

Filosofía y fenomenología de la religión.

El fenómeno religioso entre la manifestación y la no-manifestación

Carla Canullo

Traducción del italiano de J.H. Marcelo

§1. El estado de la cuestión de un tema complejo



AUNQUE LA LEGITIMIDAD DE LA INTERROGACIÓN FENOMENOLÓGICA POR LA RELIGIÓN SE HA debatido sobre todo en los últimos treinta años a raíz de las objeciones de Dominique Janicaud a una cierta manera de practicar la fenomenología más allá de sus límites¹, la cuestión se remonta ya a la llamada “fenomenología histórica” en las cuestiones planteadas por Edmund Husserl y Martin Heidegger, Edith Stein, Max Scheler, entre otros². Esta, sin embargo, era ya una forma husserliana de entender la fenomenología; aunque ya antes, si no al mismo tiempo que ellos, las obras de Friedrich Heiler, Joachim Wach, Mircea Eliade y Gerardus van der Leeuw habían sido denominadas “fenomenología de la religión”. A diferencia de Husserl, estos autores no se plantearon el problema de cómo se manifiesta un “fenómeno religioso” *en cuanto tal*, sino que propusieron una descripción interdisciplinar del mismo, utilizando el método de las ciencias de la religión. En este sentido, no es casualidad que estos autores también fuesen expertos en otras religiones y culturas, aunque el punto de partida fuera siempre la propia religión, a saber, el cristianismo³.

¹ Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française* (Combas: Éditions de l'Éclat, 1991); Dominique Janicaud, *La Phénoménologie éclatée* (Paris: Éditions de l'Éclat, 1998).

² Véase el número especial de la Revista *Aquinas*: “Dio nella fenomenología”, LVII/1 (2014).

³ La información sobre estos autores procede de Jean Greisch, *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion.*, vol. II: Les approches phénoménologiques et

C. Canullo (✉)
Università degli Studi di Macerata, Italia
e-mail: carla.canullo@unimc.it

Disputatio. Philosophical Research Bulletin
Vol. 13, No. 27, March. 2024, pp. 31–51
ISSN: 2254–0601 | [ES] | **ARTÍCULO**

Heiler, experto en filosofía y cultura chinas, propuso cinco pasos fundamentales para proceder a la comparación de los fenómenos religiosos que surgen en diferentes religiones y culturas: 1) el método debe ser inductivo; 2) toda comparación requiere conocimientos filológicos; 3) los fenomenólogos deben sumergirse en la atmósfera de las religiones investigadas; 4) la investigación debe tener un objetivo universal; 5) el fenomenólogo debe remontarse desde los numerosos fenómenos religiosos hasta su *eidos* y la esencia de las religiones. La comprensión de esta última es posible yendo más allá de las diferentes experiencias espirituales y avanzando hacia la experiencia mística que subyace a todas, a saber: la revelación de Dios como santidad, amor y verdad absoluta.

Wach, próximo a la obra de Dilthey, considera las religiones como un conjunto de fenómenos religiosos que, organizados en diferentes “tipologías”, deben ser interpretados y comprendidos. Por su parte, tales fenómenos, en tanto expresiones de la esencia de las religiones, nunca se dan de manera *ingenua* y sin conocimiento, ni al margen de los vínculos sociales que inauguran, cuyo estudio compete a la sociología de las religiones.

Para Eliade, a pesar de las diferencias históricas entre las distintas hierofanías, todo *homo religiosus* posee una estructura constitutiva común y en cada una de sus actitudes se busca ese “centro del mundo” que se expresa en determinados símbolos. La fenomenología de las religiones es, por tanto, una manifestación de las diferentes actitudes y símbolos en los que se manifiesta la dialéctica de lo sagrado.

Van der Leeuw, por último, basa su fenomenología en dos nociones: estructura y tipo. Como observa Greisch, la fenomenología de la religión es entendida por este autor como una *propedéutica* a la filosofía y, con ello, la fenomenología parece redescubrir su origen y el modo en que la entendía J.H. Lambert, para quien la “fenomenología” era la “ciencia de la apariencia”, propedéutica a la *Aletología*, cuya tarea era la crítica de la apariencia (*Scheinen, Schein*)⁴. Ahora bien, van der Leeuw, merece un lugar especial en este cuadro rápidamente esbozado. En efecto, este autor insiste más que los otros autores en la diferencia entre filosofía y fenomenología de la religión.

§ 2. Filosofía y fenomenología de la religión (1): rápida reanudación de una (conocida) *querelle*

La fórmula “filosofía y fenomenología de la religión” puede entenderse de diferentes maneras: o bien en el sentido del rol que la fenomenología de la religión tiene en relación con la filosofía en general, o bien puede entenderse a partir del genitivo “de la religión”, referido tanto a la filosofía como a la fenomenología. Van der Leeuw nos

analytiques (Paris: Éditions du Cerf, 2002), 163-240.

⁴ Véase, por ejemplo, Jimmy Hernández Marcelo, «Arqueología de la fenomenología tras las huellas de Otinger y Lambert», *Revista de filosofía* 13, n.º 2 (2014): 87-105.

ayuda a situarnos en este segundo campo, lo que resulta útil para reequilibrar la tarea de la fenomenología. La reequilibra porque las cuestiones relativas a la “religión” o la “teología” ampliarían excesivamente, según algunos intérpretes, la propia fenomenología, como ha demostrado la conocida *querelle* de Janicaud contra ciertos autores de la fenomenología francesa. En efecto, una de las objeciones de Janicaud a los autores del llamado “*tournant théologique de la phénoménologie*” se refiere, precisamente, a la nueva relación que surgiría, al abordar las cuestiones mencionadas, entre filosofía y fenomenología. En última instancia, el problema que abrirían algunos autores no estaría vinculado a los temas tratados, sino al hecho de que dichos temas conducirían a la fenomenología hacia una especie de “maximalismo fenomenológico” motivado por el tratamiento de cuestiones de carácter religioso o incluso teológico.

Este maximalismo se justifica por el hecho de que el *tournant théologique*, según Janicaud, procede de la *Kehre* de Heidegger y de su “fenomenología de lo inaparente”, que Marion, Henry y otros autores cruzarían en el “punto de ruptura entre un proyecto fenomenológico positivo y el desplazamiento de su «posible» hacia lo originario”⁵. Ante este desplazamiento, con respecto a “la filosofía y la fenomenología” (incluida la religión) Janicaud escribe: “La fenomenología no es toda la filosofía. No tiene nada que ganar con este tipo de alarde de sus méritos, ni con una sobreestimación de sus posibilidades”⁶. Y poco después: “La fenomenología no es necesariamente toda la filosofía: debe su interés y su alcance tanto a la adhesión a sus propias reglas como a la audacia de sus avances”⁷. Sin embargo, en lugar de rechazar la fenomenología (que sería el resultado casi natural al que conducen estas críticas), Janicaud propone una fenomenología *minimalista*, como explicó en una *entrevista* a Françoise Dastur⁸, quien le interrogó sobre “las fenomenologías” que estigmatizaba.

