fecha de aceptación: 27/07/2025

Resumen

En este estudio se quiere presentar la lectura y la elaboración que Charles Péguy ha hecho de *El discurso del método* de Descartes. Se señala ante todo un sintético *excursus* cronológico de cómo Péguy ha concebido la figura de Descartes y su pensamiento. En segundo lugar, se examina cómo Péguy ha presentado y elaborado el pensamiento cartesiano. En las conclusiones se exponen los núcleos de la lectura y elaboración hecha por Péguy y, de modo sintético, se mostrará cómo él ha aprovechado el *Discurso* de Descartes como un “recurso” de pensamiento y de vida.

Palabras clave

Acontecimiento, Descartes, método, pensamiento, recurso.

Abstract

This study aims to present Charles Péguy's reading and elaboration of Descartes' *Discourse on the Method*. Above all, it points out a synthetic chronological *excursus* of how Péguy has conceived the figure of Descartes and his thought. Secondly, it examines how Péguy has presented and elaborated Cartesian thought. In the conclusions, the core of the reading and elaboration made by Péguy are exposed and, in a synthetic way, it will be shown how he has taken advantage of Descartes' *Discourse* as a “resource” of thought and life.

Keywords

Descartes, event, method, resource, thought.

Introducción

Muy variadas son las interpretaciones de la obra de Descartes, los juicios sobre su persona, las corrientes de pensamiento que se han desarrollado a partir del cartesianismo, las elecciones hechas por los estudiosos de los núcleos que, según ellos, serían los esenciales en la obra del filósofo (Laporte, 1945: VII-IX). Esto ha llevado a una “pluralidad de Descartes plausibles”, a un “cartesianismo de derecho que sustituye al cartesianismo de hecho” (Laporte, 1945: IX).

Sin embargo, la tarea de escudriñar la lección de Descartes no queda inhibida por estas observaciones. En este sentido, nos parece provechoso presentar la lectura y la elaboración que de Descartes ha hecho Charles Péguy (1873-1914) por varias razones. Puede ofrecer un enriquecimiento a los estudios sobre la filosofía cartesiana y ser, de modo indirecto, una contribución para volver a pensar cómo conducir bien la razón, a saber, el pensamiento, la filosofía, su método. Además, este estudio representaría una novedad, pues la relación de pensamiento Péguy-Descartes aún no ha sido elaborada por los estudiosos.¹ Finalmente puede hacer conocer el mismo pensamiento de Péguy que es, casi en su totalidad, desconocido en el ámbito hispanohablante.²

1 Para la lectura de Descartes hecha por Péguy, unas pocas páginas se encuentran en Riquier (2017: 86-92). En los 216 números de los *Feuillets de l'Amitié Charles Péguy* (editados entre 1948 y 1977) y en los 177 números del *Bulletin l'Amitié Charles Péguy* (editados entre 1978 y 2023) no hemos encontrados ningún estudio sobre la temática que proponemos. El mismo Mounier en su importante obra sobre el pensamiento de Péguy (1974), aunque defina a Descartes como “maestro” de Péguy (1974: 22), solo ha aludido brevemente a la relación de pensamiento entre ambos (1974: 39; 49; 55).

2 Clasificando de modo demasiado apresurado a Péguy como poeta, se olvida que ha sido un filósofo, que “es uno de los grandes pensadores del mundo moderno y, sin duda alguna, tiene la misma estatura que Nietzsche, Benjamin, Heidegger” (Finkielkraut, 1992: 59). En el mismo sentido, Bataille (1979: 74) y Fédier (2014: 95).

Presentar esta lectura y elaboración nos parece que es útil porque hay una especie de actitud común entre Péguy y Descartes.

Es sabido que Descartes, en su *Discours de la méthode* ha desconfiado de los alumnos de su pensamiento, es decir, de los “sectarios” (AT VI, 70)³ de una pretendida escuela cartesiana que repite su filosofía (AT VI, 69), lo que, para él, era solo una “comodísima manera de filosofar para quienes poseen ingenios muy medianos” (AT VI, 70). Del mismo modo, también Péguy siempre ha desconfiado de los alumnos de otro pensamiento:

Un alumno es nada. El más grande de los alumnos, si es solo un alumno, si solo repite, si no hace más que repetir, es un miserable calco [*décalque*], eternamente es una nulidad. Un alumno empieza a valer en cuanto y en la medida que introduce una voz, una resonancia nueva, es decir, cuando él no es alumno. No es que él no tenga el derecho de descender de otra filosofía y de otro filósofo. Pero él debe descender por los caminos naturales de la filiación y no por los caminos de la escolaridad (Péguy, 1988c: 662).

Esto significa que Péguy quería descender de otro pensamiento por el camino-método de la *filiación*, es decir, como *heredero* legítimo y no como alumno repetidor, con la salvedad de que, para él, es posible elaborar de modo filial la herencia del cualquier pensamiento solo con beneficio de inventario: “Yo rechazo la heredad en bloque. Es necesario el beneficio de inventario” (1987b: 278).

Por otro lado, como hemos ya señalado, mucho se ha escrito *sobre* Descartes de modo erudito, a menudo en vista de “ser recibido en el rango de los doctos” para usar sus palabras (AT VI, 4) y progresar en una carrera universitaria (AT VI, 5). Ahora bien, Descartes ha desconfiado de cualquier discusión estérilmente dialéctica en que se trataría de “vencer” a un pre-supuesto adversario (AT VI, 69) por

3 Las cifras AT VI, más el número de página, corresponden a la citación canónica del *Discours de la méthode* de Descartes, según la edición de Adam-Tannery (1897-1910). Las traducciones son nuestras.

medio de una contraposición ideológica entre pensamientos según la cual se piensa-*contra-el-otro* y no *con-el-otro*, pues solo “*juntando* así las vidas y los trabajos de varios, llegaremos todos juntos mucho más allá de lo que cada uno por separado podría hacer” (AT VI, 63). Dicho en otros términos, Descartes ha invitado a poner en acto un pensamiento cívico constitutivo y constituyente, ya que “cada hombre es obligado a buscar, por lo que él mismo puede, el bien de los otros, ya que no ser útil a nadie es propiamente no valer nada” (AT VI, 66).

En este sentido, con actitud semejante a Descartes, Péguy ha señalado el vicio moderno-académico de leer a otro autor en vista de una producción científica y para hacer carrera: “En lugar de leer una obra para *nutrirnos* de ella para que nos haga crecer y valer interiormente, orgánicamente, leemos para darnos a valer socialmente, en el siglo” (Péguy, 1992c: 1007). También escribió: “Lo que llaman el progreso de la ciencia, es el progreso de su carrera” (1992e: 1416). Por ello ha indicado en qué debería consistir el acto de la lectura: “Leer es entrar dentro de una obra con amistad, con fidelidad, con una especie de complacencia indispensable. Literalmente, hay que colaborar con el autor, pues la lectura es *el acto común, la operación común del lector y del autor* [...]. La lectura es una coronación, una fructificación, una maduración, un cumplimiento” (1992c: 1007-1008; cursiva del autor). En virtud de esta especie de dogma gnoseológico, la “coronación” que Péguy desea hacer de otro pensamiento con su lectura no se propone continuarlo, pues un filósofo “no debe continuar ni completar según un progreso continuo a sus predecesores” (Péguy, 1987e: 715). Más bien, la lectura de otros filósofos debería “refrescarlos, renovarlos, hacerlos propios, adoptándolos, acaparándolos” (1987e: 715). En otros términos, “para Péguy, coronar un texto es encarnar de nuevo el pensamiento que ha presidido a su composición, devolver el primer movimiento del pensamiento” (Chantre, 2014: 67).

En este sentido, utilizando el término “recurso” así como lo entiende Jullien (2018: 23), como algo de que se saca provecho, algo que “da que pensar y vivir” (2018: 25), además queremos averiguar —de modo sintético— si Descartes ha sido un “recurso” para Péguy. En efecto, con la expresión *action de la pensée* (AT VI, 32) Descartes

ha querido invitar y ex-citar —es decir, poner en movimiento— el pensamiento de modo que cada hombre pudiera tomar esta ex-citación-invitación como norma de comparación libre para su acto-de-pensar, a saber, *in actu exercito*, en la misma vida cotidiana. Con esto, ha invitado a cada hombre a poner-en-acto su pensamiento autorizándose por sí solo, ya que “no existe en el mundo obra que no pueda ser cumplida mejor que la que cada uno ha comenzado” (AT VI, 72). Esto, sin renegar del hecho de que esta elaboración del pensamiento es obra hecha de modo com-puesto con otros pensamientos.

Aclaremos de antemano que en su obra completa Péguy se refiere a Descartes tomando como texto fundamental y exclusivo el *Discours de la méthode*, si bien decía que había “leído las obras completas” del filósofo (1992d: 1257). Por ello, presentando la lectura de Péguy, por un lado, nos referimos necesariamente solo a esta obra sin relacionar la lectura de Péguy con otras obras de Descartes y, por otro lado, podremos hacer solo algunas alusiones respecto de una posible comparación entre la reflexión de Péguy y la de otros estudiosos de Descartes.

Para cumplir con nuestro propósito señalaremos, de modo sintético, cómo, a lo largo de su vida, ha concebido la figura de Descartes y su pensamiento. En segundo lugar, examinaremos cómo Péguy ha juzgado con beneficio de inventario la herencia del pensamiento cartesiano en sus últimas dos obras, la *Nota sobre Bergson y la filosofía bergsoniana* y la *Nota sobre Descartes y la filosofía cartesiana* (ambas de 1914), donde Péguy se detiene con más amplitud acerca del legado de Descartes. En las conclusiones expondremos los núcleos de la lectura hecha por Péguy y, de modo sintético, cómo ha aprovechado de la lección de Descartes como un “recurso” de pensamiento y de vida.

Cronología de las referencias de Péguy a Descartes

En varios de sus escritos, Péguy se refiere expresamente a Descartes y ofrece juicios sintéticos sobre él. Solo mostraremos algunas de estas referencias, las que nos parecen fundamentales y que preanuncian las elaboraciones posteriores.

En 1891, en una disertación al final de sus años de estudio de preparación para entrar en la universidad, período en el cual adhiere al socialismo y abandona la cristiandad clerical que veía a su alrededor, escribe señalando la importancia gnoseológica del método cartesiano: “No debemos guardar de nuestras creencias sino aquellas que han resistido victoriosamente a los motivos acumulados por nuestra voluntad, para poder de este modo destruirlos. En este sentido, el pensamiento de Descartes deviene en efecto el fundamento mismo de todo método” (1987a: CXIV).

Años más tarde, en un texto de 1900, señala que concuerda totalmente con Descartes en su reprobación de una filosofía cuyo método es el de la discusión estéril practicada en las escuelas (AT VI, 69). En este texto Péguy no solo está en contra de “toda academia y contra la venerable institución de la tesis” (Péguy, 1987d: 500), sino en contra de “los congresos y la frecuentación mutua entre los filósofos” (1987d: 499), ya que en los congresos —al contrario de ejercitarse “en un trabajo en común, en una mutualidad” (1987d: 499-500)— los filósofos “cantan en honor de Descartes un *Te Deum laico*, ya que exponen solo sus personas filosóficas” (1987d: 501). Siempre en 1900, contra el argumento de autoridad pregonado y sostenido en las escuelas filosóficas parasitarias, dice que “las tesis de Descartes tienen valor no solo porque son de Descartes, sino porque ellas mismas tienen valor” (1987d: 500-501).

En 1904, en contra tanto de una filosofía inmovilizada en discusiones estériles como de una enclaustrada en manuales y tratados, dice que en el siglo XVII la filosofía de Descartes se nutría de una *filosofía en movimiento*:

Descartes ha escrito tratados muy breves como el *Discurso del método* y además de estos tratados había en aquel tiempo una *Républiques de lettres* muy fuertemente constituida por todos y, afuera y antes de estos tratados, se abría un horizonte de correspondencias, de memorias, de defensas, de objeciones, de respuestas a las objeciones que daban de la filosofía una idea más en movimiento y más en formación que los tratados escritos (1987g: 1796-1797).

En 1905, publica un largo texto titulado irónicamente *Felices los sistemáticos* en contra de los filósofos que de modo violento “no respetan la realidad” (Péguy, 1988b: 223). En este texto habla de la “decapitación de todas las filosofías frente al tribunal positivista revolucionario” (1988b: 281).⁴ Define a los cartesianos como hombres que conducen el pensamiento como un acto cotidianamente renovado (1988b: 284), pues son “verdaderos hombres cívicos” (1988b: 287) y que, mientras la filosofía de Descartes es como un gran palacio donde los hombres comunes y hasta los pobres quieren entrar, estos no quieren de ningún modo atravesar “las puertas del imperativo categórico de las pequeñas casas de madera kantianas” (1988b: 291). En 1907, afirma que las grandes metafísicas no pretenden superar otras metafísicas anteriores y, por ello, no se debe sostener, por ejemplo, que “Descartes ha derrotado a Platón” (1988c: 657).

Finalmente, en 1909, dice que el *Discurso del método* es “un sistema de disposición del conocimiento” (1988d: 1239), que Descartes cumple no *ex cathedra*, sino marchando, como “un buen hoplita, un soldado de buena infantería” (1988d: 1243).⁵

Conducir el pensamiento como un acto para poder encontrar el “acontecimiento”

Nos detenemos ahora en los textos en que Péguy ha presentado y elaborado de modo más amplio la lección de Descartes. Estos textos nacen de la circunstancia histórica de la condenación de las dos primeras obras de Bergson hecha por el *Index* vaticano en 1913 y promovida por Maritain y los neoescolásticos. En este mismo periodo, el mismo Péguy estaba siendo investigado por las autoridades vaticanas que sospechaban de su ortodoxia (Bastaire, 1982: 157-159) desde que había vuelto a la que él llamaba *su fe católica* (Péguy,

4 Esta lección admiró a Gilson que en aquellos años seguía los cursos de Durkheim en la Sorbona (Gilson, 1967: 34-35).

5 Péguy estimaba mucho la infantería en que se había adiestrado cuando joven y en la que estaba reclutado en caso de guerra.

1954: 57). Frente a estas circunstancias, Péguy emprende la tarea de defender a Bergson, su maestro y “padre” que había encontrado cuando joven en la universidad, al mismo tiempo que defiende su catolicidad. Como ya hemos señalado, en 1914 escribe su penúltima obra, *Nota sobre Bergson y la filosofía bergsoniana* (1992d: 1246-1277) en que habla sobre todo de Descartes, al contrario de lo que hace en su última obra que es igualmente del mismo año, *Nota conjunta sobre Descartes y la filosofía cartesiana* (1992e: 1278-1477), donde habla sobre todo de Bergson, obra que quedará inconclusa debido a que Péguy partirá para a la guerra donde morirá.

Examinando estas dos obras se puede ver de qué modo Péguy presenta y elabora la filosofía cartesiana.

❖ Un pensamiento que pone de nuevo todo en cuestión

En la *Nota sobre Bergson*, Péguy afirma que el cartesianismo es una “gran filosofía, una de las tres o cuatro grandes filosofías del mundo” (1992d: 1256), que es “grande” en cuanto es “la inolvidable revolución cartesiana” (Péguy, 1992d: 1242). Es filosofía revolucionaria, según Péguy, “porque tiene mucho menos que ver con el establecimiento de un método indiscutible de razonamiento y mucho más con la audacia y el coraje que se necesitan para emprender tal viaje [del pensamiento]” (Roe, 2014: 186-187). De hecho, para Péguy, se produce “una revolución cuando una idea toma cuerpo” (Péguy, 1992d: 1273), a saber, cuando una idea se la pone sobre los dos pies de un cuerpo para que tenga la audacia de caminar en el ágora pública poniendo todo en discusión, “rehaciendo y refrescando las más viejas ideas” (Péguy, 1992d: 1255-1256). Para Péguy es decisivo que se reconozca este carácter “revolucionario” del método y de la filosofía de Descartes, ya que estos pueden correr el riesgo de ser transformados por culpa de mediocres alumnos historicistas en un sistema ya-hecho (Rey, 2015: 49), en un “saber muerto” (Péguy, 1987e: 715), a saber, en una enseñanza catalogada y archivada.

En este punto es importante notar que Péguy ha leído a Descartes a través de la lección de Bergson (decía: “¡Seamos bergsonianos!”) (1992d: 1256):

No hay duda que Péguy ha leído Descartes a través de la distinción bergsoniana de lo *ya hecho* (*tout fait*) y del haciéndose (*se faisant*), lo que le sugiere que Descartes ha rechazado lo ya-hecho, lejos de seguir servilmente las obras muertas del pasado. Para Péguy, Descartes fue grande por su método [...] claro está, el Descartes que retoma el saber desde la raíz y revivifica el todo, que revoluciona el pensamiento (Riquier, 2017: 87-88).⁶

Para Péguy, “Descartes, en esto, es el modelo por seguir” (Riquier, 2017: 89), porque el filósofo ha replanteado todo de nuevo, lección que nuestro autor hace propia:

El verdadero filósofo pone todo en cuestión, en cualquier instante. Infeliz aquel que no ha puesto en discusión, por lo menos una vez en la vida, por un amor, por una amistad, la solidez de los fundamentos y analizado él mismo los actos más simples. [...] Nosotros hemos puesto en cuestión los actos más simples, los actos más naturales como comer, beber, dormir, comprar y pagar, amar o no amar. Infeliz y poco revolucionario (1987e: 716; 718).

❖ La moral mental de un pensamiento libre, es decir, imputable

Péguy reconoce el carácter “revolucionario” de la filosofía cartesiana y se pregunta qué hizo que esta “tuviera tanto éxito” con “una fortuna que no es ilegítima” (1992d: 1256). Para él, esta fortuna consiste en las que llama “las cuatro o cinco líneas y frases” presentes en la segunda parte del *Discurso del método* que se refieren a los “preceptos” para bien conducir la razón. Para él, estos “son precisamente preceptos, por así decirlo, de moral mental, unos principios antecedentes de higiene intelectual. Reglas de método, no principios ni revelaciones o conclusiones de un sistema. Principios que destraban y liberan”

6 La obra de Bergson a la que se refiere Riquier es *Introduction à la métaphysique*, donde se repite a menudo la contraposición entre lo “ya hecho” y el “haciéndose” (Bergson, 2011: 29-30).

(1992d: 1257). El mismo Descartes había advertido que el suyo era un *discours*, “como una historia” en que quería “hacer ver” (AT VI, 4; 9) cómo había marchado para conducir bien su conocimiento. Por tanto, estaba bien lejos de él la pretensión de escribir un tratado sobre el método. El de Descartes era un *camino*, es decir, un *método* en que él mismo se había tomado la libertad de ponerse libremente (AT VI, 5).⁷ Por ello, Péguy enfatiza que estas cuatro o cinco frases de Descartes no solo no son fruto de una revelación divina por la cual el filósofo ha “revelado un secreto de total e infalible certidumbre” (1992d: 1258), sino que no constituyen un sistema concluido para estudiar y aplicar.

Por otro lado, las cuatro o cinco líneas del *Discours* son reglas de “moral mental”. Implican, ante todo, la necesidad de liberarse-destrabarse de la sumisión a epistemologías de supuestos saber superiores, las de los doctos “preceptores” (AT VI, 9.) que piensan con ideas ya hechas. Es esta liberación y destrabazón del pensamiento hecha por Descartes, el tomarse la libertad de juzgar por sí mismo, la que retoma y persuade a Péguy que afirma que los grandes filósofos —en nuestro caso, Descartes— “aman su libertad [...] pues toda la economía de la libertad filosófica se fundamenta en esto, que un sujeto puede tener razón contra todos los demás” (Péguy, 1987e: 714).

Al mismo tiempo, la de Descartes es una “moral mental” porque, como decía el mismo filósofo, “lo que importa es un orden ajustado al nivel de la razón” (AT VI, 14). Se trata, por tanto, de poner orden en el mismo pensamiento para que sea justo, razonable, que “no se contente de falsas razones” (AT VI, 19), que “no omita nada” (AT VI, 19). De lo que se trata, entonces, es de un proceder de la razón en que se haga justicia a la razón misma, un avanzar que sea adecuado al nivel de la razón utilizándola en su plenitud y no parcialmente (AT VI, 21). En este sentido, se ha escrito que, para Péguy, “Descartes es un hombre que no se ha contentado con pensar la libertad, sino que ha trabajado para restituir al pensamiento su libertad propia, más aún, el pensar libremente” (Chirpaz, 1995: 214).

7 Del Noce ha hecho notar que la de Descartes es “una filosofía *de* la libertad, no simplemente una filosofía *acerca* de la libertad” (2007: 89).

La “moral mental” indicada por Descartes, a saber, hacer justicia a la razón, no se prueba en las discusiones entre las gentes doctas, sino en el mismo modo de conducir el pensamiento en la práctica de los actos que cada hombre debe poner cotidianamente y que no admiten prórrogas (AT VI, 25). En fin, Descartes quería probar su misma razón (AT VI, 9) para ver claro en los actos que él ponía (AT VI, 10).

Es por ello por lo que Péguy enfatiza la expresión cartesiana que se refiere a *l'action de la pensée*, al acto de pensar. Para él, Descartes “ha conducido deliberadamente el pensamiento como una acción [...] resolución que no es menos mental que moral” (1992d: 1267).⁸ Esto significa, por un lado, que el acto de pensar es una resolución mental, pues no es un acto neutral, indiferenciado, a saber, inimputable, que puede ser elaborado neutralmente en las oficinas filosóficas, en los *cabinets* (AT VI, 10) adornados con “falsos títulos” (AT VI, 9).

Por otro lado, Péguy define el *método* cartesiano como una “moral del pensamiento, una moral para pensar” (1992d: 1266), entendiendo por “moral” lo que expresa su misma etimología, que se refiere a los actos puestos por el hombre que, en cuanto tales, son imputables y, por ello, libres. Es esta imputabilidad del método con que libremente *se conduce* el pensamiento destrabándose de la sumisión a presupuestos saberes superiores (epistemologías), lo que Péguy remarca de Descartes, de su método que “ha tenido fortuna no porque es bueno, sino porque es un método y por eso está inscrito en la historia eterna” (Péguy, 1992d: 1266). En este punto, hay que recordar que la imputabilidad del método para bien conducir el pensamiento había sido reconocida por el mismo Descartes cuando afirmaba que el acontecimiento de lo real era el que habría castigado, a saber, imputado, un mal proceder de la razón (AT VI, 9).

8 H. U. von Balthasar, en su valioso ensayo sobre Péguy, lamentablemente reconoce solo en esta resolución el “recurso” cartesiano que da que pensar a Péguy (1986: 426).

❖ Conducir con orden el pensamiento

Vinculado a lo que hemos dicho ahora, para Péguy es especialmente importante el tercer precepto de “moral mental”, el de “conducir por orden” el pensamiento (AT VI, 18; 27). Péguy lo considera como un precepto de “destrabazón y de liberación”, además de representar una “denuncia” (1992d: 1257). Se trata de la liberación y denuncia del desorden de un pensamiento ya hecho que es “liberado de sus trabas y devuelto a él mismo, a la libertad de su despliegue y extensión, pues un pensamiento viviente es libre” (Chirpaz, 1995: 214). A este propósito, Péguy compara la filosofía de Bergson, que “ha denunciado lo ya-hecho”, con la cartesiana que “empezó siendo una denuncia del desorden”, pues es “esencialmente una filosofía del orden” (1992d: 1257): la invención de su método, “que ha marcado al mundo, es la decisión de seguir un orden” (1992e: 1278).

Péguy no explica qué “desorden” ha denunciado Descartes, sino que lo da a entender cuando alude al paradójico desorden del pensamiento que consiste en “pensar con ideas ya hechas” (1992d: 1253), es decir, construyendo un *sistema*, lo que termina produciendo solo “filósofos que no piensan” (1992d: 1253). Y si Péguy dice que hay que renunciar a revestir el pensamiento con trajes ya confeccionados —los de un sistema— y que “hay que subir” desde el interior del orden del pensamiento, que “hay que ser simple, no hay que ser sistemático” (1992d: 1248), nos parece que esto corresponde a lo que había dicho Descartes en su tercera regla de cómo conducir con orden el pensamiento: “ascender poco a poco por grados” (AT VI, 18).

Por ello, para Péguy, la filosofía de Descartes ha luchado para destrabar el pensamiento del desorden, a saber, del “bosque” de las discusiones estáticas de los doctos en que había caído, pues lo ha puesto en movimiento haciendo de este modo una filosofía en movimiento, no fija, ya-hecha. A este propósito, refiriéndose a la moral provisoria de la tercera parte del *Discours*, Péguy afirma que poner en movimiento el pensamiento para llegar a alguna parte, es el secreto de la filosofía y del método de Descartes, lejos, por tanto, de cualquier relativismo para el cual no existe un “punto final” de juicio e imputación, de solución y satisfacción lógica y real:

Justamente porque su moral [la de Descartes] era provisional, precisamente porque *no entraba en su sistema*, porque *no era fija*, es ella misma que nos revela su secreto. Su secreto es partir, caminar recto, llegar a algún lado. Ante todo llegar. Todo, menos vagar. Esta es su naturaleza misma y la raza de su secreto (1992d: 1268).

A este propósito, no concordamos con Macherey cuando afirma que, para Péguy, la decisión cartesiana de marchar en el bosque es “seguida ciegamente” (2016: 4), pues, al contrario, se trata más bien de la acción del pensamiento que quiere ver claro en los actos que pone cotidianamente.

❖ Descartes no fue un buen cartesiano

Justamente, por conducir con orden el acto del pensar, *l'action de la pensée*, es que Péguy afirma que Descartes no ha sido un buen cartesiano: “Bergson es infinitamente un mejor bergsoniano que Descartes un buen cartesiano” (1992d: 1257).⁹ Sin embargo, lo disculpa diciendo que era “un gran hombre entre otros [...] no un hombre sin par, fuera de toda clase” (1992d: 1258) y que su *Discours* no pretendía ser —como ya hemos señalado— fruto de una revelación que le habría permitido una total e infalible certidumbre. Descartes no ha sido un buen cartesiano porque, para Péguy, el *Discurso* es semejante a las tablas de Bacon contenidas en el *Novum organum scientiarum* (de 1620). Estas tablas, así como el *Discurso*, que Péguy define como “un programa electoral que no se cumple” (1992d: 1257), “nunca produjeron un invento o un descubrimiento. [...] Sólo han sido utilizadas por profesores para mostrar cómo debería haberse hecho un invento y un descubrimiento, *después de haber sido hecho*” (1992d: 1258). El método de Descartes enunciado en el *Discours* es, por lo tanto, similar en alcance a las famosas tablas de inducción de Bacon que, según Péguy, representan “el estancamiento fijo del

9 Es conocido el reproche hecho a Descartes por sus infidelidades al cartesianismo. Véase por ejemplo, Leroy (1929).

conocimiento categórico más que la rica diversidad de invenciones o descubrimientos” (Roe, 2014: 187). Sin embargo, Péguy reconoce que, a diferencia de Bacon, Descartes ha inventado, ha descubierto el *pensamiento conducido como un acto* y, por ello, lo que ha escrito no ha sido una deducción sacada del manual del *Discours*, a saber, Descartes “no ha sido un filósofo, un metafísico, un físico, un matemático deducido” (1992d: 1258-1259).

❖ El acontecimiento-*événement* de la experiencia necesario para el pensamiento y su método

Para Péguy, Descartes, que no fue un buen cartesiano, no ha deducido su metafísica, su física, su fisiología, todo su sistema, partiendo del método pregonado en el *Discours*, ni siquiera del famoso “yo pienso” (1992d: 1260), pues, como sostuvo en la sexta parte de su *Discours*, necesitó que

la experiencia fuera *al encuentro* de la deducción, pues la deducción (ya sea matemática o lógica o metafísica, generalmente filosófica), podía desembocar y desembocaba algunas veces en casos dobles o múltiples, en casos tales que la última solución deducida nos deja en suspenso ante dos o varias soluciones efectivas iguales (Péguy, 1992d: 1260).¹⁰

Según Péguy, para juzgar entre estas dos o más soluciones iguales, Descartes hace re-intervenir la experiencia, admite que “la experiencia remonte (a partir de hechos, fenómenos, observaciones, experiencias) y vaya al encuentro de esa vía deductiva que había quedado por así decirlo a merced de la suerte” (1992d: 1260). De modo aún más claro Péguy afirma que Descartes “necesitó, antes de lo que él confiesa, que la experiencia le saliera al encuentro para hacerle ver cuál sería su acontecimiento” (1992d: 1265). En este punto, retoma otro punto decisivo de la lección de Descartes, cuando este había

10 El texto a que se refiere casi literalmente Péguy está en la sexta parte del *Discours* (AT VI, 65:3-8).

hablado del acontecimiento de la experiencia (AT VI, 65). Si para Péguy esta especie de admisión no ha hecho de Descartes un buen cartesiano, por otro lado, esta es la novedad apenas aludida de su método: inventando y proponiendo el acto de pensar, Descartes se encuentra de modo imprevisto e imprevisible, de modo no deducido, frente a la necesidad del acontecimiento de la experiencia, lo que desmiente-desautoriza el mismo sistema deductivo-escolástico del *Discours*. A este propósito, se ha escrito que para Péguy, “a diferencia de la aventura individual de Descartes [el acto del pensamiento] que anteponía la experiencia al raciocinio, el programa intelectual descrito en su metodología [la del *Discours*] se basa en ciertas categorías estáticas de conocimiento” (Roe, 2014: 186). Dicho en otros términos, para Péguy, Descartes ha tenido que reconocer de modo no deducido que el acontecimiento de lo real debía venir al encuentro de *l’action de la pensée*, de la libertad con la que él conducía sus deducciones, pues, como dice Péguy, estas necesitaban “de la confirmación aportada por el acontecimiento de la realidad” (1988c: 643).¹¹

En este punto, se puede decir que, para Péguy, la lección cartesiana de *l’action de la pensée* para conducir bien la razón no puede ser comprendida en su plenitud sin el acontecimiento de la experiencia, al cual Descartes solo alude y que hereda a Péguy la lección de que el acontecimiento es lo imprevisto e imprevisible, lo no deducible de factores anteriores: “Lo más *imprevisto* es siempre el acontecimiento” (1992a: 124).¹² Es lo no deducible —ni siquiera del

11 Péguy estaría de acuerdo en parte con lo que afirma Moreau que dice que la experiencia del acontecimiento “confirma las hipótesis” de Descartes (2000: 156). Más que confirmar, se debería decir que para Péguy el “acontecimiento” sanciona como real el acontecimiento del pensamiento. Por su lado, Alquié afirma que para Descartes la experiencia es “juez de la validez de sus descubrimientos” y no tiene la mera función de permitir la elección entre unos caminos deductivos (1956: 135).

12 Para Péguy, sería demasiado reductivo afirmar, como hace Gilson, que para Descartes la experiencia del acontecimiento de lo real “se reduce desde este punto de vista a dos ideas y, por consiguiente, a dos sustancias: el pensamiento y la extensión” (Gilson, 1952: 112). Por otro lado, se puede decir que concordaría en parte con Gilson cuando este dice que Descartes “aun siendo idealista en el método, fue realista en su intención” (1952: 56). Péguy diría que, procediendo en la intención de desarrollar su método como un acto del pensamiento, Descartes ha reconocido la necesidad de ser realista por el acontecimiento de lo real (del yo, del pensamiento, de Dios mismo).

método proclamado en el *Discours*— lo que representa “el secreto del acontecimiento” (1992c: 1209). Es su “secreto” en cuanto no es causado, a saber, no deducido de factores anteriores. Por ello, para Péguy, la fortuna de un hombre es “estar bien posicionado” en la historia (1988e: 1292), o sea, estar en el punto fontal del acontecimiento que es “un punto de renovación, de profundos nuevos inicios” que generan “un nuevo hombre” (1992c: 1209).

Ahora bien, en su lectura de Descartes, Péguy no entiende el acontecimiento de la experiencia como sumisión de la razón a las cosas-en-sí. Indica más bien la necesidad de que lo real —el acontecimiento— se pro-ponga, venga al encuentro de la razón para generar, imputar y justificar el mismo pensamiento confiriéndole una “sanción de realidad” (1992c: 1008) que lo impute como justo, como ajustado al acontecimiento, permitiendo de este modo que la razón, se cumpla plenamente en su lógica razonable. De este modo, no solo *la acción del pensamiento*, sino también el acontecimiento *da que pensar a la razón* para que esta se ajuste a su naturaleza racional. Es el acontecimiento de lo real lo que *justifica* la razón, lo que la hace moral-justa, a saber, ajustada a su nivel racional-razonable.

Por tanto, se puede decir que el método inventado por Descartes, según Péguy, no es el de las deducciones descritas en su *Discours*, sino que consiste, más bien, en conducir el pensamiento como una acción que es la que proporciona la posibilidad de encontrarse con el acontecimiento imprevisto, imprevisible y no deducible de lo real.

En este punto, de modo sorprendente, para explicar esta alusión de Descartes al acontecimiento de la experiencia, Péguy hace una comparación con el pensamiento y dogma cristiano:

Es imposible no considerar, con sorpresa, cuán fielmente relacionada está esta teoría cartesiana, cuán paralela es a la teoría cristiana y católica de la gracia. Así como la experiencia debe ir al encuentro de la razón, así, mediante un movimiento perfectamente comparable y perfectamente paralelo, la libertad [*l'action de la pensée*] debe ir al encuentro de la gracia [...] Cuando la gracia no encuentra la libertad que le sale al encuentro, la libertad

tampoco encuentra la gracia. Cuando el hombre le falla a Dios, Dios falla al hombre. Es un doble desastre (1992d: 1261-1262).¹³

❖ El sujeto pensante como suprema jurisdicción universal

Con las anteriores afirmaciones, Péguy reconoce que sin el acontecimiento de lo real se produciría no solo el desastre-fracaso de la razón sino que la misma realidad no podría ser reconocida por la razón. Para entender esta lógica de Péguy se debe volver a un texto sobre la razón que había escrito en 1901, *De la raison*, donde sintetiza su postura gnoseológica afirmando que “la razón no admite rivalidad, sino solo *cooperación y colaboración*” (1987f: 847; cursivas nuestras). De hecho, “la cuestión de saber lo que conviene a la razón es por el trabajo de la razón que podemos solucionarla” (1987f: 853).

Con esto, Péguy prosigue a su modo la lógica racional (más que racionalista) de Descartes y afirma que la razón del sujeto no reconoce a nadie que pretenda —en virtud de la que Péguy llama “autoridad de mando”— excluir la competencia del sujeto de juzgar-imputar todo lo real. Al contrario, debe reconocerse que el sujeto “juzga como un Papa” (Péguy, 1988b: 192), ya que “ejerce en la realidad *una jurisdicción*, pues es *él la suprema jurisdicción, la única*” (Péguy, 1992a: 76; cursivas nuestras). Jurisdicción que es *urbi et orbi*, universal, ya que, como había dicho Descartes en la primera parte del *Discours*, está capacitada para juzgar “el gran libro del mundo” (AT VI, 9).¹⁴ Estas afirmaciones hacen entender el singular anarquismo epistemológico de Péguy, es decir, la libertad de su pensamiento que rechaza someterse a cualquier saber que pretende ser superior a la

13 Con estas afirmaciones, Péguy no estaría de acuerdo con el juicio de H. U. von Balthasar según el cual “es a partir de Descartes que la filosofía se distancia de la teología y desde entonces data el deseo de experimentar hasta dónde puede llegar la razón sin la ayuda de la revelación” (1985: 69). Aquí no podemos mostrar la variada recepción de la filosofía cartesiana en el ámbito católico.

14 En este punto, sin citar a Descartes, Péguy había escrito de modo semejante: “Lee-mos en el libro de la realidad, uno de los raros libros que en Francia no es de ningún modo alemán” (1988a: 107).

competencia de la razón del hombre. Acusación de anarquismo que nunca rechazó (Péguy, 1987c: 414; Molteni, 2019).

Para Péguy, la personalidad del sujeto común es propiamente jurídica, pues imputa-juzga todo lo real por medio de actos cotidianos. Para él, el campesino francés que está arraigado en la raza de pensamiento de sus antepasados “es un filósofo único en el mundo, sin ninguna enseñanza de filosofía, el hombre más inteligente del mundo, sin ninguna preparación y que no retiene sino lo que vale, el hombre que ninguna autoridad de mando intimidará” (Péguy, 1988a: 191).¹⁵

❖ Pensar con un método com-puesto

Que el sujeto sea la suprema jurisdicción universal no significa que lo suyo sea un pensamiento solipsista. Ya hemos señalado que Descartes, en su *Discours*, había descrito la filosofía como una amistad del pensamiento que une las vidas y los trabajos de varios para llegar todos juntos mucho más allá de donde puede llegar uno en particular. Se puede decir que de este texto Péguy ha aprendido otra de sus certezas gnoseológicas: “Conocer significa conocer en comunión” (1992e: 1380). Siguiendo en este punto a Descartes, Péguy ha afirmado que una filosofía en movimiento —lejos de querer superar o continuar a otras anteriores— las corona, a saber, las refresca y las renueva, “no anula la anterior” (1988c: 655-656), del mismo modo que Descartes no ha derrotado a Platón. Por otro lado, si para Péguy conocer significa conocer en comunión, esto implica que “cada tipo de pensamiento debe ser recogido en su *akmé*, en su punto más alto, en su más alta y perfecta madurez” (Péguy, 1992e: 1340), lo que remite a la expresión cartesiana donde afirma que la “conversación estudiada” de las obras de los anteriores filósofos descubre en ellas lo mejor de sus pensamiento (AT VI, 5). Es la exigencia ya señalada por Descartes de trabajar y com-poner el pensamiento *con-el-otro*, no *en-contra-del-otro*, menos aún, de estar sumiso a saberes supuestamente superiores (Péguy, 1992d: 1264).

15 Para el “lenguaje-pueblo” que tiene dignidad filosófica y que Péguy hereda de Descartes, véase: Molteni (2017).

Aludiendo a la necesidad para el pensamiento del acontecimiento de la experiencia, Descartes no ha sido un buen cartesiano. Ha sido “un hombre que en la segunda parte del *Discurso del método* quiere que avancemos sólo paso a paso, con prudencia” (1992d: 1264-1265) y que, sin embargo, en la sexta parte, afirma que se encuentra frente a la necesidad de la experiencia del acontecimiento, de lo que Péguy llama un “salto” (1992d: 1265). De este modo, el caminar del pensamiento cartesiano es una “ida” (las deducciones), una “vuelta” (volver a la necesidad del acontecimiento como punto fontal del pensamiento), una nueva “ida” (el pensamiento que, sancionado por la experiencia, continúa buscando la experiencia de acontecimientos) (1992d: 1263).

Para Péguy, el mismo Descartes, como si se hubiese dejado escapar la afirmación de la imposibilidad de continuar sus deducciones, en su *Discours*, en la sexta parte había escrito: “Pero el orden que he llevado en esto ha sido el siguiente: primero he procurado hallar, en general, los principios o primeras causas de todo lo que en el mundo es o *puede ser*...” (AT VI, 63-64). Así lo comenta: “De todo lo que en el mundo es o puede ser: ésta es exactamente la fisura [...] ¿Quién no ve que por semejante brecha, puede entrar todo lo no deducido?” (Péguy, 1992d: 1263). Este “puede ser” —aludido de soslayo por Descartes, casi como si fuera por un descuido—, es para Péguy la “brecha”, la condición de que el pensamiento no se cierre en deducciones estériles, sino que más bien siga la lógica de la razón para la cual la *posibilidad* del acontecimiento es su suprema categoría.¹⁶ Y si bien, por un lado, esta “brecha” que se abre casi por un descuido en la obra de Descartes representa una derrota de su método deductivo,

16 Es conocida la *querelle* entre Guérout y Alquié. Para el primero, la preocupación de Descartes de construir “un vasto sistema de ciencia universal” desemboca en un “un bloque de certezas sin fisuras” (Guérout, 1953, t. 1: 18-19). Alquié ha replicado (se puede decir, en línea con Péguy) afirmando que Descartes “no tiene ningún sistema”, pues “el orden de la metafísica debe establecer vínculos entre realidades heterogéneas, y esto porque son seres: «yo», «Dios», «materia». La ciencia, por el contrario, está hecha por ideas homogéneas que representan una realidad ella misma homogénea. Por eso la ciencia explica, mientras la metafísica descubre y observa” (1950: 15-16).

por otro lado, es justificable, pues “una gran filosofía no es aquella que no tiene brechas, que no ha sido derrotada, sino la que ha luchado, la que tiene unas plenitudes” (Péguy, 1992d: 1263).