Janicaud le dijo a Dastur que impugnaba una idea de la fenomenología caracterizada por una “práctica excesivamente unificada, excesivamente disciplinaria y casi imperialista de «LA» fenomenología”⁹, que practicarían los filósofos que criticaba. Contra el exceso de esta práctica fenomenológica maximalista, que reclama para sí el título de *única* “filosofía”, lanzó la propuesta de una fenomenología minimalista que “limite” la fenomenología misma. Minimalismo que sería un

⁵ Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, 18.

⁶ *Ibid.*, 21-22.

⁷ *Ibid.*, 70.

⁸ Bernhard Waldenfels y Eliane Escoubas, eds., «Entretien de Dominique Janicaud avec Françoise Dastur et Eliane Escoubas», en *Phénoménologie française et phénoménologie allemande* (Paris: L'Harmattan, 2000), 185-211.

⁹ *Ibidem*, p. 191.

“recentramiento, una nueva delimitación tanto terminológica como metodológica”¹⁰ de la fenomenología, gracias a la cual esta deberá y podrá renunciar a la posición de dominio filosófico con la que se ha investido, y que le permitirá volver a ser un “método” de investigación de los fenómenos que no ignora las dos piedras angulares husserlianas de la intencionalidad y la reducción. Y frente a Marion, quien siguió sobre todo la vía de la reducción, Janicaud propone revalorizar precisamente la intencionalidad.

En 1995, el filósofo francés publicó el volumen *La intencionalidad en cuestión*, que recoge las conferencias presentadas en congreso sobre la intencionalidad organizado en 1992¹¹. En el libro, el tema se enfoca desde varios ángulos, y en esta obra los *enfoques fenomenológicos y cognitivos*, así como el intento de avanzar hacia una fenomenología *no intencional*, se articulan en torno a la discusión de un texto de Husserl publicado en traducción francesa con el título *Intentionnalité et être au monde*.

En las “intenciones” de Janicaud, la intencionalidad se cuestiona tanto desde una perspectiva histórica, a través de una investigación sobre el origen del término y sus significados¹², como desde una perspectiva fenomenológica. A este respecto, Janicaud se pregunta si Husserl no quiso localizar precisamente en la intencionalidad *lo más originario* de la fenomenología, logrando en particular centrarla en lo que “él llama la «correlación noético-noemática»”¹³; partiendo de esta constatación y toma de conciencia, el autor avanza su propia reserva sobre la necesidad de “remontarse a *la epoché* y a lo que hay de más radical en ella”¹⁴. Janicaud, por tanto, ocupándose de la intencionalidad, se cuestiona sobre lo *originario*, el *primum* de la fenomenología, que él ve en la intencionalidad, pero que en cambio los autores del llamado *tournant théologique* (en particular Lévinas, Marion y Henry) *lo encuentran en la reducción* y en la superación de los límites de la fenomenalidad.

Con ello, la referencia a argumentos “teológicos” o, en todo caso, “religiosos” llevaría, según Janicaud, a la fenomenología a una extensión excesiva de su práctica que le haría perder los límites que le imponen los fenómenos mismos. Ahora bien, ¿es este el único análisis posible? Es decir, ¿al referirse al fenómeno de la religión y, como

¹⁰ Ibídem, p. 201.

¹¹ Y, por tanto, posterior al *Tournant théologique* (1991). Cf. Dominique Janicaud, ed., *L'intentionnalité en question: entre phénoménologie et recherches cognitives* (Paris: Vrin, 1995).

¹² La historia del concepto de intencionalidad, desde Peter Aureulus hasta Husserl, es el tema de la contribución de Jean-François Courtine, «Histoire et destin phénoménologique de l'intention», en *L'intentionnalité en question: entre phénoménologie et recherches cognitives*, ed. Dominique Janicaud (Paris: Vrin, 1995), 13-36.

¹³ Véase Dominique Janicaud, ed., «Avant-Propos», en *L'intentionnalité en question: entre phénoménologie et recherches cognitives* (Paris: Vrin, 1995), 8.

¹⁴ Ibid.

consecuencia, cualquier “fenomenología de la religión” perdería los límites de la fenomenalidad? Probablemente no, o al menos no era el caso para Stein, Scheler, para el Heidegger de los cursos de Friburgo, o para el propio Husserl cuando se interrogaba sobre la “cuestión de Dios”¹⁵. En efecto, es la extensión de la *Gegebenheit/donación* de Marion, la Vida y la Carne de Henry y la Ética de Lévinas como *philosophia prima* a lo que apunta Janicaud; es decir, apunta a la búsqueda de la primacía del principio fenomenológico que estos filósofos practicaron y que extiende la fenomenología hacia un originario, cuya investigación era dominio de la metafísica, convirtiéndola a todos los efectos en una “*philosophia prima*”. Así pues, es la primacía del principio fenomenológico lo que Janicaud cuestiona antes de poner en cuestión el giro hacia lo “teológico” o hacia la “religión”. Un giro que, por tanto, puede mantenerse sin ir necesariamente hacia la extensión del principio de manifestatividad (ya sea la carne, la Vida o la *donación*).

§ 3. Filosofía y fenomenología de la religión (2): la separación posible

Lo que acabamos de resumir rápidamente muestra que la crítica de Janicaud se refiere *menos* a los fenómenos que llamaríamos “religiosos” y *más* a la extensión del propio principio de manifestación; una extensión que conduce *también* a la extensión de la fenomenalidad a fenómenos de la esfera de lo religioso y lo teológico que Husserl habría mantenido “dentro de los límites de lo dado” (según el famoso principio de principios del § 24 de *Ideas I*).

Sin embargo, fue precisamente la primera “fenomenología de la religión” la que nos ha enseñado que hubo un tiempo en que la fenomenología, entendida de un modo distinto al de la fenomenología husserliana, pero entendida aún como un modo de captar la esencia de los fenómenos religiosos, fue fiel a los fenómenos sin extenderse hasta el punto de plantearse como “LA filosofía” y, de hecho, distinguiéndose de la filosofía de la religión. Van der Leeuw, en un apartado titulado *Fenomenología de la religión*, da cuenta de ello¹⁶.