❖ Por el “Yo pienso”, en el núcleo del ser, del yo y del pensamiento

Una de estas plenitudes de la filosofía cartesiana, para Péguy, consiste en que Descartes, si en la segunda parte había dicho que se marche y se avance poco a poco, “en la cuarta parte, marchando, se pone por el *Yo pienso* en el corazón mismo del ser, de sí mismo y del pensamiento y, de este modo, procede a dar el salto más prodigioso que tal vez haya habido en la historia de las metafísicas” (1992d: 1265). Péguy no dice nada más respecto de esta afirmación. ¿Cómo entenderla?

Ante todo, prosiguiendo esta frase, dice que en la sexta parte del *Discours* Descartes se “encontró en aprietos” y se vio obligado a afirmar la necesidad de que la experiencia viniera hacia él para hacerle ver lo que sería su acontecimiento. Y si Descartes había creído deducir los cielos, las estrellas y la tierra, sin embargo, “nunca hubiera visto y tenido una cierta experiencia de estos elementos si no hubiera tenido el conocimiento de sus acontecimientos. [...] Es casi lícito preguntarse si la experiencia no le llegó, desde el inicio, de Dios” (1992d: 1265).¹⁷ Se podría decir que es por el “Yo pienso” cumplido por Descartes en-acción, marchando, es decir, conduciendo deliberadamente su pensamiento como una acción que ha podido entrar en el ser, en el “yo” mismo y en el pensamiento. Esto es posible porque se trata de un salto metafísico: el ser, el “yo” y el pensamiento no son deducidos ya que no son efectos de una causa,¹⁸ sino que son propiamente engendrados y no causados por el acontecimiento de una experiencia. El acontecimiento imprevisto e imprevisible de la

17 En el mismo sentido de Péguy, dirá después Alquié que si Descartes no hubiera visto el sol y las estrellas no se habría ocupado de astronomía (1956: 135).

18 A este propósito, nos parece que Péguy no estaría de acuerdo con Gilson cuando este afirma que Descartes ha intentado “tender un puente desde el pensamiento hasta las cosas *apoyándose en el principio de causalidad*” (1952: 58-59; cursivas nuestras).

experiencia de lo real *no causa* el “Yo pienso” como si fuera un efecto deducible de una causa (tampoco de una Causa Primera-Dios), sino más bien es acto generativo, meta-físico, más allá de lo físico-natural (que es causado). De hecho, en el texto citado anteriormente, Péguy remite el “Yo pienso” cartesiano al acontecimiento mismo de Dios, de un Dios que no solo no es Causa primera, sino que no es causado, pues piensa, mejor dicho, conduce su pensamiento como un acto, de modo libre.

Por otro lado, nos parece que Péguy reconoce que el “Yo pienso” cartesiano —en cuanto no es causado ni está sumiso a las cosas-en-sí— es la piedra angular de la co-institución del hombre como sujeto jurídico, meta-físico (no causado como la naturaleza). Es la constitución de un sujeto *laico* que está capacitado para juzgar el gran libro del mundo como un Papa, *urbi et orbi*, ejerciendo en la realidad una jurisdicción, capaz de juzgar hasta de la conveniencia de Dios para la razón (*capax Dei*).

❖ La experiencia del acontecimiento del pensamiento, de su método y de Dios mismo

En su última e inconclusa obra, *La nota conjunta sobre Descartes y la filosofía cartesiana*, Péguy retoma de nuevo, y de modo muy sintético, la importancia de la aludida lección de Descartes acerca del “acontecimiento”.

No solo vuelve a decir que la novedad de la filosofía cartesiana es “la decisión de tener un orden” para conducir su pensamiento (1992e: 1278), sino que retoma el texto en que Descartes había dicho que con sus deducciones había encontrado “unos cielos, unos astros, una tierra...” (AT VI, 64). Comentando estas afirmaciones, dice que cielos, astros, tierra no habían necesitado del hombre para existir ni para ser conocidos, pues ya habían sido hechos existir y ya habían sido conocidos por Dios. Aunque para Péguy lo que más importa de Descartes es la “audacia del movimiento del pensamiento”, sin embargo, en un cierto punto “necesitó que la discriminación de la experiencia viniera a su encuentro”, es más, dice que “este discernimiento habría tenido que llegarle muy antes” (1992e: 1279). Si

Descartes “cree haber deducido todo de Dios mismo, pasando solo por los principios o primeras causas, ayudándose apenas de ideas innatas”, esto no le habría servido para encontrar cielos y tierra, ni tampoco los principios e ideas innatas “si no hubiera tenido como hombre cierta *experiencia* del acontecimiento de las operaciones del pensamiento”. Es más, dice que “ni siquiera habría encontrado a Dios si nunca hubiera oído hablar de él, si nunca lo hubiera oído hablar, es decir, si no hubiera tenido, como todo hombre verdaderamente metafísico [...] una cierta experiencia de Dios. Yo llegaría hasta a decir: una cierta experiencia del *acontecimiento* de Dios” (1992e: 1280).

Sin embargo, para Péguy, la pretensión equivocada de la lógica deductiva de Descartes no es lo que aquí importa, pues Descartes, en la historia del pensamiento, será siempre “ese caballero francés que partió con un paso muy bueno” (1992d: 1265).¹⁹ Esto es todo lo que Péguy dice de Descartes y de su filosofía en esta última obra. Aunque sean unas expresiones muy sintéticas, son muy significativas.

Ante todo, hablando del “buen paso” de Descartes, confirma que se puede pensar el ser, el “yo” mismo y el mismo pensamiento solo por un marchar continuo, a saber, que solo en-movimiento se puede reconocerlos no como ya hechos, sino haciéndose con inicios continuos.

En segundo lugar, esto significa que la condición de posibilidad de un pensamiento en movimiento, entendido como un haciéndose continuo, se fundamenta en el acontecimiento de lo real, sea este el del ser, del “yo” y de Dios mismo. Es el acontecimiento de lo real — ya sea de la tierra, de las ideas innatas como de Dios— lo que genera y no causa el acontecimiento del pensamiento, que este sea conducido como una acción siempre nueva, libre (no causada). Esto implica afirmar que el pensamiento debe ser reconocido propiamente como un acontecimiento, como el acontecimiento de las “operaciones del pensamiento”.

En tercer lugar, la razón debe re-conocer que Dios mismo, para ser conocido, debe hacerse encontrar, a saber, hacerse imputable en la historia sometándose al juicio de conveniencia de la razón.

19 En los estudios sobre Descartes a menudo se cita esta afirmación de Péguy como cliché, sin desarrollarla. Por ejemplo, Laporte cita solo esta frase de Péguy (1945: VII).

Finalmente, para Péguy el mismo *método* del pensamiento, el método para bien conducir la razón, debe ser engendrado y no causado-deducido por el *encuentro* con el acontecimiento. Esto implica que no se puede pensar el ser, el yo y Dios mismo, fuera de este encuentro. Por ello, se ha escrito justamente que para Péguy “el acontecimiento es el método supremo del conocimiento: hay que devolver al acontecimiento su dimensión ontológica de un nuevo inicio” (Finkielkraut, 1992: 59). Por otro lado, si se ha afirmado que Péguy ha inventado un “nuevo método de pensar” (Riquier, 2014: 25) y que este método puede ser considerado “la heredad más importante y vital que Péguy ha dejado” (Prontera, 1988: 127), habría que precisar que el método del pensamiento de Péguy —el que es engendrado por el acontecimiento— es más bien heredado y elaborado aprovechando la lección de Descartes que ha necesitado del “acontecimiento” de lo real para encontrar la solución a los problemas que sus deducciones no podían solucionar.

Conclusiones

Se ha escrito que la lectura de Descartes hecha por Péguy “no ha querido desmontar y presentar los detalles de la arquitectura de su obra, sino que se ha detenido en el pensamiento esencial, el de la libertad que destraba el pensamiento y lo restituye a este movimiento donde es pensamiento viviente” (Chirpaz, 1995: 214). Para Péguy, la decisión de Descartes de conducir el pensamiento como una acción generando una filosofía en movimiento que se atreve a caminar en el bosque del pensamiento acostumbrado, ya-hecho, reconociendo, por otro lado, la necesidad del “acontecimiento” del ser, del “yo”, del pensamiento y de Dios mismo, es el único método para bien conducir la razón, para que esta sea fiel a su naturaleza. Solo de este modo, conducir el pensamiento como una acción coincide con la cotidianidad de los actos de la vida que no admiten prórrogas.

Ahora bien, este método no es solo el “secreto” de Descartes, pues “esta exigencia de dirección que Péguy presta justamente a Descartes es, sin embargo, la suya” (Grosos, 2005: 69-70). De hecho, “el

avanzar, el caminar [en Péguy] es portador de un peso existencial” (Grosos, 2005: 61). En este sentido, se ha escrito justamente que “hablando de Descartes, Péguy hace una especie de autorretrato parcial de sí mismo” (Rey, 2015: 41). En otros términos, Péguy no se ha limitado solo a presentar su lectura de Descartes, sino que la ha elaborado haciendo de ella un *recurso de vida*. De hecho, cuando Péguy escribía estas líneas sobre la decisión de Descartes de marchar decididamente en el bosque, se preparaba al mismo tiempo para alistarse y combatir en la Primera Guerra mundial donde morirá en la primera batalla por una bala en la frente. Fiel a la lección filosófica de Descartes, que era la de un buen hoplita, de un buen soldado de infantería, a saber, la lección de una filosofía que propiamente coincide con la acción del pensamiento que se encuentra frente a acontecimientos no deducibles, imprevistos, Péguy ha conducido su pensamiento como un acto en su cotidianeidad hasta encontrarse frente al hecho imprevisto de la guerra. Ha sido, como se ha escrito, mejor cartesiano que Descartes:

Péguy aprende de Descartes que el filósofo no está del lado del conocimiento, sino del lado de la acción. En esto, para Péguy, Descartes no ha caminado hasta el final de su camino. Él era revolucionario en su pensamiento (duda metódica), pero era conservador en sus acciones (moral provisoria). [...] Péguy invierte la relación, pues se transporta en la acción revolucionaria (Riquier, 2017: 91).

Sin embargo, poco importa a Péguy si Descartes ha sido mal cartesiano, incoherente con su mismo método, pues “una gran filosofía es la que introduce una inquietud, la que obra una sacudida” (1992d: 1269). Es esta inquietud la que el *acontecimiento-Descartes* ha generado en Péguy. En este punto, podríamos usar aquí las expresiones de Deleuze y Guattari cuando escriben que, en “un gran libro de filosofía” de Péguy,²⁰ hay dos modos de considerar el acontecimiento:

20 Se trata de *Clio, Dialogue de l'histoire et de l'âme païenne* (1992c: 997-1214).

Uno que consiste en pasar al lado del acontecimiento, en recoger su efectuación en la historia, pero el otro consiste en remontar el acontecimiento, instalarse en él [...] en pasar por todos sus componentes y singularidades. Puede ser que nada cambie o no parezca cambiar en la historia, pero todo cambia en el acontecimiento y *nosotros cambiamos en el acontecimiento* (2005: 106-107; cursivas nuestras).

Si Deleuze ha reconocido “la admirable descripción del acontecimiento hecha por Péguy” (Deleuze, 2002: 286), se puede decir que la lectura del *Discours* ha representado para Péguy un real “acontecimiento”, pues no ha pasado al lado de la lección del filósofo, sino que se ha hecho cambiar por ella entrando y adoptando su misma *acción del pensamiento* que colabora con el acontecimiento de lo real. Por ello, se ha podido escribir que “el maestro interior de Péguy es el acontecimiento que no es neutral, pues presupone el compromiso del individuo [...] acontecimiento que, por tanto, escapa a la reducción obrada por cualquier método [deductivo]” (Dosse, 2010: 45). Solo este compromiso ha permitido a Péguy la “apropiación del acontecimiento” (Dosse, 2010: 77). Si en Péguy, “hombre y acontecimiento están comprometidos en un vínculo sin fin” (Dadoun, 1987: 78), se puede decir que el pensamiento de Descartes ha representado para Péguy un recurso que da que pensar y vivir, a saber, ha sido una filosofía que producía en él una inquietud que ha cambiado su pensamiento-en-acto, cotidiano. Si para Péguy la definición de “acontecimiento”, elaborada partiendo de Descartes y proseguida con la ayuda de la lección de Bergson (Molteni, 2016), consiste en la necesidad de remontar el acontecimiento de las operaciones del pensamiento de un autor o de un hecho histórico, se puede decir que la lección cartesiana ha sido para él decisiva. En este sentido, se ha escrito de modo pertinente que Péguy “ha visto muy bien que el cartesianismo es un camino que se debe efectuar y retomar sin cesar para poder así percibir lo real como él mismo en movimiento y jamás inmovilizado” (Arnaud, 1989: 170).

De hecho, siguiendo la lección de Descartes —y esto es lo que supremamente interesaba a Péguy y que debería interesar a cualquier

filosofía— “un pensamiento habituado a lo ya hecho, falla a la realidad” (Chirpaz, 1995: 214), falla al encuentro con el acontecimiento de lo real. Para Péguy, heredero en esto de Descartes, solo por esta decisión de conducir deliberadamente el pensamiento como una acción, se puede reconocer la necesidad del acontecimiento de lo real que venga al encuentro del pensamiento para que este sea bien conducido, para que sea fiel, ajustado al nivel de la razón. Solo de este modo la razón puede ser aprovechada en su plenitud, sin disminuirla, sin hacerla caer en lo que Deleuze —refiriéndose a la denuncia hecha por Péguy²¹— llama el “seudo-movimiento” del pensamiento (Deleuze, 2002: 32), seudo-movimiento en cuanto es generador de sistemas y no es el de la *action de la pensée* que encuentra y se hace encontrar, que colabora con el acontecimiento no deducible de lo real.

■ Referencias

- Alquié, F. (1950). *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. Presses Universitaires de France.
- (1956). *Descartes. L'homme et l'œuvre*. Hatier.
- Arnaud, P. (1989). Péguy et le réel. *Bulletin l'Amitié Charles Péguy*, 47: 169-176.
- Balthasar, H. U. von. (1985). *Gloria*. Vol. 1: *La percepción de la forma*. Traducción de E. Saura. Encuentro.
- (1986). Péguy. *Gloria*. Vol. 3: *Estilos laicales*. Traducción de J. L. Albizu. Encuentro, 401-507.
- Bastaire, J. (1979). *Péguy el insurrecto*. Traducción de M. Pecellín Lancharro. Encuentro.
- (1982). Péguy à l'Index? *Bulletin l'Amitié Charles Péguy*, 19: 157-159.
- Bergson, H. (2011). *Introduction à la métaphysique*. Presses Universitaires de France.
- Chantre, B. (2014). *Péguy point final*. Éditions du Félin.
- Dadoun, R. (1987). *Tempo, scrittura, storia ed eros in Péguy*. Traducción de A. Prontera. Milella.

²¹ Péguy (1992b: 595-596).

- Deleuze, G. (2002). *Diferencia y repetición*. Traducción de M. S. Delpy y H. Beccacese. Amorrortu.
- Deleuze, G., Guattari, F. (2005). *Qu'est-ce que la philosophie?* Éditions de Minuit.
- Del Noce, A. (2007). *Verità e ragione nella storia. Antologia di scritti*. Rizzoli.
- Descartes, R. (1902). *Discours de la méthode*. C. Adam y P. Tannery (eds.), *Œuvres de Descartes*. VI. Léopold Cerf.
- Dosse, F. (2010). *Renaissance de l'événement. Un défi pour l'historien: entre sphinx et phénix*. Presses universitaires de France.
- Fédier, F. (2014). Péguy philosophe. C. Riquier (ed.). *Charles Péguy*. Éditions du Cerf.
- Finkelkraut, A. (1992). Tirerò fuori Péguy dal ghetto. *Rivista Internazionale* 30 Giorni, 6: 58-61.
- Gilson, E. (1952). *El realismo metódico*. Traducción de V. García Yebra. Rialp.
- (1967). *El filósofo y la teología*. Traducción de G. Torrente Ballester. Guadarrama.
- Grosos, P. (2005). *Péguy philosophe*. Les Éditions de la Transparence.
- Guérout, M. (1953-1954). *Descartes selon l'ordre des raisons*. I, Aubier.
- Jullien, F. (2018). *Ressources du christianisme*. Editions de L'Herne.
- Laporte, J. (1945). *Le rationalisme de Descartes*. Presses Universitaires de France.
- Leroy, M. (1929). *Descartes, le philosophe au masque*, I-II. Vrin.
- Macherey, P. (2016). Marcher en forêt avec Descartes. *Methodo* (16). <http://journals.openedition.org/methodos/4660>.
- Molteni, A. (2016). El acontecimiento del ser y del pensamiento. *Revista de filosofía*, 15(1): 69-86.
- (2017). Charles Péguy. Pensar el lenguaje. *Theuth*, 3: 43-62.
- (2019). El método de pensamiento cívico-anárquico de Charles Péguy. *Univsum* 34(2): 197-222.
- Moreau, D. (2000). Introduction, dossier et notes. R. Descartes, *Discours de la méthode*. Librairie Générale Française : 11-64.
- Mounier, E. (1974). *El pensamiento de Charles Péguy. Obras. Tomo I. 1931-1939*. Traducción de E. Molina. Editorial Laia: 12-148.
- Péguy, C. (1954). *Lettres et entretiens*. Éditions de Paris.
- (1987a). "Du rôle de la volonté dans la croyance". *Œuvres en prose complètes*. Tome I. Gallimard: CIX-CXIV.
- (1987b). *Le Ravage et la Réparation*. *Œuvres en prose complètes*. Tome I. Gallimard: 263-283.

- (1987c). *De la grippe. Œuvres en prose complètes*. Tome I. Gallimard: 401-415.
- (1987d). *Entre deux trains. Œuvres en prose complètes*. Tome I. Gallimard: 495-526.
- (1987e). *Casse-cou. Œuvres en prose complètes*. Tome I. Gallimard: 692-727.
- (1987f). *De la raison. Œuvres en prose complètes*. Tome I. Gallimard: 834-853.
- (1987g). *Cahiers, I, VIII. Œuvres en prose complètes*, Tome I. Gallimard: 1793-1827.
- (1988a). *Par ce demi-clair-matin. Œuvres en prose complètes*. Tome II. Gallimard: 86-223.
- (1988b). *Heureux les systématiques. Œuvres en prose complètes*. Tome II. Gallimard: 223-311.
- (1988c). *Cahiers de la Quinzaine VIII, XI. Œuvres en prose complètes*. Tome II. Gallimard: 642-673.
- (1988d). *Notes pour une thèse. Œuvres en prose complètes*. Tome II. Gallimard: 1053-1257.
- (1988e). *À nos amis, à nos abonnés. Œuvres en prose complètes*. Tome II. Gallimard: 1268-1315.
- (1992a). *Notre jeunesse. Œuvres en prose complètes*. Tome III. Gallimard: 5-159.
- (1992b). *Dialogue de l'histoire et de l'âme charnelle. Œuvres en prose complètes*. Tome III. Gallimard: 594-783.
- (1992c). *Clio, dialogue de l'histoire et de l'âme païenne. Œuvres en prose complètes*. Tome III. Gallimard: 997-1214.
- (1992d). *Note conjointe su M. Bergson. Œuvres en prose complètes*. Tome III. Gallimard: 1246-1277.
- (1992e). *Note conjointe su M. Descartes. Œuvres en prose complètes*. Tome III. Gallimard: 1278-1477.
- Prontera, A. (1988). *La filosofia come metodo. Libertà e pluralità in Péguy*. Milella.
- Rey, J. M. (2015). Bergson à point nommé. B. Chantre, C. Riquier, F. Worms (eds.), *Pensée de Péguy*. Desclée de Brouwer: 37-54.
- Riquier, C. (2014). Péguy philosophe, entre la passion et le devoir. *Europe*, 1024-1025: 25-34.
- (2017). *Philosophie de Péguy ou les mémoires d'un imbécile*. Presses Universitaires de France.
- Roe, G. H. (2014). *The passion of Charles Péguy*. University Press.

Que mi palabra sea la cosa misma.
La relación entre palabra y cosa en la poesía de
Juan Ramón Jiménez

Let my Word Be the Thing Itself.
The Relationship Between Word and Thing in the Poetry of
Juan Ramón Jiménez

DOI:

doi.org/10.23924/oj.v16i38.706

Antonio Gutiérrez-Pozo
Universidad de Sevilla, España
agpozo@us.es
Orcid.org/0000-0003-4143-1854

Fecha de recepción: 05/11/2024 • Fecha de aceptación: 16/06/2025

Resumen

Este artículo reflexiona filosóficamente sobre la naturaleza de la palabra poética en Juan Ramón Jiménez y el vínculo que mantiene con la realidad. La meta de la poesía pura de Juan Ramón es conseguir que la palabra llegue a ser la cosa misma, el nombre exacto de las cosas. La cosa es el elemento fundamental, pero esta preponderancia de la cosa no convierte su poética en un realismo extremo. Tampoco es un idealismo, pues la cosa existe con independencia de la poesía. Su posición final combina el realismo con el poder poético de recrear las cosas desde el alma del poeta.

Palabras clave

Cosa, decir, Juan Ramón Jiménez, lenguaje, palabra poética.

Abstract

This article reflects philosophically on the nature of the poetic word in Juan Ramón Jiménez and the link it maintains with reality. The goal of Juan Ramón's pure poetry is to make the word become the thing itself, the exact name of things. The thing is the fundamental element, but this preponderance of the thing does not turn his poetics into an extreme realism. Nor is it an idealism, for the thing exists independently of poetry. His final position combines realism with the poetic power to recreate things from the poet's soul.

Keywords

Language, Juan Ramón Jiménez, poetic word, thing, to say.

Introducción

Este artículo estudia filosóficamente la esencia de la palabra poética tal como es pensada por Juan Ramón Jiménez. El análisis de la palabra poética es inseparable del análisis del lenguaje en general porque “el lenguaje originario es la poesía (*Dichtung*) como fundación del ser” (Heidegger, 1981a: 43). Esto que califica Heidegger como “lenguaje originario” es lo que Juan Ramón llama “poesía pura”, concepto que iremos desgranando en este trabajo y que implica, ante todo, eliminar todo lo superfluo de la palabra, del lenguaje, para que sea puramente sin cosa, sin añadidos convencionales.

Con Heidegger, sostenemos que el lenguaje no antecede a la poesía, y que, por tanto, la poesía no es una articulación que se agregue al lenguaje, como si la poesía consistiese en el mismo lenguaje habitual, pero potenciado, elevado, glorificado, sino que, lejos de presuponer la poesía al lenguaje, “el lenguaje mismo es esencialmente poesía” (Heidegger, 1977: 62), de manera que la propia esencia del lenguaje tiene naturaleza poética.

Originariamente, el lenguaje consiste en revelación de la verdad (ser) de las cosas. El lenguaje es el ámbito donde las cosas se nos manifiestan en su verdad. Ahora bien, esto es lo propio de lo poético del lenguaje y esta es precisamente la tesis juanramoniana que vamos a analizar en este trabajo: el hecho de que la palabra poética sea la cosa misma. De hecho, si efectivamente “la poesía acontece en el lenguaje se debe a que éste conserva la originaria esencia de la poesía” (Heidegger, 1977: 15). Gracias a que el lenguaje es poesía en esencia, puede el propio lenguaje devenir poesía. Inevitablemente entonces “la esencia del lenguaje tiene que entenderse desde la esencia de la poesía” (Heidegger, 1981a: 43). Analizar la esencia de la palabra poética equivale a analizar esencialmente el lenguaje.

El giro lingüístico del s. XX se centró en el hecho de que todo se nos da mediado por el lenguaje. Para la filosofía anterior el nexo de la conciencia con el mundo era directo, y el lenguaje, reducido a herramienta de comunicación, no jugaba ningún papel en esa relación. Simplemente, el lenguaje era algo añadido al pensamiento y posterior a su relación con el mundo. La naturaleza lingüística de nuestra experiencia de las cosas había pasado desapercibida. Pero realmente el vínculo entre el lenguaje y lo real solo puede entenderse a partir de la reflexión de la palabra sobre ella misma. Esta autorreflexión forma parte esencial de la poesía, especialmente de la obra poética de Juan Ramón. La poesía es actividad pensante. Como “forma de conocimiento” que es (Blasco, 1981: 314), la poesía piensa la raíz de la realidad. La filosofía piensa mediante conceptos, mientras que, según Juan Ramón Jiménez (2010a: 77-78), “la poesía es una forma de conocimiento no conceptual [...] necesariamente intuitiva”. En consecuencia, “el poeta no es filósofo sino un adivino, un clarividente” (Jiménez, 2010b: 147-148). El poeta no piensa discursiva y conceptualmente, como un filósofo; su pensar es visionario, vidente. Para Juan Ramón (2010a: 78), “el poeta está dotado de supervisión”. No todo se puede percibir con la visión acostumbrada ni mediante microscopios. Lo que se les escapa a los sentidos y a la mente científica puede vislumbrarlo el poeta con su intuición (Jiménez, 2010b: 259). Como la poesía piensa radicalmente, pero no mediante conceptos, “puede ser metafísica pero no filosófica” (Jiménez, 2010b: 148; Blasco, 1981: 281). Concretamente, una “metafísica intuitiva” (Amigo, 1987: 12, 50). Cuando Juan Ramón, en *Eternidades* (1982a: 61), reclama a la inteligencia que le proporcione el nombre exacto de las cosas (“¡Inteligencia, dame!”), no significa que rechace la clarividencia o intuición poéticas. Más bien, defiende que inteligencia e intuición colaboran en el trabajo poético, de modo que la primera le presta a la segunda el rigor y la precisión de que carece. El instinto poético necesita elaboración cultural para acceder al plano del ver superior: “Nos han traído dotados de un instinto que podemos convertir, con nuestro cultivo y nuestra cultura, en superior clarividencia” (Jiménez, 1982b: 403).

Aclarar la esencia de la poesía ha sido uno de los menesteres primordiales de la propia poesía. Ante todo, la poesía poetiza la poesía. Como “el poeta es el único familiarizado con el poema y el poetizar”, argumenta Heidegger (1981b: 182; 1981c: 89), “¿quién mejor puede pensar la esencia de la poesía que los poetas?”. El poetizar mismo es el ámbito adecuado para pensar la poesía: “Solo el decir poético puede ser la forma apropiada de hablar del poema” (Heidegger, 1981b: 182). La poesía no se piensa a sí misma por mero capricho. Es tal la importancia de la palabra poética que la poesía está obligada a tomar conciencia de sí. En el lenguaje corriente o en el discurso científico, la palabra vale en tanto nos refiere lo que pretende decir. Una vez cumplida su tarea de transmisión, esa palabra, que no vale *per se*, desaparece. En cambio, “en la poesía no desaparece la palabra, sino que reverbera en su plenitud como tal palabra” (Morón Arroyo, 2008: 126). Verdaderamente, “nunca la palabra es tan palabra como en la obra de arte lingüística” (Gadamer, 1993a: 252). La poesía tiene que pensar (poéticamente) su propia esencia, la palabra.

Para el poeta, la palabra es la cosa misma, no un mero instrumento de que dispone para remitirse a cosas ajenas a la palabra. Según Sartre (1948: 64-65), “la actitud poética entiende las palabras como cosas, no como signos”, y, en consecuencia, “el hablante está más allá de las palabras, cerca del objeto, mientras que el poeta está más acá, se detiene en las palabras”. Cuando hablamos, sin más superamos nuestras palabras hacia sus objetos, lo referido por ellas. Sin embargo, el poeta permanece en la palabra, reflexiona sobre ella. Esto no significa olvidar las cosas, el mundo. El ser ahora se constituye en la palabra (poética), que ya no es signo. La palabra del habla es mera referencia, su valor se reduce a su referir algo que no es ella. En el hablar cotidiano, pero también en el científico, las palabras valen por la función que brindan. Lo que vale es su uso. La palabra poética vale en sí. “La palabra del habla diaria —y la del lenguaje científico y filosófico— señala algo y se deshace como algo fugitivo tras lo que manifiesta. Al contrario, la palabra poética se muestra ella misma en su mostrar y permanece erguida”, escribe Gadamer (1993b: 19). En el uso habitual del lenguaje, lo empleamos solo como una simple herramienta para significar otras cosas y luego comunicarlas.

Pero el verdadero ser del lenguaje queda ahí encubierto. El decir poético lo rescata y lo salva. El ser humano que habla condena la palabra a su función comunicativa; sirve solo para expresar lo que pretende expresar. El poeta se detiene en la palabra para que desvele su verdadero ser, para purificarla y restituirle su carácter originario. Según Octavio Paz, “cada vez que nos servimos de las palabras, las mutilamos. Mas el poeta no se sirve de las palabras. Es su servidor. Al servir las, las devuelve a su plena naturaleza, les hace recobrar su ser. Gracias a la poesía, el lenguaje reconquista su estado original” (Paz, 1994: 47).

La tarea fundamental del poeta entonces tiene que ser pensar —poéticamente— el lenguaje. Al ejecutarla, el lenguaje manifiesta que es esencialmente la apertura original y primaria al mundo, el lugar en el que primeramente todo lo existente se nos da. El lenguaje es el ámbito de nuestra experiencia originaria del mundo. En Heidegger podemos confirmar que el lenguaje no es un instrumento más de que disponemos, sino que es lo que “ofrece la posibilidad de estar por primera vez en medio de la apertura de las cosas”, por lo que “hay mundo solamente donde hay lenguaje” (Heidegger, 1981a: 37-38). La tradición dominante indica que el lenguaje solo posee un papel referencial y comunicativo. Consideramos que el lenguaje no se puede reducir a expresión de lo que pretende comunicar, pues realmente, con Heidegger (1977: 61), “el lenguaje no solo lleva a palabras lo descubierto y lo encubierto, sino que ante todo lleva las cosas como tales a lo abierto”, y por eso, añade, “donde no hay lenguaje, como en la piedra, la planta o el animal, no hay apertura de mundo”. Sostenemos entonces con Gadamer (1990: 446) que “el lenguaje no es solo una capacidad del ser humano que está en el mundo, sino que el ser humano se funda en el lenguaje y gracias él se le presenta el mundo”.

Pensar la palabra poética no es una dimensión más del análisis de un poeta y su poesía. Ya que la palabra es el elemento crucial de la poesía, revelar la esencia de la palabra poética es el camino idóneo para descubrir el sentido de la poesía. “Comprender a un poeta es desentrañar lo que la palabra significa para él”, destaca Alvar (1983: 13). Confirmada la importancia de la palabra en el decir poético, es

lógico añadir que los que mejor han reflexionado sobre la palabra poética son los poetas. La poesía es poetizada por la poesía. La época final del s. XIX y el principio del s. XX trajo consigo un considerable despliegue de esa autorreflexión de la poesía. La causa de este fenómeno es profunda. El objetivismo lingüístico dominaba antes la comprensión del lenguaje, entendido como un reflejo de lo real (Cerezo, 2003: 465-481). Este objetivismo entró en crisis a finales del s. XIX y ese fue el motivo de que se reflexionara más radicalmente sobre la esencia del lenguaje y su vínculo con lo existente: “No creo que nunca antes la humanidad se haya preocupado tanto por conocer la esencia de una cosa que parecía hartamente conocida” (Baquero, 2003: 18). Al cuestionar con radicalidad la esencia de la palabra, la poesía, ámbito por excelencia de la palabra, tomó parte concluyentemente en la discusión. No es casual que en esta época surgieran las reflexiones sobre el ser de la palabra poética de George, Hofmannsthal, Trakl, Rilke o Machado.

“Eternidades”, como autoconciencia poética juanramoniana

También Juan Ramón poetiza la palabra poética: “La Obra de Juan Ramón, como dijera Heidegger de Hölderlin, poetiza la propia esencia de la poesía” (Amigo, 1987: 11). Incluso afirmamos, con Gicovate (1973: 27), que quizás lo que defina a la poesía juanramoniana es “haber poetizado la experiencia misma del poetizar”. De hecho, Juan Ramón consideró esta actividad el hilo conductor de su desarrollo poético. A pesar de las diversas afirmaciones del propio poeta, parece que su primera etapa concluye hacia 1910-15, la siguiente termina en 1936, y el resto de su vida representa la tercera etapa (Jiménez, 1964: 131-132; 2011: 78, 140). El propio Juan Ramón advierte que “tres veces en mi vida, ¿cada quince años aproximadamente? (a mis 19, a mis 33, a mis 49), he salido de mi costumbre lírica conseguida a explorar con ánimo libre el universo poético. Tres revoluciones íntimas, tres renovaciones propias, tres renacimientos” (Jiménez, 1990a: 508).

Esto significa que 1900 es la fecha de su primer renacimiento poético, 1914 la del segundo, y el tercero hacia 1930. Esos tres años representan el comienzo de sus tres etapas poéticas. Pero cada una de estas revoluciones no significan lo mismo en la total trayectoria juanramoniana. Juan Ramón precisa también que “mi obra poética se divide en dos mitades: una, desde mi nacimiento hasta mis treinta años (treinta y cinco) y otra que viene desde mis treinta y acabará con mi muerte. La primera mitad es inconsistente y la segunda insistente. La razón de esto es que yo fui niño hasta los 30 años” (Jiménez, 1990a: 563).

El momento principal de inflexión poética juanramoniana es hacia en 1916, con 35 años. Entonces confiesa lograr su mayoría de edad poética y comienza la etapa donde vamos a centrarnos, etapa que él mismo llama “intelectual” (Jiménez, 1964: 131). No puede extrañarnos que sea un momento decisivo en su reflexión sobre la palabra poética y, por ello mismo, es en este periodo clave de modulación de su evolución poética en el que Juan Ramón reflexiona sobre la relación entre palabra y cosa como problema esencial de la poesía. Aquella mayoría de edad poética debía empezar presentando lúcidamente su concepto de la palabra poética. Esta conciencia se desarrolla en las tres obras básicas de esta etapa de 1916 a 1918: *Diario de un poeta recién casado*, *Eternidades* y *Piedra y cielo*, un periodo único, declara Juan Ramón (Gullón, 1958: 93).

Del *Diario*, Juan Ramón le confiesa a Gullón que es el libro que “da entrada a una época de mi poesía”, que “es mi mejor libro”, un “libro de descubrimientos”, un “libro metafísico”, y añade que en él “se tratan los problemas de la creación poética” (Gullón, 1958: 91-93, 120). Silver (1985: 103) confirma que “en el *Diario* Juan Ramón comenzó a sondear las profundidades del lenguaje poético, y este ejercicio se prosigue en *Eternidades* y *Piedra y cielo*”. Estos tres libros, según Silver (1985: 103), son “tentativos y exploratorios”, pues, contra el “error de centrar la obra de Juan Ramón en *Diario*, como han hecho Predmore (1973) y otros”, su trayectoria es un “continuum de poesía que comienza en *Diario* y culmina en 1923 con *Poesía y Belleza*”. También Pujante (1988: 145, 148) considera que 1916 es poética y biográficamente el año “clave en la vida del poeta”, porque

publica el *Diario*, una “revelación poética”, y se casa con Zenobia. El *Diario*, en palabras de Blasco (2002: 153), es “el testimonio grandioso de una aventura, en la que el *yo*, abandonadas las «representaciones» que en su conciencia habían reemplazado al mundo, se abre a la realidad con avidez de conocimiento”. La apertura al ser real le obligó a plantearse la cuestión de la palabra como lugar donde se efectúa dicha apertura y se produce el primer y originario contacto con la realidad. Este trato primario con el ser “convierte la escritura del *Diario* en fundación ontológica de la realidad” (Blasco, 2002: 153). En la palabra poética se realiza el contacto primero con el mundo.

En *Eternidades* reflexiona sobre el ser de la palabra así entendida. En este libro hallamos la poetización juanramoniana de la poesía, su reflexión poética sobre la esencia del decir poético: “En *Eternidades* y *Piedra y cielo* el poeta poetiza la esencia misma de la poesía” (Amigo, 1987: 173). *Eternidades* es el texto donde Juan Ramón despliega su autoconciencia poética. Representa su conciencia de la poesía. A partir de esta obra juanramoniana exponemos su comprensión del lenguaje poético y su nexa con las cosas.

Faltan las palabras

Nuestro trabajo pretende contribuir a cubrir “la falta de estudios críticos realizados desde la filosofía en un autor como Juan Ramón que caracteriza la poesía por su intuitiva metafísica” (Amigo, 1987: 12). Aspiramos a satisfacer esta escasez de análisis filosóficos de una poesía tan metafísica como la juanramoniana. Es necesario entender *Eternidades* en el contexto de la crisis del lenguaje causada por la ruptura del objetivismo lingüístico que defendía que “el lenguaje es la herramienta o el medio de representación objetiva del mundo”, de manera que, según él, “la palabra está anudada con la cosa” (Cerezo, 2003: 465). Esta postura tradicional no se cuestionaba cómo la palabra se vincula con lo que representa, pues suponía que el lenguaje forma parte de lo real. A pesar de la crisis de esta perspectiva, Wittgenstein (1980: 26, 4.01) la sigue defendiendo: “La proposición es una imagen (*Bild*) de la realidad”. La posición positivista presupone

en clave ontológica una relación de base entre cosa y palabra, entre la cosa nombrada y su nombre. Esta relación es tan honda e interna que Gadamer (1990: 409) sostiene que “el nombre pertenece a su portador. La corrección de un nombre se muestra en que uno atiende por él. Entonces parece que forma parte del propio ser”. Ese vínculo intrínseco fue refutado por el mundo moderno, que ya no entendió el lenguaje como perteneciente al ser, sino que empezó a comprenderlo desde su papel de representación: “La existencia propia del lenguaje, su antigua solidez de algo inscrito en el mundo, se disolvió en el funcionamiento de la representación” (Foucault, 1966: 58). Con el final del s. XIX desapareció esa creencia objetivista que concebía el lenguaje como un reflejo del mundo. El nexo que vinculaba la palabra al ser se rompió. El lenguaje entonces ya no representa cosas, ni del exterior ni del interior.

En Hofmannsthal encontramos claramente manifiesta esta ruptura. Por eso asegura que “he perdido completamente la capacidad de pensar o hablar con coherencia sobre cualquier cosa”, debido a que cada cosa tiene “una naturaleza tan conmovedora y sublime que todas las palabras me parecen demasiado pobres para expresarla” (1986: 467). Él mismo confiesa (1986: 467): “Me faltan las palabras”. La crisis del lenguaje se resume en el desajuste total que existe entre las cosas reales y el lenguaje que pretende designarlas. Las cosas ya no pueden ser realmente nombradas por palabras. Suprimido el nexo entre mundo y lenguaje, Hofmannsthal (1986: 469) cree que para poder conectar con la realidad tenemos que “pensar con el corazón”. Ciertamente, reconoce que ese vínculo cordial no se puede decir mediante palabras: “No sé decir nada sobre ello, en absoluto podría expresar en palabras racionales en qué consiste esa armonía entretejida entre mí y el mundo” (Hofmannsthal, 1986: 469). No obstante, insiste, el pensar del corazón y su lenguaje simbólico, el pensar y el lenguaje poéticos, es el único que puede recuperar el contacto con las cosas y acceder a su verdad interior. No olvidemos que la quiebra de esa unidad entre lo existente y el lenguaje fue lo que convirtió al propio lenguaje en el objeto principal de la reflexión.

En esta situación de crisis de la palabra escribe *Eternidades* Juan Ramón con la pretensión de restablecer el nexo entre el lenguaje y las cosas. Esto fue lo que le llevó a pensar profundamente el ser de la palabra poética. Recordemos los tres primeros poemas de esa obra. Comienza así: “No sé con qué decirlo, / porque aún no está hecha / mi palabra” (Jiménez, 1982a: 61). El segundo dice: “Plenitud de hoy es / ramita en flor de mañana. / Mi alma ha de volver a hacer / el mundo como mi alma” (1982a: 61). El último de los tres exclama:

¡Inteligencia, dame
el nombre exacto de las cosas!
. . . Que mi palabra sea
la cosa misma,
creada por mi alma nuevamente.
Que por mí vayan todos
los que no las conocen, a las cosas;
que por mí vayan todos
los que ya las olvidan, a las cosas;
que por mí vayan todos
los mismos que las aman, a las cosas . . .
¡Inteligencia, dame
el nombre exacto, y tuyo,
y suyo, y mío, de las cosas! (Jiménez, 1982a: 61-62).

El primero de los poemas tenía que ser justamente el primero del libro. Juan Ramón (1998: 8) cuida lógicamente el orden de los poemas: “Es muy importante el orden en un libro. La misma poesía puede significar cosas muy distintas según su vecindad y su puesto”. Creo que el orden de los otros dos es debatible, de modo que podría haber ocupado el segundo lugar el que en el libro ocupa el tercero. Quizás Juan Ramón (1982a: 62) evitó que el segundo fuese tercero porque se hubiese superpuesto con el significado del cuarto poema: “Tira la piedra de hoy, / olvida y duerme. Si es luz, / mañana la encontrarás, / ante la aurora, hecha sol”.

El primer poema no podía ser otro. Poetiza el concepto del trabajo poético que defiende Juan Ramón. Hacer poesía para él es crear la palabra para poder decir. El poeta es ante todo aquel que ni sabe ni puede decir lo que tiene que decir debido a que carece de la palabra que le permitiría decirlo. La actividad poética consiste en crear la palabra que dice lo que tiene —y quiere— decir. Ese poema entonces ni debía ni podía ser el último del libro. Ya que no sabemos con qué decir lo que hay que decir, callamos, nos quedamos en silencio. Esta actitud no es la que adopta Juan Ramón, sino más bien la que sigue el positivismo. Recordemos que Wittgenstein (1980: 83, 7) afirmó al final del *Tractatus* que “de lo que no se puede hablar, hay que callar”. Tras esa proposición, de acuerdo con el espíritu positivista, Wittgenstein dejó de hablar y se calló. Lo que en el positivismo es final (cuando no se puede hablar se debe callar), en la poesía es el comienzo.

Contra el positivismo, en la poesía, cuando nos toca callar por no saber decir, entonces hay que luchar por la palabra para poder decir. La poesía consiste en decir cuando no se puede y hay que callar. Por eso Juan Ramón advierte que la actividad poética consiste en hacer la palabra para decir lo que de entrada no sabe ni puede. El positivismo exige limitarse a lo decible, pero la poesía es, al contrario, superar el límite de lo que se puede decir hacia lo, en principio, indecible, para crear la palabra que diga lo que no sabe decir. Si nos limitamos al ámbito de lo sabido y decible, no habrá poesía. No saber decir y luchar por la palabra para lograrlo. Este es el inicio y el sentido de la poesía. El “no sé con qué decirlo” de Juan Ramón es el punto de partida de la poesía. El trabajo de la poesía es crear la palabra que diga lo que no sabemos ni podemos decir. El primer poema de *Eternidades* no podía ser otro.

Pero “no saber decir” es lo anormal en el lenguaje debido a que, como admirable herramienta que es, nos garantiza poder decir de entrada todo lo que sabemos, queremos y necesitamos decir. En principio, el lenguaje ya dado nos basta. No le faltan normalmente las palabras. En este mismo artículo, por ejemplo, disponemos de él para decir lo que pretendemos decir. Para decir lo que corrientemente queremos decir, el lenguaje nos facilita las palabras adecuadas.

Ahora bien, Juan Ramón nos presenta la peculiar experiencia de la poesía: no saber con qué decir algo, porque le falta la palabra, que todavía no está creada. La poesía consiste en no saber decir y crear la palabra para conseguirlo. Esto se debe a que, frente a lo que ocurre en el lenguaje corriente y en el científico, “lo que” se quiere decir no se da al lenguaje sin más. No sabe decirlo. Ahora bien, ¿qué es “lo que” no sabe decir? No se sabe en principio. Sabemos que es algo que el poeta no sabe decir, algo para lo que le falta la palabra. No obstante, el poeta tiene alguna idea de lo que quiere decir y no sabe. Si no fuera así no podría llegar a saber que desconoce cómo decirlo. Esto solo se puede comprender si admitimos que el poeta debe tener una intuición o visión de eso que quiere decir previa al lenguaje. Juan Ramón vislumbra lo que quiere decir, pero no sabe decirlo, carece de la palabra para conseguirlo.

También Bécquer, el poeta con el que comienza la poesía española contemporánea, según Juan Ramón (2010c: 43; Harter, 1960), experimenta algo parecido. Al escribir “yo sé un himno gigante y extraño”, Bécquer habla sin duda del saber de la intuición, no del saber discursivo del concepto. Tampoco puede decirlo: “Yo quisiera escribirlo, del hombre / domando el rebelde mezquino idioma / ... / pero en vano es luchar; que no hay cifra / capaz de encerrarle” (Bécquer, 2012: 62).

Aunque las dos experiencias son similares, también hay distinción. Para Bécquer, aunque el himno puede ser susurrado en intimidad a la amada, el esfuerzo por decirlo es vano porque ninguna palabra puede apresarlos. Sin embargo, Juan Ramón considera que la actividad poética es el esfuerzo por decir lo vislumbrado que, en principio, no sabe decirlo. No dice tajantemente que sea imposible decirlo. Si no se pudiese, la lucha poética por crear la palabra no tendría ningún sentido, y menos sentido tendría todavía el siguiente poema, el tercero, en el que hallaremos qué es “lo que” Juan Ramón vislumbra sin saber decirlo.

Eso que no sabe decir es justo lo que le reclama a la inteligencia para que se lo dé: el nombre exacto de las cosas. Lo que no sabe decir debido a que no ha creado la palabra es el nombre exacto de las cosas. Por tanto, esa palabra que Juan Ramón va a crear es

precisamente el nombre exacto de las cosas. Inspirado por el humanismo e incluso el intelectualismo, el poeta apela a una capacidad humana y de orden intelectual, la inteligencia, y le pide que cree la palabra para decir el nombre exacto de las cosas, lo que no sabía decir. Este poema en consecuencia podía haber ido en segundo lugar, pues responde al problema que exponía el primer poema.

Pero nos preguntamos qué es eso de “el nombre exacto de las cosas”, en qué consiste. Estos versos nos ayudarán a resolver este problema: “que mi palabra sea / la cosa misma, / creada por mi alma nuevamente”. Cuando la palabra sea la cosa dispondremos del nombre exacto de las cosas. Esta misma tesis le permite a Juan Ramón afrontar la ya expuesta crisis del lenguaje. Esta palabra creada que es la cosa misma, el nombre exacto de las cosas, es precisamente la palabra poética. Esta palabra no solo dice nuestro nombre de las cosas. Representa además el nombre “de” las propias cosas, el nombre que forma parte de ellas. Juan Ramón le pide a la inteligencia que le dé “el nombre exacto, y tuyo, / y suyo, y mío, de las cosas”. La palabra poética, entonces, no se reduce a mera designación de otra cosa. Ella misma es la cosa, no su signo. Juan Ramón (1990b: 395) restablece una ligazón ontológica entre la cosa y la palabra: “El nombre de un ser o una cosa está siempre en y con ellos”.

La paradoja de la palabra poética

La poesía pura juanramoniana se refiere justamente a la palabra poética que es la cosa misma. El propio poeta narra su primera vivencia de la poesía pura en 1896, antes de darle nombre:

La primera ansia de poesía pura recuerdo que me la dieron, a mis quince años, unas nubes rosas que sobre mi pueblo se desvanecían una tarde de oro, en el azul. Yo solo quería hablar de ellas, sin relacionarlas con nada, de ellas solo, con color y música de ellas; algo muy tenue, muy puro, sin palabras, fugas. ¡Qué lucha! Miraba y miraba las nubes y luego quería que el papel fuese el cielo y mi poesía las nubecillas (Jiménez, 1961: 261).

Juan Ramón (1975a: 214) aclara que “poesía pura” quiere decir “pura poesía”. La poesía pura no es una poesía especial, sino la poesía como tal. La poesía realmente es poesía pura, y nada más. Juan Ramón (1990b: 403) confirma que “poesía pura es poesía auténtica”. La poesía pura es “poesía esencial” (Jiménez, 1990c: 220), o sea, la esencia misma de lo poético. La esencia de la poesía consiste en que la palabra sea la cosa (Blasco, 1981: 283). Ser poeta no es solo vislumbrar la cosa, sino hallar la palabra que la sustituya (Jiménez, 1987: 113). Ser poeta es encontrar la palabra que sea la cosa intuita. La poesía pura consiste en aquella “poesía que espresa de manera orijinal, aguda, rara, directa, viva en suma, un fenómeno” (Jiménez, 1990b: 403). Hay poesía pura, esto es, la palabra llega a ser poética, solo si se purifica, si suprime todo lo que sobra, de manera que solo haya la cosa.

Por eso Juan Ramón señala que se equivocan quienes creen que él está dedicado todo el tiempo a pulir las palabras, pues, confiesa, “a mí no me importan nada las palabras acicaladas”, debido a que “yo depuro por conceptos y mi finalidad consiste en dejar mi idea, mi sentimiento totalmente definido, acabado” (Jiménez, 2012: 492). En poesía no importa el brillo exterior, sino, más bien, “la exactitud, la precisión. Que la palabra no turbie, ni entorpezca, ni malogre, la espresión de la emoción, pensamiento, metáfora, sentimiento” (Jiménez, 1990a: 580; 1998: 35). Únicamente cuando esto ocurre, hay poesía pura y la palabra es la cosa.

La neutralización de todo lo que sobra permite la reducción de la palabra a la cosa, o sea, la poesía pura. Juan Ramón (1990d: 739) sentencia que “arte es quitar lo que sobra”. Blasco (1981: 285) estima que “es impuro todo aquello que en el poema ocupa nuestras facultades de superficie: el ritmo, la estructura formal, la elaboración retórica”, los cuales, aunque necesarios para que haya poesía, “por sí solos no son capaces de hacer poético un verso”, de donde se desprende que “para que un poema sea poesía hay que reducir al mínimo tales factores”.

Para lograr la purificación y que la palabra sea la cosa no es suficiente con empequeñecer los elementos formales. Ahora bien, aunque radicalicemos la purificación, la palabra no podrá ser la cosa.

Juan Ramón (1968: 56) precisó que “el cielo no era el nombre, / sino el cielo”. El concepto juanramoniano de poesía pura supone la conciencia del carácter de mediación propio del lenguaje. Queramos o no, la palabra es mediación, un muro que le aparta de las nubes que veía en 1896 sobre Moguer. Para superar esa mediación, purifica. Para que la palabra sea la nube, la cosa, la palabra tiene que volatilizarse, desistir de su inevitable papel mediador. Pero la palabra poética ni puede, ni debe, deshacerse completamente, ya que, según subraya el propio Juan Ramón, lo que pretende la poesía pura es que la palabra sea la cosa.

Esta dialéctica paradójica caracteriza su propia poesía. Recordemos que eran las palabras ordinaria y científica las que desaparecían, convertidas ya en designaciones. Se eliminan justo tras decir lo que dicen, y entonces lo que queda es la cosa que han designado. La palabra de la poesía pura no convierte el lenguaje en simple designación o referencia, sino que, mientras es palabra, es la cosa. La cosa está presente en tanto es la palabra. Juan Ramón (1990c: 215) identifica pureza y sencillez, y declara que “la sencillez, en la palabra, será aquella perfección tan absoluta en que la palabra no exista”. La pureza o sencillez se alcanza cuando la palabra se vuelve trasparente y se disuelve como mediación lingüística. Entonces, solo hay cosa, pues “una perfecta transparencia solo puede lograrse mediante la estricta erradicación de todo lo superfluo” (Coke-Enguñados, 1983: 152). Únicamente mediante “la transparencia que deja conocer los objetos en su forma precisa” pueden mostrarse las cosas (Gullón, 1960: 145). La forma poética perfecta consiste en esa “exactitud absoluta que la haga desaparecer, dejando existir solo el contenido, «ser» ella el contenido” (Jiménez, 1976: 273). En suma, “la supresión será la perfección absoluta de la forma” (Jiménez, 1990c: 215). El joven Juan Ramón (1990e: 48) ya afirmó que “la forma, para que no se sienta, para que no se crea en ella, ha de ser tan perfecta, que no exista”. La palabra poética tiene que limitarse a la cosa. Para lograrlo debe deshacerse a sí misma, pero no en su totalidad, porque no olvidemos que finalmente es la propia palabra la que tiene que ser la cosa.

Paradójicamente, la palabra poética, sin dejar de ser palabra, al tiempo debe dejar de serlo. Es palabra, pero a la vez tiene que evitar ser esa mediación lingüística que es como palabra para, así, llegar a ser la cosa. Tiene que autoeliminarse como el obstáculo mediador que es la palabra, pero siendo palabra. El destino de la palabra en la poesía es autotrascenderse. Naturalmente, esta paradoja que supone la poesía pura de Juan Ramón es un ideal.

Para qué la poesía

Es necesario precisar el nexo juanramoniano entre la palabra y lo real. En esa relación, siguiendo la tendencia dominante en la poesía del XIX y XX basada en “la certeza de la preeminencia ontológica del objeto natural” (De Man, 1984: 7), Juan Ramón da la primacía a la cosa. Silver (1985: 46) precisa que, aunque la poesía oscile entre la cerrazón de reducirse a autoconciencia poética y la apertura mimética a la realidad concreta, “el privilegiado estatus ontológico del objeto natural casi nunca se ha visto cuestionado”. La cosa pesa tanto que la palabra está obligada a diluirse. La superioridad de la cosa convierte al poeta en un “condenado a nombrar y su gloria única, que es gloria interior, está en perder su nombre en el de las cosas” (Jiménez, 1975b: 145). Puede afirmarse entonces que “el lenguaje poético de Juan Ramón surge por íntimo contacto de las cosas en la experiencia” (Domínguez, 1981: 551).

La inteligencia tiene que crear la palabra que diga con exactitud con la cosa. Mientras no lo consiga, el poeta no sabe cómo decirla. Pero esto significa que la cosa vislumbrada y por nombrar por el poeta, existe previa e independientemente de la palabra. Lo que llega a la palabra —por ejemplo, las nubes— es sin ella. El ser de las cosas prima: “Las cosas son lo que son. Por muchas vueltas que les demos para que parezca que son lo que no son o para que no parezca que son lo que son, siguen siendo y pareciendo lo que son” (Jiménez, 1967: 70). Los versos que advertían no saber decir las cosas y que, mediante él mismo, fuesen hacia ellas los que no las conocen o las olvidan o las aman, manifiestan ese predominio de las cosas. La

poesía de Juan Ramón se define por “la invocación de alcanzar la cosa misma” (Bo, 1943: 49). En este sentido, podemos calificar de “realista” su poética, como realista es, a su juicio, el fondo cultural español: “España, país realista. Casi toda su producción literaria, artística, es realista” (Jiménez, 1990c: 216). Blasco (1983: 39) ha sostenido que para Juan Ramón “el objetivo de la poesía es lo real”.

De aquí no podemos deducir que la poética de Juan Ramón se reduzca a un realismo naturalista extremo, que defiende que las cosas existen sin más y que entonces el decir poético es simple nombre añadido a ellas. También rechazamos la interpretación idealista ontológica que expone Lanz (2017: 21-26), comparándola con la posición de George y Heidegger. Frente a ambas posturas, Juan Ramón abraza un “realismo poético”. Indudablemente es realista y elude el idealismo, ya que hay cosas con independencia de las palabras; pero también sortea el realismo extremo que reduciría el trabajo poético a mera operación nominalista. George (2001: 107) escribió que “ninguna cosa sea donde se quiebra la palabra”. Aunque este verso parezca similar al “que mi palabra sea la cosa misma” de Juan Ramón, realmente son muy distintos. El verso de George es imperativo y quiere decir que sin la palabra nada es. Aquí, la palabra hace ser, da el ser a las cosas. “Solo cuando se halla la palabra para la cosa, es la cosa”, sostuvo Heidegger (1985: 154), o sea, que “solo la palabra da el ser a la cosa”. Mediante la palabra, la poesía funda el ser (Heidegger, 1967: 41).

El verso de Juan Ramón sin embargo, lejos de decir que la palabra es la cosa, muestra un anhelo, la pretensión de que la palabra sea la cosa. A diferencia de George, Juan Ramón no afirma que la cosa sea gracias a la palabra. Lo imposibilita la preeminencia de la cosa. El nombre no es lo que más importancia tiene, y Juan Ramón no le permite reemplazar a la cosa. Tras el nombre, permanece la cosa: “He intentado siempre formarme, buscándome sin mi nombre y buscando sin su nombre a los otros” (Jiménez, 2010d: 31). Frente al realismo extremo, la palabra consigue que los que no conocen las cosas o las olvidan accedan a ellas, y por eso no puede ser simple signo/nombre exterior de unas cosas ya completamente dadas y configuradas. El nombre poético más bien las desvela, las alumbr.

Ahora bien, si las cosas ya existen, ya son, qué necesidad hay entonces de que devengan palabra. Si las nubes ya pueblan el cielo de Moguer, por qué hay que querer llevarlas al lenguaje. En resumen, para qué la poesía. De dónde procede ese apetito juanramoniano por conseguir que las palabras sean las cosas, qué se gana con ello. Juan Ramón poetizó “que mi palabra sea la cosa misma, creada por mi alma nuevamente”. En rigor, lo que se hace, lo creado, es la palabra con la que poder decir la cosa, no la cosa. Pero aquella palabra hecha recrea la cosa, la crea nuevamente, lo que implica que solo tras decirla se desvela la cosa misma. La cosa no existe gracias a la palabra que la dice; más bien, se revela por causa de la palabra. La palabra es iluminación. La luz se hace mediante la palabra. El ser sale a la luz gracias a la palabra iluminadora, la palabra que manifiesta lo que es. Entonces, la palabra recrea lo existente. Las cosas, escribe a propósito Blasco (1981: 155), “no son realidad hasta el momento en que un hombre las convierte en valores y significaciones para la vida”. El propio Heidegger (1977: 61) confirma que “el lenguaje es el primero que lleva lo ente como tal a lo abierto”, o sea, que “en tanto el lenguaje nombra por vez primera al ente, tal nombrar lleva al ente a la palabra y al manifestarse (*Erscheinen*)”.

Es claro que llevar lo existente al lenguaje, la cosa a la palabra, no significa duplicar lo existente, repetir la cosa. Sería un acto inútil y sin sentido. Para qué hacerlo, si ya tenemos la cosa. Realmente, al llevar el mundo al lenguaje, el mundo se ilumina, se recrea de nuevo desde el alma: “La poesía no es una copia, es una naturaleza que se vuelve a crear a sí misma” (Jiménez, 1998: 12). Para Lapesa (1992: 236), “la palabra poética, el nombre exacto que demanda Juan Ramón, no ha de corresponder a la realidad objetiva de la cosa, sino a la nueva realidad creada para la cosa por obra del *alma* del poeta”. El poeta presenta así lo ya existente, pero renovado, dilatado, enriquecido por su propio espíritu. En este sentido, el realismo de Juan Ramón es poético. Las cosas ya existen, pero al poetizarlas son iluminadas y recreadas desde el poeta. Su alma vuelve a hacerlas. El realismo poético consiste en volcarse sobre el mundo ya dado para glorificarlo. Lo real es desvelado en su verdad enriquecida mediante la poesía. Este es el para qué de la poesía, para elevar lo existente. Juan Ramón es un realista poético.

Solo en este momento, tras lo ya expuesto, nos abre su significado el segundo poema de *Eternidades*. Recordemos, “plenitud de hoy es ramita en flor de mañana”. Al crear la palabra para poder decir lo que no sabe, el poeta accede a una experiencia de rebosante creatividad, una plenitud. Ahora bien, esa plenitud es momentánea, fugaz, de modo que al día siguiente será ya “ramita en flor”, algo exiguo e incompleto. No obstante, como ramita en flor, vuelve a ser semilla de nuevas plenitudes venideras. Juan Ramón experimenta entonces que esa palabra ha dejado ya de ser el nombre exacto. Sabe que está condenado a perseguir constantemente el nombre exacto debido a que la palabra no podrá ser jamás cosa. El poeta sabe que “el cielo no es el nombre, sino el cielo”. La poesía pura, la identidad palabra/cosa, es una meta ideal. No existe el instante poético pleno, concluyente. Siempre habrá que rehacer la palabra, continuamente “mi alma ha de volver a hacer el mundo como mi alma”. Hacer el mundo igual que mi alma es lo mismo que crear la palabra para poder decir lo que no sabe, esto es, equivale a producir la palabra que es la cosa, el nombre exacto de las cosas. Que la poesía haga mundo significa rehacerlo desde el espíritu del poeta. Esta actividad poética de recreación no termina nunca. La palabra creada acabará consumiéndose y gastándose, y ya no será el nombre exacto de la cosa. Dejará de ser la cosa misma. Habrá que volver a crear la palabra que sea la cosa, su nombre exacto. De nuevo habrá que volver a hacer el mundo como el alma del poeta. Hacer mundo, desde la perspectiva realista poética, significa recrear la cosa desde el espíritu del poeta. Volver a iluminarla. El lenguaje ordinario, a diferencia de esta característica del lenguaje poético, duplica lo ya existente, no lo vuelve a hacer desde el alma del poeta.

A partir de la diferencia saussuriana entre la objetiva *langue* y *parole*, su aspecto más subjetivo (Saussure, 1971: 30-39), Ortega y Gasset señala que en la *parole* hay dos planos lingüísticos, decir y hablar, entendiendo por “hablar”

usar una lengua en cuanto que está hecha y nos es impuesta por el contorno social. Pero esto implica que esa lengua ha sido hecha, y hacerla no es ya simplemente hablar, es inventar nuevos modos de la lengua y, originariamente, inventarla en absoluto. Es evidente que se inventan nuevos modos de la lengua, porque los que hay y ella tiene ya no satisfacen, no bastan para decir lo que se tiene que decir. El decir, esto es, el anhelo de expresar, manifestar, declarar es, pues, una función o actividad anterior al hablar y a la existencia de una lengua tal y como ésta ya existe ahí (Ortega y Gasset, 2010: 304-305).

“Hablar”, lo que habitualmente hacemos, consiste en disponer del lenguaje ya existente y dado para la expresión de lo ya sabido y transmitirlo. Al hablar entonces, no hablo yo mismo, habla la sociedad. Habla el habla en la que existo y el mundo que implica. Evidentemente, este mundo no es recreado por el sujeto que habla. Estamos condenado a vivir en un habla y, además, ser lanzado a un lenguaje equivale a existir sobre el mundo de ideas y valores que arrastra ese lenguaje. El lenguaje que hablamos es el marco que constituye el mundo donde vivimos. Al hablar digo lo que dice mi habla. Como lugar común que es, el habla imposibilita que la palabra sea la cosa hecha de nuevo por nuestra alma, imposibilita pronunciar el nombre exacto de las cosas. El habla solo reproduce palabras y sentidos que vienen de la tradición, no crea.

A diferencia del habla, el decir es la dimensión creativa y reveladora del lenguaje, el momento en que la palabra es la cosa. Ahora bien, el habla es primero decir, decir la cosa, poetizar. El decir se gasta, se olvida su aspecto iluminador de creación originaria, deja de decir y ser la cosa, y se convierte en habla, en palabra ordinaria (Díaz-Plaja, 1958: 234). Efectivamente, tan solo “antes de que el comercio lingüístico desgastara los nombres de las cosas, el hombre podía confiar en la palabra” (Alvar, 1983: 18).

Por tanto, el decir es el origen del lenguaje. Hay lengua porque el ser humano es poético, necesita decir. De hecho, la poesía representa la redención de aquella dimensión primaria creativa de la palabra. En la poesía se rescata el hecho de que originariamente la palabra

es la cosa. La poesía pretende “volver al valor primitivo de cada palabra” (Alvar, 1983: 22). Como anticipamos, el lenguaje primariamente consiste en decir, en poesía, la cual entonces, en vez de dar por supuesto el lenguaje, es su esencia. Esencialmente, el lenguaje es poesía. Decir, poetizar, equivale a crear la palabra que es la cosa, que hace mundo. Cuando esto ocurre, en la poesía, la palabra vuelve a ser (decir) las cosas para aquellos que no las conocen o las olvidan.

El poeta vive la indigencia del habla que hace imposible su tarea: decir originariamente. Con el habla social, ni puede ni sabe decir “lo que” solo él puede y quiere decir, la cosa misma. Juan Ramón comprende que para lograr decir, para que la palabra pueda hacer mundo y ser la cosa, es necesario desprenderse del habla. La palabra no puede ser la cosa recreada por su alma sin abandonar el lenguaje ya dado y el mundo que constituye, y que presuponemos al usarlo. Pero olvidar el lenguaje no está a nuestro alcance por nuestros propios medios, debido a que el propio lenguaje es quien nos configura. Nos es imposible escapar del habla en que existimos y somos. De ahí que Juan Ramón (1990f: 99) invoque una fuerza extraordinaria, casi divina: “¡Señor, que se me olvide hablar!”. Sin esa fuerza, está condenado a luchar por crear la palabra, a poetizar. Valiéndose del habla, lenguaje social, Juan Ramón pretende crear *su* palabra, porque solo así dirá lo que quiere decir. Al hacerlo, poetiza, *dice*, no *habla*. Se vale de tal manera del habla que llega a hacer el mundo como su alma. El lenguaje existe en esta dialéctica el decir de la palabra que crea y el hablar de la palabra que repite lo de todos, la palabra social. El ser humano como ser configurado por el lenguaje habla, esto es, vive inmerso en un mundo preconstituido por el propio lenguaje, y dice, poetiza, o sea, se propone superarlo desde su singular alma creadora.

Conclusión

El problema propuesto era manifestar el ser de la palabra poética según Juan Ramón Jiménez y su vínculo con las cosas. Concluimos que la poesía juanramoniana consiste en poesía pura, en palabra que, eliminados sus innecesarios añadidos, es la cosa misma. Esta

supeditación a la cosa, además de evitar de entrada el idealismo ontológico poético, no desemboca en una poética realista sin más. La noción de “realismo poético” que de ahí se desprende nos proporciona la exacta medida del nexo palabra/cosa y la naturaleza misma de la palabra poética.

La palabra procura ser la cosa que ya está ahí, de manera que entonces, con esa palabra que es una cosa que ya es una presencia sin la palabra, lo que obtenemos es la cosa iluminada y recreada desde el alma del poeta, la misma cosa, pero glorificada, plenificada. Esta tarea de glorificación, de poetización, nunca se acaba debido a que el lenguaje deja de ser el nombre exacto de la cosa. Se gasta y ya no recrea. Por eso, el poeta tiene que volver a hacer el mundo desde su alma. Ha de volver a iluminar y glorificar la cosa, a crear la palabra que sea la cosa. Solo entonces sabe cómo decirla.

■ Referencias

- Alvar, M. (1983). Juan Ramón Jiménez y la palabra poética. VV.AA., *Actas del Congreso Internacional Conmemorativo del Centenario de Juan Ramón Jiménez*, tomo I. Diputación de Huelva-Instituto de Estudios Onubenses: 13-29.
- Amigo Fernández de Arroyabe, M. L. (1987). *Poesía y filosofía en Juan Ramón Jiménez*. Universidad de Deusto-Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba.
- Baquero, G. (2003). *Eternidad de Juan Ramón Jiménez* [1958]. Huerga y Fierro.
- Bécquer, G. A. (2012). *Libro de los gorriones* [1868]. *Obras completas*. Cátedra: 54-197.
- Blasco, F. J. (1981). *La poética de Juan Ramón Jiménez: desarrollo, contexto y sistema*. Universidad de Salamanca.
- (1983). Introducción. J. R. Jiménez, *Alerta*. Universidad de Salamanca: 9-76.
- (2002). Del modernismo a la vanguardia: el *Diario de un poeta recién casado*. *Anales de Literatura Española*, 15: 139-154.
- Bo, C. (1943). *La poesía de Juan Ramón Jiménez*. Hispánica.
- Cerezo, P. (2003). *El mal del siglo. El conflicto entre Ilustración y Romanticismo en la crisis finisecular del siglo XIX*. Biblioteca Nueva / Universidad de Granada.
- Coke-Enguánidos, M. (1983). Towards a Poetry of Silence: S. Mallarmé and Juan Ramón Jiménez. *Studies in 20th Century Literature*, 7(2): 147-160.

- De Man, P. (1984). *Intentional Structure of the Romantic Image* [1960]. P. De Man, *The Rhetoric of Romanticism*. Columbia University Press: 1-18.
- Foucault, M. (1966). *Les mots et les choses*. Gallimard.
- Díaz-Plaja, G. (1958). *Juan Ramón Jiménez en su poesía*. Aguilar.
- Domínguez Rey, A. (1981). Hacia una poética juanramoniana. *Cuadernos hispanoamericanos*, 376-378: 547-556.
- Gadamer, H.-G. (1990). *Wahrheit und Methode* [1960]. *Gesammelte Werke*, Band 1: *Hermeneutik I*. Mohr-Siebeck.
- (1993a). *Philosophie und Literatur* [1981]. *Gesammelte Werke*, Band 8: *Ästhetik und Poetik I*. Mohr-Siebeck: 240-257.
- (1993b). *Dichten und Deuten* [1961]. *Gesammelte Werke*, Band 8: *Ästhetik und Poetik I*. Mohr-Siebeck: 18-24.
- George, S. (2001). *Das Wort* [1919]. *Sämtliche Werke*, Band 9: *Das neue Reich*. Klett-Cotta: 107.
- Gicovate, B. (1973). *La poesía de Juan Ramón Jiménez*. Ariel.
- Gullón, R. (1958). *Conversaciones con Juan Ramón*. Taurus.
- (1960). *Estudios sobre Juan Ramón Jiménez*. Losada.
- Harter, H. A. (1960). Presencia de Bécquer en Juan Ramón Jiménez. *Hispanófila*, 8: 47-64.
- Heidegger, M. (1977). *Der Ursprung des Kunstwerkes* [1935-36]. *Gesamtausgabe*, Band 5: *Holzwege*. Klostermann: 1-74.
- (1981a). Hölderlin und das Wesen der Dichtung [1936]. *Gesamtausgabe*, Band 4: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Klostermann: 33-48.
- (1981b). *Das Gedicht* [1968]. *Gesamtausgabe*, Band 4: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Klostermann: 182-192.
- (1981c). *Andenken* [1943]. *Gesamtausgabe*, Band 4: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Klostermann: 79-151.
- (1985). *Das Wesen der Sprache* [1957]. *Gesamtausgabe*, Band 12: *Unterwegs zur Sprache*. Klostermann: 148-225.
- Hofmannsthal, H. (1986). *Ein Brief* [1902]. *Gesammelte Werke in zehn Einzelbänden*, Band VII: *Erzählungen. Erfundene Gespräche und Briefe. Reisen*. Fischer: 461-472.
- Jiménez, J. R. (1961). *Nubes* [1920]. *Por el cristal amarillo*. Aguilar: 261.
- (1964). *Notas* [1949]. *Dios deseado y deseante*. Aguilar: 130-135.
- (1967). *Estética y ética estética* [1936]. Aguilar.
- (1968). *Piedra y cielo* [1918]. Losada.

- (1975a). Complemento [1954]. *Crítica paralela*: 214-216.
- (1975b). Prólogo [1940-53]. *Crítica paralela*. Narcea: 145.
- (1976). Notas al Prólogo y a la Dedicatoria [1920-22]. *Segunda antología poética (1898-1918)*. Espasa-Calpe: 271-275.
- (1982a). *Eternidades* [1916]. Taurus.
- (1982b). Quemarnos del todo [1954]. *Política poética*. Alianza: 403-408.
- (1987). Pablo Neruda [1939]. *Espanoles de tres mundos*. Alianza: 112-113.
- (1990a). El olvido no pierde nada [1936-49]. *Ideología (1897-1957) (Metamorfosis, IV)*. Anthropos: 499-676.
- (1990b). Somos andarines de órbitas [1929-36]. *Ideología (1897-1957) (Metamorfosis, IV)*. Anthropos: 364-498.
- (1990c). Actual, es decir clásico [1919-29]. *Ideología (1897-1957) (Metamorfosis, IV)*. Anthropos: 157-363.
- (1990d). Lo permanente nos mira [1949-54]. *Ideología (1897-1957) (Metamorfosis, IV)*. Anthropos: 677-753.
- (1990e). Orden en lo exterior [1897-1909]. *Ideología (1897-1957) (Metamorfosis, IV)*. Anthropos: 15-59.
- (1990f). Raíces y alas [1909-19]. *Ideología (1897-1957) (Metamorfosis, IV)*. Anthropos: 60-156.
- (1998). *Ideología II (Metamorfosis, IV)* [1920-50]. Fundación Juan Ramón Jiménez.
- (2010a). Poesía y literatura [1940]. *Obras: Conferencias II*. Visor-Diputación de Huelva: 75-111.
- (2010b). *El modernismo* [1953]. *Obras*. Visor-Diputación de Huelva.
- (2010c). Crisis del espíritu en la poesía española contemporánea (1899-1936) [1936-37]. *Obras: Conferencias II*. Visor-Diputación de Huelva: 41-73.
- (2010d). Crítica (Prólogo jeneral) [1942]. *Obras: Alerta*. Visor-Diputación de Huelva: 21-31.
- (2011). *La isla de la simpatía* [1936-53]. *Obras*. Visor-Diputación de Huelva.
- (2012). Carta a José Bergamín [1928]. *Epistolario II (1916-36)*. Publicaciones de la Residencia de Estudiantes: 491-493.
- Lanz, J. J. (2017). *Juan Ramón Jiménez y el legado de la modernidad*. Anthropos.
- Lapesa, R. (1992). El legado poético de Juan Ramón Jiménez. *Bulletin of Hispanic Studies*, 69(5): 223-247.

- Morón Arroyo, C. (2008). La poética de Juan Ramón Jiménez y su relación con Ortega y Gasset. L. M. Arroyo (ed.), *Juan Ramón Jiménez. Poesía y pensamiento*. Universidad de Huelva: 121-153.
- Ortega y Gasset, J. (2010). *El hombre y la gente* [1949-50]. *Obras completas*, v. 10. Taurus / Fundación Ortega y Gasset: 138-327.
- Paz, O. (1994). *El arco y la lira* [1955]. Fondo de Cultura Económica.
- Predmore, M. (1973). *La poesía hermética de Juan Ramón Jiménez. El "Diario" como centro de su mundo poético*. Gredos.
- Pujante, J. D. (1988). *De lo literario a lo poético en Juan Ramón Jiménez*. Universidad de Murcia.
- Sartre, J-P. (1999). Qu'est-ce que la littérature? [1948]. *Situations, II. Littérature et engagement*. Gallimard: 55-330.
- Saussure, F. (1971). *Cours de linguistique générale* [1916]. Payot.
- Silver, Ph. (1985). *La casa de Anteo. Estudios de poética hispánica (De Antonio Machado a Claudio Rodríguez)*. Taurus.
- Wittgenstein, L. (1980). *Tractatus logico-philosophicus* [1921]. *Schriften* 1. Suhrkamp.

En el umbral de la filosofía: teología y cristianismo en Jean-Luc Marion

On the Threshold of Philosophy: Theology and Christianity in Jean-Luc Marion

DOI:

doi.org/10.23924/oj.v16i38.730

Francisco Novoa-Rojas
Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción, Chile
fnovoa@ucsc.cl
Orcid.org/0000-0002-0451-0599

Fecha de recepción: 20/05/2025 • Fecha de aceptación: 02/08/2025

Resumen

El presente artículo analiza el estatuto filosófico de la fenomenología de la donación en Jean-Luc Marion, abordando su relación con el pensamiento cristiano y la teología. Lejos de realizar una teología encubierta, Marion delimita con rigor el espacio entre filosofía y teología, proponiendo que la fenomenología puede describir la revelación como fenómeno saturado sin asumir sus contenidos doctrinales. A partir de una reconstrucción del debate histórico sobre la filosofía cristiana y de un análisis crítico de la fenomenología marioniana, se defiende que el cristianismo actúa como horizonte epistémico privilegiado desde el cual ciertos fenómenos encuentran su forma más plena de aparición. El texto sostiene que la lógica del don y de la saturación

Abstract

This article analyses the philosophical status of the phenomenology of donation in Jean-Luc Marion, addressing its relationship with Christian thought and theology. Far from engaging in covert theology, Marion rigorously delimits the space between philosophy and theology, proposing that phenomenology can describe revelation as a saturated phenomenon without assuming its doctrinal contents. Based on a reconstruction of the historical debate on Christian philosophy and a critical analysis of Marionian phenomenology, it is argued that Christianity acts as a privileged epistemic horizon from which certain phenomena find their fullest form of appearance. The text maintains that the logic of gift and saturation allows philosophy to open

permite a la filosofía abrirse a lo que excede toda constitución, sin abandonar su estatuto metodológico. Así, Marion se sitúa en el umbral entre filosofía y cristianismo, conservando su autonomía filosófica, pero reconociendo la fecundidad heurística del horizonte cristiano.

Palabras clave

Cristianismo, fenomenología, Jean-Luc Marion, revelación, teología.

itself to what exceeds all constitution, without abandoning its methodological status. Thus, Marion stands at the threshold between philosophy and Christianity, preserving his philosophical autonomy while recognizing the heuristic fruitfulness of the Christian horizon.

Keywords

Christianity, Jean-Luc Marion, phenomenology, revelation, theology.

Introducción

La fenomenología contemporánea ha redescubierto la pregunta por los límites entre filosofía y teología de un modo tan radical que hablar de un *umbral* se vuelve casi inevitable. Jean-Luc Marion ocupa en ese redescubrimiento un lugar estratégico: su *fenomenología de la donación* afirma que lo dado se impone antes de cualquier horizonte ontológico, obligando a la filosofía a repensar su propio método (Gschwandtner, 2007).

Desde ese punto de partida, el presente estudio propone mostrar cómo la fenomenología marioniana funciona como propedéutica a una comprensión específicamente del pensamiento cristiano, sin convertirse por ello en teología. Para justificar esa hipótesis, la introducción que sigue recorre el problema histórico de la *filosofía cristiana*, repasa el estado actual del debate y señala la originalidad del planteamiento de Marion.

La posibilidad misma de una filosofía *bajo la luz de la Revelación* se convirtió, entre 1931 y 1936, en el centro de un intenso intercambio en la filosofía francófona. Sadler (2012) reconstruye aquel enfrentamiento, y subraya que la cuestión jamás se redujo a un simple choque entre *racionalistas* y *tomistas*, sino a una constelación mucho más rica de posiciones: Emile Bréhier negó de plano que pudiera hablarse de una filosofía propiamente cristiana, pues la fe —decía— no aporta conceptos nuevos, sino verdades sobrenaturales inaccesibles a la razón y, por tanto, irrelevantes para el filosofar (1931: 133). Para él, allí donde interviene la Revelación cesa la autonomía de la investigación racional. Sin embargo, Étienne Gilson, por el contrario, sostuvo que la Revelación ha generado auténticas *invenciones conceptuales* (por ejemplo, *creatio ex nihilo*) que la sola razón no habría discernido; por eso cabe hablar de filosofías históricamente cristianas, aunque la razón conserve su lógica propia (2007: 29).

Más allá de esa polaridad, el siglo XX vio surgir intentos de síntesis. Juan Pablo II (1998, n. 17), en la encíclica *Fides et Ratio*, afirma que la fe *no sofoca* a la razón, sino que la impulsa a perseguir toda la verdad sobre el hombre y sobre Dios, postulando así un modelo de cooperación crítica que sigue inspirando la discusión actual. En el mismo horizonte, Claude Bruaire (1992: 132) advierte que la afirmación cristiana de un Dios que entra en la historia constituye una *provocación* para la lógica de la pura razón, pero lejos de invalidarla, la obliga a ampliar sus propios criterios de inteligibilidad.