Hablar de fenomenología y, por tanto, también de fenomenología de la religión es, escribe nuestro filósofo, “hablar de lo que se muestra” y, en cuanto a la religión, “es una experiencia vivida liminal que escapa a la mirada, es una revelación que, por su esencia, está y permanece oculta. ¿Cómo hablar de lo que escapa y se oculta?

¹⁵ Sobre el tema, véase Carla Canullo, «Fenomenologías rebeldes. Reapertura de la cuestión de Dios en la fenomenología francesa», *Aporia. Revista internacional de investigaciones filosóficas*, n.º Especial 2 (2019): 78-107, doi:<https://doi.org/10.7764/aporia.2.1617>.

¹⁶ Gerardus Van der Leeuw, *Fenomenologia della religione*, ed. A.M. Di Nola, trad. V. Vacca (Torino: Bollati Boringhieri, 2017), § 111, pp. 538-543.

¿Cómo decir que existe una fenomenología *de la religión*?” . El teólogo e historiador de las religiones responde a esta pregunta en el *Epílogo* de la obra explicando primero el sentido en que entiende fenómeno y fenomenología, después el sentido de religión y, por último, el lema “fenomenología de la religión”, explicación que vale la pena repetir retomando también algunos de los rasgos expuestos rápidamente en el §1.

En el § 109 de la obra de van der Leeuw, titulado *Fenómeno y fenomenología*, leemos: “La fenomenología busca el fenómeno; ¿qué es el fenómeno? Es lo que se muestra. Esto implica una triple afirmación: 1) hay algo; 2) esta cosa se muestra; 3) es un fenómeno por el hecho mismo de mostrarse”¹⁷. Su esencia consiste en mostrarse a alguien y en esa manifestación se comporta de tres maneras distintas a las que responden tres momentos de la vida de aquel a quien se manifiesta: el fenómeno está relativamente oculto, manifestación cuyo correlato en la vida es la experiencia vivida; se revela progresivamente (correlato en la vida: la comprensión); es relativamente transparente (correlato en la vida: el testimonio).

En cuanto a la experiencia vivida, es la vida según su unidad lo que la estructura y el tipo ayuda a explicitarla. Toda experiencia que tenemos pasa rápidamente en momentos sucesivos y “mi vida que experimenté viviéndola (*er-lebte*) mientras escribía las dos o tres líneas de la frase precedente está ya tan lejos de mí como las líneas que escribí hace treinta o cuarenta años”¹⁸. Solo podemos *reconstruirla*, y todo lo inmediato solo se da según una reconstrucción mediada, donde la reconstrucción es “el trazado de un plano dentro de esa maraña de líneas caóticas llamada realidad”¹⁹; un plano que van der Leeuw llama *estructura*, es decir, realidad organizada significativamente y conexión de sentido. Ahora bien, “toda experiencia particular es ya conexión, toda conexión es experiencia vivida. Esto es lo que queremos decir cuando hablamos de tipos junto a estructuras”²⁰. El tipo no tiene realidad y, como la estructura, está *fuera* del tiempo. Además, al igual que la *estructura*, no es algo, sino una “realidad organizada con sentido”²¹. Pero, continúa van der Leeuw, “el significado pertenece en parte a la realidad misma, en parte a la persona que intenta comprenderla. [...] El ámbito del significado es un tercer ámbito, situado más allá de la pura subjetividad, así como más allá de la pura objetividad. La puerta que conduce a la realidad de la experiencia vivida originaria, una realidad en sí misma inaccesible, es el significado, el sentido, el mío y el suyo haciéndose irrevocablemente uno en el acto de comprender”²². Es esta estructura, que de hecho *no se manifiesta*, la que nos introduce en la experiencia que tenemos de ella; una experiencia que no podemos captar inmediatamente porque se caracteriza por un flujo incesante. Esta *estructura*, además, se da siempre según una forma de conexión que van der Leeuw denomina *tipo*, que también es “sin realidad” aunque posea, como la estructura, vida y sentido²³.

¹⁷ Ibid., 529.

¹⁸ Ibid., 530.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Ibid., 531.

²¹ Ibid.

²² Ibid.

²³ Cf. Ibid., 532.

Ahora bien, si la estructura y el tipo no se manifiestan *in re* a pesar de ser “vivientes” y hacen que nuestra experiencia viviente tenga sentido, ¿qué será la fenomenología y cuál será su rol? En primer lugar (1) será el *hablar* de aquello que se nos ha manifestado, por lo que *nombramos* estructura y tipo a ese “no ens” que experimentamos como *sentido* de la experiencia; (2) en segundo lugar será la responsable de la *inserción* de ese sentido (y de la estructura y tipo que nombran) en ese todo que llamamos “nuestra vida”²⁴. (3) A diferencia de la metafísica, la fenomenología no irá hacia la “reserva de sentido” y, a través de la *epochè* que suspende el dato empírico, volverá a ese dato para comprenderlo a sabiendas de que detrás de la manifestación no hay otra cosa que lo que ha de manifestarse. Y puesto que la reserva de sentido no es un “misterio”, sino que es el sentido que hace comprensible el dato manifiesto, “la reserva no es un mero procedimiento del método (sino que) es la cualidad propia de todo comportamiento humano frente a la realidad”²⁵. De este modo, la fenomenología no es un método elaborado destinado a sustituir a la realidad, sino que es una “actividad viva, auténticamente humana, que consiste en no perderse, ni entre las cosas ni en el yo, en no cernirse sobre las cosas como un Dios, ni pasar por debajo de ellas como un animal, en hacer lo que no es dado ni al animal ni a Dios: situarse comprensivamente junto a lo que se muestra y mirarlo”²⁶. (4) La elucidación y comprensión de lo que se muestra, junto con (5) el trabajo de lo filológico permitirá en última instancia la comprensión de la experiencia vivida, que sin dicha fenomenología sería *inasible* –puesto que la experiencia sucede y se manifiesta *sin ser algo*–. Van der Leeuw concluye esta “exposición” de la fenomenología señalando que, aunque la fenomenología no emana de las cosas y “menos aún de la cosa misma”²⁷; sin embargo, “quiere encontrar el acceso a las cosas mismas y, para ello, necesita un sentido porque no puede hacer suya la experiencia viva de las cosas. Pero este sentido es puramente objetivo; se excluye toda violencia, ya sea empírica, lógica o metafísica. [...] La fenomenología solo quiere una cosa: dar testimonio de lo que se le ha mostrado, y solo puede llegar a ello indirectamente, a través de una segunda experiencia vivida de lo que ha tenido lugar, a través de una reconstrucción”²⁸. Dada esta exposición de la fenomenología, el fenómeno se situará entre la manifestación (realidad que acontece) y la no-manifestación –donde la no-manifestación es el sentido que, sin embargo, hace posible la comprensión de lo que acontece al manifestarse–.

Por lo que respecta a la *religión*, esta puede entenderse como descendente, es decir, puede considerarse como experiencia vivida comprensible o como revelación no comprensible (y, por tanto, también se sitúa *entre* la manifestación y la no-manifestación). Y si “la experiencia vivida (en su reconstrucción) es un fenómeno, la

²⁴ Cf. *Ibid.*, 532-33.

²⁵ *Ibid.*, 533.

²⁶ *Ibid.*, 534.

²⁷ *Ibid.*, 535.

²⁸ *Ibid.*

revelación no es un fenómeno”²⁹, aunque la respuesta del hombre a la revelación lo sea, y aunque lo que dice sobre la revelación sea también “un fenómeno, que permite inferir indirectamente la presencia de la revelación”³⁰. La religión, además, tiene lugar *entre* el plano horizontal de la vida del hombre religioso y el sentido religioso que le anima, un sentido que quiere extender al sentido último, es decir, a ese misterio que mientras se revela siempre y de nuevo permanece oculto³¹, y el plano vertical inaugurado por una revelación que viene de más allá del límite. Situado *entre* estos dos planos, el hombre que va en busca del misterio “sabe (también) que es conducido a un país extranjero. No solo llega a un lugar infinito, sino que –mientras sigue su camino– tiene la conciencia de estar rodeado en todo momento de cosas prodigiosas y lejanas. No solo está presente lo superior, sino que es directamente captado por ello. [...] Algo extraño corta el camino de su potencialidad”³², algo extraño que se deja encontrar a pesar de no poseer nombre o ser *numinoso*.

Por último, la “fenomenología de la religión”. Este lema se caracteriza por una paradoja: por un lado, la fenomenología se ocupa de lo que se muestra; por otro, la religión se ocupa de lo que no se muestra y, por tanto, de aquello de lo que no hay fenómeno. Una *paradoja* que, sin embargo, es esencial tanto para la religión como para la comprensión. Y “puesto que toca ambas cosas, *a saber*, la religión y el entendimiento, se hace posible nuestra ciencia”³³, es decir, se hace posible la fenomenología de la religión, “conocimiento” que se postula como un entendimiento que acontece para volver a acontecer, que entiende para seguir entendiendo esa reserva de sentido que es inagotable y no-manifiesta. Y, en efecto, “cuanto más profundamente penetra el entendimiento en un fenómeno, *mejor* entiende, y más claro se vuelve para quien comprende que el fundamento último del entendimiento no está en sí mismo, está en otra cosa”³⁴, es decir, en la reserva de sentido. Dado que lo comprensible se nutre de lo incomprensible que *no se manifiesta*, entonces en el plano horizontal la fenomenología de la religión está en contigüidad con la religión. Lo mismo sucede en el plano vertical, puesto que así como se comprende porque se es comprendido por un sentido que nos sobrepasa, del mismo modo toda comprensión se da por “otra cosa” que hace comprender y que solo una *suspensión/epochè* del “objeto” trae a la manifestación.

Se objetará que van der Leeuw también concibe la fenomenología de un modo maximalista, puesto que si la realidad se manifiesta cuando es comprendida y si la reserva de sentido es lo que hace posible esta comprensión, entonces será precisamente la *religión*, que tanto horizontal como verticalmente tiene que ver con la reserva de sentido que no se manifiesta, la que ponga en contigüidad *fenomenología* y *religión*. Es más, si la comprensión de la realidad es posible por lo que se dice de la

²⁹ Ibid., 536.

³⁰ Ibid.

³¹ Cf. Ibid.

³² Ibid., 537.

³³ Ibid., 538.

³⁴ Ibid., 539.

fenomenología, entonces toda filosofía será un caso de la fenomenología de la religión. Lo cual, sin embargo, no es cierto.

En efecto, la fenomenología de la religión no solo no es poesía de la religión³⁵, no es historia de la religión³⁶, no es psicología de la religión³⁷, no es teología³⁸, sino que ni siquiera es *filosofía de la religión*. La fenomenología prepara tal filosofía (y podríamos decir que la fenomenología en general prepara la filosofía), y la prepara porque le ofrece “el fenómeno”. Pero este ofrecimiento no la identifica con la filosofía porque “la moción del filósofo es inmanente al espíritu”³⁹. La fenomenología, por su parte, se *limitará* a nombrar los fenómenos de la religión para insertarlos en la vida; tendrá que “situarse entre los fenómenos y, en la *epochè*, tratar de mirar lo que se muestra”⁴⁰. Nuevamente, tendrá que elucidar lo que ha visto y, por último, tendrá que “enfrentarse a la realidad caótica, a los signos que aún no han sido interpretados y dar testimonio de lo que ha comprendido”⁴¹. Solo en estas condiciones será posible una fenomenología de la religión aunque *la revelación de la que trata la religión no se manifieste* y, por tanto, aunque el *fenómeno-religión no se manifieste*. Y, sin embargo, a pesar de que esta no-manifestación sea inalcanzable, la fenomenología tiene una tarea que realizar, a saber, la descripción de la experiencia que se produce, la experiencia del sentido y su reserva inaparente, que describe sin solaparse por ello con la filosofía.

Con esto van der Leeuw “responde” a la pregunta que planteamos sobre si el diagnóstico propuesto por Janicaud era el único. Según lo que hemos visto, no, porque la fenomenología puede practicarse sin extender su práctica de manera maximalista, permaneciendo respetuosa con los límites de una realidad que se manifiesta para ser comprendida según las múltiples formas que practica la filosofía. Además, al afirmar que la revelación no se manifiesta como fenómeno, van der Leeuw no niega su experiencia vivida y, sobre todo, afirma un rasgo decisivo: la revelación, por definición, sucede por “otra cosa” que no se fundamenta en el pensamiento y la comprensión, del mismo modo que la comprensión no domina plenamente el sentido que la hace posible y por el que, de hecho, es dominada. Esto *desplaza* la cuestión de la ruptura de los límites de la fenomenalidad (que Janicaud objeta a algunos filósofos) al hecho de que el entendimiento *siempre* sucede empujándose a sí mismo hasta un límite en el que se coloca en contigüidad con un recurso de sentido que lo excede. En este llevar hasta el límite, no se produce ninguna extensión de la fenomenología, ni se convierte en toda filosofía. Lo que sucede es simplemente que se plantea como esa investigación de los fenómenos captados en su sentido que se ofrecen así a cualquier otra vía filosófica.