En el ámbito contemporáneo y en relación con el pensamiento cristiano, Jean-Luc Marion es uno de los representantes más destacados, principalmente conocido por su original desarrollo del método fenomenológico en torno al concepto de donación y el fenómeno saturado. Este planteamiento se inscribe en una línea de pensamiento que hereda críticamente la tradición husserliana y heideggeriana (Serban, 2016), pero que introduce una ruptura decisiva: la reducción ya no se efectúa hacia la conciencia trascendental (Husserl), ni hacia el ser (Heidegger), sino hacia la donación misma. Marion afirma explícitamente que la fenomenología debe avanzar más allá del horizonte del ser, para encontrarse en un ámbito que él califica como anterior y más originario: el de la donación. Como él mismo escribe: “ya no se trata de ser, en un régimen de reducción. ¿Por qué? Porque el ser nunca interviene para permitir la donación absoluta, en la que no desempeña papel alguno” (Marion, 2010b: 69). Este movimiento supone un giro radical en el abordaje filosófico, donde la fenomenología no se limita a describir objetos o fenómenos ya constituidos, sino que se dedica a captar lo dado en tanto que dado (*le donné en tant que donné*).¹

Como sostendremos en el presente escrito, Marion sostiene que la fenomenología, sin devenir teología, puede ofrecerle a esta un lenguaje riguroso para pensar lo dado como don. No se trata, en su propuesta, de construir una teología encubierta, sino de permitir que la teología se lleve a cabo según la lógica del don, dotándola

1 Sobre el uso de la partícula *en tant* como elemento fundamental en la fenomenología de Jean Luc Marion, véase Bassas (2008).

de herramientas metodológicas propias de una fenomenología que radicaliza la donación. Por ello, Marion preserva el límite entre el campo teológico y el fenomenológico, subrayando que el fenómeno saturado —incluso cuando se trata del fenómeno de Dios— no exige un juicio doctrinal, sino una descripción fiel a su exceso de aparición (Marion, 2013: 329). Esta perspectiva responde críticamente al llamado *giro teológico*, término acuñado por Dominique Janicaud (2000) para designar lo que considera una desviación respecto de la pureza metodológica de la fenomenología. No obstante, dicho giro ha adoptado nuevas formas en las últimas décadas. A partir del trabajo de Gondek y Tengelyi (2011), se ha propuesto el concepto de *fenomenología acontecual*, una orientación que se ve interpelada por fenómenos que exceden toda anticipación y cuya manifestación se impone como una irrupción incontrolable. En este contexto, autores como Jean-Luc Marion han renovado el vínculo entre fenomenología y teología. Es por esto por lo que lecturas sistemáticas recientes —como la Ch. M. Gschwandtner (2007), que rastrea el motivo de la *excesividad* a lo largo de toda la obra marioniana— destacan que su intención no es *teologizar* la fenomenología, sino mostrar que la fenomenicidad puede abrirse a modos de aparecer hasta ahora impensados.

Frente a esos debates, el presente artículo defiende que la fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion, aun preservando rigurosamente su estatuto filosófico y sin convertirse en teología, funciona como un umbral o propedéutica que privilegia el horizonte cristiano: al describir la revelación como fenómeno saturado y al mostrar la caridad (y otras nociones propiamente cristianas) como heurísticas de nuevos modos de aparecer, Marion otorga al cristianismo un lugar epistémico singular desde el cual la filosofía se expande sin dejar de ser filosofía.

De ahí se deriva un doble objetivo: en primer lugar, reconstruir cómo la donación marioniana delimita —sin anular— el espacio entre filosofía y teología. En segundo lugar, mostrar que esa delimitación opera, en la práctica, como una propedéutica al pensamiento cristiano, privilegiándolo respecto de otros marcos religiosos sin reducirse al discurso dogmático. Su relevancia es metodológica, no confesional: ofrece un criterio de hospitalidad para fenómenos que

exceden la constitución sin teologizar el método, ensancha el repertorio de casos límite con los que la fenomenología prueba su rigor y aclara que “filosofía cristiana” nombra un uso heurístico del método, no una escuela cerrada.

El artículo se estructura en tres apartados. En primer lugar, se examina el estatuto fenomenológico de la teología en la obra de Jean-Luc Marion, prestando especial atención a cómo la noción de fenómeno saturado permite pensar la revelación sin disolver el método fenomenológico en un discurso teológico. En segundo lugar, se reconstruye el debate histórico sobre la filosofía cristiana, desde las controversias entre Bréhier y Gilson hasta las reflexiones contemporáneas, para mostrar cómo Marion reformula esta noción a partir de una fenomenología del don. En tercer lugar, se evalúa críticamente el lugar que ocupa el cristianismo en su pensamiento, interrogando si la orientación hacia la revelación trinitaria compromete la pretendida neutralidad del método. A través de este recorrido, el artículo sostiene que la fenomenología marioniana no se convierte en teología, pero tampoco puede considerarse plenamente ajena al horizonte cristiano que ella misma activa como posibilidad última del aparecer de forma propedéutica.

El estatuto fenomenológico de la teología en Jean-Luc Marion

La propuesta de Marion adquiere una relevancia particular en relación con el límite entre filosofía y teología, cuestión que constituye un punto clave en su obra, especialmente en *Dieu sans l'être* (2016a) y *Étant donné* (2013). Marion sostiene que la fenomenología no invade el territorio teológico, sino que más bien clarifica rigurosamente la frontera entre ambos discursos. Su planteamiento descansa sobre una distinción esencial: mientras la teología habla desde la Revelación, la fenomenología lo hace exclusivamente desde la experiencia de la donación. Esta distinción, lejos de separar irreconciliablemente ambos ámbitos, los pone en una relación fructífera donde cada uno se esclarece gracias al otro, custodiando cuidadosamente su propio espacio metodológico y conceptual.

Sin embargo, la noción de donación en la fenomenología de Jean-Luc Marion ha sido objeto de múltiples críticas que buscan invalidarla no desde dentro del método fenomenológico, sino desde una supuesta contaminación teológica. En *Étant donné* (2013), Marion responde con firmeza a estas objeciones, que le atribuyen una conceptualización saturada por presupuestos teológicos. Frente a esto, Marion defiende la legitimidad estrictamente fenomenológica de la donación y, además, revela que es precisamente la falta de argumentos internos al método lo que empuja a sus críticos a situar su propuesta en el terreno de la *metaphysica specialis*. En *Étant donné*, responde:

Sin embargo, frente a la donación justamente cabe decir: o bien se advierte en lo que ella da —y entonces no tiene nada de abstracto, puesto que da todo lo que es y lo que aparece—, o bien se considera como el puro proceso de la fenomenicidad misma —y su abstracción necesaria responde a la abstracción de la reducción o de toda primera verdad filosófica. [...] La donación dependería también inversamente de un esquema sobrecargado de sentido, por medio de un préstamo indiscreto de la teología o siguiendo quizá tan sólo “una teología posible” (a la vez preparada y retenida). Lo que sorprende en estas afirmaciones es evidentemente que la crítica ignora que la noción de donación no tiene necesidad alguna, desde Husserl, de una carga teológica, sea cual sea, para intervenir en fenomenología: la donación juega en la fenomenología con pleno derecho, permanentemente y como en casa. Pero, entonces, ¿por qué intentar descalificarla, asignándole un origen teológico (suponiendo, por supuesto, que la teología implique en sí una descalificación)? Porque descalificarla en el terreno mismo de la fenomenología resultaba demasiado delicado, incluso imposible. De ahí viene el esfuerzo por asignar un estatuto pre-fenomenológico a la donación, reenviándola a la teología para interpretarla así en términos tan metafísicos y tan poco husserlianos que apenas son pensables, hasta el punto de hacer creer que la cuestión de la donación repetiría trivialmente la problemática de la *metaphysica specialis* y merecería esta advertencia: “[...] no debemos olvidar tampoco que la *epokhé* afecta

igualmente las posiciones y proposiciones de la *metaphysica specialis*, la naturaleza del alma, del mundo y de Dios”. Veredicto: no sólo la donación caería bajo la acción de la *epokhé* como todos los enunciados trascendentes, sino que se encontraría también entre los entes privilegiados por la *metaphysica specialis* — a partir de y según la causalidad y la efectividad (2008: 136-138).

En este pasaje, Marion responde a la crítica (Janicaud, 2000) que intenta sacar la noción de donación del terreno de la fenomenología, acusándola de ser o demasiado vacía o demasiado cargada de sentido teológico. Por un lado, Marion (2008) señala que Janicaud dice que la donación sería una abstracción sin contenido, una especie de experiencia cada vez más delgada que se disuelve en negatividad. Por otro lado, acusa su propuesta de estar contaminada por ideas teológicas, como si importara subrepticamente nociones propias de la fe o de la revelación. Aunque estas críticas parecen contradictorias, tienen algo en común: buscan deslegitimar la donación evitando discutirla en sus propios términos, es decir, dentro del marco fenomenológico.

Lo que hace Marion es mostrar que esta estrategia es profundamente incoherente. En lugar de aplicar el método fenomenológico —que consiste en describir lo que se da tal como se da—, se termina imponiendo a la donación un marco externo, concretamente el de la *metaphysica specialis*. Con eso, el acto de dar parece deslizarse hacia la figura de una causa o principio oculto tras los fenómenos, justo lo que Marion pretende excluir, ya que concebir la donación como causa significaría recaer en la lógica de la fundación metafísica, que exige justificar lo real mediante un fundamento anterior (Marion, 2023). Pero la propuesta de Marion va en la dirección opuesta: mostrar que lo dado no necesita justificarse, que su aparecer no requiere un principio detrás, sino que puede ser acogido tal cual, en su exceso.

Por eso, Marion insiste en que la donación no es una idea importada desde la teología, sino una categoría plenamente legítima dentro de la fenomenología. De hecho, él no plantea que la donación venga desde afuera del método, sino que ya está presente en Husserl, como una posibilidad implícita que ahora se desarrolla con más claridad (Inverso, 2018). En este sentido, no se trata de teologizar

la fenomenología, sino de hacerla más rigurosa en su fidelidad a lo dado. Marion va incluso más allá: sostiene que no solo la donación no es suspendida por la reducción, sino que esta la intensifica (Zheng, 2022). Cuanto más se aplica la reducción fenomenológica, más claramente aparece la donación. Al final, lo que Marion pone en evidencia es que la crítica se refuta a sí misma. Si la donación realmente fuera parte de la *metaphysica specialis*, entonces tendríamos que decir lo mismo de Husserl o incluso de Heidegger, lo cual es absurdo. En el fondo, esta crítica revela una dificultad más profunda: aceptar que puede haber fenómenos que no se dejan reducir a nuestras categorías tradicionales, fenómenos que exceden nuestras formas habituales de entender lo real. Y ahí es donde la donación, lejos de ser un problema, se convierte en una oportunidad para ampliar los límites mismos de la fenomenología.

La acusación de que Jean-Luc Marion hace teología encubierta bajo el ropaje fenomenológico pierde fuerza cuando se examina el modo en que él mismo traza la frontera entre ambos discursos. En *Dieu sans l'être* (2016a), Marion establece explícitamente que no pretende realizar teología en sentido dogmático o sistemático, sino una reflexión filosófica que asume el estatuto de la posibilidad del pensar de Dios sin reducirlo al ente. No se trata, pues, de hablar de Dios desde la fe revelada, sino de mostrar cómo el discurso filosófico puede abrirse a la posibilidad de pensar más allá del ser. Esto no equivale a una *teología negativa* en el sentido místico, sino a una fenomenología que lleva al extremo el método de la reducción, eliminando incluso el horizonte ontológico como condición previa de todo aparecer (Murga, 2024b: 283).

En *L'idole et la distance* (1977), Jean-Luc Marion entiende la teología negativa no como una negación del discurso sobre Dios, sino como una exigencia de transformación radical del lenguaje para que este no contradiga el misterio que intenta decir. Retomando la tradición de Dionisio Areopagita, Marion afirma:

Evidentemente, el objetivo de Dionisio no es rechazar todo discurso sobre Dios en favor de una apófasis dudosa, sino trabajar el lenguaje lo suficientemente profundamente como para que

ya no entre en contradicción metodológica con lo que se atreve a pretender decir: un discurso de alabanza, nos arriesgamos (1977: 12).²

La teología negativa no cancela el lenguaje, sino que lo purifica, lo somete a una exigencia de adecuación con aquello que es irreductiblemente trascendente. Como señala Pizzi (2020: 433-434), “la αἰτία, concepto que no puede ser identificado con la causalidad propia de la tradición metafísica, ya no nombra a Dios bajo la afirmación o la negación, sino que permite nombrar la ausencia del nombre de Dios”.

Marion sugiere que el verdadero lugar de una teología no idolátrica —y por tanto realmente apofántica— se encuentra en el reconocimiento de que no podemos apropiarnos de Dios como de un objeto conceptual. La idolatría conceptual propia de la onto-teología debe ceder ante una lógica distinta, la del don y de la revelación: “el discurso conceptual admite que no lo produce, ya que sólo alcanza su resultado último a través de la incidentalidad infundada de un yo que es tanto menos obvio por serlo” (Marion, 1977: 29). De ahí que Marion proponga no una negación del discurso, sino una conversión fenomenológica que reconozca en la negatividad el acceso mismo al Dios invisible.

A pesar de reconocer en la teología negativa una reserva respecto de la posibilidad de pensar a Dios, Jean-Luc Marion insiste en mantener una distinción clara entre la fenomenología y la teología. Según el propio autor:

La fenomenología describe posibilidades y no considera nunca el fenómeno de la revelación más que como una posibilidad de la fenomenicidad, que formularía así: si Dios se manifiesta (o se manifestara), se tratará de una paradoja de segundo grado; si tiene lugar la Revelación (de Dios por él mismo, teo-lógica), tomará la figura fenoménica del fenómeno de revelación, de la paradoja de paradojas, de la saturación de segundo grado. Jamás la Revelación (como efectividad) se confunde con la revelación

2 Salvo que se referencie una edición en español, todas las traducciones son propias.

(como fenómeno posible) —respetaremos escrupulosamente esta diferencia conceptual mediante su traducción gráfica. Pero la fenomenología, que debe a la fenomenicidad el llegar hasta ese punto, no va más allá y no debe nunca pretender decidir del hecho de la Revelación, ni de su historicidad, ni de su efectividad, ni de su sentido. No debe hacerlo pues, no solamente por querer distinguir los saberes y delimitar las regiones respectivas, sino de entrada porque no tiene los medios: el hecho (si lo hay) de la Revelación excede el dominio de toda ciencia, incluida la fenomenología; sólo una teología, y a condición de dejarse construir a partir de ese solo hecho (K. Barth o H. U. von Balthasar, sin duda en mayor medida que R. Bultmann o K. Rahner) podría eventualmente acceder a ella. Incluso si lo deseara (y, por supuesto, jamás fue el caso), la fenomenología no tendría el poder de efectuar un giro hacia la teología. Y hay que ignorarlo todo sobre teología, sobre sus procedimientos y sus problemáticas, para considerar tan siquiera esa inverosimilitud (2008: 381).

Así, Marion establece con firmeza los límites del quehacer fenomenológico frente a la teología, insistiendo en que la fenomenología no tiene ni la vocación ni la capacidad para acceder al hecho de la Revelación en su efectividad. Lo que le compete, afirma, es solo considerar la posibilidad de que un fenómeno como la Revelación pueda darse dentro del horizonte de la fenomenalidad, y en ese caso, describirlo como una *paradoja de segundo grado* o *saturación de segundo grado*. Marion distingue rigurosamente entre revelación como fenómeno posible (con minúscula) y Revelación como acontecimiento efectivo (con mayúscula), subrayando que la fenomenología no puede decidir sobre el estatuto ontológico ni teológico de este último, pues carece de los medios para hacerlo. Esta posición no solo preserva la autonomía de la fenomenología como saber filosófico, sino que también protege la especificidad de la teología, que, a diferencia de la filosofía, puede tratar el hecho de la Revelación si parte de él como principio. Al desautorizar todo intento de identificar la fenomenología con la teología o de hablar de un “giro teológico” efectivo, Marion también critica a quienes, según él, ignoran los

procedimientos propios de la teología al suponer tal conversión de la fenomenología. En concreto, el pasaje constituye una defensa de la fenomenología como disciplina rigurosa que, aunque puede llegar hasta el umbral del fenómeno de la Revelación, debe abstenerse de franquearlo, dejando esa tarea a una teología fundada en la fe. Como bien sintetiza Roggero (2017), Marion no propone una teología, sino una filosofía influenciada por lo religioso.

En efecto, Marion no confunde filosofía y teología. Al contrario, insiste en que ambas tienen regímenes diferentes de inteligibilidad y de validación. Mientras la teología se funda en la Revelación, es decir, en un contenido que se da desde un acto divino y se recibe en la fe, la fenomenología trabaja exclusivamente con lo que se da en la experiencia, en la medida en que aparece. Esta diferencia radical impide cualquier identificación o confusión metodológica. La fenomenología no puede validar proposiciones dogmáticas, ni la teología puede derivarlas de un análisis puramente fenomenológico. La relación entre ambas no es de subordinación ni de derivación, sino de contigüidad y, en algunos casos, de reciprocidad esclarecedora. Así, el francés insiste, especialmente en *Dieu sans l'être* (2016a), en que la escritura teológica tiene una característica particular: no es una escritura autorreferencial, sino una escritura que, en última instancia, se transgrede a sí misma al señalar constantemente más allá de su propio texto, hacia el Verbo encarnado. En sus palabras, la teología experimenta “el placer —a menos que no se trate de gozo— de transgredir el texto: de los *verba* al Verbo, del Verbo a los *verba*, incessantemente y tan sólo en teología, puesto que solamente en teología el Verbo encuentra en los *verba* un cuerpo” (2010a: 9). Este juego dinámico establece una relación viva y transformadora entre la palabra escrita y su referencia última, que es siempre excesiva respecto del texto mismo.

Así comprendida, la fenomenología de la donación no solo se distancia de toda teología dogmática, sino que radicaliza su propio método al confrontarse con el fenómeno límite por excelencia: la revelación. Para Marion, este fenómeno no es un contenido doctrinal, sino una saturación extrema de la aparición que pone en juego el exceso de la intuición sobre cualquier concepto. En sus palabras:

La revelación se inscribe en la fenomenología de la donación como un caso ciertamente excepcional, pero perfectamente coherente con todos los demás, el caso de un fenómeno que llevaría a su exceso el exceso de intuición sobre cualquier concepto (o cualquier conjunto de conceptos) supuesto para regularlo y constituirlo; sería así el caso de un fenómeno, o incluso el fenómeno saturado por excelencia, inconstituible y dador de sí mismo hasta el punto de mostrarse absolutamente en sí mismo y a través de sí mismo (2020: 57).

La revelación, así comprendida, no se impone como verdad de fe, sino como posibilidad fenomenológica radical, capaz de interrogar los límites mismos del aparecer. No se trata de postular un contenido trascendente desde la creencia, sino de constatar que hay fenómenos que, al darse, exceden las condiciones de posibilidad tradicionales —como la correlación entre intuición y concepto— y que, sin embargo, se muestran con un grado tal de intensidad que reconfiguran la estructura misma del aparecer.

En este sentido, la revelación no es algo que se agregue a la fenomenología desde fuera, como si proviniera de un sistema teológico anexo, sino que se constituye como un fenómeno que, al desplegar su saturación, lleva a la fenomenología a confrontar su propio umbral. Marion no exige que el filósofo crea en la revelación, sino que reconozca que esta puede *acontecer* como un fenómeno cuyo aparecer no está regulado por la constitución del sujeto, sino que lo antecede y lo afecta. En esta clave, el fenómeno de la revelación no solicita un asentimiento dogmático, sino una apertura metodológica al don de lo que se da incluso cuando se da como absolutamente inconstituible (*de soi*).³

3 Diversas lecturas, de cuño heideggeriano, han objetado que el aparecer —incluso cuando se piensa como donación saturada— acontece siempre ya en un horizonte interpretativo y no sólo es seguido por interpretaciones ulteriores. En este contexto, Marion reconoce una “hermenéutica interminable” en el nivel de la elucidación del sentido, mientras permanece abierta la discusión sobre la co-originariedad hermenéutica del aparecer mismo. En este artículo adopto una delimitación estrictamente metodológica: distingo entre el régimen del darse —que no se deja legislar por la constitución del sujeto— y su apropiación interpretativa en marcos históricos de comprensión. Esta

Lejos de rechazar esa posibilidad por exceder los límites tradicionales del aparecer, Marion invita a radicalizar la fenomenología desde su interior, reconociendo que puede haber fenómenos que se imponen precisamente por no poder ser constituidos, representados ni tematizados: “Lejos de que el *yo* restrinja fenomenológicamente la posibilidad de una revelación, ¿no deberíamos arriesgarnos a que tal vez el *yo* sólo pueda acceder a su propia posibilidad fenomenológica a partir de un don inconstituible, inobjetivable y anterior — tal vez incluso a partir de una revelación?” (Marion, 2016b: 31). De este modo, la revelación deja de ser pensada como un contenido cerrado para convertirse en una posibilidad estructural del aparecer, que no se impone desde fuera del método, sino que lo tensa desde dentro, forzando a la fenomenología a dar cuenta de aquello que se manifiesta no porque lo constituya un sujeto, sino porque se da más allá — y antes — de toda constitución posible.

Esta apertura se vuelve particularmente significativa en la figura del ícono, que Marion opone a la del ídolo conceptual (2016a: 45-46). Mientras este refleja la mirada del espectador y la satura con su presencia inmediata, el ícono remite más allá de sí, excede la mirada y desborda la representación produciéndose un cruce entre lo visible y lo invisible. Así, refiriéndose al ícono y la hermenéutica sin fin que desata, indica que “el fenómeno que nos acontece y sobreviene invierte el orden de la visibilidad, en cuanto ya no resulta de mi intención, sino de su propia contra-intencionalidad” (2010a: 111). Plantea, por tanto, que lo invisible no es una ausencia, sino una presencia que se da sin dejarse reducir a objeto, revelándose como rostro, carne, don. No se trata de una invisibilidad por defecto o carencia, sino de una modalidad de aparición que excede toda tematización objetiva y toda apropiación representacional. El ícono no ofrece una imagen para ser contemplada, sino una revelación de sí mismo que interpela. Así, lo invisible del ícono no oculta ni escapa, sino que se presenta en el modo de la elusión, de la huella, de la llamada que atraviesa la

distinción no pretende resolver la querella hermenéutica, sino sólo precisar que la tesis aquí defendida sobre la donación no excluye la historicidad de la recepción, aunque tampoco la subordina al sujeto. Un tratamiento exhaustivo requeriría una hipótesis adicional y desbordaría el objetivo del presente trabajo. Véase Mackinlay (2010).

visibilidad sin agotarse en ella. En este sentido, la fenomenalidad del ícono no anula la visión, sino que la transforma: se revela para acoger y no se reduce a su presencia, sino que expone la alteridad que se da en el exceso mismo del aparecer en su revelación.

La revelación, en este contexto, no es un contenido positivo ni un dato empírico, sino una manifestación desbordante que exige repensar el aparecer desde la lógica del don. Como fenómeno, no remite a una verdad dogmática asumida previamente, sino que se da bajo el régimen de la saturación, como un darse que excede toda posibilidad de constitución subjetiva y desborda las categorías del pensar. En este sentido, la fenomenología no se pronuncia sobre la efectividad de la Revelación —como acto histórico-teológico mediante el cual Dios se da a conocer a través de su Palabra—, sino que analiza la posibilidad formal de que tal fenómeno se muestre. Ahora bien, cuando la Revelación se da efectivamente como contenido de fe, lo hace no solo mostrando la Trinidad, sino haciéndolo según una lógica trinitaria:

La Revelación funda la Trinidad, porque el modo de des-cubrir (*apokalupsis, oikonomia*) el *mysterion tou Theou* (de la Trinidad “económica”) permanece él mismo trinitariamente articulado sobre los tres de la Trinidad como tal (“inmanente”); la Revelación revela la Trinidad, y sobre todo la revela de modo trinitario; el modo en que la Trinidad se des-cubre sigue siendo tan perfecta e integralmente trinitario que solo la Trinidad logra revelar la Trinidad, y solo quiere revelar la Trinidad misma. En una palabra, la Trinidad ofrece no solo el contenido del des-cubrimiento, sino también su modo de manifestación. O mejor aún: el modo de manifestación (el *wie* fenoménico) coincide exactamente con lo manifestado (el *Sich-selbst-zeigende*) (Marion, 2020: 429).

La fenomenología puede entonces, sin convertirse en teología, describir cómo un fenómeno así se presenta: no solo en cuanto a lo que se da —el contenido trinitario revelado—, sino sobre todo en la forma misma en que se da, es decir, en su *modo* de manifestación. Este *cómo* (el *wie phänomenologisch* que Marion toma de Heidegger)

no se reduce a una mera condición formal de aparición, sino que coincide estructuralmente con el contenido mismo del fenómeno: la Trinidad se revela *trinitairement*. Tal coincidencia entre el modo y el contenido del aparecer no puede entenderse dentro de las categorías clásicas de la representación o de la presencia, sino únicamente desde una lógica del don que se realiza como comunión. En esta estructura, el Padre se da como origen de la donación, el Hijo como figura visible del don que se entrega, y el Espíritu como don mismo que unifica al dador y al donado en la economía del amor. Así, la revelación no es solo una comunicación de sentido, sino la exposición fenomenológica de una economía irreductible: una manifestación que desborda la metafísica del objeto y la epistemología del concepto, dando lugar a una fenomenalidad en la que el don y su darse coinciden como evento trinitario.

Ahora bien, el hecho de que Marion describa el fenómeno de la revelación en términos trinitarios no significa que se apropie del discurso teológico, sino que lleva hasta sus últimas consecuencias la lógica del fenómeno saturado. En la medida en que este se da como exceso absoluto —de intuición sobre concepto, de donación sobre recepción—, exige una forma de aparecer que ya no puede ser pensada dentro de los marcos de la subjetividad constituyente ni de la objetividad representable. La cita analizada expone justamente esto: si la revelación se da, lo hace de tal manera que el contenido revelado (la Trinidad) y su modo de darse (la manifestación trinitaria) coinciden fenomenológicamente. No se trata, por tanto, de afirmar la veracidad de la Trinidad como misterio de fe, sino de mostrar que el fenómeno, en su saturación más radical, se estructura como comunión. La fenomenología, en este punto, no realiza una teología positiva, sino que permanece fiel a su método: describe la condición formal del darse de un fenómeno que, si aparece, lo hace excediendo toda anticipación. Así, lejos de teologizar la filosofía, Marion fenomenologiza la revelación, dando cuenta de su estructura interna como don absolutamente dado —y, en ese sentido, como fenómeno trinitario—, sin traspasar el umbral de su efectividad teológica.

La propuesta fenomenológica de Jean-Luc Marion, por tanto, representa una de las tentativas más rigurosas y provocadoras de

pensar el aparecer desde su exceso, llevando al método fenomenológico hasta su límite sin comprometer su coherencia interna. La donación, el fenómeno saturado, el ícono, lo invisible y la revelación se convierten en figuras privilegiadas a través de las cuales se muestra que no todo lo dado puede ser reducido a condiciones de posibilidad predefinidas por la subjetividad trascendental o el horizonte del ser. Si Marion recurre al lenguaje de la teología, no es para introducir contenidos dogmáticos en la fenomenología, sino para responder al desafío que ciertos fenómenos plantean al propio método: describir lo que se da incluso cuando se da de manera inconstituible. Así, lejos de efectuar un *giro teológico*, Marion custodia el umbral que separa la fenomenología de la teología, abriendo un espacio de cruce sin confusión. Su pensamiento no anula la distancia entre ambos discursos, pero muestra que esta distancia no impide una relación fecunda, donde la fenomenología, sin dejar de ser filosofía, puede decir algo sobre la posibilidad de que lo trascendente se dé como fenómeno. En esa fidelidad a lo dado en tanto dado —incluso cuando lo dado es revelación— reside el gesto más radical de su fenomenología.

El estatuto cristiano de la filosofía⁴

Pese a la claridad con la que Marion traza esta frontera, persiste una ambigüedad de fondo. Si la fenomenología de la revelación presupone una estructura del don, ¿no está ya operando bajo una presuposición teológica? Aunque Marion insiste en que se trata de una

4 Aunque está claro que Marion, a pesar de ser abiertamente católico, ha declarado (2021b) no hacer filosofía católica, es evidente que su filosofía prepara el camino para una comprensión cristiana, mas no judía o musulmana. El motivo radica, principalmente, en que, aunque en ambos casos revelar (heb. *galá*, ár. *wahy*) no describe un acto puramente intelectual, sino una auto-comunicación de Dios, Marion introduce la figura del testigo como algo recurrente a su propuesta filosófica (2003, 2016b, 2020) y también en su obra con un tinte más teológico (1977; 2016a); todo esto, como él reconoce (2006), se inspira en la propuesta teológica de Ricardo de San Víctor para comprender la Trinidad. En este sentido, la figura del testigo, en la obra de Marion, es una referencia explícita a la Trinidad y este, como misterio de fe, es propiamente cristiana, mas no judía ni musulmana. Para el análisis de la noción del testigo en la fenomenología francesa contemporánea, que suma a Marion, véase Mena Malet (2009).

coincidencia formal entre el modo de darse y lo dado, la especificidad cristiana del contenido sigue ejerciendo una presión hermenéutica difícil de ignorar. Autores como Dominique Janicaud (2000) han advertido que, al intentar fenomenologizar lo revelado, Marion termina dependiendo de contenidos que no pueden ser tematizados sin referencia a la fe. Esta tensión entre estructura formal y contenido sustancial sigue siendo uno de los puntos más problemáticos —y fecundos— de su propuesta.

En *Le visible et le révélé* (2016b: 99-119), Jean-Luc Marion desarrolla un examen de la filosofía cristiana sosteniendo que, al igual que los fenómenos, los conceptos también pueden extinguirse, lo que nos lleva a cuestionar tanto la esencia como la vigencia de las ideas filosóficas. Según él, un concepto pierde su fuerza cuando deja de resultar pertinente o se convierte en una aporía que ya no guía el pensamiento. Así, cabe preguntarse si la noción misma de *filosofía cristiana* está hoy en riesgo de quedar obsoleta o si, por el contrario, merece un esfuerzo de revitalización. Para Marion, el desafío no está en descartar esta tradición, sino en revisitarla y reinterpretarla desde nuevas ópticas, creando así una tensión fructífera entre la herencia y la innovación en el debate contemporáneo sobre la filosofía cristiana (Marion, 2016b: 100). Además, este planteamiento se apoya en un trasfondo fenomenológico: si un concepto deja de *donarse* a la experiencia y de ofrecer un marco comprensible, puede considerarse *muerto* en sentido fenomenológico.

Marion sitúa su reflexión en el contexto de la controversia entre 1927 y 1931 encabezada por Émile Bréhier (1931). Este sostenía que, aunque el cristianismo ha recurrido a distintas filosofías a lo largo de su historia, nunca ha generado una filosofía propia, debido a una supuesta incompatibilidad entre la razón y el misterio revelado. Este planteamiento abre la cuestión de si es posible una auténtica *filosofía cristiana* o si la razón y la fe permanecen separadas de manera irreconciliable (Marion, 2016b: 100-101). Desde una perspectiva fenomenológica, Marion responde que la revelación no es un mero conjunto de enunciados sometidos a la razón, sino un fenómeno que puede manifestarse de forma autónoma (*de soi*) y, al mismo tiempo, ser acogido por la razón. De este modo, la *filosofía cristiana* se

concibe como un espacio donde lo revelado se *da* a la razón, favoreciendo un diálogo creativo entre ambos ámbitos.⁵

Contrario a lo que algunos podrían anticipar, Marion observa que varios pensadores católicos —entre ellos los de la escuela de Lovaina— han defendido que no cabe hablar de una filosofía cristiana exclusiva, pues las verdades filosóficas tienen un carácter universal e independiente de la fe. En su visión aristotélico-tomista, las verdades filosóficas no requieren de la revelación cristiana para sostenerse (Van Steenberghen, 1993). Marion (2016b) subraya aquí una dialéctica compleja entre fe y razón, pero rechaza la idea de enfrentarlas: desde su perspectiva, ambas se complementan. La razón alcanza ciertos conocimientos por sí misma, pero la revelación ofrece un horizonte adicional que permite trascender sus fronteras sin subordinarlas a la fe.

El análisis hasta aquí presentado se apoya fundamentalmente en autores que comparten o amplifican la lectura marioniana del vínculo entre fenomenología y cristianismo. No obstante, voces internas a la *nouvelle phénoménologie*, como las de Jean-Louis Chrétien (2007) o Emmanuel Falque (2015), han sugerido que la fenomenología del don no agota la experiencia de lo religioso ni puede prescindir de una tematización más radical del cuerpo, la finitud o el sufrimiento. Incorporar estos cuestionamientos permitiría delimitar mejor el alcance y los límites de la propuesta marioniana.

Para fundamentar su análisis, Marion adopta la definición de *filosofía cristiana* propuesta por Gilson. Según Gilson (1959; 2007), una filosofía cristiana reconoce la distinción entre razón y revelación, aunque concibe a esta última como un *auxiliar indispensable* para la razón. Es decir, la revelación no reemplaza al pensamiento racional, pero le proporciona temas que este no podría generar por sí

5 En su entrevista *A vrai dire* (2021b: 15), Marion sostiene: “Martin Heidegger lo zanjaba de una vez por todas: ya no hay filosofía católica como no hay matemáticas protestantes. Cuando un cristiano entra en la filosofía, piensa sobre la filosofía, hace filosofía y desemboca en la filosofía. Y si, por otra parte, se preocupa de actuar como creyente en el orden del pensamiento, entonces se entrega a la teología”. Aunque con ello Marion plantea una separación radical entre filosofía y cristianismo, compartimos la crítica de A. Katz a la fenomenología que recorre desde Husserl hasta Marion y el “privilegio del cristianismo sobre otras religiones” (2019: 392).

solo, como la creación. Con base en esta definición, Marion (2016b) examina cómo la revelación puede fungir no solo como objeto de reflexión, sino como fuente de nuevas intuiciones fenomenológicas; se presenta, más bien, como un don que la razón puede explorar sin quedar sometida a él.

Tanto Gilson (1959) como Marion (2016b) sostienen que la revelación introduce interrogantes filosóficos inaccesibles a la razón pura. Entre estos figuran nociones intrínsecamente cristianas como la creación, la eucaristía y la gracia. Marion argumenta que, al adentrarse en estos temas, la razón no pierde su autonomía, sino que expande su horizonte de reflexión. Un ejemplo de ello es la forma en que Descartes y Leibniz tratan la creación: lo hacen desde un marco racional, pero inspirados por la revelación (Marion, 2016b). Este enfoque fenomenológico concibe la revelación como una fuente legítima de nuevos fenómenos — aquellos que desbordan la capacidad de la razón para agotarlos, pero que, aun así, se presentan y pueden ser pensados (Roggero, 2018).

Un caso emblemático de la convergencia entre la revelación y la filosofía es la llamada *metafísica del Éxodo*, en la que el concepto de *actus purus essendi* —acto puro de ser— se identifica con el nombre divino “Yo soy el que soy” (Ex 3, 14). Marion ve en este ejemplo la forma en que la revelación aporta a un concepto filosófico un sentido que la sola razón no posee (Marion, 2016b: 103-104). Desde una óptica fenomenológica, muestra cómo lo revelado puede darse a la razón y modificar su modo de comprender. Así, para Marion la *filosofía cristiana* no se limita a reinterpretar nociones previas, sino que abre el horizonte fenomenológico de la conciencia al permitir que lo trascendente se haga presente sin quedar constreñido por la pura razón.

Marion señala que ver la filosofía cristiana únicamente como una hermenéutica implica reducirla a la función de comentar la filosofía secular, lo cual la torna secundaria y despojada de creatividad (Marion, 2016b: 104). Frente a ello, propone que la filosofía cristiana asuma un papel heurístico: no basta con reinterpretar, sino que debe servir de método para revelar fenómenos inéditos que sin la revelación cristiana nunca emergerían. De ese modo, la revelación se

convierte en fuente de descubrimientos filosóficos nuevos, más allá de la mera exégesis.

Una objeción, al reducir la filosofía cristiana a mera interpretación, es su proclividad al relativismo hermenéutico: si se interpreta todo a través de la revelación, ¿por qué no optar por otros marcos? (Silva, 2005). En el mismo sentido, Marion ilustra esta arbitrariedad señalando, por ejemplo, que la pobreza puede verse como virtud evangélica o como categoría económica bajo el capitalismo (Marion, 2016b: 105). Sin embargo, defiende que la revelación cristiana introduce verdaderas novedades fenomenológicas, no simples lecturas alternativas, al permitir que florezcan aspectos de la realidad que la razón desligada no alcanza a visibilizar, tal como la revelación (Marion, 2020), la fraternidad (Marion, 2025) o el análisis del Tercero (Marion, 2003; 2006).

En su lectura de Blaise Pascal, por ejemplo, Marion integra la apuesta pascaliana dentro de una fenomenología de la revelación (Roggero, 2017; Falque, 2023). Para él, la famosa apuesta no es solo un cálculo de probabilidades, sino un encuentro con un fenómeno saturado que la razón no puede agotar, y que exige una respuesta que trasciende la lógica meramente discursiva (Marion, 2016b: 108-109). De este modo, Pascal ejemplifica cómo la fe emerge como apertura fenomenológica hacia lo revelado.

Marion retoma en Pascal la distinción entre los órdenes de las *grandeurs charnelles* y de los *esprits*, proponiendo que la caridad constituye un *orden* superior, inaccesible tanto a la mera razón como a los sentidos (Marion, 2016b: 108). Este orden no compite con la razón, sino que la trasciende al introducir experiencias y fenómenos que solo la fe puede acoger plenamente, expandiendo de esta manera el espectro de lo que la filosofía puede explorar.

Así, la heurística de la caridad, según Marion, habilita la aparición de fenómenos totalmente nuevos en la experiencia filosófica —como el concepto de *persona* o el fenómeno del *rostro*— que sólo la revelación cristiana permite comprender en su plenitud, aunque nunca en su totalidad (Marion, 2016b: 109). Estos fenómenos transforman nuestra manera de interpretar la realidad humana, pues se presentan a la razón no como irracionales, sino como donaciones

que demandan un estilo de pensamiento ampliado (Marion, 2020; Roggero, 2018).

El fenómeno del rostro ilustra a la perfección la unión de razón y revelación: sin la caridad, el rostro es mero objeto; con ella, deviene “fenómeno absoluto de otro centro del mundo” (Marion, 2007: 110). Desde la fenomenología de Marion, el rostro así manifestado supera la capacidad de la razón para captarlo como objeto, emergiendo como un fenómeno saturado cuya comprensión plena exige la apertura caritativa (Marion, 2023).

Por todo ello, Marion defiende que la filosofía cristiana sigue siendo hoy una vía legítima de exploración filosófica: no se limita a comentar la revelación, sino que mediante la fenomenología descubre nuevos fenómenos que enriquecen la experiencia humana (Marion, 2016b: 115-116). Lejos de obstaculizar a la filosofía, la revelación cristiana, al *donarse* a la razón, abre horizontes inéditos que la razón pura no alcanza a explorar por sí misma.

En el umbral del cristianismo

La discusión sobre el *exceso* en la fenomenología de la donación muestra que la lógica metódica de Marion, aun declarando su autonomía filosófica, se deja conducir por la gramática cristiana del don: la investigación sobre aquello que se da antes de cualquier horizonte ontológico encuentra en la revelación —y muy especialmente en la Trinidad— el paradigma más intenso de manifestación. Así lo enfatiza Moreno-Márquez (2024) al señalar que, lejos de limitarse a los *acontecimientos extraordinarios*, la saturación se verifica en toda experiencia humana cuando la donación rebasa el marco de la constitución. Tóth (2024) confirma esta tesis mostrando que la fenomenología marioniana de la revelación integra la tradición balthasariana para pensar la Trinidad como *modelo fenomenal*, de modo que la experiencia cristiana aparece como banco de pruebas de la donación absoluta.

La centralidad de ese horizonte se advierte ya en la selección misma de ejemplos: encarnación, eucaristía y caridad son algunos

casos con los que Marion (2011) ilustra la noción de fenómeno saturado, pues en ellos la intuición desborda por completo al concepto. Espínola (2024) relee este mecanismo como *presente sin presencia* que resiste a la metafísica de la presencia, mientras que la síntesis hermenéutica de Mackinlay (2010) aborda esa misma desproporción desde la crítica a la metafísica clásica. El propio Marion (2020) reconoce que “el exceso de intuición sobre los significados o conceptos disponibles impide no solo conocer sin tener que ver (todo), sino sobre todo conocer adecuadamente, precisamente porque se prevé demasiado bien” (255).