³⁵ Cf. Ibid., 540.

³⁶ Cf. Ibid., 540-41.

³⁷ Cf. Ibid., 541.

³⁸ Cf. Ibid., 542.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Ibid.

El hecho de que el fenómeno religioso permanezca entre la manifestación y la no-manifestación implica que se manifiesta sin que los límites dentro de los cuales se manifiesta (la asignación de sentido, su nominabilidad, etc.) sean rebasados y sin que esta práctica se convierta en 1) toda la filosofía por el hecho de 2) extenderse a la posible manifestación de lo originario. Pero hay más, ya que aun sin traspasar los límites de la fenomenalidad, la fenomenología de la religión descubre *mucho* acerca de la experiencia humana y a la experiencia humana, dándole a conocer ese *vínculo*, de otro modo incomprensible, que, sin manifestarse como “cosa”, la teje.

§ 4. La trama de la existencia

Van der Leeuw nos enseña que la filosofía y la fenomenología no son campos que se solapan ni cuando está presente ni cuando está ausente el genitivo “de la religión”. Un fenómeno religioso, además, es un fenómeno paradójicamente no-manifiesto, es decir, no aparece como cualquier otra “cosa” que aparece sino que es “revelación”. Y puesto que el fenómeno es solo lo manifiesto, la revelación no es tal porque es un *acto* (de revelar) y un acto no es en sí mismo algo manifiesto. Manifiesto, por otra parte, y por tanto fenómeno, es la respuesta del hombre al hecho de la revelación. Van der Leeuw, teólogo e historiador de las religiones, se detiene aquí, ofreciéndonos este punto de partida.

Al hacerlo, es decir, partiendo del punto en que nos deja van der Leeuw, hay que decir que *religión* no es en primer lugar “revelación”, sino que su etimología *religio*, según Lactancio, procede de *religare* e indica el vínculo, tanto de los hombres entre sí como entre los hombres y la trascendencia. Este vínculo presenta rasgos que lo aproximan al fenómeno religioso antes mencionado, ya que también, al igual que este, se encuentra entre la manifestación y la no-manifestación, puesto que acontece y “es” sin ser –a la manera de un “objeto”–. No se ve ni se manifiesta, pero cuando termina o falta (ya sea un vínculo de sangre o social, una amistad o un discipulado) se experimenta como algo que ya no está. El fenómeno religioso, gracias a la *religio* que manifiesta, tiene el mismo rasgo: es un fenómeno en el que se experimenta como un vínculo, de manera horizontal (entre lo humano y lo social) o vertical con “otra cosa que trasciende”. Y un vínculo, por definición, trasciende, es decir, no puede identificarse con aquello o aquellos a los que *vincula*, sino que es distinto de ellos, o incluso: es aquello que, aun *sin manifestarse*, vincula términos diferentes – y, por tanto, en eso se manifiesta, haciendo que suceda algo nuevo–.

Este es el primer punto que ganamos también con respecto a la religión: no aparece como fenómeno, ni extiende la fenomenología a lo originario, pero al hacer que se produzcan vínculos o, en todo caso, al señalar la posibilidad de vínculos, llama

la atención de la fenomenología y de la filosofía sobre lo que de otro modo ignoraría al no manifestarse a la manera de otros fenómenos “objetivos” y “subjetivos”⁴². Y aunque un vínculo no pueda verse, vincula y genera tramas que se unen y se manifiestan *intensificando las relaciones e intensificándose en las relaciones*. De este modo, si por un lado es imposible ver lo que no aparece, por otro es posible experimentar su ocurrencia en lo que crea “entre” cosas o personas que permanecen “diferentes”. Queda por ver *cómo* se produce tal experiencia.

En efecto, asumir, como se propone, que *religio* es *religare* y partir del hecho de que los vínculos no se ven ni están en el modo de las cosas no es suficiente, puesto que también hay que decir *cómo* es posible hablar de ellos de este modo. Ahora bien, aquello que manifiesta lo que permanece no-manifestado es el hecho de que, *sin embargo*, es sentido, y en el caso del vínculo esto sucede porque se intensifica. La intensificación, como en el caso del vínculo entre amantes, entre amigos, entre maestro y discípulo, etc., hace que se sienta lo que no se manifiesta como “objeto”. Sin embargo, para que se produzca esta manifestación por intensificación, es necesario que lo que se manifiesta *pueda* intensificarse y que, por tanto, dos elementos puedan vincularse entre sí, incluso *incoativamente* y antes de que se produzca dicho vínculo. En este sentido, la esencia de la *religión*, aunque veamos rituales, gestos de fe, conjuntos de creencias, radica en el vínculo que en cada uno de estos gestos concretos hace acontecer y que en tales gestos se intensifica. Sin embargo, ¿por qué puede hacerlo? ¿Cuál es el tipo (diría van der Leeuw) o esquema (diría Kant) por el que se produce tal intensificación entre la exterioridad *manifiesta* y fuera de un gesto y la interioridad *no-manifiesta* (dentro) de un vínculo? Responder a la pregunta es preguntarse *cómo* es posible que la intensificación del vínculo, sentida interiormente, conecte con lo que sucede fuera. Para decir esto, necesitamos encontrar un “tipo” o “esquema” por el cual este entrelazamiento de exterior e interior, manifiesto y no-manifiesto, sea posible, un “tipo” expresado en la forma de una *espiral*.

En esta figura, interior y exterior se unen. Esta inaugura una nueva estructura en la que todo está a la vez dentro (como la línea que se despliega en las distintas espirales) y fuera (los círculos, o espirales, de la espiral son infinitos y se despliegan en todas las direcciones del espacio, de abajo arriba o viceversa, a derecha e izquierda). Sin embargo, para no limitarnos a anunciar una figura que no traduce una experiencia, debemos decir *cómo* es posible que se establezca la espiral y, por tanto, el vínculo que traza. Lo veremos en el lugar donde se produce al manifestarse, a saber, la física mecánica.

⁴² El historiador de las religiones, en ese caso, confirmaría cómo tales vínculos han decaído de diferentes maneras en muchas religiones, incluso en las primitivas.

En realidad, es la geometría la que estudia la espiral. Esta, sin embargo, solo podría encontrar sus fórmulas (y, por tanto, solo puede describirla) después de que se haya manifestado en la realidad que estudia la física y, por tanto, después de que haya sucedido. La espiral no es simplemente otra de las figuras que describen el mundo por medio de “círculos, triángulos, cuadrados”, sino que, aunque no es un sólido, puede ser bidimensional o tridimensional en la medida en que posee las dimensiones que encontramos en la realidad. Su pertenencia a la mecánica y no a la geometría fue captada por René Descartes y Marin Mersenne⁴³, quienes comprendieron que la singularidad de la espiral reside en que no es una línea (como, por ejemplo, el círculo o la elipse) sino que, aunque se represente como una figura plana, “describe” la forma en que los distintos puntos del mundo “vivo” se conectan y relacionan entre sí. Descartes, por ejemplo, descubre la espiral logarítmica al estudiar el plano inclinado como instrumento para levantar pesos, y la descubre porque la línea que se traza entre los puntos del plano y la tierra es, precisamente, una *espiral* que varía al variar la inclinación del propio plano, generando cada vez velocidades y energías diferentes. La espiral, por tanto, se “descubre” porque se manifiesta como una forma de *trazar* un vínculo en tanto desarrollo que se *manifiesta mientras* sucede en la naturaleza al intensificarse.

En efecto, aunque la línea que representa la espiral es ininterrumpida, la energía que *la manifiesta y por la que se habla de espiral incluyéndola en la física mecánica* se caracteriza por distintos y discontinuos niveles de *intensidad*, debidos a la reducción o extensión de la propia espiral; una reducción o extensión que, en el caso de Descartes, depende de la inclinación del plano con respecto a la Tierra, determinando así distintas relaciones de aceleración y desaceleración. Sin embargo, la espiral también aparece en fenómenos naturales como el vuelo de los pájaros, en los brazos de las galaxias y en muchos otros fenómenos. Ahora bien, del mismo modo que la espiral, *la religión/religio* manifiesta *vínculos* que se descubren a medida que se *intensifican* al ser experimentados y luego comprendidos o entendidos por la filosofía en las diferentes formas que practica. Vínculos de los hombres entre sí, se ha dicho, pero también vínculos con un sentido que trasciende y, en general, vínculos con un “otro” extraño y, por tanto, trascendente.

Van der Leeuw hablaba de planos horizontales y verticales, pero la espiral dibuja un plano diferente: si la curva de la espiral se aplanada se convierte en una figura plana, pero cuando se despliega también despliega el espacio al descubrir con sus espiras las diferentes dimensiones antes inéditas, del mismo modo que el plano inclinado permite a Descartes y a Mersenne descubrir fuerzas antes desconocidas. Las diferentes dimensiones se manifiestan por el hecho de que el vínculo (que se produce al unir dos elementos diferentes, incluso dos espiras de la misma espiral) hace que se produzca una posibilidad inédita, a saber, la aparición del “dos en el uno”. En la figura de la espiral, esto es evidente: diferentes espiras pueden enlazarse hasta el infinito. Pero esto también es cierto para la *religión*, ya que, si es vinculación, su *experiencia* se da

⁴³ Véase tanto el plano inclinado que menciona Descartes en una carta a Huygens del 5 de octubre de 1637 como la carta a Mersenne del 12 de septiembre de 1638.

como la ocurrencia de la *conexión* entre lo que, siendo y permaneciendo diferente, resulta ser diferente al conectarse. En efecto, solo cuando se experimenta en la unión se capta este vínculo. Heidegger ya introdujo la vida religiosa a partir de la experiencia real de la vida. Y al igual que la espiral es *mientras* se despliega, del mismo modo el vínculo religioso es *mientras* se experimenta y, por tanto, se hace. Un experimentar y hacer, sin embargo, que ha de entenderse en el sentido en que Heidegger, nuevamente aquí, hablaba de la experiencia, es decir, como el experimentar de algo que nos sucede, “que nos sale al encuentro, nos alcanza, nos trastorna y nos confirma”⁴⁴. Del mismo modo que experimentamos lo que nos sobreviene y, a través de nosotros, “se hace”, del mismo modo un vínculo solo es en su ser experimentado como tal. De este modo, permanece siempre entre la *manifestación* de un cambio (dos elementos se unen en un ritual, en la adhesión a una creencia, en un acto de fe o de esperanza) y *no-manifestación* de un vínculo que se siente pero no se ve. Con ello, una fenomenología de la religión y del vínculo que radica en su nombre *religio* manifiesta, intensificándola, esa esencia constitutiva de las *vivencias* que, sin ser *solo* prerrogativa de la religión, son *también* prerrogativa de la religión (legitimando así cualquier investigación fenomenológica de la misma). Pero no solo se intensifica el vínculo al superar la oposición dentro/fuera entre los fenómenos religiosos y el vínculo con lo trascendente que se produce con su manifestación. Si la existencia es *incoactivamente* susceptible de tal vinculación es porque está inscrita en el despliegue mismo de nuestra experiencia, incluso en el modo en que se despliega nuestra existencia, es decir, como experiencia temporal.

§ 5. El tiempo que vincula, lo con-temporáneo

Que la reflexión sobre la religión tiene que ver con el tiempo no es nada nuevo y Heidegger, en su investigación sobre las cartas de Pablo, lo ha señalado suficientemente. Por otra parte, todos tenemos en mente las hermosas páginas que Agustín dedica al tiempo en el capítulo XI de las *Confesiones*. Con van der Leeuw se abre también otro sentido del tiempo.

En 1957 publicó el texto *Tiempo primordial y tiempo final*⁴⁵. En estas páginas, donde se retoma mucho de lo ya expuesto en *Fenomenología de la religión*⁴⁶, se muestra que la experiencia temporal entendida como aquello que tiende la existencia del hombre como arco es una experiencia a la vez temporal y extra-temporal que se articula en tiempo primordial y tiempo final; tiempos que *no acontecen* a pesar de ser

⁴⁴ Martin Heidegger, «L'essenza del linguaggio», en *In cammino verso il linguaggio*, ed. A. Caracciolo (Milano: Mursia, 1973), 127.

⁴⁵ El ensayo está publicado en G. van der Leeuw, «Primordial Time and Final Time», en *Man and Time*, ed. Joseph Campbell (Princeton University Press, 1957), 324-50, doi:10.1515/9781400874859-016. La primera edición es de 1957.