En esto, la obra de Jean-Luc Marion reconoce en Blaise Pascal un interlocutor filosófico decisivo. Si bien la herencia cartesiana ha sido ampliamente reconocida como punto de partida del pensamiento marioniano —especialmente en sus obras tempranas como *Sur l'ontologie grise de Descartes* (1993) o *Questions cartésiennes* (2021a)—, estudios recientes como el de Stéphane Vinolo (2024), como hemos abordado anteriormente, ha mostrado que el itinerario fenomenológico de Marion encuentra una de sus orientaciones más profundas en el pensamiento pascaliano, particularmente en su noción del *ordre de charité*.

Pascal, en sus *Pensées* (2012), distingue entre tres órdenes o niveles de realidad: el orden de los cuerpos, el orden de los espíritus y el orden de la caridad. Este último, más elevado que los anteriores, no se basa en la razón ni en la fuerza, sino en el amor. “El corazón tiene sus razones que la razón no conoce” (Pascal, 2012: 154; Frg. 423-277) es quizás su formulación más conocida. Este tercer orden, según Vinolo (2024), permite pensar una forma de donación que desborda tanto la lógica física como la racional. No es un orden irracional, sino *suprarracional*, y opera según una economía del don que no es medible por las categorías clásicas de la filosofía.

En efecto, en *Le phénomène érotique* (2003), Marion estructura su fenomenología del amor precisamente en función del *ordre de charité*, haciendo explícito el paso de una fenomenología de la intencionalidad a una fenomenología de la donación descentrada. Tal como explica Lewis (2024), esta descentración pone en crisis al sujeto moderno cartesiano y lo abre a una recepción que lo constituye: el

adonado no es dueño de sí, sino que se recibe a partir del amor que lo antecede.

Además, como hemos mencionado anteriormente, su reconocida fenomenología del ícono lleva este razonamiento al terreno de lo visible: mientras el ídolo satura la mirada de quien contempla, el ícono invierte la dirección de la intencionalidad y hace aparecer lo invisible a través del rostro (Marion, 2016a). Ajibola (2014) aplica esta *mirada icónica* a una hermenéutica del amor (en Gal 3, 28) y señala que Marion rompe la lógica categorial que clasifica al otro, dejándolo emerger como presencia irreductible. El resultado es una fenomenología en la que la alteridad se impone como don que, al exceder la representación, convoca a la caridad antes que al juicio conceptual.

La fenomenología de Jean-Luc Marion, tal como se ha mostrado, no se limita a incorporar motivos cristianos por afinidad temática, sino que acoge la lógica del don como criterio estructurante de todo aparecer. Este criterio, lejos de reducirse a una ontología encubierta o a una teología disfrazada, permite pensar lo que se da sin condiciones previas, incluyendo aquellos fenómenos que exceden la conceptualización tradicional: el rostro, el amor, la revelación. En esta clave, el cristianismo no entra en la filosofía por la vía de la dogmática, sino como un horizonte epistémico en el que ciertos fenómenos encuentran su modo más pleno de aparecer. La fenomenología se mantiene fiel a su método precisamente al acoger lo dado en su exceso, incluso cuando ese exceso remite a estructuras propias del cristianismo.

El análisis de la revelación trinitaria como fenómeno saturado ejemplifica este desplazamiento metodológico. No se trata de afirmar teológicamente la Trinidad, sino de mostrar que el darse trinitario coincide formalmente con el modo en que ciertos fenómenos se dan: en comunión, en relacionalidad, en donación irreductible. La fenomenología marioniana no decide sobre la verdad del contenido revelado, pero sí puede describir su estructura formal de aparición. Es en este sentido que el cristianismo se convierte en un espacio

privilegiado de la donación:⁶ no porque imponga su credo, sino porque ofrece experiencias que cumplen, en grado máximo, con los requisitos de la saturación fenomenológica.

A partir de esto, se comprende que el pensamiento cristiano no es exterior a la fenomenología de Marion, sino que actúa como un catalizador que la lleva a explorar sus propios límites. La caridad, el ícono, el *eros* y la revelación no constituyen interrupciones del discurso filosófico, sino intensificaciones de su punto de partida: la donación. Así, en la estrategia de Marion, el cristianismo no impone contenidos a la fenomenología, sino que propone fenómenos cuya manifestación exige un método capaz de acoger el exceso sin pretender dominarlo. De ahí que el horizonte cristiano no se imponga desde fuera, sino que emerge como consecuencia de una fidelidad radical a la fenomenalidad misma.

Este entrelazamiento no compromete la autonomía del discurso filosófico, sino que, por el contrario, la fortalece al exigir una mayor precisión metodológica y una apertura a lo que no puede ser previsto ni tematizado. Marion en *D'ailleurs, la révélation* (2020) insiste en que la fenomenología no puede pronunciarse sobre la efectividad de la Revelación, pero sí puede considerar su posibilidad. Esta distinción entre fenómeno posible y acontecimiento-acontecido garantiza

6 El adjetivo “privilegiado” se utiliza aquí en un sentido estrictamente heurístico-epistémico y no en clave exclusivista ni apologética. Lo es por afinidad estructural con las condiciones de saturación que el propio Marion describe y trabaja: i) la coimplicación entre contenido y modo de darse (la forma trinitaria como coincidencia del qué y el cómo del aparecer); ii) un repertorio fenoménico particularmente denso (caridad, eucaristía, rostro, acontecimiento revelatorio) que exhibe exceso de intuición sobre concepto; iii) una economía relacional de la donación que tematiza la auto-entrega sin retorno apropiativo; y iv) la disponibilidad de un corpus filosófico en el que estos casos han sido ya analizados con detalle, lo que permite sostener el argumento sin salir del marco metodológico asumido (cf. *Étant donné* [2013]; *D'ailleurs, la révélation* [2020]; *Le phénomène érotique* [2003]; *Le visible et le révélé* [2016b]). Este encuadre no niega que otras tradiciones —p. ej., la percatación de *ātman* en su pertenencia a *brahman*, la experiencia del *dao*, o la comprensión del envío profético en el islam— puedan ofrecer configuraciones fenoménicas comparables; simplemente, una comparación sistemática entre horizontes religiosos exigiría formular una hipótesis adicional y abrir un frente argumentativo distinto del objetivo de este artículo. Aquí se delimita, por tanto, un uso metodológico de “privilegio”: designa el lugar donde, dadas las categorías de la fenomenología de la donación, ciertos fenómenos pueden mostrarse con máxima intensidad sin por ello decidir su verdad teológica.

que la fenomenología no se convierta en teología, pero también que no ignore fenómenos que, aunque excedan el horizonte tradicional del ser o de la constitución, se dan con fuerza ineludible. La revelación, en este marco, no es una excepción que invalide el método, sino la prueba más exigente de su alcance.

La fuerza argumentativa de la fenomenología marioniana se ve, en ocasiones, desplazada hacia un estilo de escritura altamente intensificado. La abundancia de términos como *exceso*, *don irreductible*, *saturación fenomenológica* corre el riesgo de transformar la descripción en una retórica de lo sublime que refuerza, más que analiza, los presupuestos cristianos del discurso. Esta estética del exceso, si bien coherente con el objeto de estudio, podría velar una necesaria sobriedad metodológica que permita distinguir entre lo que el fenómeno da y lo que la fenomenología proyecta sobre él.

Desde esta perspectiva, la fenomenología marioniana se presenta como una disciplina en el umbral: no en el sentido de una indecisión metodológica, sino como un punto de cruce entre filosofía y cristianismo donde ambos campos se iluminan sin confundirse. El umbral al que alude el título de este artículo es precisamente ese: un espacio intermedio desde el cual la razón se ejercita en su apertura máxima, sin renunciar a su carácter filosófico. Esta apertura no equivale a una teología encubierta, sino a una fenomenología que, en su fidelidad al don, se ve conducida —pero no absorbida— hacia el horizonte cristiano. Se trata de una filosofía que permanece filosofía, pero que sabe que su radicalidad puede encontrar en el cristianismo una de sus expresiones más intensas.

Conclusiones

La fenomenología de la donación desarrollada por Jean-Luc Marion representa una de las tentativas más rigurosas y provocadoras de pensar lo dado desde su exceso, sin por ello abandonar el método fenomenológico. Desde el inicio de este artículo propusimos como hipótesis que la fenomenología marioniana, sin devenir teología, funciona como una propedéutica al pensamiento cristiano. A la luz

del recorrido efectuado, dicha hipótesis se confirma *en tanto* que la revelación, la caridad, la eucaristía y otras figuras propias del cristianismo no son tematizadas desde una lógica dogmática, sino descritas como fenómenos cuya estructura formal de aparición exhibe un grado máximo de saturación. Lejos de confundir los planos, Marion articula una relación de proximidad sin fusión entre la fenomenología y la teología.

Este entrelazamiento se articula mediante una rigurosa distinción entre la revelación como fenómeno posible y la Revelación como acontecimiento. La fenomenología, al describir la forma en que ciertos fenómenos se dan —como la Trinidad o el rostro del otro— no se pronuncia sobre su veracidad teológica, sino sobre la posibilidad de su aparición en un modo saturado. En esta perspectiva, el método fenomenológico no queda absorbido por la fe, sino que se radicaliza en su fidelidad a lo que se da incluso cuando este darse excede toda categoría previa de constitución subjetiva.

Lo cristiano, por tanto, no se impone como contenido externo al discurso filosófico, sino que emerge como un horizonte epistémico en el que ciertos fenómenos encuentran su manifestación más plena. Esto no implica una reducción de la filosofía a una hermenéutica de la fe, sino una ampliación de sus condiciones de posibilidad (Murga, 2024a: 23). La fenomenología marioniana se ve así atravesada por el cristianismo no como doctrina, sino como campo de experiencia donde el aparecer se muestra en su mayor intensidad.

El concepto mismo de fenómeno saturado permite a Marion describir la revelación, el rostro y el amor desde una lógica que no exige la creencia, sino la apertura a una manifestación irreductible. En este marco, la fenomenología conserva su estatuto filosófico, pero se despliega hasta sus límites más extremos. En ese umbral, la donación no es un concepto importado desde la teología, sino una categoría fenomenológica legítima que habilita el análisis de fenómenos que no se dejan reducir a las formas tradicionales de representación.

La figura del umbral, lejos de indicar una ambigüedad, expresa con precisión el lugar que ocupa el pensamiento de Marion: un cruce entre filosofía y cristianismo donde ambos discursos se tensan

sin confundirse. Desde ese cruce, la fenomenología puede acoger la manifestación de lo trascendente sin necesidad de apelar a la fe ni de abdicar de su autonomía. Lo que se impone es el reconocimiento de que ciertos fenómenos, como la revelación trinitaria, transforman el propio concepto de aparecer en sentido operativo: no porque definan su verdad, sino porque reconfiguran los parámetros de descripción al presentar exceso de intuición sobre concepto y una coimplicación donante-don-donatario que excede el modelo objetual.

Así entendida, la fenomenología marioniana abre un espacio inédito para pensar la relación entre razón y fe. No como fusión ni subordinación, sino como una reciprocidad en la que la fe ofrece fenómenos y la razón los acoge sin pretensiones de dominio. Esta reciprocidad no se da al nivel del contenido, sino del método: es el propio rigor fenomenológico el que exige acoger lo que se da incluso cuando lo dado desborda las estructuras habituales de comprensión.

Por ello, al final del recorrido, puede afirmarse que la fenomenología de Jean-Luc Marion constituye una filosofía que, sin dejar de serlo, se deja conducir por la lógica del don hasta un umbral en que el pensamiento cristiano se revela como un horizonte de manifestación plena. Esta propedéutica al pensamiento cristiano no implica renunciar a la filosofía, sino llevarla hasta su grado más radical: aquel en que acoge lo inanticipable sin necesidad de fundarlo. En esa fidelidad al aparecer como don, reside su gesto filosófico más exigente.

■ Referencias

- Ajibola, I. (2014). A Hermeneutical Application of the Iconic Gaze in Jean-Luc Marion's Postmodern Phenomenology to Galatian 3: 28. A Template for an Expression of Christian Love. *International Journal of Philosophy and Theology*, 2(4): 129-150. https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=3604389.
- Bassas, X. (2008). Breve estudio de traducción. Para una fenomenología lingüística aplicada a "Siendo dado". J.-L. Marion, *Siendo dado*. Síntesis: 17-27.
- Bruaire, C. (1992). *Le Droit de Dieu*. Flammarion.

- Bréhier, É. (1931). Y a-t-il une philosophie chrétienne? *Revue de Métaphysique et de Morale*, 38(2), 133-162.
- Chrétien, J.-L. (2007). *Répondre. Figures de la réponse et de la responsabilité*. Presses Universitaires de France.
- Espínola, J. P. (2024). El don que resiste: resto y reducción frente a la metafísica de la presencia. *Revista de Filosofía UCSC*, 23(2), 334-351. <https://doi.org/10.21703/2735-6353.2024.23.2.2893>.
- Falque, E. (2015). *Triduum philosophique*. Éditions du Cerf.
- (2023). Pascal y la inquietud de la fe. *Revista de Filosofía UCSC*, 22(2): 251-277. <https://doi.org/10.21703/2735-6353.2023.22.2.2316>.
- Gilson, E. (1959). *L'esprit de la philosophie médiévale*. VRIN.
- (2007). *Introduction à la philosophie chrétienne*. VRIN.
- Gondek, H., Tengelyi, T. (2011). *Neue Phänomenologie in Frankreich*. Suhrkamp.
- Gschwandtner, C. (2007). *Reading Jean-Luc Marion. Exceeding Metaphysics*. Indiana University Press.
- Inverso, H. (2018). Del misterio de la trascendencia a la maravilla de la donación: el enigma en *La idea de la fenomenología* de Husserl. *Universitas Philosophica*, 35(71): 233-258. <https://doi.org/10.11144/javeriana.uph35-71.tdeh>
- Janicaud, D. (2000). The Theological Turn of French Phenomenology. D. Janicaud, J. Courtine, J. Chrétien, M. Henry, M., & J.-L. Marion (2000). *Phenomenology and the "Theological Turn": The French Debate*. Fordham: 3-106.
- Juan Pablo II. (1998). *Fides et ratio: Sobre las relaciones entre la fe y la razón*. Libreria Editrice Vaticana.
- Katz, A. (2019). Jean-Luc Marion: ¿fenomenólogo?. *Arété*, 31(2): 377-395. <https://doi.org/10.18800/arete.201902.005>
- Lewis, S. (2024). Jean-Luc Marion sobre conocer y amar a la luz del apego a una falsedad. *Revista de Filosofía UCSC*, 23(2): 454-471. <https://doi.org/10.21703/2735-6353.2024.23.2.3015>
- Mackinlay, S. (2010). *Interpreting Excess: Jean-Luc Marion, Saturated Phenomena, and Hermeneutics*. Fordham University Press.
- Marion, J.-L. (1977). *L'idole et la distance*. Grasset.
- (1993). *Sur l'ontologie grise de Descartes*. VRIN.
- (2003). *Le phénomène érotique*. Grasset.
- (2006). El tercero o relevo del dual. *Stromata*, 62(1/2), 93-120. <https://revistas.bibdigital.uccor.edu.ar/index.php/STRO/article/view/2434>.
- (2007). *Prolégomènes a la charité*. Différence.

- (2008). *Siendo dado*. Síntesis.
- (2010a). *Dios sin el ser*. Ellago.
- (2010b). *Réduction et donation*. Presses Universitaires de France.
- (2011). Remarques sur quelques remarques. *Recherches de Science Religieuse*, 99(4), 489-498. <https://doi.org/10.3917/rsr.114.0489>.
- (2013). *Étant donné*. Presses Universitaires de France.
- (2016a). *Dieu sans l'être*. Presses Universitaires de France.
- (2016b). *Le visible et le révélé*. Lexio.
- (2020). *D'ailleurs, la révélation*. Grasset.
- (2021a). *Questions cartésiennes*. Presses Universitaires de France.
- (2021b). *A vrai dire*. Éditions du Cerf.
- (2023). *La métaphysique et après*. Grasset.
- (2025). Devenir enfin le gardien de son frère. *Communio*, 298-299(2-3): 25-36. <https://doi.org/10.3917/commun.298.0025>.
- Mena-Malet, P. (2009). La figura del testigo en la Fenomenología actual. *Estudios de Filosofía*, (39): 97-120, <https://doi.org/10.17533/udea.ef.12676>.
- Moreno-Márquez, C. (2024). En demasía: Exceso y fondo, esplendor y abismo. Apuntes sobre la relevancia de la fenomenología de la donación de J.-L. Marion para la experiencia interior en G. Bataille. *Revista de Filosofía UCSC*, 23(2), 409- 433. <https://doi.org/10.21703/2735-6353.2024.23.2.2916>
- Murga, E. (2024a). Niveles de saturación y hermenéutica en la fenomenología de Jean-Luc Marion. *Invisto*, 1(1), 16-38. <https://doi.org/10.21703/invisto.2022.02>
- (2024b). La reducción fenomenológica como el método para superar la metafísica en Jean-Luc Marion. *Revista de Filosofía UCSC*, 23(2), 276-300. <https://doi.org/10.21703/2735-6353.2024.23.2.2894>.
- Pascal, B. (2012). *Pensamientos*. Gredos.
- Pizzi, M. I. (2020). “Alcanzar a Dios sin Dios”. La relación entre fenomenología y teología en Edmund Husserl y Jean-Luc Marion. *Areté*, 32(2): 417-441, <https://doi.org/10.18800/arete.202002.006>.
- Roggero, J. L. (2017). La “dimensión religiosa” de la fenomenología de la donación de J.-L. Marion. *ENDOXA*, (40): 335-354. <https://doi.org/10.5944/endoxa.40.2017.17001>.
- (2018). La esencia de la manifestación: la revelación como el límite de la fenomenicidad en la obra de Jean-Luc Marion. *Escritos de filosofía*, (6): 91-105. <https://plarci.org/index.php/escritos/article/view/583>.

- Sadler, G. B. (2012). The 1930s Christian philosophy debates. *Acta Philosophica*, 21(2), 393-406.
- Serban, C. (2016). *Phénoménologie de la possibilité*. Presses Universitaires de France.
- Silva, J. (2005). Hermenéutica y verdad teológica. *Teología y vida*, 46(1-2), 206-253. <https://dx.doi.org/10.4067/S0049-34492005000100009>.
- Tóth, B. (2024). Christian Revelation as a Phenomenon: Jean-Luc Marion's Phenomenological "Theology" and Its Balthasarian Roots. *Religions*, 15(2): 216. <https://doi.org/10.3390/rel15020216>.
- Van Steenberghen, F. (1993). Filosofía y Cristianismo. *Scripta Theologica*, 25(3): 1087-1092. <https://doi.org/10.15581/006.25.16147>.
- Vinolo, S. (2024). ¿Descartes o Pascal? La brújula metafísica de Jean-Luc Marion. *Revista de Filosofía UCSC*, 23(2): 254 – 275. <https://doi.org/10.21703/2735-6353.2024.23.2.2898>.
- Zheng, Y. (2022). The Call and Response in the French Phenomenology of Religion. *Religions*, 13(9), 858. <https://doi.org/10.3390/rel13090858>.

How to Think about God in the Context of Postmodernism

Cómo pensar sobre Dios en el contexto del posmodernismo

Juan José Sánchez-Altamirano
Universidad Iberoamericana Puebla
juanjose.sanchez.altamirano@iberopuebla.mx
Orcid.org/0009-0003-0578-6292

DOI:

doi.org/10.23924/oj.v16i38.674

Fecha de recepción: 12/01/2024 • Fecha de aceptación: 09/07/2025

Abstract

The “death of God” is probably one of most famous phrases ever to have been uttered by any philosopher. Its pronouncement is undoubtedly surrounded by a certain aura of mysticism and mysteriousness. On the one hand, it has been stated repeatedly that the “death of God” is an established fact in light of which our cultural, social, and religious lives should be lived out. On the other hand, it is not always as easy to pinpoint what that fact is and what its nihilistic and postmodernist entailments are. What we do know is that it must be dealt with seriousness. Indeed, I suggest that this can begin to be done if one appropriates some of the concepts in the thought of Marion and Ricoeur that enable us to think through the implications of the “death of God”.

Keywords

“Death of God”, Marion, nihilism, Ricoeur, saturated phenomenon.

Resumen

La “muerte de Dios” es probablemente una de las frases más célebres que hayan sido dichas por cualquier filósofo. Su pronunciamiento es indubitadamente circunscrito a una cierta aura de misticismo. Por un lado, ha sido afirmado repetidamente que la “muerte de Dios” es un hecho establecido a la luz de lo cual ha de habitarse el mundo cultural, social y religioso. Por otro lado, no siempre es sencillo caracterizar ese hecho y determinar las implicaciones nihilistas y posmodernas. Lo que sí se puede señalar cabalmente es que ha de ser tratado el tema con seriedad. En efecto, sugiero que esto puede comenzar a llevarse a cabo si uno se apropia de algunos de los conceptos clave del pensamiento de Marion y Ricoeur, los cuales posibilitarán que pensemos las implicaciones de la “muerte de Dios”.

Palabras clave

Fenómeno saturado, “muerte de Dios”, Marion, nihilismo, Ricoeur.

Introduction

John Caputo said once that “the place to start in any account of the fortunes of God in postmodern thought is Friedrich Nietzsche’s notion of the «death God», for Nietzsche more than anyone else is responsible for the atheistic side of postmodern thought” (2007: 270). Indeed, in aphorism 125 of *The Gay Science*, Nietzsche vociferously and famously (or maybe infamously) proclaimed, through the words of the madman, the “death of God”. Coming from the words of a madman, one would think it could hardly be taken at face value not only by the people listening to him, but also by the people reading Nietzsche’s work. But what could it possibly mean that “God is dead”? Does it mean that there was a time in some proximate or remote past in which some *being* named “God” existed but now has ceased to exist? If that were the case, it could be said indubitably that Nietzsche had an odd and naïve idea of what God is. But nobody really believes that is what Nietzsche was suggesting. Does it mean, maybe, that Nietzsche had found a “knock-out argument” against God’s existence? Maybe he found the Anselmian argument lacking; maybe he foresaw what the potential Plantingan, Gödelian, Harts-hornean, and Malcomian reformulations of the ontological argument would entail, and he found them lacking *avant la lettre*. Could it be that he thought the cosmological and teleological arguments for God’s existence, in the context of natural theology, had been dismantled for good? No? If this is not the case, then how should Christians, other theists, and even atheists understand and respond to such a bold and bizarre proclamation?

In what follows, two objectives will be pursued. First, I will attempt to disentangle, in general terms, what I deem to be a plausible interpretation of what the German philosopher meant by the “death of God”, suggesting some sort of equivalence *lato sensu* with the polysemic, ambiguous, and problematic term “postmodernism”.

I will suggest that the “death of God” comports with the demise of a certain kind of metaphysical outlook, a death which—one could say retrospectively, referring to the Heideggerian term—relates to the “onto-theological” framework from which Nietzsche begins to reflect. Nevertheless, even though there are potential problems with Nietzsche’s underlying premises, I would like to underscore what I think are some positive and legitimate strictures that surface in his assessment of the cultural and social milieu in which the West finds itself historically situated, as a result of a certain uncritical attitude towards the traditional philosophical understanding of God and metaphysics. As Hall suggests, “the most profound of 20th century theology has taken the challenges of Feuerbach and Nietzsche (not to mention Marx, Freud, and others) seriously” (2015: 167). Consequently, following both Paul Ricoeur and Jean-Luc Marion’s evaluation of the “God is dead” proclamation, I submit that the Nietzschean pronouncement ought to continue to be considered with the utmost seriousness even now. Certainly, even if it happens to be the case that the German philosopher is *completely* mistaken in whatever he was trying to say (which seems *prima facie* improbable), it would amount to a degree of dogmatic stupidity to disregard his thought completely without analyzing critically what he is stating so vehemently, especially in light of the postmodern culture that we inhabit nowadays.

The second objective will, then, be to attempt to reflect upon *God* as the “object” of religious experience, not apart from the Nietzschean assessment, but as a consequence thereof. Indeed, in order to do this, the thought of both Jean-Luc Marion and Paul Ricoeur will be considered carefully (yet broadly), especially insofar as they discuss some of the implications of the Nietzschean assessment of the West. My reading of both authors suggests that a circumspect consideration of some of the entailments of the “God is dead” statement should prompt us not so much to reject the author of *Thus Spoke Zarathustra*’s understanding *in toto*, but to welcome and appropriate it critically so as to re-signify the traditional understanding of “God”. On the one hand, Marion’s phenomenological reconceptualization of God, in light of the Nietzschean analysis, opens up the

possibility of rethinking one's own metaphysical, religious, and hermeneutic presuppositions, showing that the cognitive and epistemic categories that inevitably configure the way we understand reality might not ultimately be capable of perfect *adequatio ad Deum simpliciter*, precisely because God is not a thing (*res*) or a being (*ens*) in the ontic sense of the word. On the other hand, Ricoeur's understanding of the refiguring power of the text helps us to see not only new inhabitable socio-religious worlds but also new ways to experience God individually and collectively.

"God is dead" and "the problem of God"

The problem of God seems to have always been with humanity not only in theoretical terms but especially in practical and performative terms. Furthermore, God as a theoretical problem has always been posterior to the profound lived experience of the religious person, the experience of the sacred: "It is not a matter of theoretical speculation, but of a primary religious experience that precedes all reflection on the world". (Eliade, 1959: 21). As one can surmise, throughout most of the history of the West, it has been a minority of people who have cared at all for the Uncaused Cause, the Unmoved Mover, and the Necessary Being. Most people in western history have had a far bigger interest in the sacred experiences (hierophanies, theophanies, etc.) that institute and found sociocultural and symbolic realities. Collective experiences of the sacred found new horizons of meaning and new inhabitable worlds through myths. Eliade points out that "the manifestation of the sacred ontologically founds the world. In the homogeneous and infinite expanse, in which no point of reference is possible and hence no *orientation* can be established, the hierophany reveals an absolute fixed point, a center" (Eliade, 1959: 21). In this sense, the primary hierophanic and theophanic experience that has radically marked and configured the western mind has been fundamentally encapsulated in the Judeo-Christian myth.¹

¹ See Holland (2019).

Myths, as stories that tell the origin, end, and direction of societies have an inexorable instituting function. As Ricoeur recognizes: “Here, we shall hold, with Mircea Eliade, that the myth as a story of origins essentially has an instituting function” (Ricoeur, 2016: 161). In other words, the West has been more far more interested in the God of Abraham, Isaac, and Jacob —and the sociocultural world that it creates for people to existentially inhabit— than in Aristotle’s First Cause. Thus, myths, symbols, rituals, and the affective experience accompanied by them have always preceded metaphysics as such, which makes it harder to determine what the “problem of God” ultimately means. It leaves us wondering, then, what the Nietzsche’s proclamation, touted so boldly, yet tragically, really entails.

Even though whatever constitutes the “problem of God” in the context of postmodernity might be quite an intricate issue in and of itself, it shall be suggested that the “God is dead” statement —with its cultural and anthropological connotations— is intimately related to that problem, at least insofar as it relates to the religious person of the XXI century. At any rate, it is also necessary to underline what the “problem of God” is *not* in the horizon of postmodern societies. Spanish philosopher Xavier Zubiri envisions the “problem of God” as not formally coinciding with the theoretical possibility of *proving* rationally God’s existence or nonexistence. The “problem of God”, as Zubiri (and arguably Nietzsche) understands it, must not be expressed exclusively in formal propositional terms. It would be an illegitimate reduction of a much more complex issue to reduce the problem to whether the proposition “God exists” is true or not (Zubiri, 2002: 216). Instead, one must assert that the problem itself has some major implications not only for a theoretical “assessment of the evidence” in favor or against God’s existence, but especially for the practical, sociocultural, symbolical, and existential juncture in which human beings find themselves inscribed. Zubiri’s comment underlines *ex profeso* the anthropological consequences of the problem of God by stating that “the question about God goes back to that of human beings themselves. And the philosophical possibility of the problem of God shall consist in discovering the human dimension in which that question *must* be asked” (Zubiri, 2002: 219; my

translation).² Consequently, in line with this sort of characterization, I submit that it is this kind of questioning the one that begins to elucidate what the “problem of God” is at the juncture of postmodernism.

When Friedrich Nietzsche announces the “death of God”, he must be understood as ultimately assessing both the onto-theological, the anthropological, and socio-phenomenological conundrum that has inevitably led from modernity to nihilism and, ultimately, to postmodernity at the societal, cultural, and even philosophical level.³ The atheism that Nietzsche (and other masters of suspicion, like Feuerbach, Freud and Marx) proposes is quite different from the atheism advocated by Graham Oppy, J. L. Mackie, Michael Martin, and other philosophers of religion in the analytic tradition; and it is most certainly quite different from the one advocated by the fading movement of the so-called New Atheists and their acolytes.⁴

2 “La cuestión acerca de Dios se retrotrae así a una cuestión acerca del hombre. Y la posibilidad filosófica del problema de Dios consistirá en descubrir la dimensión humana dentro de la cual esa cuestión *ha* de plantearse”. (Zubiri, 2002: 219).

3 Throughout this work, for simplicity’s sake, I will link *nihilism*, *postmodernism*, and “the death of God”, sometimes using them interchangeably, understanding that the “death of God” describes the nihilistic milieu in which we find ourselves, knowing also that nihilism constitutes the very possibility of postmodernism (whatever that means) and postmodernism cannot be understood apart from the nihilism it entails. Certainly, it would be quite hard to define what “postmodernism” means. Part of the problem is that the very issue that postmodernist thinkers want to deal with is the radical impossibility to postulate a clear and distinct language that applies independently of the hermeneutical context. It might be better to understand postmodernism as a certain attitude of suspicion (maybe towards *grandes narratives*, as Lyotard had suggested). At any rate, we could take Caputo’s general description for brevity’s sake. He sketches postmodernism by proposing three main ideas: “(1) the affirmation of radical and irreducible pluralism (of what Lyotard calls «paganism»), (2) the rejection of an overarching, metaphysical, or foundational schema (of what Lyotard calls “monotheism” and Derrida calls “theology”), and (3) a suspicion of fixed binary categories that describe rigorously separable regions (typically characteristic of “structuralism”) (Caputo, 2007: 268).

4 “For Nietzsche and Freud have created a kind of hermeneutics which is completely different from the critique of religion that is rooted in the tradition of British empiricism and French positivism. The problem for them is not that of the so-called proofs of the existence of God, nor do they criticize the concept of God as something devoid of meaning. They have created a new kind of criticism, a critique of cultural representations considered as disguised symptoms of desire and fear” (Ricoeur, 2000: 442).

Therefore, one must distinguish between *skepticism* and *suspicion*. The former refers to the logical and metaphysical analysis of the proofs of God's existence and nonexistence; this is an analysis that has traditionally inscribed itself at the juncture of natural theology.⁵ The latter refers, in general terms, to the hermeneutical models that relate to the anthropological, psychological, and sociocultural origin of belief in order to expose the illusion and implausibility of the referent of religious experience.⁶ While these distinct kinds of atheism can relate to each other and are, in effect, sometimes intertwined with one another, the atheism that Nietzsche seems to be propounding is more hermeneutic in nature (suspicion), for it is directed at certain social, legal, moral, and cultural structures that seem to be conditioned by a previous narrative, a mythico-symbolical representation collectively projected and unconsciously assumed and internalized in the process of socialization.⁷ Such a narrative has had traditionally the function of creating and legitimizing social realities.⁸

In that sense, the “problem of God”—especially insofar as it relates not so much to “God” as “an abstract entity”, but to the God that gives and reveals himself in the context of religion and the religious rituals and manifestations—must not be understood independently of both the numinous experience of the sacred and the symbolic structures that constitute the hermeneutical context of justification.

5 See, for example, Moreland and Craig (2009); Feser (2017); González (2008).

6 See, for example, Wesphal (1998).

7 “For both of them [Freud and Nietzsche], the cultural dimension of human existence, to which ethics and religion belong, has a hidden meaning which requires a specific mode of interpretation, a stripping-away of masks. Religion has a meaning that remains unknown to the believer by virtue of a specific act of dissimulation which conceals its true origin from the investigation of consciousness. For this reason, religion demands a type of interpretation that is adapted to its own peculiar mode of dissimulation, i.e., an interpretation of illusion as distinct from simple “error”, in the epistemological sense of the word, or as distinct from “lying”, in the ordinary ethical sense of the word. Illusion is itself a cultural function. Such a fact presupposes that the public meanings of our consciousness conceal true meanings, which can be brought to light only by adopting the attitude of suspicion and cautious critical scrutiny” (Ricoeur, 2000: 442); see also Berger (1967).

8 See Berger (1967).

In that sense, very much in line with Freud's own method, these unconscious structures ought to be deciphered, through the genealogico-philological model, as if they were a *text*. Thus, Nietzsche himself must not be understood as a proponent of nihilism *per se*, but as a witness to a historical reality (the advent of *nihilism*) that develops as a consequence of the socially generalized unconscious rejection of the mythico-symbolic structure of justification that had constituted the very foundation of the Judeo-Christian worldview in the collective imaginary of the West for a long time.⁹

In *The Conflict of Interpretations* (2000), Paul Ricoeur characterizes Nietzsche's thought quite well in this regard, beginning from an analysis of how the German philosopher understands the advent of guilt and condemnation from *nothing*. Nietzsche indicates that there is a certain realm of the ideal, a realm whose underpinning Platonic ancestry is always underlined by the thinker. This realm is beyond, extrinsic, and superior to that of the human will. It is precisely from that realm of this "beyond and transcendent ideal reality" that condemnation and prohibition come down to human beings in the form of "morality". This otherworldly "realm" has been shown to be *nothing*, precisely because, through a genealogical and philological model, one can see that it originates from weakness, from a will to be slaved: a slave morality. What is present here is a "conception [that] expresses nothing other than scorn for life, calumny of the earth, hatred of the vitality of the instincts, resentment of the weak against the strong" (Ricoeur, 2000: 443). This slave morality is then projected into the heavens. The hermeneutical method that Nietzsche

9 One should understand here *myth* as a "narrative about origins", which has an instituting or founding function: "In the strict sense of the word, every myth is a myth of creation: once upon a time, the first time, god or the gods create. Hence the origin and the cosmogony coincide. But the myth stops being cosmogonic, in the precise sense of the term, if we consider the other creative acts, the beginnings and institutions, subsequent to the creation, like a continued creation. Bit by bit the anthropogony prolongs the cosmogony, itself incorporated into a narrative about origins... Everything that begins in this world is the beginning of a world. We understand creation only through a re-creation, but, in return, every creation has the solemnity of what once began, *in illo tempore*. All the figurative and imaginative power, all the ritual exemplarism, and the profound feeling of the sacred are in this way displaced toward a new creation". (Ricoeur, 2016: 165).

employs in order to disclose the “nothingness” constitutive of this alleged ideal reality is precisely the context through which one can appreciate this bearing witness of the advent of nihilism. The ideal world becomes *nothing*; we lose the center, orientation, and foundation of our collective existence, and the concepts of truth, goodness, and beauty are radically questioned. Consequently, the “God is dead” proclamation refers back to this very event, *i.e.*, the “God” that is the *ideal* source of prohibition has been shown not to have any warrant or justification for being part of the moral, cultural, and social imaginary.¹⁰ As Paul Ricoeur points out:

This nonexistent realm is what traditional metaphysics has described as the intelligible, as the absolute good, as the transcendent and invisible source of all values; but since this realm is essentially empty, insofar as it is ideal, the destruction of metaphysics in our own era must take the form of nihilism. Nietzsche did not create nihilism, nor did nihilism create nothingness. Nihilism is a historical process to which Nietzsche bears witness, and nihilism in itself is only the historical manifestation of the nothingness that pertains to the illusory origin. Thus, nothingness does not emerge from nihilism; even less does nihilism emerge from Nietzsche. Nihilism is the soul of metaphysics, insofar as metaphysics posits an ideal and supernatural origin. (Ricoeur, 2000: 443).

This hermeneutically reductive diagnosis naturally applies to the Judeo-Christian tradition, insofar as it is a sort of “Platonism for the

10 Before one dismisses this argument as nothing more than an instance of the genetic fallacy, it should be noted that the Nietzschean arguments (along with the arguments of other “masters of suspicion”) have a very similar structure than the Lewis-Plantingan evolutionary argument against metaphysical naturalism. See Plantinga (2000). Indeed, if it can be proven that the hidden origin of belief in God in the Christian West is ultimately imbued with the symbolic and volitive significance that Nietzsche proposes with his interpretation, then, even though it would not amount to a knock-out argument against the existence of “some god” *per se*, it would probably constitute grounds for concern about the religious significance of the Judeo-Christian traditional narrative in general. At the very least, it would oblige us to rethink our motives.

people” that propounds an ethical supernaturalism with the features criticized by Nietzsche. This is where the famous *Umwertung* of the traditional values takes place, given that it must be understood as a sort of going back or reversal to the origin of value: the will to power. This seems to be the sense in which the German philosopher so boldly states that “God is dead”. The question then becomes, quite clearly, whether “God” refers here really to the Judeo-Christian God, Yahweh, the God of Abraham, Isaac, and Jacob, or to some other “god”. As a matter of fact, according to Ricoeur’s understanding of Nietzsche’s criticism, this is precisely one of the three questions that must be asked in order to distinguish clearly Nietzsche’s (and the other masters of suspicion’s) atheism from that of the “British empiricism or the French positivism”, whose ways of understanding atheism have regularly been taken up *mutatis mutandis* by most of the atheist philosophers in the analytic tradition.¹¹ The first question is, then, supposing *ex hypothesi* that “God is dead”, which “God” is the one dead “God”? The second question would deal with the actual killer of this “God”: who has murdered this God? Finally, the last question pertains to the authority that belongs “to the announcement of this death” (Ricoeur, 2000: 445).

Concerning the first question (“which god is dead?”), Ricoeur suggests that the dead “God” is “the god of metaphysics and also the god of theology, insofar as theology rests on the metaphysics of the first cause, necessary being, and the prime mover, conceived as the source of values and as the absolute good. Let us say that it is the god of onto-theology, to use the expression that was coined by Heidegger, following Kant” (Ricoeur, 2000: 445). Indeed, the Kantian God represents the sort of “God” being taken up to task by Nietzsche. It is well known that Kant makes the connection between morality and God. Religion has the function of understanding the commands that come from consciousness (*e. g.*, the moral imperative) as commands of God. Furthermore, religion also enables human beings to be free

11 This tradition can be represented, in my estimation, by many of the atheist contributors (except for some like John D. Caputo [2007], who propounds a “postmodern theology” very much in line with Kearney, Ricoeur or Marion).

vis-à-vis the natural world. However, since Kant understands God as the supreme lawgiver, due to the original link between God and morality, Kant could be said to belong ineluctably to the dichotomy between the intelligible-ideal realm and the here-and-now-world, the sensible realm.

In this sense, Nietzsche's proclamation is ultimately a criticism that is aimed at the Kantian formal principle of obligation that has been crimped indefectibly with God, specifically with the "moral God". Nietzsche directs his genealogical, philological, and reductive hermeneutical strictures to the Kantian principle of obligation, indicating how it is ultimately deprived of the *a priori* character that it allegedly had. What was thought to be an *a priori* necessity must now be understood as being part of a hidden and somewhat unconscious process that can ultimately be traced back to the volitive condition—rather than a cognitive one—of human beings from which accusation and prohibition emerge, namely: the will to power. As Ricoeur explains: "Reductive hermeneutics discovers behind practical reason the functioning of instincts, the expression of fear and desire. Behind the so-called autonomy of the will is hidden the resentment of a particular will, the will of the weak" (Ricoeur, 2000: 446). That is the God that is dead: "the moral god", the god of accusation and condemnation.

As far as the second question ("who is the murderer?") is concerned, it should be categorically stated that it is not the atheist herself who has "murdered God", nor was Nietzsche the responsible one. Rather, it is the nothingness that is inextricably linked to the intelligible ideal what has brought about the infamous murder. As it has been previously stated, the murderer of the "god of morality" has been no other than the cultural and historical process itself that uncovered the sociological and ideological origin of the moral horizon previously assumed as valid; it is nothing but the history of onto-theology brought to its logical consequences, as Gianni Vattimo has stated.¹² The cause of this death was precisely the self-destruction of

12 See Rorty and Vattimo (2006).

metaphysics through nihilism,¹³ the slow realization that the groundless ground which constituted the very roots of Western civilization no longer was considered plausible neither in theory nor in practice by society as a whole. There was no longer any *central metaphor* capable of structuring society and orienting it towards one unified and hegemonic goal.¹⁴ The pluralism of views and interpretations of reality, which are a common place in the postmodern mindset, began to question the alleged unanimity of the inherited tradition, along with the social institutions, values, ideals, expectations, and norms that were founded upon it.

With regards to the third question (“what sort of authority is invested in the words that proclaim this death of the god of morality?”), Ricoeur is very perspicuous when he asks it. If one thinks of the “God is dead” proclamation, it must be asked who has the authority to proclaim such a statement. Who can live up to such a proclamation? Nietzsche, the madman, Zarathustra? Is Nietzsche himself endowed with this kind of authority to make this proclamation? Well, the German philosopher himself is *not* the *Übermensch* that he aspires to become: “His aggression against Christianity remains caught up in the attitude of resentment; the rebel is not and cannot be, at the same level as the prophet. Nietzsche’s major work remains an accusation of accusation and hence falls short of a pure affirmation of life” (Ricoeur, 2000: 447).

This entails, among other things, that the “problem of God” remains with us. Nothing has been decided definitely. The only path that seems to have been closed off is that of an onto-theological understanding of God that culminates in the “moral God”. That is the God that seems to have been put into question. What this does mean is that some new way of understanding God must be sought out, along with brand new ways of reinterpreting Christendom’s collective ethos. Consequently, one can gladly accept Nietzsche’s critique insofar as it entails that the violent *use* of the concept “God” is out of place. That sort of *use* proceeds from a projection, the

13 See, for instance, Habermas (1992).

14 See Corbí (2007).

product of a certain tacit weakness and rationalization. Indubitably, the Christian narrative has been historically used to legitimize and justify pernicious power structures, dehumanizing political regimes, and alienating social and personal realities.¹⁵ This is precisely when one can find Nietzsche's strictures as quite fruitful, due to the fact that they allow religious theists (particularly those that adhere to some form of Judeo-Christianity) to reconsider the implications of certain traditional interpretations of their own religion.

But then the questions become the following: can society no longer believe in God? How can one rethink the God of faith in light of these and similar critiques? Can we continue to uphold the same metaphysical and symbolic structures that have been criticized by Heidegger, Nietzsche, and other masters of suspicion? The "problem of God" ought to acquire different nuances. As it has been stated, the postmodern situation in the context of theology emphasizes that nowadays it not so much a task related to *proving* God's existence but a matter of *understanding* how to think of "God" in the horizon of the advent of nihilism. And this is precisely when the thought of French philosopher Jean-Luc Marion becomes pertinent, for he sees brilliantly what the issue is:

It no longer concerns, as it did under metaphysics, the establishment or even the demonstration of the existence of God: that is no longer a concern in this time of nihilism, where not only the "death of God" seems a settled fact, but, above all, where the notion of existence itself becomes generally problematic for every being without exception, precisely because "beings" succumb in general to nihilism. The difficulty, more obscure and also more worrisome, lies in our inability to define the least concept of the essence of God: in wishing to say "God" (well before we've come to the point of seeing him *or not*), we do not even succeed in knowing what we are talking about, or what we are aiming at. This aporia clearly goes beyond the first one. The first one remains metaphysical, since it doubts the existence of

¹⁵ Holland (2019).

God without ever contesting the possibility or the legitimacy of producing God's essence, and thus of inscribing him in a concept; for atheism itself not only never refuses itself a concept of "God", but always presupposes one, precisely in order to be able afterward to exclude God from existence. This is so because essence remains, in metaphysics, the royal and unique road for reaching (God's) inexistence as much as existence (in general). In contrast, the second aporia wrenches itself free from the metaphysical horizon by contesting that one might ever or must always use of a concept of "God", and therefore make use of it as an essence among others (however privileged it proves to be) (Marion, 2015: 51-52).

Jean-Luc Marion's thought: icon vs idol

The "problem of God" can then be thought through in different terms at the juncture of the characterization of what has been called "saturated phenomena", which is a view that has been defended Marion himself. According to him, philosophers such as Kant and Husserl have been decisive in problematizing and defining the concept of "phenomenon".¹⁶ In general terms, a phenomenon can be defined as "the adequacy in it of an intuition (giving or fulfilling) to a concept or a signification (empty or to be validated)" (Marion, 2015: 52). Thus, according to Marion, a phenomenon can appear in two distinct ways. The first one is this: one can determine a received intuition as subsumed in a signifying concept, in which case one would "no longer [be] dealing with a simple lived experience of consciousness (or a manifold of intuition) but instead precisely with a lived experience assigned to the case of a particular object or being, which then becomes describable" (Marion, 2015: 52). The

¹⁶ "[Marion] claims that these phenomena give so much intuition that they exceed any concepts or limiting horizons that a constituting subject might attempt to impose on them. Therefore, saturated phenomena are given simply as themselves, and are exemplary instances of the givenness of phenomena. Indeed, Marion proposes the saturated phenomenon as the «one and only [unique] paradigm»" (Mackinley, 2010: 11).

second way would be that “the concept that I could form of my initiative (through the spontaneous understanding or conscious intentionality) ends up finding empirical validation in an intuition, which comes subsequently to fill it and to qualify it as a particular object or being” (Marion, 2015: 52). In both cases, it would be an instance of a phenomenological sort of *adaequatio rei et intellectus*.

It is this the context in which Marion propounds, through a long process of phenomenological description, his conceptualization of the saturated phenomenon. While the space is insufficient to thoroughly sketch out the implications of what a saturated phenomenon is, it could be said, in general terms, that the saturated phenomenon would be a phenomenon whose appearing, in the horizon of a fulfilling intuition, would overwhelm and surpass the signifying and conceptual intentionality of the knowing subject. Thus, Marion distinguishes mainly five saturated phenomena: the icon, the idol, the flesh, the event, and revelation (Mackinley, 2010: 11). Insofar as the “problem of God” concerns us here, I will direct my attention only to the icon and the idol. However, it is important to point out some general features of both so as to have some *prima facie* knowledge of the particular context in which these concepts arose. Both the concept of idol and icon have aesthetic and religious origins, but the distinction cannot be reduced to the distinction between a “true God” (icon) and the “false gods” (idol),¹⁷ nor should one understand the distinction between icon and idol in ontological terms, but rather in phenomenological terms: “The idol does not indicate, any more than the icon, a particular being or even class of beings. Icon and idol indicate a manner of being for beings, or at least for some of them” (Marion, 2012: 7). In that sense, one and the same phenomenon can

17 “Indeed, a determination that would limit itself to opposing the «true God» (icon) to the «false gods», in extending the polemic of the vetero-testamentary prophets, would not be suitable here. For the Christian iconoclasts of the eighth century gave the name «idol» to that which had been conceived and venerated as icon of the true God, and the Jews of the Old Covenant rejected all representation as idolatrous, even representation of the God of the Covenant (the «Golden Calf», it has been argued, perhaps only personalized the God of the Covenant, and the very Temple of Jerusalem could have been deserted by the divine *Shekinah* only insofar as it foundered in idolatry)” (Marion, 2012: 8).

be phenomenologically constituted as idolatrous or as iconic. How, then, should the terms *icon* and *idol* be understood in this context?

On the one hand, the idol is the first visible (εἶδω), and it is there to be seen.¹⁸ Being seen is precisely what captivates and fascinates, which makes it an idol. If the gaze to which it satisfies does not comprehend it and exhaust it, then it would be no idol. The idol withholds the gaze, piercing through other *visibles* that did not deserve the withholding of the gaze. Once the gaze finds the visible that is worth its attention, then it stops, and it reflects the gaze towards itself as in a mirror, filling the image and the gaze completely. This, of course, can have some implications not only for *art* in general, but also for *concepts*. Marion will suggest that this process applies *mutatis mutandis* to concepts; an idolatrous concept would then be one that exhausts completely the intentional mention or thought. On the other hand, the icon, while it is also looked upon, never allows the gaze to be exhausted, but rather it always sends back to some *other* that is unfathomable. This “other” can be another neighbor or a Totally Other, similar to how French philosopher Levinas would understand “the face”.

Having said this, let us attempt to understand how this applies to the “problem of God” at this juncture. Whenever one intends to reject God’s existence, one will have to resort inevitably to some *concept* of God within the framework of a logically rigorous demonstration that has this as the object of the discourse or thinking. What is required is “a conceptual thinking that is compelling” (Marion, 2001: 2). Conceptual atheism will generally reason hypothetically with a concatenation of logical premises that incorporate inferential *modus tollens* elements of sorts. As Marion points out: “if «God» is *x*, while *x* is *y* (contradictory, illusory, dangerous, unhealthy, alienation, etc.), then «God» is *y*; therefore, if *y* suffices to disqualify that which it connotes (and we admit this), «God is dead»” (Marion, 2001: 2). In this sense, the Nietzschean announcement can also be reinterpreted as somewhat equivalent to the affirmation of self-referential

18 “The idol never deserves to be denounced as illusory since, by definition, it is seen—*eidolon*, that which is seen (*eido*, *video*)” (Marion, 2012: 9).

incoherence in the discourse about God, but the incoherence does not refer to propositions that can be found only at the level of denotation, but also at the level of connotation, as in Nietzsche's case, for example. It could even imply some sort of strict conceptual contradiction that takes place at the heart of the philosophical-theological thinking of the one who propounds God as "existing".¹⁹ Such a hypothetical confutation, nonetheless, would require two observations by Marion.

Regarding the first observation, it is important to state that the "demonstration that refutes «God» demands from him one last service: to furnish the object that supports and nourishes the refutation" (Marion, 2001: 2). This observation turns out to be quite interesting insofar as the term "God" suggests a certain defined semantic range that, while potentially infinite, is limited *in act* to that which pertains to its discursive, pragmatic and referentially signified extension.²⁰ Therefore, the success of any potential refutation that begins from such a concept will be subject to the defining limits imposed on itself, such that, if the demonstration were to be successful, it would have to assume the effective refutation of *that* conception of the divine without its meaning necessarily confuting God's being as such, but only the sense of the "God" that the conditional syllogism has aimed at rejecting. This observation should not be overlooked, for it crystallizes very patently the difficulties that would face the person that defended some sort of dogmatic and radical atheism of the modern sort. Marion writes in this regard that "to refute the Absolute absolutely, it would be necessary, as it would be, moreover, to demonstrate a nonexistence in general, to enumerate exhaustively all the possible concepts of «God», in order to rely on them to the point of

19 This is a little more similar to what happens in the analytic tradition nowadays. While it is true that one could hardly reduce the "death of God" to this aspect, for the sake of Marion's analyses at this point, we will insist on maintaining for now this as another possible nuanced implication of such a concept, knowing that there are also some ethical, sociological, cultural, and symbolic corollaries that result from it as well.

20 "L'athéisme peut prétendre, ici, à la rigueur d'un statut conceptuel, précisément parce que sa dénégation de Dieu s'opère en fait par la dénégation d'un concept, auquel Dieu se trouve, par hypothèse, réduit et identifié" (Marion, 1985: 26).

rejecting them all” (Marion, 2012: 9). In this sense, the Procrustean beds would have to continue to multiply potentially *ad infinitum*, or risk losing the conceptual univocity demanded by the refutation of the initial conception. Certainly, the strict conceptual atheism could only maintain the alleged formal rigor that tends to be vigorously touted in certain philosophical contexts under the assumption that it remains regional in terms of its legitimate discursive scope.²¹ Thus, if conceptual atheism can only remain such insofar as it finds itself circumscribed to its defined scope, the alleged confutation does not seem to have as its true mentioned or thought object the Absolute in itself, but an idolatrous concept made to the measure of certain categorial, conceptual, and discursive instruments proper to the human epistemic constitution.

It may be relevant here to point out that Marion’s argument could potentially be objected given the methodological proceedings of the school of suspicion. One could argue that one does not need to refute every single concept of God to refute a God that is relevant of the traditional understanding of the big monotheistic religions of the world, especially Christianity. Why not take the multiple criticisms of the masters of suspicion as a case against traditional Christianity, for instance, regardless of whether other interpretations might turn out to be competent alternatives? While this objection might have some merit when taken along with some classical definitions of God provided in the catechisms of different Church traditions, it is important to underline the fact that the apophatic tradition has always been part of Christian thought. Human beings know better

21 “Which means that an atheism (conceptual, naturally, and not every atheism – even though the tie between conceptual atheism and sociological atheism may be of consequence) is worth only as much as the concept that contains it. And, as this concept of «God» accedes to the precision that will render it operative only by remaining limited, one must say that a conceptual atheism can assure its rigor, demonstrativeness, and pertinence only because of its regionalism; not *in spite of it*, but *indeed because of it*: regionalism indicates that for the term, by definition undefined, of *God*, the concept substitutes some precise definition, «God», over which, through the determining definition, understanding will exercise its logic. Thus the conceptual atheisms imply the substitution for *God* of a given regional concept – called «God»; therefore they bear only on concepts each time fostering this «God» that they announce” (Marion, 2012: 29-30).

what God is *not* than what he *is*. Both Pseudo-Dionysius and Thomas Aquinas would agree that philosophically one needs to approach God analogically through the *via eminentiae*. No matter what one says about God, He is always more. One could say that God is not being, but supra-being (beyond being) or *ipsum esse subsistens* being subsistent), but it is precisely for that reason that one will never be able to speak of God in non-analogical terms. The triple analogical way of knowing God (*via causalitatis sive via affirmativa, via negativa, via eminentiae*) has been present in some way in the Christian tradition all along. As Aquinas states:

Therefore, according to Dionysius's doctrine, God can be named in three different ways. First, by affirmation, when we say, "God is wise", which certainly can be said of him because in him there is a similarity to wisdom, which flows from him. Nevertheless, wisdom is not in God in the same way in which we conceive and name wisdom. Indeed, the second way would have us negate wisdom of God; one can say that God is not wise. Again, wisdom is not negated of God because He lacks wisdom, but because wisdom is supereminently in God, beyond our saying and understanding. Consequently, it is convenient to say that God is beyond wise [*supersapiens*]. Thus, Dionysius explains perfectly by these three ways of attributing wisdom to God how these qualities are to be attributed to God. (*De potentia*, q. 7, a. 5, ad. 2).²²

This leads to a second observation by Marion, which is that, before the demonstration, "the concept «God» neither permits nor mobilizes a refutation unless it attains, in one way or another, God,

22 "Et ideo, secundum doctrinam Dionysii, tripliciter ista de Deo dicuntur. Primo quidem affirmative, ut dicamus, Deus est sapiens; quod quidem de eo oportet dicere propter hoc quod est in eo similitudo sapientiae ab ipso fluentis: quia tamen non est in Deo sapientia qualem nos intelligimus et nominamus, potest vere negari, ut dicatur, Deus non est sapiens. Rursum quia sapientia non negatur de Deo quia ipse deficiat a sapientia, sed quia supereminenter est in ipso quam dicatur aut intelligatur, ideo oportet dicere quod Deus sit supersapiens. Et sic per istum triplicem modum loquendi secundum quem dicitur Deus sapiens, perfecte Dionysius dat intelligere qualiter ista Deo attribuantur".

whether the true God or the supposedly such. It is necessary that the concept merit the attention of a polemic – in a word, that «God» be God” (Marion, 2001: 3).²³ It is, then, required that the concept “God” corresponds factually with God extraconceptually. Accordingly, when it is suggested that “God is dead” in a metaphysically robust sense, *i. e.*, when it is stated in the analytic tradition that the proposition “God exists” is false as the corollary of some sort of inferential reasoning, the term “God” itself is being wrenched from its originally religious, mysterious, mythico-symbolic, and ultimately ineffable horizon by reducing it to propositional reasoning to such an extent that the inference itself is deprived of both its inner logic and foundational utility. This destroys self-referentially the reasoning of conceptual atheism, insofar as it mines the active semantic potency and polysemic that the term possessed originally—in virtue of the multilayered and polyphonic religious experience that brought it about— before the demonstration.²⁴ In this sense, if the

23 Marion also states elsewhere the following: “One therefore must add quotation marks to what is thus named God —«God»— that indicate less a suspicion than a delimitation: the «death of God» presupposes a concept equivalent to that which it apprehends under the name of «God». It is on the basis of this concept that the critique exerts its polemic: if «God» includes alienation in its concept (Feuerbach, Stirner, Marx), or a nimble figure of the will to power (Nietzsche), then it will —to the point of absolute disappearance— undergo the consequences of this concept. Which implies, obviously, the equivalence of God to a concept in general. For only this equivalence renders «God» operative as a concept” (Marion, 2012: 29).

24 “If the rigor of symbolic logic seems more exclusive than that of traditional formal logic, the reason is that symbolic logic is not a simple prolongation of the earlier logic. It does not represent a higher degree of formalization; it proceeds from a global decision concerning ordinary language as a whole; it marks a split with ordinary language and its incurable ambiguity; it questions the equivocal and hence fallacious character of the words of ordinary language, the amphibolous character of its constructions, the confusion inherent in metaphor and idiomatic expressions, the emotional resonance of highly descriptive language. Symbolic logic despairs of natural language precisely at the point where hermeneutics believes in its implicit «wisdom» [...] In our attempt to justify the recourse to hermeneutics that are already constituted [...] we suggested that their conflict might well be not only a crisis of language but, deeper still, a crisis of reflection: to destroy the idols, to listen to symbols – are not these, we asked, one and the same enterprise? Indeed, the profound unity of demystifying and the remythicalizing of discourse can be seen only at the end of an ascesis of reflection, in the course of which the debate dramatizing the hermeneutic field shall have become a discipline of thinking” (Ricoeur, 1970: 50 and 54).

inferential reasoning ends up condemning the concept of God to semantic vacuity and inanity, then it would follow that the argument itself could not have started off to begin with without the accusation of some sort of *circulus in probando*. Such a procedure, nonetheless, shows manifestly the consequences of thinking about God as such. As Marion points out, echoing his initial argument:

“God” is dead only if “God” can die, that is, if in the first place it was not a question, in the demonstration, of God. This reasoning highlights the contradiction of its object only by showing the emptiness of its success: only the shadow of God, “God”, remains prey to it. The prey rewards it only with a skin. The demonstration locates, enumerates, and authenticates shadows, which in return disqualify it: the more the demonstration triumphs over so many indefinitely pursued “Gods”, the more it betrays the emptiness of the self-critical procedure that both qualifies and disqualifies it. Conceptual atheism remains rigorous only by remaining not only regional but irrelevant [...] Progress belongs to conceptual atheism as intimately as suicidal humility characterizes it. Hence its indispensable theological function, as we shall see, and the respect that it is suitable to show it. (Marion, 2001: 3).

In this sense, one could go back to Ricoeur’s first question. Again, what concept of God —rigorously regional in terms of its intentional primary logic— has been the underlying object of the Nietzschean “death of God” criticism? The answer that had been established was “the moral God”. Following this Nietzschean understanding, Jean-Luc Marion explains that it is precisely the “moral God” of Kantian ancestry the one that Nietzsche has as object of his proclamation: “Only the «moral God» can die or even be discovered as already dead; for he alone, as «moral God», is amenable to the logic of value: he himself operates and is comprehensible only in the system of values of morality as counternature; thus does he find himself directly hit the moment that, with nihilism, «the highest values are devalued»” (Marion, 2012: 30). The nihilism attested

by Nietzsche affects so overwhelmingly the “moral God” precisely because this “nihilism” is a nihilism that aims at morality, which, in turn, configures the only domain in which the fullness of this idolatrous concept —conceived as “the last figure of Platonism”— would be exhausted. Consequently, this idolatrous correspondence between the Nietzschean “moral God” and the axiological scope from which the author of *Thus Spoke Zarathustra* reflects is precisely not only that which grounds the conditions of possibility to talk about the concept-object that is trying to be refuted, but also what justifies retroactively the Marionian critical inference of a regional logic of Kantian origin that fosters a conceptual opening up in which it will now be possible to redirect the search towards a new “dawn of the divine”:

We can fix its scope, provisionally, by reference to what it does not exclude: the “death of God” as “moral God” leaves intact, even more opens and provokes, the coming of the “new gods”, whose affirmative function upholds this world, which becomes the only world. Thus even within the Nietzschean argument, the death of God is valid only as far as the idol that renders it thinkable aims, since, beyond the *Götzendämmerung*, there is another dawn of the divine... As to the origin of this idol, it is easily located. Feuerbach, in construing the whole of philosophy of religion as an idolatry —not in order to denounce its bankruptcy, but indeed to consecrate in it a finally legitimate appropriation— remarks that in it idolatry deploys all of its rigor in thinking “God” as moral [...] But, here as often, Feuerbach is hardly valid except as a relay in the direction of Kant, who explicitly thinks of God as “a moral author of the world” (Marion, 2012: 31).

Naturally, both observations are vital for the understanding of the problem that motivates Marion to attempt to think God as iconic, “beyond being” (and morality), especially because the criticisms that can be made to Nietzsche can also be made *mutatis mutandis* to Heidegger, who conditions any potential appearing of God to the

realm of the ontic.²⁵ Indeed, independently of the assumed position regarding the effective reality of God (without quotation marks), one should direct one's own efforts concerning the problematization of such an effectiveness towards the horizon of a thought that renounces to "the defined security of the quotation marks" (Marion, 2001: 4), for "the concept, when it knows the divine in its hold, and hence names «God», defines it. It defines it, and therefore also measures it to the dimension of its hold" (Marion, 2012: 29). One, then, must surrender the doomed concept-object "God", deploying thus the possibility of the paradoxical reconceptualization which belongs more properly to God as *conceptual indefinability* not capable of being exhausted, *i. e.*, an absolute Other that always exceeds and surpasses us in the *distance*.²⁶

This is where we can begin to see that the more one delimits "God" (idol) with conceptually rigorous definitions, the less one is reaching out intentionally towards God; the less one delimits conceptually and intentionally the object of religious experience (icon), the closer one is from reaching God somewhat deictically, but it would be a God that "is understood" through the ineluctable and inescapable *distance*, which is not subject to phantasmagoric distorting intermediaries. What is needed, then, is a tremendous effort to try to think, in this horizon, a new concept of the "concept"—especially

25 Here it might be useful to remember the distinction made in the Heideggerian context between ontic (related to *Seiendes/ens*) and ontological (relating to *Sein/esse* as such). It is very interesting that, according to Marion himself, the one medieval philosopher —apart from Pseudo-Dionysius— that does not construct a conceptual idolatrous "God" is Thomas Aquinas, insofar as he understands God to be not an "*ens summum*", but *esse ipsum subsistens*. See Martis (1996).

26 "Distance can be defined in several equivalent statements; among others, alterity alone allows communion, and nothing of that which distinguishes separates without, by that very fact, uniting all the more. Or again, between God and man, incommensurability alone makes intimacy possible, because withdrawal alone defines the Father, just as the paternal withdrawal alone saves for man the sumptuous liberty of a son. O finally, that which makes "God" available either to qualify or disqualify him offers only an idol of the spectator and is confused with the spectator in a phantasmatic [*sic*] identity. Distance as di-stance therefore means: duality alone allows recognition, communion progresses with the separation wherein gazes are exchanged. Di-stance: only he can become my neighbor who remains forever outside of me and my doubles". (Marion, 2001: 198).

the *concept of God*— such that it will not become reductive, dominant, and, ultimately, violent:²⁷ a concept that opens up the possibility for the radical alterity to give itself as irreducibly Other, totally inexhaustible by the various traditional onto-theological articulations that do not do justice the object of their reflection, a concept that can present itself as a saturated phenomenon *par excellence*. In this context, one can easily appreciate the icon-idol distinction that Marion makes insofar as it opens up new possibilities of rethinking and re-signifying religion apart from tired onto-theological schemes, and more in line with the pristine symbolic and affective nature of the religious phenomenon. Indeed, Santasilia's reflection in this regard invites further investigation on the actual positive contribution of Marion on how affectivity—in a similar line to that of Schleiermacher and the mystic tradition— relates to the religious phenomenon itself:

It seems to us that by assuming the idol-icon counter-position, what is being established is precisely the very possibility of something that could be defined as “the feeling of God”. Clearly this does not look like the feeling of any other feeling, yet here, as opposed to a mere reduction of the question of the divine to a subjectivistic and “sentimentalist” direction, it is a matter of showing briefly how the problem related to the manifestation of the divine—i.e., the fundamental core of religious

27 A good explanation of this conceptual violence can be found in Smith's work, in a similar context than the one that is being dealt with here: “The violence of the (modern) concept raises the question of whether language and concepts are inherently reductive and violent. In short, is theory possible? Or rather, is it possible to do theory and employ theoretical concepts without doing violence to that which is «seen»? If the «object» of theoretical articulation is in some way radically exterior to language (God, *différance*, pretheoretical experience), then every unveiling of it within language will fail to produce the object: the phenomenon will fail to appear, precisely because of the failure of the concept to grasp that which necessarily exceeds its comprehension. Or rather, the object will be forced to appear otherwise than itself, forced to play by the rule of the concept and thus suffering the violence of conceptualization [...]. And in an important way, this methodological question is fundamentally a question of *justice*: how do we do justice to that which is other (where «doing justice» means respecting the other as other, rather than reducing it to a relation of identity), particularly in our theoretical descriptions and articulations?” (Smith, 2002: 5-6).

experience— opens up a dimension of the phenomenon that needs an affective basis upon which passivity plays a fundamental role in terms of appeal (Santasilia, 2022: 117; my translation).

The Hermeneutic Problem, the Postmodern Problem

Marion's solution will, then, be directed at trying to reconceptualize God in terms of the icon, rather than the idol. If one thinks of God in terms of the icon, its saturation will be such that any strictly defined concept will be impossible and always lacking; the otherness of the Other will be such that no concept will be able to grasp it. The question of God, nevertheless, begins to become quite problematic. If one cannot hold onto a concept of God, what is it then that the word *God* is referring to when one utters it? In an interview, Richard Kearney asks Marion a related question.²⁸ If the iconic concept of God is so saturated that it always transcends our conceptual and hermeneutic categories, then can we speak at all? What is one talking about when God is mentioned? Furthermore, what shall one say to the regular churchgoer? Is she condemned to the radical unintelligibility of God? If so, what does she do when she worships, sings, and dances? If not, how can one think of a concept of God that is neither empty nor idolatrous?

28 "I would pass from phenomenology to hermeneutics more rapidly than you would. It strikes me that your approach is more strictly phenomenological, since for you the saturated phenomenon is fundamentally *irrégradable*, a pure event without horizon or context, without «I» or agent. As such it appears to *defy* interpretation. You do of course make some concessions to hermeneutics, as when you say —on the very last page of your essay «The Saturated Phenomenon»— that this phenomenon is communal and communicable and historic. Here you do seem to acknowledge the possibility of a hermeneutic response, but my suspicion, and please correct me if I'm mistaken, is that the example you privilege —revelation— requires a *pure phenomenology of the pure event*, whereas I would argue that there is no pure phenomenon as such, that appearing —no matter how iconic or saturated it may be— always already involves an interpretation of some kind. Phenomenological description and intuition, in my account, always imply some degree of hermeneutic reading, albeit that of a prereflective, preunderstanding, or preconscious affection for the most part. My question, then, would be: How do we interpret —and by extension, how do we judge— the saturated phenomenon without betraying it?" (Kearney, 2004: 15).

It is here important to point out that the philosophical currents that have been deemed “postmodern” in general have been frequently associated with hermeneutics and interpretation in general.²⁹ Indeed, what philosophical hermeneutics has emphasized is that the human experience is always an *interpreted experience*: “The existential analytic (first section of *Sein und Zeit*) makes us realize that knowledge is always interpretation and nothing more” (Vattimo, 2005: 66). Thus, since Heidegger and the advent of hermeneutics, it is quite hard to avoid the conclusion that religious experience itself is always indefectibly interpreted from certain previous ontological and anthropological schemes, schemes which are pre-thematic, pre-reflective, and pre-conscious, in a similar fashion to Heidegger’s pre-comprehension model. In this sense, our historical, symbolic, economic, and life conditions contribute ineluctably to how one interprets God. However, the question remains: what would it mean to *discursively* reach out to God in iconic terms? Is it possible?

Two different proposals come to mind in this context. First, given Frege’s sense/reference distinction, one could simply say that to speak iconically of God means that the reference will never be exhausted by any possible sense of God. Whatever one says about God will always be partial, incomplete, and perfectible. There is, then, a radical need to rethink conceptuality as such, what a concept is. As Caputo states: “What breaks down in the breakthrough is the spell of conceptuality, the illusion that we have somehow or another managed to close our conceptual fists around the nerve of things, that we have grasped the world round about, circumscribed and encompassed it. Breakthrough is the countermetaphorics to the metaphorics of the concept: *be-greifen*, *con-capere*, *con-ceptus*” (1987: 270). This should give both philosophers and theologians a profound humility when talking about God, knowing that God is always more than what one can talk about, think of or imagine about him. Indeed, it has already been pointed out by Heidegger, Marion, and even Aquinas himself that to talk about an “object” one needs to talk

29 Vattimo, Rorty, Ricoeur, Derrida, and other would be considered to be part of this category.

about a definite “object”; but to do that the object needs to be a definite being (*ens*). However, God is not a being (*ens*), nor is God a thing (*res*). One could gladly (yet partially) join the Thomistic tradition at this point (as Marion himself realizes at the end of *God without Being*) stating that God needs to be understood as *esse ipsum subsistens*, as being beyond being, and as *agape*, that is, “something” that transcend the traditional *quiditas* categories.

Second, it should be noted that the religious traditions in general, and the Christian tradition in particular —especially insofar as it relates to the rich tradition of the Judeo-Christian Scriptures— contain a polyphony capable of naming God in different ways from myth to poetry to laws to stories. The actual experience of the religious person has very little to do with the idolatrous “God” of onto-theology, which simply means that the mystery of God remains a mystery and a lived experience for the person on the street. Certainly, the narratives we tell each other at the juncture of religious narratives, rites, and the consequent symbolic structures that configure our societies —especially our postmodern ones— are profoundly mediated by the inherited religious experience that the traditional religions deliver to their acolytes. In that sense, contrary to the Weberian secularization thesis, it is not the case that society does not participate in the appropriation and reproduction —both discursively and performatively— of religious myths and rituals. On the contrary, myths have been multiplied in such a way that the previously hegemonic and self-confident Enlightenment narrative has been put radically into question. Indeed, “objective reason”, which would be *ex hypothesi* independent of any interpretation, no longer seems to be a viable option for anyone nowadays.³⁰ An ever-increasing realization has been taking place in the philosophical imaginary, namely, that there is no “point of view from nowhere”. Human beings are always conditioned and structured by their contingent cultural, historical, economic, and symbolic situation, which ultimately means that one needs to proceed cautiously whenever one encounters the religious phenomenon in different contexts.

30 See Smith (2001).

Can one really state dogmatically that the God experienced by millions of people daily in the context of their rituals and prayers is absolutely nonexistent? Can one legitimately say that the myths and religious narratives that inaugurate and found the worldly horizons of collective and individual existence, the sociocultural imaginaries, and the ever new and different inhabitable worlds are completely unimportant for XXI century people? Perhaps the “God” of onto-theology —the moral God, the First Cause, etc.— shall be impugned as nonexistent (or socially irrelevant), but that hardly does anything to refute the numinous experience of God for millions of people: the God of Isaac, Abraham, and Jacob, the God of the poor and oppressed, the God who suffers with the people, the Crucified Christ so real and alive for all Christians around the world that resurrects every day in the lives of so many people. Certainly, this God is not object of apologetic proof or demonstration; this experience of God can only be properly accounted for in phenomenological and hermeneutical terms, in terms of a distance, withdrawal, of self-giving and self-abandonment, and in terms of looking at the face of the other, which is, indeed, the gist of postmodern theology (Mendoza-Álvarez, 2010: 334). But, in this context, Marion, being himself a Christian, states this magnificently saying the following:

The paschal mystery in itself is neither the question nor the object of a discourse: the Christ manifests his divinity all the more perfectly insofar as, in the unreserved abandon of his being placed on the cross, put to death and in the tomb, he plays absolutely the play of the withdrawal that unites him to and distinguishes him from the Father. The cross manifests the withdrawal as distinction, and the Resurrection, the same withdrawal as union. The distance of the withdrawal shows its two faces in these two events, whose chronological succession should not hide the theological and conceptual inherence. The question that here awakens the poet does not consist, trivially, in demonstrating (or dismantling), critically or apologetically, the paschal

triduum. The believer [...] avoids this ridicule. What gives rise to the question is something else: can the disciples, who misunderstand the withdrawal in the approach of Christ—that is, we, Hesperians, who ignore the mediating measure of our relation to the divine where, nevertheless, our most native destiny summons us—can they conceive that the divine manifests its highest glory precisely in the paradoxical withdrawal of the Cross/Resurrection? Obviously not: the profound sadness of the disciples does not even suspect the triumph of the paschal joy of Christ. The hermeneutic of the decisive and decided event would demand, so that occidental man locate it, that he penetrate the double withdrawal of the approach and the reference; he misses it, moreover, only because he wears its mask, destinally (Marion, 2001: 118-119).

What sort of discourse is, then, appropriate for experiencing God? According to Marion, *praise* is what is left after one has stopped trying to name God in idolatrous terms (Marion, 2001: 188). However, for Ricoeur, God has already been named before we name him in law, in hymns, in the Gospels, in historical and mythical narratives, etc. God has already been experienced and named in different ways in the biblical record, in the religious tradition and texts inherited by us (Ricoeur, 1977). The ancient wisdom that different religious traditions bring to the table configure a certain mode of existence, transform our being in the world; the myths, symbols, and rituals that inexorably appeal to the religious person create collective identities, goals, and values shared by the community. Sometimes religious narratives create and legitimate alienating realities, whereas other times they help to bring about social change, wrenching people from pernicious and alienating institutions. Indeed, in terms of the sociology of knowledge, one can find a double dialectic: human beings constitute intersubjectively the nomic structure of the world in terms of myths and narratives that configure the sociocultural and religious world as such; but the mythic and

narrative structures are also capable of refiguring the world itself.³¹ Indeed, societies are created and recreated thanks to the power of narratives, myths, metaphors, religious texts, and symbols. In that sense, religious narratives are capable of resignifying and refiguring our collective existence by offering new horizons of meaning, new inhabitable worlds. For Ricoeur, “metaphor and narrative are revelatory because of their power to offer up redescrptions of reality that a reader can imaginatively inhabit. Through the employment of metaphor and narrative, poetic fiction offers new possibilities for renewed life” (Hall, 2015: 173).

Certainly, if one is to believe Lyotard, postmodernism implies the incredulity towards metanarratives, but that by no means entails the death of the religious narrative in general nor the Christian narrative in particular (Smith, 2001). On the contrary, it means that religious experience no longer must adhere to the allegedly rational canons of the Enlightenment in order to be reasonable; religious experience must not adhere to the modern, instrumental rationality that brought about the problems that gave rise to postmodernism.³² Religious people must attend to the religious texts and traditions to continue to enrich their experiences, to transform their horizons, and even to creatively reinterpret and enrich their own tradition *vis-à-vis* the contemporary challenges that our societies face at large.

Concluding remarks

31 “One may say, therefore, that religion appears in history both as a world-maintaining and as a world-shaking force. In both these appearances, it has been both alienating and delineating – more commonly the first, because of intrinsic qualities of the religious enterprise as such, but in important instances the second. In all its manifestations, religion constitutes an immense projection of human meanings into the empty vastness of the universe – a projection, to be sure, which comes back as an alien reality to haunt its producers” (Berger, 1967: 100).

32 “La racionalidad moderna es solipsista, objetivista, cientificista. De entrada, está incapacitada para lo inefable, para lo que está más allá de sí misma. La racionalidad moderna se queda en el mundo de lo ilusorio. Confunde lo ilusorio con lo real. La racionalidad ilustrada desemboca en el nihilismo” (Balderas-Vega, 2003: 65). See also Rorty and Vattimo (2006).

At this point, one can just begin to visualize incipiently different ways of approaching God in the context of postmodernism: from the Marionian distinction between idol and icon that could potentially found a radically new way of understanding the “problem of God” in the hermeneutical context of postmodernism, hermeneutics, and phenomenology to the retelling, recontextualizing, and reappropriating of traditional myths, narratives, and symbols. Indeed, starting from Marion’s reflection, it could be said that God extraconceptually is neither object of refutation, nor is he object of strict apologetic demonstration.³³ If this were the case, then the concept of “God” used would still be bound to a regional logic, and then that would not be God, but some conceptual “God”. This is what the logic of postmodernism has tragically compelled us to understand, both to theists and atheists alike. As Caputo states:

But while it is perfectly true that in some of its incarnations postmodernism makes life difficult for traditional believers, it is no less true that it complicates the life of modern atheism... Theology reaches further than the divinity schools; it has to do with the very idea of a fixed center. That is why, on closer examination, postmodernism turns out to be not a particularly friendly environment for atheism, either, not if atheism is a metaphysical or an otherwise fixed and decisive denial of God. Thus, a version of postmodern thinking has emerged recently that unnerves the religious right and a lot of secularizing postmodernists alike, neither of whom saw it coming, one that identifies “modernity” with “secularization” and sees in “postmodernity” an opening to the “postsecular” and even to a “postmodern theology”. (2007: 267).

33 “Such continuity between dogmatics and apologetics stands out, then, all the better because the same negative index, at times, seems to affect them; in what we are considering here, this point says much, for it signals a new status for apologetics. The aim would no longer be (but has this ever been the goal?) to develop an argumentative machine, which would claim, like well-executed propaganda, to force an intimate conviction by force of reasons, or rather of popular slogans, an approach that testifies more to a will to dominate and strengthen an apparatus, than to a gesture of love revealing Love” (Marion, 2002: 55).

Can one then continue to think about (and believe in) God in today's postmodern society? I certainly believe so, but not without having undergone some heavy criticism. We should acquire what Ricoeur has called a *second naïveté*: "The contrary of suspicion, I will say bluntly, is faith. What faith? No longer, to be sure, the first faith of the simple soul, but rather the second faith of one who has engaged in hermeneutics, faith that has undergone criticism, post-critical faith" (1970: 28). In fact, it seems likely that postmodern thought, as represented by Nietzsche, Heidegger, and other masters of suspicion, has opened up new horizons of possibility, new ways of inhabiting the world in a more poetic manner. The postmodern strictures prompt us to think in less rationalistic terms about God. Have historical religions not often reiterated the very mysteriousness and ineffability of God himself? Can the *mysterium tremendum et fascinans*, described by Eliade, and others, be expressed in first order logic, modal logic, or any other logic that does not belong to the logic of God himself and his self-revelation?³⁴ Indeed, one could ask what good it is for the person who longs for a religious experience to ascertain that the ontological argument "works" on the S5 system of modal logic, or that the kalam cosmological argument "has (not) been successfully refuted". No actual existential good seems plausibly obtainable from this sort of reasoning as long as one continues to leave the traditional symbolic structures and narratives untouched.

I certainly believe it is now time to return to a more limpid, primordial, and pristine experience of God, an originary experience that is mediated by iconic, non-dominant concepts of God. Interpreting and reinterpreting God in iconic ways entails not only a never-ending task, but a radically new comprehension of the symbolic and world-opening possibilities that structure and condition our understanding of our social, political, cultural, ethical, and religious realities. The understanding that one has of God has, in turn, innumerable existential consequences for the religious believer herself. In this sense, maybe it is time to destroy our conceptual idols and begin to reconstruct a new mythico-poetical understanding of who

34 See Eliade (1959).

God is *vis-à-vis* the polyphony of excess proper to ancient religious traditions and writings.³⁵ The risk is, nonetheless, radical: one could potentially encounter a truly Other that cannot be domesticated and reduced by our gaze, our mention, and our thought.