⁴⁶ Van der Leeuw, *Fenomenologia della religione*.

experimentados. Que la experiencia temporal sea tal y, por tanto, que sea también la experiencia de lo que no sucede, se insinúa en la reflexión a través del mito o los mitos. El mito, escribe van der Leeuw, “como tiempo colmado, significa [...] (que) todo está ya presente al principio. Así son los descubrimientos de la ciencia, las etapas en el crecimiento de la conciencia: todo está presente antes de salir a la luz”⁴⁷. Así pues, el mito se distingue del “tiempo primordial”, que “solo es tiempo”, y de la escatología, que indica las “expresiones del hombre que se refieren a acontecimientos relativos al mundo antes de que fuera y cuando habrá dejado de ser”⁴⁸. Para que haya escatología y tiempo final, sin embargo, debe haber historia y, sobre todo, “el tiempo final comienza en medio del tiempo histórico”⁴⁹. De este modo, el tiempo primordial y el tiempo final se inscriben en la experiencia histórica del hombre *sin manifestarse* (y, por tanto, como toda revelación del que falta su fenómeno, como se ha dicho antes). No aparecen porque ambos son lo que *une* la sucesión de momentos sin ser algo, y es con ellos, escribe van der Leeuw, con los que reaparece la cuestión de la simultaneidad y, por tanto, la posibilidad de que el tiempo sea *simultáneamente* el tiempo de nuestra experiencia, incluso de la experiencia religiosa. El autor introduce primero la cuestión con estas palabras: “Somos seres temporales, es decir, no podemos captar ni retener un punto en el tiempo, ni podemos captar ni retener nuestra existencia. El hombre de las 9:30 no es el mismo hombre que el de las 9:25. Somos tiempo. Sin embargo, existimos y nos referimos a nosotros mismos como «nosotros». Tenemos «nuestro» pasado y hacemos planes para «nuestro» futuro. Todo esto implica lo que Karl Heim denominó «simultaneidad»”⁵⁰. En un segundo momento, la simultaneidad vuelve al final del texto:

Por último, reaparece la cuestión de la simultaneidad. Hemos visto cómo incluso los pueblos primitivos exigen para su existencia una relación con un tiempo primordial, es decir, un mito que cuente cómo las instituciones actuales fueron «fundadas» por los patriarcas. Y Hamann nos recordó que los momentos separados, cada uno considerado en sí mismo, no constituyen el tiempo, y que tales momentos deben estar unidos por un hilo. Ese hilo es el tiempo primordial. Sin embargo, esto no es menos cierto del tiempo final. Constituye la simultaneidad,

⁴⁷ Leeuw, «Primordial Time and Final Time», 335: “El mito, el tiempo lleno, significa [...] (que) todo está ya presente en el principio. Incluso los descubrimientos de la ciencia, incluso los pasos en el crecimiento de la conciencia están presentes antes de que salgan a la luz”.

⁴⁸ Ibid., 337: “Por escatología entendemos las expresiones del hombre en la medida en que se refieren a acontecimientos al margen del mundo, antes de que fuera mundo y después de que haya dejado de ser mundo”.

⁴⁹ Ibid., 348: “El tiempo final comienza en medio del tiempo histórico”.

⁵⁰ Ibid., 326: “Somos temporales, es decir, no podemos captar ni retener un punto en el tiempo, no podemos captar ni retener nuestra propia existencia. El hombre de las nueve y media no es el mismo que el de las nueve y veinticinco. *Somos* tiempo. Sin embargo, existimos y nos llamamos «nosotros». Tenemos «nuestro» pasado y planeamos «nuestro» futuro. Esto implica algo que Karl Heim llamó «simultaneidad»”.

experimenta el tiempo y realiza el milagro de este. Hace posible la experiencia del tiempo, en definitiva, la vida⁵¹.

Por supuesto, no solo la religión teje este hilo, sino que no se puede negar que la religión *también* lo hace y, lo que es más, tanto el tiempo como la revelación no se dan a sí mismos un fenómeno similar al de otros objetos. La experiencia religiosa, así como la experiencia temporal, *se hace con* lo que *no* sucede y la simultaneidad de la que aquí se trata es la simultaneidad de lo no-presente. Simultaneidad que es un vínculo que el tiempo nutre en sí mismo, es decir, *con-temporaneidad* de una serie de sucesiones que se componen juntas en la experiencia temporal y que, de este modo, acontece para lo que no *acontece* –es decir, tiempo primordial y tiempo final–. La con-temporaneidad como vínculo que el tiempo nutre en sí mismo es el “con” del tiempo, que muestra el carácter paradójico de la experiencia temporal (que acontece por lo que no acontece). Paradoja que muestra también un segundo rasgo que, de nuevo, abre precisamente la con-temporaneidad y que Søren Kierkegaard anunció. En efecto, nadie ha ido más lejos que él al pensar la experiencia temporal como *paradoja* de una presencia que se da en función de lo que no está presente. La paradoja kierkegaardiana es tal porque lleva a poder pensar *en* el tiempo (con-temporaneidad) lo que no está en el tiempo. Tal “fuera del tiempo en el tiempo”, la e-ocurrencia del tiempo para lo que no ocurre es introducida por Kierkegaard a través del *momento* (*Øjeblikket*) –átomo de eternidad, tiempo “fuera del tiempo” en el que eternidad y tiempo se tocan–.

“El momento”, escribe Kierkegaard en *El concepto de la angustia*⁵², “indica el presente en la medida en que no tiene ni pasado ni futuro [...]. La eternidad indica también el presente que no tiene ni pasado ni futuro; y esta es la perfección de la eternidad”⁵³. Puesto que la única determinación del tiempo es “el transcurrir”⁵⁴, no siendo por tanto el tiempo “algo presente”, el momento será este transcurrir *eterno*. Y como el participio pasado del verbo pasar es “pasado”, “el tiempo, si ha de ser definido por una de las determinaciones manifestadas en el tiempo, es el tiempo

⁵¹ Ibid., 349-50: “Por ahora, al final, reaparece el problema de la simultaneidad. Hemos visto cómo incluso los pueblos primitivos requieren para su existencia una relación con el tiempo primordial, un mito que relate cómo las instituciones actuales fueron «establecidas» por los patriarcas. Y Hamann nos recordó que los momentos separados, cada uno tomado por sí mismo, no constituyen el tiempo, que las cuentas deben estar ensartadas en un hilo. Esto lo hace el tiempo primordial. Pero no es menos cierto que el tiempo final. Forma el hilo. Realiza el milagro de la simultaneidad, del tiempo experimentado. Hace posible toda experiencia del tiempo, en resumen, la vida”.

⁵² Søren Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia*, ed. Cornelio Fabro (Milano: SE, 2007).

⁵³ Ibid., 85-86.

⁵⁴ Ibid., 86.

pasado”⁵⁵. Por lo tanto, el momento (expresión metafórica y “no tan fácil de usar”⁵⁶, ya que no puede definirse como “algo (del) presente”) es “tiempo”. Sin embargo, puesto que no es fijo sino que pasa, el momento es también “fuera del tiempo” y un átomo en el que el tiempo “está incluido en el conflicto fatal en el que es tocado por la eternidad”⁵⁷. El instante es el tiempo “fuera del tiempo” en el que *sucede* lo eterno.