■ References

- Balderas-Vega, G. (2003). *Filosofía y religión. Una hermenéutica desde la crisis de la racionalidad moderna*, Universidad Iberoamericana.
- Berger, P. (1967). *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*. Doubleday.
- Caputo, J. (2007). Atheism, A/theology, and the Postmodern Condition. M. Martin (ed.), *The Cambridge Companion to Atheism*. Cambridge University Press: 267-282.
- (1987). *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*. Indiana University Press.
- Corbí, M. (2007). *Hacia una espiritualidad laica: sin creencias, sin religiones, sin dioses*. Herder Editorial.
- Eliade, M. (1959). *The Sacred and the Profane*. Harcourt, Brace, and World.
- Feser, E. (2017). *Five Proofs for the Existence of God*. Ignatius Press.
- González, A. L. (2008). *Teología natural*. EUNSA.
- Habermas, J. (1992). *Postmetaphysical thinking*. Massachusetts Institute of Technology.
- Hall, W. D. (2015). On the Possibility of (Un) naming God: Thinking Theologically Along the Lines of Literature. *Literature and Theology*, 29(2): 166-182.
- Holland, T. (2019). *Dominion. How the Christian Revolution Remade the World*. Basic Books.
- Kearney, R. (2004). *Debates in Continental Philosophy. Conversations with Contemporary Thinkers*. Fordham University Press.
- Mackinlay, S. (2010). *Interpreting Excess. Jean-Luc Marion, Saturated Phenomena, and Hermeneutics*. Fordham University Press.

35 See, for example, Ricoeur (1977: 489-508).

- Marion, J.-L. (1985). De la “mort de Dieu” aux noms divins: l’itinéraire théologique de la métaphysique. *Laval théologique et philosophique*, 41(1), (février) : 25-41.
- (2001). *The Idol and Distance. Five Studies*. Fordham University Press.
- (2002). *Prolegomena to Charity*. Fordham University Press.
- (2012). *God without Being*. The University of Chicago Press.
- (2015). *Negative Certainties*. The University of Chicago Press.
- Martis, J. (1996). Thomistic *Esse* – Idol or Icon? Jean-Luc Marion’s God Without Being. *Pacifica: Australasian Theological Studies* 9(1): 55-68.
- Mendoza-Álvarez, C. (2010). *El Dios escondido de la posmodernidad. Deseo, memoria e imaginación escatológica*. SUJ.
- Moreland, J. P., and Craig, W. L. (eds.) (2009). *The Blackwell Companion to Natural Theology*, Oxford: Wiley-Blackwell.
- Plantinga, A. (2000). *Warranted Christian Belief*. Oxford University Press.
- Ricoeur, P. (1970). *Freud and Philosophy. An Essay on Interpretation*. Yale University Press.
- (1977). Nommer Dieu. *Études théologiques et religieuses* 52(4): 489-508.
- (2000). *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*. The Athlone Press.
- (2016). *Philosophical Anthropology. Writings and Lectures*. Vol. 3. Polity Press.
- Rorty, R. and Vattimo, G. (2006). *El futuro de la religión. Solidaridad, caridad, ironía*. Paidós.
- Santasilia, S. (2022). Desenmascarar el ídolo. Sentir a Dios como auténtica posibilidad de pensar la religión. J. L. Roggero (ed.), *El rigor del corazón. La afectividad en la obra de Jean-Luc Marion*. SB Editorial: 109-118.
- Smith, J. K. A. (2001). A Little Story About Metanarratives: Lyotard, Religion, And Postmodernism Revisited. *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers* (Article 6), 18(3): 353-358.
- (2002). *Speech and Theology. Language and the Logic of the Incarnation*. Routledge.
- Thomas Aquinas, *Quaestiones disputatae de potentia*. *Corpus Thomisticum*: Thomas de Aquino, *Quaestiones disputatae de potentia*, q. 1-2.
- Wesphal, M. (1998). *Suspicion and Faith. The Religious Uses of Modern Atheism*. Fordham University Press.
- Zubiri, X. (2002). En torno al problema de Dios. *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*. Alianza Editorial, 215-242.

La búsqueda de la verdad en la clase de religión: una discusión del argumento de la posibilidad de la verdad de Michael Hand

The Search for Truth in the Religion Class: A discussion of Michael Hand's Possibility of Truth Case

DOI:

doi.org/10.23924/oj.v16i38.727

Carmelo Galioto
Universidad Católica del Maule,
Chile
cgalioto@ucm.cl
Orcid.org/0000-0001-6951-8172

Isaac Carbajal
Universidad Católica del Maule,
Chile
isaac.carbajal@alumnos.ucm.cl
Orcid.org/0009-0001-7022-4822

Emmanuel Dubó-Arriagada
Universidad Católica del Maule,
Chile
emmanuel.dubo@alumnos.ucm.cl
Orcid.org/0009-0000-0166-1546

Fecha de recepción: 07/24/2025 • Fecha de aceptación: 01/08/2025

Resumen

El artículo analiza el argumento de la posibilidad de la verdad (APV) propuesto por Michael Hand como única justificación para la clase de religión (CR) en escuelas públicas laicas. El APV sostiene que la CR solo se legitima si se fundamenta en examinar la verdad o falsedad de las proposiciones religiosas. El artículo cuestiona y reformula esta postura desde los aportes fenomenológicos de Roberta De Monticelli, concluyendo que, aunque es necesario incluir la dimensión veritativa en el estudio de la religión en las escuelas, el APV corre el riesgo de reducir la religión a meras proposiciones, ignorando su dimensión vivencial y su fuente axiológica.

Palabras clave

Educación religiosa, escuela pública,
fenomenología, legitimidad, posibilidad de verdad

Abstract

This article analyzes the possibility of truth case proposed by Michael Hand as the unique justification for religion classes in secular public schools. The possibility of truth case argues that Religious Education is only legitimized if it is based on examining the truth or falsifiability of religious propositions. The article questions and reformulates this position from the Roberta De Monticelli's phenomenological arguments, concluding that, although it is necessary to include the truth-telling dimension in the study of religion in schools, the possibility of truth case runs the risk of reducing religion to mere propositions, ignoring its experiential dimension and its axiological source.

Keywords

Legitimacy, phenomenology, Possibility of truth,
public school, Religious education.

Introducción

Este artículo aborda, desde una perspectiva filosófica, la cuestión de cuáles argumentos y justificaciones racionales sostienen la CR en la escuela pública y laica. En particular, desarrolla una discusión de la justificación que el filósofo de la educación, Michael Hand,¹ plantea al respecto: el único argumento válido se encuentra en la posibilidad de escudriñar, en la sala de clase, la verdad (o no) de las proposiciones religiosas.

Comenzamos esta discusión con una formulación general del problema de la justificación de la CR en la escuela pública. Realizamos eso a través de la revisión de alguna literatura teórica y filosófica que ha abordado dicha cuestión; luego, resumimos el argumento con el cual Michael Hand se posiciona en este debate. Puesto que la argumentación de Hand hace hincapié en la noción de verdad, examinamos el nexo entre verdad y CR. Finalmente, discutimos el meollo de la tesis de Hand desde argumentos fenomenológicos, particularmente desde aquellos de la filósofa italiana Roberta De Monticelli,² ya que nos parece que permiten una comprensión más adecuada del fenómeno religioso, de su relación con la verdad, de las implicancias educativas y de su lugar en la escuela pública. Lo anterior quiere remarcar que el tema principal del artículo no es tanto la validez y justificación en general de la CR en un contexto de pluralismo

1 Michael Hand es un filósofo de la educación de la Universidad de Birmingham. Realizó su tesis doctoral sobre las condiciones de posibilidad de la educación religiosa y sigue explorando temas relativos al cruce entre religión y educación desde los lentes de la filosofía analítica. Al respecto, véase <https://www.michaelhand.co.uk/>.

2 Roberta De Monticelli es una fenomenóloga de matriz husserliana de la Universidad San Raffaele de Milán, cuyo trabajo dialoga con la filosofía analítica (su tesis doctoral fue guiada por el profesor Michael Dummett y versaba sobre las doctrinas de la inteligencia en Frege y Wittgenstein). Por esta razón, recurrimos especialmente a sus trabajos sobre el fenómeno religioso para discutir las tesis de Michael Hand. Sobre la autora, véase <https://www.unisr.it/en/ricerca/centri/persona/demonticelli-roberta>.

religioso, sino la discusión filosófica, desde lentes fenomenológicos, de un argumento teórico que ha sido desarrollado para justificar la CR. Esto permite dotar de un perímetro preciso un tema que, de lo contrario, resulta demasiado amplio.

Antecedentes teóricos-filosóficos de la cuestión de la justificación de la CR

La cuestión de la justificación de la CR en los establecimientos educacionales públicos surge en el seno de la cuestión acerca de la legitimidad que la religión tiene en el mundo contemporáneo secular. Pese a la separación de la Iglesia y el Estado, el fenómeno religioso no ha desaparecido del mundo secular, sino que ha mutado, adquiriendo nuevas formas de concreción en la esfera pública y privada. Por ello, desde la segunda mitad del siglo XX se desarrolla en el ámbito de los estudios sociales el paradigma hermenéutico de la post-secularización, el cual se hace cargo de las nuevas tensiones entre la religión y lo secular al poner en evidencia lo obsoleto del paradigma hermenéutico de la secularización, según el cual la modernización de las sociedades implicaría necesariamente la desaparición del fenómeno religioso de la esfera pública (Garzón Vallejo, 2014).

En efecto, la evidencia actual muestra que, en lugar de desaparecer, la religión se ha convertido en un fenómeno desinstitucionalizado, esto es, en un asunto privado y subjetivo que, bajo la forma de un pluralismo religioso, de igual manera interviene en el mundo público a través de organizaciones religiosas que buscan hacer valer algunas de sus creencias a nivel colectivo en ámbitos sociales como, por ejemplo, la educación o los partidos políticos (Habermas, 2008). Este diagnóstico ha sido cada vez más investigado, lo que ha permitido precisar y matizar ciertos aspectos de ello especialmente en Latinoamérica (por ejemplo, en el caso chileno): los rasgos emergentes de la post-secularización son definidos como desafiliación, creer sin pertenecer e individualismo religioso; al mismo tiempo, en Latinoamérica siguen vigentes formas de religiosidad popular de tipo colectivo (Almási-Szabó, 2024; Neckelman, 2024).

De acuerdo a esto, se ha hecho necesario reconocer que la religión constituye una dimensión particular de la experiencia de la realidad que debe ser tratada en su especificidad. Sin embargo, en el ámbito educativo el aspecto controversial de ello se encuentra precisamente en las diversas formas que se han desarrollado para identificar y reconocer el aporte específico de las religiones. Por una parte, ello se ha encontrado en el *valor cívico* de la religión, es decir, en su capacidad de formar individuos normativamente responsables y éticamente tolerantes, con la habilidad de comprender y respetar diferentes perspectivas religiosas e irreligiosas en el contexto de una sociedad pluri religiosa y multicultural; mientras que, por otra parte, su aporte específico se ha encontrado en el *valor reflexivo* de la religión, esto es, en su capacidad para fomentar la meditación y el análisis de cuestiones concernientes acerca del sentido de la vida, las cuales forman parte de las distintas tradiciones religiosas. Considerando estos dos puntos de vista, algunos autores han defendido la obligatoriedad de una CR no confesional en los sistemas escolares públicos, mientras que otros han considerado esta resolución como injustificada.

En efecto, la argumentación clásica que concilia estas dos posturas acerca de la CR encuentra uno de sus representantes en el filósofo Walter Feinberg (2014), quien ha defendido que la enseñanza de la religión en las escuelas públicas puede justificarse si se concibe como una herramienta para desarrollar la autonomía reflexiva de los estudiantes y mejorar su participación cívica. Feinberg considera que la CR debe enfocarse en el estudio comparativo de distintas tradiciones religiosas con el objetivo de promover la comprensión intercultural y el respeto hacia la diversidad de creencias. De acuerdo a ello, aprecia la enseñanza de la religión como una herramienta pedagógica para explorar valores éticos y sociales, pues su estudio permite a los estudiantes reflexionar sobre cómo las creencias religiosas influyen en la moral y la cohesión social sin la necesidad de la adhesión a una fe específica.

Asimismo, Feinberg destaca la importancia de un enfoque educativo que permita a los estudiantes comprender las implicaciones filosóficas y culturales de la religión sin que ésta constituya un medio para el adoctrinamiento o la imposición de creencias. Para Feinberg,

el objetivo de la CR se encuentra en ayudar a los estudiantes a apreciar la riqueza cultural de las tradiciones religiosas mientras desarrollan su pensamiento crítico. De tal forma que su enfoque fomenta un equilibrio entre la neutralidad académica y el respeto por la diversidad religiosa, creando un espacio educativo de respeto, inclusión e integridad en el que los estudiantes puedan formarse una perspectiva crítica e informada sobre las creencias religiosas y su rol en la sociedad, considerando particularmente que “la religión es una parte vital de la experiencia humana [] [que puede enseñarse] como una asignatura humanística” (Feinberg, 2014: 404).³

Por su parte, en las reflexiones de Trevor Cooling (2012) encontramos una postura que defiende un enfoque integrador de la CR que considera las creencias religiosas como parte fundamental de la identidad personal y cultural del individuo, sugiriendo que estas deben ser abordadas en la enseñanza desde una perspectiva que valore y respete la fe de los estudiantes. Cooling sostiene que el respeto y la sensibilidad hacia las creencias religiosas son esenciales para una educación inclusiva, puesto que estas no son meramente opiniones o tradiciones, sino que forman parte del núcleo de la identidad de muchas personas. Por lo tanto, este enfoque implica que la enseñanza religiosa no debe limitarse a analizar las creencias desde una perspectiva neutral, sino que también debe permitir a los estudiantes explorar y profundizar en sus propias creencias y valores espirituales, integrándolos en su formación personal. Aunque para Cooling la CR debe ser no confesional, de igual forma debe ofrecer una comprensión respetuosa que valide las experiencias espirituales y los valores personales, considerando estos aspectos como fundamentales para el desarrollo integral del estudiante en una sociedad diversa y plural.

Ahora bien, el filósofo de la educación John White (2004) ha considerado que estas posturas clásicas para la justificación de la CR no son lo suficientemente convincentes y determinantes. La crítica de White se fundamenta en la idea de que el fortalecimiento de los valores morales, la promoción del respeto hacia las religiones y el

3 Traducción nuestra desde el idioma original. Todas las siguientes traducciones desde los idiomas originales de las fuentes son responsabilidad de los autores de este artículo.

análisis crítico de los contenidos de las creencias religiosas constituyen aptitudes que en el ámbito educacional son desarrolladas a través de la educación cívica, la filosofía, la historia y la ciencia, en la medida en que este cree que no existe un contenido o problemática de estudio específicamente religioso. En efecto, White señala lo siguiente: “a menudo se ha considerado que la religión es una forma autónoma de investigación, pero esto es un error. Su singularidad reside únicamente en sus respuestas: las preguntas de las que parte generan investigaciones en muchos campos diferentes” (2004: 163). Para este filósofo, la religión no constituye una dimensión autónoma de la experiencia humana, pues todos los contenidos que se consideran propios de ella pueden analizarse de una manera más adecuada desde disciplinas racionales y congruentes, de tal forma que este considera inadmisibles la CR en el contexto de la educación pública laica.

Siguiendo una argumentación similar a esta, Matthew Clayton y David Stevens (2018) también han considerado injustificada la obligatoriedad de la CR en el sistema educacional público, aunque lo han argumentado desde un criterio específicamente político. Desde una perspectiva liberal, estos autores consideran que la CR es incompatible con el “criterio de aceptabilidad” (*the acceptability requirement*) de ascendencia rawlsiana, según el cual en todo sistema democrático pluralista “la justificación de la política educativa por parte de un gobierno debe ser aceptable para todos los ciudadanos razonables sobre los que tiene dominio” (2018: 66). La incompatibilidad de la CR con dicho criterio se encuentra en que lo controversial de las creencias religiosas no permite que pueda haber un consenso general acerca de ellas por parte de todos los ciudadanos razonables, lo que imposibilita su enseñanza directiva.⁴

Desde este punto de vista, Clayton y Stevens adoptan la misma posición de White en lo que respecta a considerar que la religión no

4 Según Michael Hand (2014), cuando un contenido es controversial debido a los argumentos en disputa entre ellos o por la evidencia disponible, se debe enseñar con la intención de no persuadir a los estudiantes respecto de estos contenidos (enseñanza no directiva); en cambio, si disponemos de argumentos y evidencias que corroboran los contenidos a enseñar, es legítimo hacerlo con la intención de persuadir a los alumnos, es decir, de convencer de su verdad y validez (enseñanza directiva).

constituye una forma autónoma de investigación y que, por tanto, sus contenidos son tratados de mejor forma por disciplinas fundadas exclusivamente en la razón. Estas últimas dos perspectivas sobre la CR tienen como objetivo mostrar que la religión no constituye un ámbito especial y autónomo del conocimiento humano, de tal forma que su supuesto valor cívico y reflexivo queda injustificado. De acuerdo a ello, todos los contenidos de la religión pueden desprenderse de su forma religiosa para ser disgregados en las distintas disciplinas que, al analizar racionalmente algún tema específico (moral, filosófico, existencial, etc.), incidentalmente se introducen en el ámbito de la religión.

Precisamente en el marco de este debate, el filósofo de la educación Michael Hand desarrolla lo que él denomina el “argumento de la posibilidad de la verdad” (en adelante: APV; en el idioma original: *the possibility of truth case*), que según él es la justificación más adecuada para la CR en el sistema escolar público y laico. Hand desarrolla su argumento en el contexto de Gran Bretaña, en el cual la enseñanza de las religiones en la escuela ha pasado desde un enfoque fenomenológico a uno de realismo crítico y de exploración conceptual (Hannam, 2019); recientemente, además, en Reino Unido se ha reformado el currículum de la CR, abriéndose a la inclusión de visiones de mundo de carácter filosófico (*worldvisions*) (Barnes, 2023). Eso marca una diferencia respecto al contexto latinoamericano, en el cual la teología es considerada, en algunos estratos, como fuente epistemológica válida de la CR.⁵ A continuación, pasaremos a analizar la argumentación de Hand al respecto.

El argumento de la posibilidad de la verdad de Michael Hand

En diversos trabajos Hand ha afirmado de manera categórica que su APV constituye “la única justificación adecuada para la CR

5 El tema de la legitimidad epistemológica del conocimiento ofrecido en la CR es un tema amplio y relevante para la filosofía de la educación. No obstante, para los propósitos de este artículo no lo trataremos a cabalidad.

obligatoria [y no confesional] en las escuelas” (Hand, 2015: 31). La particularidad de este argumento se encontraría en que, dejando de lado los razonamientos clásicos sobre el valor cívico y reflexivo de la religión en el ámbito educativo logra, no obstante, aprehender el núcleo racional que justificaría el estudio de la religión en los sistemas educativos públicos. En efecto, Hand propone su APV como la “alternativa racional” para la justificación de la CR bajo la idea de que

Se debe dar a los alumnos la oportunidad de considerar proposiciones religiosas y prepararlos para que hagan juicios racionales e informados sobre su verdad o falsedad, partiendo de la base de que algunas de esas proposiciones pueden ser, de hecho, ciertas. Las religiones hacen afirmaciones sobre el mundo que tienen implicaciones de largo alcance para la forma en que se debe vivir la vida; si existe una posibilidad genuina de que algunas de esas afirmaciones sean ciertas, se puede argumentar que los alumnos tienen derecho a que se les informe de ellas y se les proporcionen los medios para evaluarlas (2004: 161).

En este sentido, el APV defiende la enseñanza de una reflexión crítica orientada a determinar la posibilidad de verdad o falsedad de las proposiciones religiosas. El aspecto analítico-proposicional de este tipo de enseñanza religiosa es lo más característico de la propuesta de Hand, en la medida en que este considera que el conocimiento religioso, como cualquier otro, se expresa a través de proposiciones que describen algún aspecto del mundo.

Ahora bien, para Hand (2015) las proposiciones religiosas se caracterizan por dos cuestiones fundamentales, a saber: describir creencias específicas sobre la existencia, naturaleza y actos de Dios o dioses y expresar el contacto significativo que dichas realidades divinas tienen con los seres humanos. El punto que distingue el ámbito religioso según Hand, entonces, no es simplemente la creencia en la existencia de realidades divinas sobrenaturales, sino también la relevancia con la que ellas afectan la vida subjetiva del ser humano. Por esta razón, Hand (2015) critica la justificación que el filósofo Harry Brighouse (2009: 36) provee respecto de la educación religiosa

que consiste en el “argumento de la elección religiosa” (*The Religious Choice Case*), según el cual la CR se justifica porque permitirá a los estudiantes elegir entre opciones religiosas e irreligiosas para encontrar la que mejor se adapte a sus personalidades, lo que contribuye a su florecimiento como individuos autónomos.

Hand rechaza dicha argumentación. Por un lado, el filósofo inglés resume otro argumento que contrasta aquello propuesto por Brighouse: las creencias religiosas no son simples elecciones voluntarias, equiparables a la elección de un objeto de consumo, sino que dependen de cómo las personas perciben y comprenden su realidad vital, la cual se encuentra compuesta por creencias que no son completa y directamente controlables por la voluntad individual. La posición de Brighouse, según Hand, “asume que las personas eligen sus creencias religiosas más o menos de la misma manera que eligen sus cereales para el desayuno: examinan los productos en exposición y seleccionan el que más les atrae” (2015: 33). Sin embargo, la realidad es que no se escoge una creencia religiosa de la misma forma como se escoge qué tipo de ropa usar diariamente.

Hand profundiza este argumento subrayando que equiparar las creencias religiosas con elecciones de consumo o con una cuestión de gustos personales trivializa la religión, porque ésta encierra una dimensión cognitiva fundamental, a saber: la creencia religiosa implica aceptar ciertas proposiciones sobre el mundo como verdaderas, lo que no es una cuestión de preferencia personal. Por lo tanto, debido a la relevancia que las creencias religiosas tienen en la vida subjetiva de los seres humanos, Hand considera que el objetivo principal de la CR no es que los estudiantes elijan la religión que mejor se adapte a ellos, sino que determinen qué creencias religiosas tienen un mayor grado de plausibilidad y fundamentación racional.

En este sentido, Hand sostiene que la CR debería centrarse en enseñar a los estudiantes a evaluar críticamente las proposiciones religiosas, esto es, en desarrollar la capacidad de los estudiantes para comprender, examinar y cuestionar críticamente las creencias religiosas expresadas en dichas proposiciones, puesto que así ellos no determinan sus propias creencias, sino que dejan que sus creencias sean determinadas por la evidencia, de tal forma que puedan ejercer

un control indirecto sobre ellas al someterlas a un escrutinio riguroso y racional. Desde este particular enfoque, Hand considera que en la CR, así comprendida,

El énfasis se desplazaría de la empatía a la evaluación, de intentar imaginar cómo es mantener ciertas creencias a preguntar qué fundamentos hay para hacerlo. Se prestaría mucha menos atención a las diferencias entre religiones particulares y mucho más a las diferencias entre religión e irreligión. Se animaría activamente a los alumnos a cuestionar las creencias religiosas que traen consigo al aula, no para que sean más capaces de defenderlas o racionalizarlas, sino para que sean verdaderamente libres de adoptar cualquier posición sobre cuestiones religiosas que consideren mejor respaldada por la evidencia (2004: 163).

De manera que el APV propuesto por Hand pretende abrir un espacio educativo para la reflexión crítica acerca de las proposiciones religiosas, sobre la base de que se puede llegar a proporcionar la suficiente evidencia racional para determinar la posibilidad de verdad de unas y la de falsedad de otras (Hand & White, 2004). En relación a ello, es importante destacar que Hand le concede a la religión una dimensión cognitiva central que para él debe ser evaluada racionalmente, en la medida en que sus proposiciones acerca del mundo tienen la pretensión de ser verdaderas. Es esto lo que justifica el análisis crítico de la religión, y no su presunto valor cívico y reflexivo. Así, Hand considera que la CR en los sistemas educativos públicos, además de ser obligatoria y no confesional, debe enseñarse de manera no directiva en una clase autónoma e independiente.

Para finalizar este apartado, es importante resaltar que el argumento de Hand tiene un doble rasgo esencial: por un lado, es de naturaleza filosófica, pues establece ciertos argumentos de principio conectados entre sí que responden a tesis teóricas de referencia. Por otro lado, se trata de un argumento filosófico que surge desde una pregunta teórica acerca de cuestiones educativas: la argumentación filosófica se desenvuelve para justificar la presencia de la CR en las instituciones educativas públicas. Por ende, respecto de este nexo

entre argumentación filosófica y campo educativo, llevaremos a cabo la discusión del argumento desarrollado por Hand, ya que pensamos que dicho argumento requiere ser explorado más en detalle, preguntándonos: ¿Cuáles son las implicancias teóricas y educativas de este tipo de argumento? Nuestro artículo aborda esta pregunta desde un enfoque fenomenológico que permite una comprensión más adecuada de la relación entre verdad y religión, así como del rol y lugar de las religiones en la educación escolar.

La relación entre verdad y CR

La cuestión de la relación entre verdad y CR es un tema que cruza la disciplina de la filosofía de la educación y de las ciencias de la educación.⁶ Al respecto, Roger Trigg (2023) ofrece una aproximación a la cuestión de la relación entre educación religiosa y verdad desde la controversia judicial *Folgerø et al. vs. Noruega* (Corte Europea de Derechos Humanos, 2007).⁷ El fallo planteó que todas las creencias fueran tratadas de manera equitativa y que el cristianismo fuera enseñado de manera objetiva, crítica y pluralista. Esa decisión plantea un enfoque liberal: se concibe el Estado como una entidad neutral en el campo moral, por lo cual no se compromete con ninguna creencia.

En este contexto, cabe preguntarse: ¿Qué implica enseñar religión de una manera objetiva?, ya que la absoluta indiferencia a la posibilidad de verdad de las proposiciones religiosas corroe la importancia y relevancia de cualquier creencia. En este sentido, los

6 Además, la cuestión respecto de las proposiciones, de sus implicancias lógicas y epistemológicas, tiene a su espalda un amplio debate filosófico. Lo mismo se puede decir respecto del problema de cómo entendemos la cuestión de la verdad y su estatuto epistemológico (D'Agostini, 2011). Aquí adoptamos un abordaje fenomenológico de estas cuestiones porque pensamos que ofrecen argumentos valiosos para discutir la tesis de M. Hand. Podría ser objeto de futuras investigaciones revisar las conexiones de la aproximación fenomenológica aquí resumida y del argumento de Hand con otra literatura filosófica que aborda cuestiones análogas a aquellas que aquí se discuten.

7 La controversia se generó porque *Folgerø* consideraba injusto que la educación formal tuviera como parte de su currículum proporcionar a los estudiantes una formación moral y cristiana.

planteamientos de Trigg que valoran la dimensión de la verdad de las creencias religiosas, dialogan y tienen puntos en común con la tesis de Hand acerca del APV. Ahora bien, acerca de la cuestión de la verdad, en relación a la dimensión religiosa en el campo de la educación, Trigg (2023) llega a plantear tres tesis o proposiciones fundamentales:

1. La tesis del reconocimiento: hay que reconocer que, efectivamente, en la religión el aspecto de la verdad está en juego y es algo importante.
2. La tesis de la accesibilidad: entre docentes y estudiantes hay un cierto grado de conocimiento de esta verdad, lo cual conduce a tener un cierto nivel de humildad acerca de la religión.
3. La tesis moral de la tolerancia: contar con esta aserción de la verdad en el campo de la religión no implica forzar a que otros la adopten.

Trigg desarrolla en particular este tercer punto, diciendo que, aunque reclamemos esta verdad desde lo religioso, esto no implica poseer un cierto grado completo de conocimiento de estas verdades. Por otro lado, reconocer que hay una verdad en juego no significa o implica que la intolerancia hacia otros credos sea una consecuencia necesaria. Además, forzar a creer en una religión, solo porque se reivindica su verdad, llevaría a un compromiso no genuino por parte de las personas involucradas en este proceso. Un problema de base que emerge de este tratamiento de la cuestión de la verdad es que lo hace con fórmulas demasiado genéricas y amplias que no se refieren explícitamente al fenómeno en torno al cual pretende expresar la verdad, es decir, a la religión.

De todo lo anterior surgen varias preguntas: ¿En qué consiste el estatuto de verdad de las religiones y de sus proposiciones? ¿Cómo se pone y discute el problema de la verdad religiosa dado que vivimos en un mundo de contacto permanente de la pluralidad de las religiones?

Y todas estas cuestiones, ¿qué implicancias encierran para el campo de la educación? Moulin-Stozek (2023) resume tres respuestas clásicas hacia estas cuestiones desde el mundo de la pedagogía:

- a) Circunscribir o disminuir el rol de las tesis de verdad de las religiones, mediante un marco de comprensión antropológico que permita explorar creencias y prácticas desde un abordaje fenomenológico (según una aproximación fenomenológica/interpretativa del desarrollo humano).⁸
- b) Apuntar a un trabajo crítico de comparaciones y formulaciones de juicios acerca de las tesis de carácter religioso o no religioso (según una aproximación de realismo crítico).
- c) Abrazar un relativismo radical que plantea que las tesis de verdad de las religiones tienen un valor igual.

Como Moulin-Stozek (2023) plantea, ya Sócrates había mostrado (en el diálogo platónico *Protágoras*) que, si se quiere ser riguroso y consecuente, asumir el relativismo implica no tener justificaciones para ejercer una acción pedagógica. De manera que, en este contexto de debates académicos y práctico-pedagógicos, se quiere desarrollar una discusión fenomenológica del APV planteado por M. Hand y eventualmente complementarlo al enriquecerlo y expandirlo. Dicha discusión recurre a los aportes de una cierta perspectiva fenomenológica para responder a la pregunta respecto de qué clase de verdad está en juego en la experiencia religiosa.⁹

Por lo anterior, desde este momento el artículo procede de esta manera: primero, explora la cuestión de qué comprensión de

8 Los autores del presente artículo entienden de otra manera el abordaje fenomenológico respecto a este enfoque como, por ejemplo, el planteado en McKenzie (1998), tal como se mostrará en la parte central del artículo.

9 Subrayamos esta precisión: desarrollamos una discusión fenomenológica a la cuestión de la relación entre el APV y la CR en las escuelas públicas. Esta mirada fenomenológica se desplegará a partir de las argumentaciones desarrolladas por la fenomenóloga italiana Roberta De Monticelli.

la religión alternativa a la subyacente a la tesis de M. Hand es posible desarrollar desde un enfoque fenomenológico y de qué modo se pone en tensión con la propuesta de Hand. En una segunda instancia, ofrece una discusión de lo que significa el escrutinio racional de las religiones asumiendo también aquí la perspectiva fenomenológica y mostrando las implicancias pedagógicas de este tipo de argumento.

Finalmente, se plantea cuál es el resultado de esta discusión filosófica y fenomenológica del APV: el argumento de Hand corre el riesgo de reducir la religión a un conjunto de proposiciones verificables o falsables y parece desdibujar los límites entre la experiencia religiosa y la epistemología científica o filosófica. Más bien, las tesis fenomenológicas que desarrollamos para discutir el argumento de Hand mueven el peso de la justificación de la presencia obligatoria de la CR desde la posibilidad de la verdad de las proposiciones religiosas hacia lo que proponemos como el argumento de la posibilidad de valor axiológico de las experiencias religiosas que redefine la dimensión veritativa de éstas últimas.

Discusión del argumento de la posibilidad de la verdad en la CR

❖ Religiones y proposiciones: una aproximación fenomenológica

Comenzamos la discusión del APV preguntándonos acerca de la legitimidad y validez de plantear que las religiones consisten en un conjunto de proposiciones. ¿Qué comprensión de la religión subyace en esta aproximación? ¿Son las religiones solamente un conjunto de proposiciones acerca de la vida y del mundo o hay un surgimiento de las religiones desde un mundo de la vida, lo que hace que estas consistan en la organización compleja de un conjunto de experiencias que encierran y muestran una especificidad propia más amplia que aquella del mundo proposicional?

En esta interrogación y exploración nos dejamos guiar por un cierto enfoque fenomenológico. Partamos por un lema de la fenomenología: “volver a las cosas mismas” ¿Qué implica ese dicho para aproximarnos a la religión? De aquí emerge lo siguiente: las cosas

nos son dadas, se muestran a nosotros de una cierta manera que tiene su carácter propio según el tipo de objeto: para la fenomenología husserliana las fórmulas matemáticas son objetos, no son meras construcciones del intelecto humano (Patočka, 2005);¹⁰ a su vez, una mesa tiene su propio modo específico de mostrarse y, de manera análoga, cada uno de los objetos del mundo, así como los tipos de experiencias o procesos más complejos. Las religiones tendrán su propio modo específico de mostrarse. Y este modo específico tiene que ser tomado en cuenta, no puede ser soslayado en el momento de querer realizar una indagación o una aproximación cognoscitiva del mismo.

Lo anterior procede desde una aplicación del lema de la fenomenología de “volver a las cosas mismas”, tal como lo recuerda De Monticelli: “ningún problema teórico acerca de un tipo de cosa S debería abordarse, sino en la presencia intuitiva de algún ejemplar o instancia de S” (2015: 199). Tratemos, entonces, de comenzar a llenar de contenido nuestra exploración del fenómeno religioso, siguiendo la indicación del *Erfüllung* fenomenológico.¹¹ Este postulado metodológico coincide con el objeto temático que estamos abordando en este artículo (la religión), ya que ningún problema teórico o ninguna proposición de las religiones deberían ser abordados sin la presencia intuitiva de elementos propios y típicos de ellas. Esta aplicación de la metodología fenomenológica, a su vez se basa en lo que Husserl llamó el “principio de todos los principios”:

[...] *toda intuición originariamente dadora es una fuente legítima de conocimiento; [...] todo lo que se nos ofrece en la “intuición” originariamente* (por decirlo así, en su realidad en persona), *hay que aceptarlo simplemente como lo que se da, pero también sólo en los límites en que en ella se da* (Husserl, 2013: 129; cursivas del original).

10 En las primeras páginas de su texto, Patočka (2005) aclara muy bien la dimensión lógica y categorial intrínseca en la re-elaboración de la noción de experiencia por parte de Husserl.

11 Es una noción clave de la fenomenología de Husserl, que remite al componente intuitivo experiencial que otorga evidencia a la intención vacía de un término o concepto.

Este principio implica que los conceptos y las proposiciones no son algo meramente formal, sino que tienen una vinculación fundamental con el mundo de la vida, y que de la *Erlebnis*¹² específica (la de un tipo de arte, de un deporte, de una religión u otras prácticas humanas en el mundo) dependerá de manera esencial la comprensión de dicha proposición. Puesto que estamos discutiendo la tesis de Hand acerca de su APV, resulta pertinente mencionar que toda la aproximación fenomenológica de Husserl implica, según Patočka, “no huir, no escabullirse ante el problema de la verdad” (2005: 65). Entonces, a la luz de lo que se ha planteado, podemos dar cuenta de los siguientes pasos: primero, las proposiciones de las religiones que tendrían su propia posibilidad de verdad (aspecto que las hace digna y meritoria de ser estudiadas en instituciones educativas públicas) dependen de un modo de darse de las religiones que es pre-proposicional; segundo, las proposiciones recogen, pero no agotan, referencias fundamentales al modo propio en que las religiones se dan.

Por ejemplo, un componente esencial de las religiones es el desarrollo de ritos y rituales con objetos, gestos, manejo del tiempo y del espacio específicos. A los ritos se ligan también elementos proposicionales, pero también otros elementos lingüísticos (invocaciones, rezos, invitaciones) de carácter pragmático. De lo anterior, emerge la tercera implicancia: no se trata de negar la posibilidad de verdad en el fenómeno que se da (y en particular de las religiones), sino más bien de aproximarse a ellas según una fidelidad y atención a la especificidad del modo de presentarse del fenómeno.

En nuestro caso, se plantean estos tipos de preguntas: ¿Qué clase de fenómeno es la religión? ¿Cuál es su modo específico de darse? Son preguntas fundamentales y a la vez gigantes, y la filosofía ha pensado distintos caminos para abordarlos.¹³ En este artículo no pode-

12 Este es un concepto clave de la filosofía fenomenológica que remite a la experiencia vivida de un fenómeno del mundo de la vida. En esta experiencia se halla la dimensión vivencial y pre-científica que da sentido a las operaciones prácticas y teóricas.

13 Véase, por ejemplo, las aproximaciones filosóficas del libro de Tillson (2019). En su quinto capítulo se desarrollan reflexiones acerca de la naturaleza de la religión. Tillson distingue entre los siguientes enfoques: esencialismo y cinco enfoques alternativos a ello que serían la estipulación, las condiciones meramente suficientes, un sentido entre varios, los ejemplos excelentes y el análisis que reúne aspectos similares de las religiones.

mos hacernos cargo a cabalidad de esta cuestión. Lo que sí hacemos es resumir qué han pensado los fenomenólogos que han estudiado las religiones acerca de su modo específico de mostrarse para, de esta manera, poder contar con una comprensión más amplia del tema que nos convoca y de su relación con la dimensión proposicional; para hacer esto sintetizaremos a continuación algunas perspectivas presentes en los trabajos realizados por la fenomenóloga Roberta De Monticelli (2010; 2012).

Un primer punto es que dichas exploraciones ponen atención al modo específico de mostrarse de las religiones, en un movimiento que, si bien parte de los modos empíricos y contingentes (la ritualidad, los relatos y dogmas de una religión) llega a captar rasgos esenciales y estructurantes de la experiencia religiosa; un primer rasgo es que lo divino sobrepasa lo conceptual. Scheler así lo expresa: “lo *divino* y santo, como tal, es una cualidad dada primariamente, que sólo despojándola de otras cosas y por analogía puede mostrarse lentamente; que está llamada a llenar todos los conceptos de lo divino —positivos como negativos—, pero ella misma es inconcebible” (2007: 110).¹⁴

Un segundo rasgo encontrado es que la experiencia de lo divino es una experiencia primordialmente *axiológica*. Los términos recurrentes en las tradiciones religiosas (devoción, adoración, por ejemplo) lo atestiguan. Dicho aspecto de valor no refiere a cualquier valor, sino más bien a un tipo de valor como grandeza absoluta y dotada de perfección que de ninguna manera se habría desarrollado desde algún otro valor específico y relativo. Se trata de una “experiencia de una conmoción específicamente religiosa” (De Monticelli, 2010: 12) que está al principio y comienzo de la manifestación de lo sagrado. Esto no implica que las religiones se reduzcan a un estado de ánimo, ni a la expresión de una vida sentimental; se trata de lo contrario: se comprende lo divino como lo que en esta devoción y conmoción se manifiesta como una otredad. Las religiones, por lo tanto, encierran un meollo relacional con la trascendencia, y desde las vinculaciones que se dan en estas relaciones fundamentales

14 Inconcebible no significa que sea incognoscible.

emergen experiencias axiológicas que preceden las justificaciones metafísicas, ya que el fenómeno religioso se despliega como experiencia de un valor más alto: “lo anterior no implica reducir la religión a la ética, ni menos aún justificar cualquier fundación teológica de la ética” (De Monticelli, 2010: 13).

Emerge, además, un tercer rasgo de la experiencia religiosa: ésta no se puede reducir ni a estados psicológicos, ni a meras moralidades. Luego, las exploraciones fenomenológicas de la religión indagaran los actos propios de vivir esta experiencia del valor más alto. Actos vivos que se configuran en un ser llamado por algo o alguien más allá de las percepciones exclusivamente sensibles, de tal forma que el sujeto humano descubre algo, no lo inventa. En síntesis, De Monticelli señala que “la fenomenología de la religión es el estudio en primer lugar de *lo que se da* en la experiencia de fe religiosa, es decir, lo divino; en segundo lugar, del *modo en que se da*: la experiencia religiosa y la esfera típica de sus actos” (De Monticelli, 2012: 150 *italica nuestra*).

De lo anterior se desprende que el *homo religiosus* vive como alguien fundamentalmente llamado, buscado y tendido a la escucha. Se trata de un aspecto eminentemente personal de las religiones que tiene implicancias clave respecto del estatuto de verdad de las mismas. Esta dimensión personal incluye el aspecto de asentir desde la fe, es decir, de creer en todo el conjunto de experiencias que supone el encuentro con el valor más alto. Esto permite afirmar un punto importante para nuestro argumento: las religiones no están fundamentadas sólo metafísicamente, sino axiológicamente: refiriéndose a Scheler, escribe De Monticelli: “hay una naturaleza no doxástica, no epistémica de la experiencia religiosa, cualquier cosa sea ésta última, no se trata de creencia en el sentido de opinión, más o menos certera, más o menos fundada, en hechos físicos o metafísicos” (2010: 17).

A la luz de lo anterior, se puede inferir que las religiones son una región ontológica específica del mundo de la vida que dice relación con la experiencia de valores que se muestran desde trascendencias superiores al ser humano, en encuentro entre un plan invisible (que no se percibe del todo por los sentidos) y los seres humanos. Dichas

religiones tienen ciertas formas de estructuración y manifestación de los actos religiosos. Éstos se pueden recoger en la presencia de textos sagrados, la cohesión en torno a una comunidad, la mediación de ciertos personajes, una organización del tiempo y del espacio y ciertas prácticas mistagógicas (Melloni Ribas, 2019).¹⁵

Por lo previo, las formas lingüísticas que expresan las religiones no son solamente proposicionales, sino que reúnen otros lenguajes: ritual y pragmático (declara que va a suceder algo), poético, analógico, metafórico, y de la promesa, de la invocación, alabanza y adoración, lamentación y queja. Se trata de formas lingüísticas utilizadas siempre por ciertas personas que viven las religiones y los encuentros religiosos y los restituyen en estas variedades del lenguaje. Lo anterior nos lleva a reconocer que las religiones encierran un carácter personalista. No en el sentido de que todos los dioses de las religiones serían necesariamente personas, sino más bien de que las experiencias religiosas profundizan los aspectos personales del ser humano a través de la participación (progresiva, compleja, conflictiva a veces) con lo divino.

De todo lo expuesto hasta ahora, se puede concluir que considerar las religiones en su dimensión exclusivamente proposicional implica una drástica reducción de sus rasgos esenciales que compromete la propuesta de Michael Hand, tanto desde una perspectiva filosófica así como educativa. Por una parte, desde la perspectiva de los fundamentos epistemológicos de la CR ligados al argumento de Hand, estaríamos perdiendo componentes de validez y especificidad del mismo saber religioso. Desde la perspectiva educativa, perderíamos contribuciones formativas que brotan desde una comprensión adecuada del fenómeno religioso. Ambos aspectos serán desarrollados más extendidamente en el resto del artículo.

Como primera cuestión, nos preguntamos: ¿Cómo acercarse a la cuestión de la verdad respecto de esta aproximación a la experiencia religiosa que supera el solo aspecto proposicional? Es el aspecto que abordamos en la siguiente sección.

15 La palabra "mistagogía" proviene del verbo griego *mys-tagogēin*, que significa "iniciar en los misterios" o "instruir en los misterios" (Sartor, 2018).

- ❖ El escrutinio racional de la verdad en la dimensión religiosa según una aproximación fenomenológica

Haber configurado la experiencia religiosa desde la aproximación fenomenológica recién descrita no excluye la cuestión de la verdad. ¿Qué escrutinio e indagación racional son adecuados a estos tipos de fenómenos como las religiones? ¿Qué teoría de la verdad se vincula al fenómeno religioso? Max Scheler nos ofrece una pista al respecto: “La religión no tiene su módulo primordial y su forma primaria y más perfecta en el ser y la esencia de una *persona* santa, cuyas afirmaciones valen como verdaderamente de Dios porque es *ella* quien las dice, sino en un *sistema de ideas* separado de todas las personas, que se ha de juzgar según puras normas objetivas extra-personales” (2007: 66).

Este abordaje implica una manera propia y específica de aproximarse a la cuestión de la verdad en las religiones. De Monticelli (2022) plantea que las religiones contienen proposiciones a las que se puede creer por fe, pero independientemente de este asentimiento por fe hay algo accesible ahí para todos. De ahí se sigue que es plenamente legítimo el requerimiento de claridad y de verdad respecto de estas proposiciones. De hecho, De Monticelli recuerda que la fe siempre es también *quaerens intellectum*. ¿En qué sentido? ¿Cómo distinguir las creencias fundadas de las infundadas? De Monticelli vuelve a conectarse con los principios de base de la fenomenología que también nosotros recordábamos en la sección anterior: la obra de distinción del tipo de fundamentación de las creencias y experiencias religiosas está ligada al modo de presencia de los objetos y proposiciones de la experiencia religiosa que conlleva una específica norma de profundización y aclaración de aquellas.

Veamos ahora que se quiere decir con este criterio, a qué apunta y qué implicancias encierra para nuestra discusión. Ante todo, De Monticelli asume que “es equivocado siempre y por cualquiera creer a cualquier cosa basándose en pruebas insuficientes” (2022: 526). Cualquier certeza y creencia tiene que ser escrutada y verificada: este requerimiento de claridad y evidencia, en el sentido de pruebas y buenos argumentos, es una exigencia no solamente epistemológica,

sino también ética. Este breve resumen plantea tesis que concuerdan con el argumento de Hand acerca de la posibilidad de la verdad de las proposiciones religiosas.

De Monticelli, no obstante, ofrece una precisión que se conecta con la sección anterior de nuestro trabajo y que nos permite ahondar en la discusión que estamos llevando a cabo con el APV. La proposición describe un estado de cosas y habrá ciertos modos de verificar que las cosas sean así. Pero “habrá modos diversos según el tipo de cosas de la que se habla: es bien sabido que un teorema de álgebra se verifica de manera diferente de cómo se verifica el estado de un glaciar o la honestidad de un hombre” (De Monticelli, 2022: 526). Este pasaje está en sintonía con lo que planteaba Scheler acerca de la diferencia entre el modo personal de la experiencia religiosa y del modo impersonal de los sistemas de ideas.

En las experiencias religiosas hay decisiones personales en juego que se basan en que el asentimiento no es arbitrario, sino bien fundado en el ver que la proposición a la que se cree es verdadera o a lo menos aún no falsificada, según el tipo de evidencia apropiada y adecuada a aquel contenido proposicional. Acá la distinción fundamental es aquella que tiene que ver con el tipo de evidencia requerida según el tipo de objeto o de cosa que se manifiesta. Para mostrar las implicancias de esta distinción podemos tomar como ejemplo la proposición: “Creo en Dios creador del cielo y de la tierra”. Se trata de un enunciado del Credo Niceno. Ahora bien, antes de decidir si creo o no en ella, es decir, si doy mi asentimiento de fe a ella, la posibilidad de verificación de la proposición “Dios es creador del cielo y de la tierra” no se confuta haciendo referencia a la existencia de una evolución autopoietica de las galaxias, sino que remite a la experiencia de que algo más grande que el ser humano escapa a los poderes manipulatorios de este y que él mismo no es el origen del mundo.

En este marco de comprensión, no se trata de establecer si es Dios o, por ejemplo, el Big Bang el acto creador, sino de reconocer que en esta proposición se recoge una experiencia fundamental de no estar en control de procesos creativos de la vida que dependen de algo más alto y grande que el ser humano. En este reconocimiento, se les otorga un valor más alto a estos eventos creativos, que una

parte de la humanidad ha configurado en esta manera lingüística, que es proposicional, pero que contiene también aspectos metafóricos y analógicos.

En este sentido, el *homo religiosus* que cree en la proposición “Dios es creador del universo” hace un acto decisorio fundado en un cierto tipo de experiencia y no se trata de un acto arbitrario.¹⁶ El trasfondo de esta aproximación es que, por un lado, las proposiciones religiosas se generan desde un ámbito que no es el natural, sino que tiene que ver con aspectos ligados al campo de la gracia y no a aspectos empíricos. En este sentido, se trata de un enfoque que no concuerda con el naturalismo y fisicalismo como ontologías de referencia. Por otro lado, se trata de una consecuencia de concebir las religiones como fundadas axiológicamente y no metafísicamente. Es en este marco que hay que comprender cómo el análisis fenomenológico se aproxima a la cuestión de la verdad: ofreciendo una visión del tipo de experiencia de vida del *homo religiosus* que vive en la escucha de algo más alto que lo llama, que no se explica siguiendo las leyes de la naturaleza y al cual otorga su consentimiento y por lo tanto cree.

A la luz de todo lo anterior, nos parece pertinente terminar esta sección con las siguientes palabras de Adolf Reinach: “¡Ante todo dejar a las vivencias religiosas su sentido! Incluso si éste lleva a enigmas. Precisamente estos enigmas son quizá del más alto valor para el conocimiento” (2007: 19). Esta frase conecta muy bien las ideas expuestas anteriormente: explorar las religiones como fenómenos, así como en su proposiciones, tiene que partir por un respeto de base por este tipo de experiencia. Aunque este respeto nos lleve a aspectos que no encajan con cierta racionalidad (los enigmas), ahí hay un valor específico que tiene que ver con un conocimiento de la verdad. Entonces, esta aproximación no se cierra a la dimensión

16 La persona religiosa viviría tanto una *fides qua* como asentimiento personal, como una *fides quae* al contenido proposicional mismo. Mencionamos este punto en cuanto elemento de la vivencia religiosa pero, bajo ningún respecto, consideramos que la educación religiosa o la CR mantenga como propósito que los estudiantes tengan fe en las religiones o en alguna religión.

veritativa de las religiones.¹⁷ Veamos ahora las implicancias educativas de la discusión que hemos llevado a cabo del APV.

Implicancias educativas de la discusión del argumento de la posibilidad de la verdad

La propuesta del APV de Hand levanta una serie de preguntas educativas: ¿Cómo se desarrollaría el escrutinio racional en clase? ¿Se trataría de llevar a cabo un conflicto de interpretaciones acerca de las proposiciones? ¿Se debería llegar a contar con una visión que cuente el mejor soporte racional acerca de las proposiciones religiosas en las clases o se desarrolla esta capacidad en los estudiantes para que él realice personalmente este escrutinio?

Tomando en cuenta todo lo desarrollado anteriormente, y expandiendo lo planteado por Hand, podemos decir que la posibilidad de la verdad como justificación y enfoque de base de la CR implica partir de un respeto fundamental por el tema de estudio en las clases. Habría que explorar los valores de verdad de las religiones en su alcance de universalidad: valores que superan defensas particulares y hablan a cualquier ser humano. En este sentido, pensamos la justificación de la CR en una escuela pública y laica a partir del reconocimiento de este valor de las experiencias religiosas como tesoro del pensamiento humano (Weil, 2017) que merece ser compartido en el lugar educativo que es la escuela.

¿Esto implica caer en un relativismo respecto de las religiones que supone que todas son y valen lo mismo? Consideramos que no. Pensamos que este vínculo fundamental de las religiones con aspectos universales de la humanidad, no significa igualarlas u olvidar sus

17 Para profundizar la aproximación fenomenológica de Reinach a la religión, véase Díaz Olguín (2016). En nuestra lectura hay al menos tres caminos epistemológicos válidos para indagar y explorar el saber religioso: el camino fenomenológico (que hemos bosquejado en este artículo), el camino teológico y el camino de las ciencias de las religiones. Los primeros dos se mantienen disponibles al rol de la trascendencia, a diferencia de las ciencias de las religiones, que pueden llegar a reducir los fenómenos religiosos a elaboraciones humanas y sociales. Sobre estas discusiones véase Héring (2010) y Van der Leeuw (1964).

diferencias y tampoco reducirlas a una única gran religión universal. Como fundamento de lo anterior tomamos esta reflexión de De Monticelli sobre el universalismo axiológico, según el cual “esto no significa que todas las culturas éticas deberían converger en un único ethos. Los valores universales actúan como vínculos de compatibilidad entre diferentes sistemas de valores e identidades cultural/religiosas” (2018: 12). En nuestra lectura, se trataría más bien de reconocer en la sala de clase estos vínculos de compatibilidad entre diferentes identidades religiosas y que expresan su específico valor de verdad.¹⁸

Lo anterior se vincula con las reflexiones de Simone Weil, que reflexionando sobre la cuestión de la dimensión veritativa de las religiones en la escuela, dice: “si los estudiantes preguntan: ¿Es verdadero? Hay que responder: es tan bello que debe contener mucha parte de verdad. En cuanto a saber si fuera absolutamente verdadero o no, busquen de hacerse capaces de darse cuenta cuando sean adultos” (2017: 67). Esto no significa lavarse las manos de esta cuestión, sino dejar en los estudiantes aquellas semillas y herramientas de base para seguir autónomamente su propia exploración de los temas y cuestiones religiosas.

Resultado de la discusión del argumento de la posibilidad de verdad

A partir de la discusión fenomenológica que hemos desarrollado del APV de Hand, valoramos que éste haya planteado la dimensión veritativa en el corazón de la justificación educativa de la religión. Consideramos que hay aquí un aspecto valioso que va más allá de legitimar, por ejemplo, la CR. Más aún, es un modo de subrayar la relevancia de la dimensión veritativa en la misma actividad educativa de una escuela o institución universitaria. Sin embargo, es importante destacar que con este argumento Hand corre el riesgo de reducir la religión a un conjunto de proposiciones verificables o falsables.

18 Dicha propuesta resuena y se beneficia de la noción de “equivalencia homeomórfica” (Melloni Ribas, 2019: 50) que procede de las ciencias religiosas.

Como él mismo indica en sus conclusiones: “he tratado de mostrar que las proposiciones religiosas no constituyen una clase epistemológica autónoma” (Hand, 2006: 17). Al considerar que las proposiciones religiosas no son una clase epistemológica autónoma, sino que pueden ser distribuidas entre las clases epistemológicas materiales y mentales, Hand parece desdibujar los límites entre la experiencia religiosa y la epistemología científica o filosófica. Esta visión, si bien válida en algunos aspectos, puede ser limitada cuando se trata de las complejidades de la religión (Tillson, 2019). ¿Es adecuado aplicar los mismos criterios de verdad a las proposiciones religiosas que a las científicas o filosóficas? Esta reducción de lo religioso a un marco epistemológico común puede no captar las dimensiones más profundas de la fe y la espiritualidad, que no siempre se ajustan a las formas tradicionales de conocimiento verificable (Tillson, 2019).

Al tratar de analizar las proposiciones acerca de divinidades u otros fenómenos religiosos a través de un enfoque lógico-analítico, Hand podría estar perdiendo de vista la riqueza simbólica y experiencial de las concepciones religiosas. Esta flexibilidad conceptual le permite a Hand (2006) construir un espacio pluralista para la reflexión religiosa, pero también puede debilitar un posible estatuto epistemológico al no reconocer completamente la complejidad y la multiplicidad de las experiencias religiosas. Por ejemplo, si consideramos la doctrina cristiana del Dios trinitario o las distintas concepciones de lo divino en religiones, como el budismo, la noción de “Dios” puede volverse tan flexible que pone en duda la utilidad de aplicar un criterio de “verdad” único y universal (Tillson, 2019). La crítica al APV de Hand está en su intento de aplicar un enfoque epistemológico único a la religión, sin reconocer plenamente ciertas características esenciales de las experiencias religiosas, así como la pluralidad de las experiencias espirituales que no siempre encajan en este marco.

Ahora bien, las reflexiones que hemos desarrollado mueven el peso justificatorio de la presencia obligatoria de la CR hacia un argumento que se configura más bien como posibilidad del valor axiológico y educativo de las experiencias religiosas. Esta posibilidad de valor axiológico no excluye la posibilidad de la verdad, sino que la

resignifica hacia el reconocimiento de la especificidad de la experiencia religiosa y de los vínculos de compatibilidad universal de las diferentes identidades religiosas como tesoros educativos.

Conclusiones

En este artículo hemos discutido, desde una perspectiva fenomenológica, el APV planteado por M. Hand como justificación más adecuada de la presencia de la CR en instituciones escolares públicas y laicas.

De esta discusión emergió que, por un lado, es valiosa la introducción de la dimensión veritativa en relación a la educación escolar; por otro lado, que es problemático reducir las religiones a su componente proposicional, por lo que éste último hay que comprenderlo al interior de experiencias específicas de tipo axiológico y no exclusivamente metafísico. De lo anterior, se sigue que parece más adecuado abordar la cuestión de la verdad en las religiones siendo fieles a sus modos de mostrarse, y no desde enfoques de carácter fisicalista e intelectualista. Por lo tanto, la justificación de la presencia de la CR en las escuelas no reside solamente en la posibilidad de la verdad tal como la propone Hand, sino en reconocer a los fenómenos religiosos como expresión de un tesoro de la experiencia humana que merece ser abordado y compartido en la sala de clase.

■ Referencias

- Almási-Szabó, L. (2024). Secularization and the Fall of Catholicism in Chile: Cohort and Period Effects on Religious Disaffiliation. *International Journal of Latin American Religious*, 8: 472-501. <https://doi.org/10.1007/s41603-024-00265-6>.
- Barnes, L. Ph. (ed.). (2023). *Religion and Worldviews. The Triumph of the Secular in Religious Education*. Routledge.
- Brighouse, H. (2009). Moral and Political Aims of Education. H. Siegel (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy Education*. Oxford: 35-51.

- Clayton, M., & Stevens, D. (2018). What is the Point of Religious Education? *Theory and Research in Education*, 16(1): 65-81. <https://doi.org/10.1177/1477878518762217>.
- Cooling, T. (2012). What is a controversial issue? Implications for the treatment of religious beliefs in education. *Journal of Beliefs & Values: Studies in Religion & Education*, 33(2): 169-181. <https://doi.org/10.1080/13617672.2012.694060>.
- Corte Europea de Derechos Humanos. (2007). Folgerø and Others vs Norway, Application No. 15472/02, Judgement of 29 June 2007. Strasbourg. [https://hudoc.echr.coe.int/eng#{%22itemid%22:\[%22001-81356%22\]}](https://hudoc.echr.coe.int/eng#{%22itemid%22:[%22001-81356%22]}).
- D'Agostini, F. (2011). *Introduzione alla verità*. Bollati Boringhieri.
- De Monticelli, R. (2010) Presentazione. J. Héring, *Fenomenologia e religione. Studio sulla teoria della conoscenza religiosa*. A cura di G. Di Salvatore. Edizioni Fondazione Centro Studi Campostrini: 7-20.
- (2012). Sull'idea di salvezza. Appunti di fenomenologia della vita spirituale. *Rivista online della Fondazione Centro Studi Campostrini*, 1(1): 146-162. <https://dynamis.centrostudicampostrini.it/index.php/fogli/libraryFiles/download-Public/9>
- (2015). Experience and Value. A Phenomenological Approach to the Dilemma of Normative Supervenience. *Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy*, 3(2): 195-214. <https://metodo-rivista.eu/pub-113431>.
- (2018). On pluralism, Value Disagreement and Conflict. A Phenomenological Argument for Axiological Universalism. *Journal of the British Society for Phenomenology*, 49(4): 342-355. <https://doi.org/10.1080/00071773.2018.1432092>.
- (2022). Il paradosso doxastico e le parole lucenti. Per una fenomenologia dell'assenso. M. Sodi (ed.), *Verbum Caro. Miscellanea offerta a Sua Em. il Card. Gianfranco Ravasi in occasione del suo 80° genetliaco*. Edizioni San Paolo: 516-549.
- Díaz Olguín, R. (2016). Las “vivencias religiosas” en el pensamiento de Adolf Reinach. Esbozo de un análisis fenomenológico. *Metafísica y Persona*, (16): 11-52. <https://doi.org/10.24310/Metyper.2016.v0i16.2700>.
- Feinberg, W. (2014). An Assessment of Arguments for Teaching Religion in Public Schools in the United States. *Religious Education: The official journal of the Religious Education Association*, 109(4): 394-405. <https://doi.org/10.1080/00344087.2014.924773>.
- Garzón Vallejo, I. (2014). Postsecularidad: ¿Un nuevo paradigma de las ciencias sociales? *Revista de Estudios Sociales*, 1(50): 101-112. <https://doi.org/10.7440/res50.2014.11>.
- Habermas, J. (2008). Apostillas sobre una sociedad post-secular. *Revista Colombiana de Sociología*, (31): 169-183. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/recs/article/view/9655>.

- Hand, M. (2004). Religious Education. J. White (ed.), *Rethinking the School Curriculum: Values, Aims and Purposes*. Routledge Falmer: 152-164.
- (2006). *Is Religious Education Possible? A Philosophical Investigation*. Continuum International Publishing Group.
- (2014). On the Idea of Non-Confessional Faith-Based Education. J. D. Chapman, S. McNamara, M. J. Reiss, & Y. Waghid (eds.), *International Handbook of Learning, Teaching and Leading in Faith-Based Schools*. Springer: 193- 205.
- (2015). Religious Education and Religious Choice. *Journal of Beliefs & Values: Studies in Religion & Education*, 36(1): 31-39. <https://doi.org/10.1080/13617672.2015.1013817>.
- Hand, M. & White, J. (2004). Is Compulsory Religious Education Justified? A Dialogue. *Journal of Education and Christian Belief*, 8(2): 101-112. <https://doi.org/10.1177/205699710400800204>.
- Hannam, P. (2019). *Religious Education and the Public Sphere*. Routledge.
- Héring, J. (2010). *Fenomenologia e religione*. Edizioni Fondazione Centro Studi Camprotrini.
- Husserl, E. (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Mackenzie, J. (1998). David Carr on Religious Knowledge and Spiritual Education. *Journal of Philosophy of Education*, 32(3): 409-427. <https://doi.org/10.1111/1467-9752.00105>.
- Melloni Ribas, J. (2019). *El uno en lo múltiple: aproximación a la diversidad y unidad de las religiones*. Sal Terrae.
- Moulin-Stozek, D. (2023). “Religion”, “Worldviews” and the Reappearing Problems of Pedagogy. P. Barnes (ed.), *Religion and Worldviews. The Triumph of the Secular in Religious Education*. Routledge: 136-151.
- Neckelmann, M. (2024). Religion in Transformation: Approaches to the Distinctive Religious Trends in Contemporary Chile. *International Journal of Latin American Religions*, 8: 395-397. <https://doi.org/10.1007/s41603-024-00273-6>.
- Patočka, J. (2005). *Introducción a la fenomenología*. Herder.
- Reinach, A. (2007). *Anotaciones sobre filosofía de la religión*. Encuentro.
- Sartor, P. (2018). No todo se ha terminado... Significado e importancia de la mistagogia. *Actualidad Catequética para la evangelización*, 260: 97-100.
- Scheler, M. (2007). *De lo eterno en el hombre*. Encuentro.
- Tillson, J. (2019). *Children, Religion, and the Ethics of influence*. Bloomsbury.
- Trigg, R. (2023). The Philosophy of “Worldviews”. P. Barnes (ed.), *Religion and Worldviews. The Triumph of the Secular in Religious Education*. Routledge: 118-135.

- Van der Leeuw, G. (1964). *Fenomenología de la religión*. Fondo de Cultura Económica.
- Weil, S. (2017). *La prima radice*. Edizioni di Comunità.
- White, J. (2004). Should Religious Education be a Compulsory School Subject? *British Journal of Religious Education*, 26(2): 151-164. <https://doi.org/10.1080/0141620042000181929>.

Para los colaboradores de *Open Insight*:

Sobre la revista

1. *Open Insight* es una revista semestral especializada de investigación en filosofía, dirigida principalmente a investigadores, profesores y estudiantes de filosofía.
2. Temáticamente, *Open Insight* está abierta a todas las áreas de la filosofía, siempre y cuando se respeten la seriedad y el rigor argumentativo propios de una publicación científica filosófica; no obstante, tiene el objetivo de fomentar y privilegiar la investigación sobre las cuestiones contemporáneas de la filosofía y considera especialmente los problemas filosóficos que surgen en los órdenes moral, social, antropológico y religioso de la vida humana. Esto no excluye, por supuesto, los trabajos dedicados a la filosofía clásica, el pensamiento interdisciplinario o la aproximación hacia algún aspecto particular de la historia de la filosofía.
3. Las contribuciones enviadas a *Open Insight* podrán estar escritas en español o en inglés y, salvo alguna excepción especialmente considerada por el Comité de dirección, deberán ser originales e inéditas y no deberán estar en proceso de dictaminación en ninguna otra revista.
4. *Open Insight* está constituida por las siguientes secciones:
 - a. **Dialógica.** La vocación central de *Dialógica* es publicar discusiones y diálogos entre dos o más autores con el fin de que una pregunta filosófica pueda ser considerada desde más de una perspectiva. Constituidas por al menos dos entradas, –un artículo y una réplica–, las discusiones de *Dialógica* no necesariamente concluyen, aunque es preferible que quien tenga la última palabra sea quien propuso el primer artículo sobre el que se está discutiendo. Aunque la mayoría de estas discusiones surgen en el seno del *Seminario de filosofía social* del CISAV, *Open Insight* está abierta a recibir discusiones que hayan tenido lugar en cualquier otro contexto, siempre y cuando las colaboraciones estén revisadas y escritas en el lenguaje propio de una publicación de una revista de investigación.
 - b. **Estudios.** Esta sección publica estudios monográficos sobre algún problema de la filosofía bajo la forma tradicional de artículos o notas, escritos por uno o más autores. Del mismo modo que *Dialógica*, todas las colaboraciones de esta sección estarán sometidas a arbitraje ciego.
 - c. **Coloquio.** En esta sección se publican entrevistas, conversaciones y diálogos originales en los que se aborden cuestiones directamente relacionadas con la filosofía o sobre algún problema social que tenga implicaciones filosóficas. Las colaboraciones publicadas en *Coloquio* no están sujetas a arbitraje ciego, sino que la inclusión o no de una propuesta en esta sección será decidida por el Comité de dirección, que emitirá un dictamen razonado *ad hoc* a quien hizo la propuesta.
 - d. **Hápax legómena.** El cometido principal de *Hápax legómena* es proponer textos olvidados o inéditos en español que puedan representar una provocación para pensar algún problema filosófico del presente o que permitan mirar un viejo problema desde una perspectiva nueva. Como *Coloquio*, los textos publicados en *Hápax Legómena* no estarán sujetos a arbitraje ciego y su inclusión en la revista será decidida por el Comité de dirección, que emitirá un dictamen razonado *ad hoc* a quien hizo la propuesta.
 - e. **Reseñas bibliográficas.** Concebida la revista entera como una mesa de diálogo, la sección de reseñas y comentarios bibliográficos busca proponer a consideración de los lectores una serie de libros y publicaciones recientes de interés filosófico. Las colaboraciones para esta sección podrán ser comentarios y discusiones en torno a un libro, o simplemente una reseña de sus contenidos.

■ Sobre el formato de envío

5. Cualquier colaboración enviada a **Open Insight** deberá incluir explícitamente el nombre completo del autor, su institución de adscripción, el país y su correo electrónico. La redacción editará el envío para garantizar que la versión a dictaminar sea anónima.
6. Todos los envíos y colaboraciones deberán hacerse a través del sistema OJS de la revista, alojado en: <http://openinsight.ojs.escire.net/>. El formato de los archivos deberá ser Word (.doc; .docx) o Rich Text Format (RTF). No se aceptarán documentos en formato PDF, ODT, Pages, ni tampoco archivos físicos. Si algún colaborador tuviera algún problema con el OJS, puede enviar un correo directamente a: openinsight@cisav.org y el comité editorial responderá a su solicitud para ayudarlo a hacer el envío.
7. Para el caso de las colaboraciones de *Diálógica y Estudios*, el título del manuscrito deberá estar claramente indicado tanto en español como en inglés y se presentará junto con un resumen menor a 120 palabras y acompañado de 5 palabras clave, también en español y en inglés.
8. La extensión máxima de los artículos, las réplicas y los estudios deberá ser de 9000 palabras, sin contar el *abstract* ni las referencias bibliográficas. La extensión mínima variará de acuerdo con la sección y el tipo de colaboración, pero estará siempre sujeta a que sea lo suficientemente extensa como para poder plantear un problema y argumentar a favor de la hipótesis que se presenta.
9. Las reseñas y comentarios bibliográficos, cuya extensión máxima será de 5000 palabras, podrán ser de libros escritos en cualquier lengua y cuya primera edición o traducción no exceda los 5 años de antigüedad al momento de enviarla. Se admitirán reseñas de reediciones siempre y cuando la nueva edición represente, en términos de trabajo editorial o de traducción, una modificación sustancial a la obra en cuestión. En todos los casos, las reseñas deberán contener la ficha bibliográfica completa del libro reseñado (autor o editor, título, editorial, ciudad, año, número de páginas, traductor –si es el caso–, número de edición) y el nombre completo, correo electrónico e institución de adscripción del autor de la reseña.
10. Las entrevistas y diálogos propuestos para *Coloquio* deberán tener una extensión menor a las 9000 palabras y deberán ir acompañadas de una breve semblanza introductoria de la entrevista.
11. Los textos propuestos para *Hápax Legómena* deberán siempre ir acompañados de un breve comentario filosófico introductorio en el que se justifique la importancia y la pertinencia de la colaboración, se ponga en contexto y se expliciten los motivos para la publicación de ese escrito. La extensión del texto propuesto es variable, aunque se considerará un promedio de 9000 palabras. El texto introductorio deberá estar dentro de un promedio de las 4000, aunque puede haber casos en los que se justificará una extensión diferente.

Sobre el sistema de referencias

12. Las citas textuales estarán señaladas por el uso de comillas dobles, salvo en el caso de las citas que excedan los cuatro renglones, en cuyo caso la cita se colocará en párrafo aparte, sangrado y sin comillas.
13. Inmediatamente después de la cita, se colocará un paréntesis, dentro del que aparecerán el apellido del autor, el año de publicación y la página citada, separados por una coma y por dos puntos, así: (Autor, año: p).
14. Si el contexto hace evidente quién es el autor citado, no se mencionará el apellido dentro del paréntesis para evitar redundancias sólo el año y la página correspondiente, así: (año: p).
15. Cuando se quiera referir una obra de la que no hay una cita textual, se hará del mismo modo a través del uso de paréntesis. No hace falta incluir ninguna abreviación o locución latina (*cfr.*, *cf.*, *vid.*, etc.), pues la ausencia de comillas dobles hará evidente que no se trata de una cita textual sino de una mera referencia.

-
16. Las notas a pie de página quedarán reservadas para comentarios aclaratorios del autor. Si en el comentario se hace alusión a alguna otra referencia, deberá citarse del mismo modo, utilizando el paréntesis.
 17. En el caso de las citas de autores clásicos, no se señalará el año de la edición –salvo que esté justificado por el contexto–, sino que se utilizará para su referencia el sistema convencional pertinente. Por ejemplo, para los presocráticos, Diels-Kranz; para Platón, Stephanus; para Aristóteles, Bekker; para san Agustín, Migne; para Descartes, Adam-Tannery. En la lista final de referencias bibliográficas, se explicitará la edición, la traducción y las abreviaturas utilizadas.
 18. Si el autor desea resaltar algún término técnico, deberá hacerlo mediante el uso de comillas francesas: «», que serán usadas, también, cuando dentro de una cita textual haya algún término a resaltar. Las cursivas estarán reservadas exclusivamente para extranjerismos, y las comillas dobles para las citas textuales. No se utilizarán subrayados.
 19. Si en la cita textual se omite una palabra o fragmento, se indicará el lugar de la ausencia por medio de corchetes: [...] De igual modo, si se introduce algún término que no aparezca en el texto citado, se hará también a través de corchetes.
 20. En caso de que el artículo incluya textos en griego, hebreo o en algún idioma de caracteres no occidentales, deberá enviarse también el archivo de la fuente y una versión en PDF del artículo para evitar errores de transcripción.
 21. Al final del documento deberá aparecer una lista con todas las referencias bibliográficas, ordenada alfabéticamente por el apellido del autor, con los datos pertinentes de cada una de ellas separando cada elemento con un punto.

Libro:

Apellido, Iniciales del nombre. (Año). *Título en cursiva*, Ciudad: Editorial. Traducción.

Artículo:

Apellido autor, Iniciales del nombre del autor. (Año). "Título del artículo entre comillas". *Nombre de la revista en cursiva*, volumen en cursiva (número), páginas.

Capítulo de libro:

Apellido autor, Iniciales del nombre del autor. (Año). "Título del capítulo o entrada". En Inicial del editor o coordinador, Apellido del editor o coordinador (Ed.), *Título del libro en cursiva*, páginas del capítulo. Ciudad: Editorial.

Ejemplo:

Perone, M. (1993). "Sentido histórico y ético de la irrupción de los pobres en la historia y la conciencia latinoamericanas". En J. C. Scannone y M. Perine (comps.). *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad*. (pp. 95-104). Buenos Aires: Bonum

Scannone, J. C. (2005a). "Los fenómenos saturados según Jean-Luc Marion y la fenomenología de la religión". *Stromata* 61, pp. 1-15.

Scannone, J. C. (2005b). *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*. Barcelona/México: Anthropos/UAM Iztapalapa.

Verdú, I. (2014). "Confianza y misterio. La vulnerabilidad como apertura de la razón". *Revista de filosofía Open Insight*, v.V (7), pp. 287-300.

Sobre la evaluación

22. Las colaboraciones de *Dialogica* y *Estudios* serán dictaminadas por dos árbitros. La información relativa a la identidad de los autores y de los dictaminadores se mantendrá en estricta confidencialidad. Las *Reseñas*, así como los textos propuestos para *Coloquio* y para *Hápax Legómena* serán ordinariamente dictaminados internamente por el Comité de dirección de la revista.
23. El dictamen definitivo de todas las colaboraciones será elaborado por el Comité de dirección, que se reúne dos veces al año, en febrero y en agosto. El Comité sólo considerará los artículos que ya hayan sido dictaminados por al menos dos árbitros.
24. Los artículos recibidos por la redacción entre los meses de mayo y octubre serán considerados por el Comité en la reunión de febrero. Los artículos recibidos por la redacción entre noviembre y abril serán considerados por el Comité en la reunión de agosto.
25. En el caso de los artículos, estudios monográficos y réplicas a otros artículos, los criterios de evaluación incluyen la relevancia del tema y su pertinencia para la revista, la calidad de la argumentación, la adecuación de los recursos bibliográficos y su uso, la claridad en la hipótesis, la lógica y el orden en la exposición, y el uso de un lenguaje adecuado al tema tratado.
26. El dictamen podrá ser:
 - a. **Aceptado sin modificaciones**
 - b. **Publicable**, condicionado a algunas modificaciones de estilo y/o de forma,
 - c. **Reevaluable**, condicionado a profundas correcciones y mejoras de fondo,
 - d. **No publicable**. En caso de que los dictámenes de ambos árbitros difieran significativamente, se recurrirá a un tercer arbitraje. En todo caso, la decisión última de la publicación de una contribución dependerá del Comité de dirección.
27. En caso de que un envío sea aceptado se le hará saber al autor en qué número de *Open Insight* aparecerá su entrega y se le solicitará que confirme sus datos completos: nombre completo, institución de adscripción, país, correo electrónico (de preferencia institucional), dirección postal y un breve *curriculum vitae*.

Cualquier correspondencia, como envíos de ejemplares, paquetes, intercambio con otras instituciones y libros para reseñas, debe ser enviada a la dirección postal de la *Revista de filosofía Open Insight*:

Av. Fray Luis de León 1000
Col. Centro Sur
Santiago de Querétaro, Qro.
76090 México

Submission guidelines for *Open Insight*:

1. *Open Insight* is an specialized journal on Philosophy aimed at researchers, professors and students of philosophy. Open Insight publishes articles, discussions, replies to other articles, interviews and book reviews in English and Spanish.
2. Thematically, *Open Insight* is not restricted to any Philosophy area, as long as the submitted manuscripts comply with the rigor and seriousness expected from a scientific philosophical publication. However, it wants to promote research in the diverse fields and philosophical problems of contemporary philosophy, but it does not excludes contributions dedicated to ancient or medieval philosophy or any other particular aspect of the history of philosophy.
3. Beyond any special exception considered by the editors, all contributions must be original and unpublished and they cannot be in the evaluation process of any other journal.

■ Structure and quotation format

4. The documents should be sent in Pages (.pages), Rich Text Format (.rtf) or Word (.doc; .docx) to the following address: openinsight@cisav.org. PDF's, ODT's and physical documents will not be accepted.
5. The manuscript must include a clearly stated title, in both English and Spanish, an abstract of less than 100 words and 5 keywords. Abstract and keywords are not required for interviews and book reviews.
6. Articles, replies to other articles and interviews will have a length of up to 9,000 words, without counting abstract and references.
7. Book reviews will have a maximum length of up to 3500 words. Reviews of books older than 5 years will be not admitted and they must contain the complete reference of the book that is being reviewed (author, title, publisher, city, year, pages, translator –if the case–, edition). We will receive reviews of new editions of previously published books, as long as they represent a clear and important modification in terms of editorial or translation work.
8. Quotations will be marked with double quotes, with the exception of quotations longer than three lines. In that case, the quotation will be situated in a separate paragraph, indented and without quotes.
9. With exception of classical authors, for whom the conventional system must be used –e.g. Diels-Kranz for Presocratics; Bekker for Aristotle; Addam-Tannery for Descartes–, there will be used the APA system for quotation, bracketing the last name of the author, year of the publication and page.
(Author, year: page)
10. Footnotes will be reserved for author commentaries only. If the author includes a quotation in the footnote, it will be referred in the same way as it is used in the body of the text: (Author, year: page)
11. In case the author includes text in Greek, Hebrew or any other language that uses non-occidental characters, it must be sent the font archive and a PDF version of the article, for avoiding transcription errors.

12. References should be listed at the end, alphabetically ordered by author and year. For example:

Husserl, Edmund. 1900. *Logical Investigations* (2 volumes). London & New York: Routledge.

Husserl, Edmund. 1954. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Evanston: Northwestern University Press.

Melle, Ullrich. 1998. "Responsibility and the Crisis of Technological Civilization: A Husserlian Meditation on Hans Jonas", *Human Studies*, v.21 (n.4), pp.329-345.

Mensch, James R. 1996. *After Modernity. Husserlian Reflections on a Philosophical Tradition*. Albany: State University of New York.

■ On evaluation and refereeing

13. Evaluation will be conducted by two anonymous referees. At least one of them will be external to the Centre for Advanced Social Research and the Editorial board of *Open Insight*, but usually that will be the case of both. Information about the identity of the authors and the referees will be strictly confidential.

14. Refereeing time will be about 4 or 5 months and the evaluation will be sent to the author by e-mail, with the comments that the referees and the editors consider relevant.

15. In the case of the articles and discussions, the evaluation criteria will be based on the importance of the topic, its pertinence for the journal, the quality on argumentation, a good use of the bibliographical resources, the clarity on the hypothesis, logic and order in the exposition and the adequacy of the language according to the stated problem.

16. Evaluation results can be: a) Accepted without any modification, b) Accepted, but conditioned to certain modifications on style and/or format, c) Accepted, but conditioned to substantial corrections on the contribution or d) Not accepted. In the case that the contribution were not accepted, the author can make the corrections and modifications according to the evaluation and submit it again for a new evaluation process. In the case that there is a significant difference between the evaluations of the two referees, the contribution will be sent to a third one. In every case, however, the last decision about the publication of a contribution depends on the editors.

17. When the submission is accepted, the author will be asked to send his/her institutional information: full name, name of the institution, postal address, e-mail (institutional e-mail address is preferred), and a brief curriculum vitae. The author will be notified in which issue will the contribution appear.

18. Publication of a text supposes that the author's copyright is passed on to the editorial institution of the journal.

19. Any other correspondence must be sent to:

Av. Fray Luis de León 1000
Col. Centro Sur
Santiago de Querétaro, Qro
76090 México

¿No hay salida?

(Fragmento)

Pasó ya el tiempo de esperar la llegada del tiempo, el tiempo de ayer,
hoy
 y mañana,
ayer es hoy, mañana es hoy, hoy todo es hoy, salió de pronto de sí mismo
 y me mira,
no viene del pasado, no va a ninguna parte, hoy está aquí,
no es la muerte —nadie se muere de la muerte, todos morimos de
 la vida—,
no es la vida —fruto instantáneo, vertiginosa y lúcida embriaguez,
 el vacío sabor de la muerte da más vida a la vida—,
hoy no es muerte ni vida,
no tiene cuerpo, ni nombre, ni rostro, hoy está aquí,
echado a mis pies, mirándome.

~Octavio Paz~



Centro de Investigación
Social Avanzada

Center for Advanced Social Research

CISAV

Av. Fray Luis de León 1000
Centro Sur
Santiago de Querétaro, Qro.
76090, México
+52 (442) **245-2214**

cisav.mx
openinsight.com.mx