Al suceder el momento, *sucede* lo eterno (fuera del tiempo) y, por tanto, “es el primer reflejo de la eternidad en el tiempo”⁵⁸; es “ambigüedad” en la que tiempo y eternidad se tocan, planteando así “el concepto de temporalidad, en el que el tiempo atraviesa continuamente la eternidad y la eternidad penetra en el tiempo”⁵⁹. En las *Migajas*, el lenguaje no cambia: el momento “es tan breve y temporal como el momento, tan transitorio como el momento, tan pasado como el momento en el momento siguiente y, sin embargo, es decisivo y está lleno de eternidad. Este momento [...] llamémoslo: *la plenitud del tiempo*”⁶⁰. Es una temporalidad que solo va y viene en el instante, que, *yendo y viniendo* como acontecimiento-del-tiempo que satura el tiempo mismo, “se presenta” para pasar *inmediatamente*, porque el instante está pasando y, por tanto, se está dando para convertirse *inmediatamente* en ausencia. Es este presentarse pasando lo que hace posible la con-temporaneidad, el tiempo “fuera del tiempo”. En el caso kierkegaardiano, la con-temporaneidad del maestro y del discípulo, es decir, la contemporaneidad de un *vínculo*.

La contemporaneidad no es “estar juntos en el mismo tiempo y en el mismo lugar”, puesto que si tal fuera el caso, quien es contemporáneo del maestro debería saber más que los demás y estar seguro de la excepcionalidad de quien tiene ante sus ojos. En cambio, no es así y, de hecho, ser testigo presencial de un acontecimiento no garantiza que uno sea plenamente consciente de la verdad de ese acontecimiento; es más, “mientras lo eterno y lo histórico se enfrentan, el elemento histórico no es más que una ocasión”⁶¹. En cambio, “una condición para la comprensión de la verdad eterna, *eo ipso* es la condición eterna”⁶² que solo se *recibe* en el momento. Solo si se *da el momento* lo eterno se cruza con el tiempo saturándolo. No se es contemporáneo porque se es *simul* con “alguien presente”, viéndole y oyéndole. La presencia⁶³ no es

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ Ibid.

⁵⁸ Ibid., 87.

⁵⁹ Ibid., 88.

⁶⁰ Søren Kierkegaard, *Briciole di filosofia*, ed. S. Spera, 4.^a ed. (Brescia: Queriniana, 2003), 70.

⁶¹ Ibid., 121.

⁶² Ibid., 123.

⁶³ En realidad, Kierkegaard habla de la magnificencia de la presencia refiriéndose a los primeros discípulos de Cristo, pero lo que escribe el filósofo puede referirse a la presencia *tout court* y lo que nos hace identificarla como tal, incluso a la ausencia. Cf. Ibid., 124 y ss.

tal porque la vemos y la oímos, y de hecho podemos estar frente a algo y alguien sin verlos ni *poder* verlos. A la inversa, estamos capacitados para verle “por algo más que podría faltar aunque a su presencia se le hubieran concedido las mejores condiciones para ver y oír”⁶⁴. Esto lo confirman los discípulos de segunda mano o todo tipo de testigos, que lo son por haber sido puestos en *situación* de ver y no por lo que *pudieron* ver. Por tanto, “la generación contemporánea ha hecho lo necesario; porque este pequeño indicio, este NB de la historia universal es suficiente para servir de ocasión a los que vienen después [...]. Los que vienen después creen por *medio de* (la ocasión de) el relato del contemporáneo en virtud de la condición que reciben personalmente de Dios”⁶⁵ o más generalmente de los que no están (ya) presentes.

Kierkegaard entrega un modo específico de acontecer de lo con-temporáneo, el del acontecimiento Cristo, y por tanto del cristianismo, y por tanto un modo “religioso”. Al mostrar, sin embargo, la posibilidad de ser con-temporal “fuera del tiempo” por el momento que *inaugura* la temporalidad en el tiempo que *nos acontece*, Kierkegaard muestra que no la continuidad temporal sino la discontinuidad hace a uno con-temporal. Lo que confirma que, de nuevo, si no todo es “religión”, sin embargo *incluso* en la religión hay un modo especial de ser de la existencia humana que es siempre temporal: la experiencia es *vinculación* e incluso el tiempo lleva los estigmas de dicha vinculación –el tiempo es con-temporáneo–.

No pocas veces, por no decir la mayoría, nuestra experiencia temporal es una experiencia de con-temporaneidad: no nos planteamos el problema de a qué distancia se encuentra algo cuya verdad nos toca, nos irrita, nos conmueve, nos convoca, nos mueve, nos repele... El tiempo transcurrido desde el pasado, y por tanto la no-temporaneidad con “algo”, no nos impide considerar ese “algo” como próximo, actual, con-temporáneo. El futuro, en cambio, no solo tiene la forma de algo que será o puede ser sino, más sencillamente, tiene también la forma de lo in-tentado, de lo hipotetizado y conjeturado, de una tensión hacia otra cosa que legitima el hecho de que planifiquemos, proyectemos como si estuviéramos con-temporáneamente “tendidos hacia”. El presente también es con-temporáneo, y todo el mundo podría dar fe de experiencias de no coincidencia consigo mismo en el instante que está viviendo, lo que demuestra que el propio presente es complejo. Van der Leeuw y Kierkegaard nos ayudan a captar este rasgo.

⁶⁴ Ibid., 128.

⁶⁵ Ibid., 173.

Aunque la filosofía y la fenomenología, incluso cuando se ocupan de la religión, deben o al menos pueden seguir siendo distintas, pueden sin embargo estar *vinculadas* por esa conjunción “y” que al mismo tiempo las deja distintas y las pone en tangencia. Esta tangencia viene dada por lo que el propio término *religio* lleva en sí mismo, a saber, la capacidad de tejer vínculos. Y tanto si estos lazos son seguidos por la fenomenología en su manifestación como si son investigados por la filosofía de diversas maneras, la religión plantea una cuestión en la que nosotros mismos, nuestra manera de concebir “el con-temporal” en el que estamos, están en juego, dándonos conciencia de esa densidad que viene de “otro” que el *ahora*; otro que no tiene por qué ser necesariamente reconducido al original, como objetaba Janicaud, sino que más simplemente puede ser pensado como el principio del tiempo en el que no estamos (¡de hecho ni siquiera tenemos conciencia de nuestro nacimiento!) y como el fin del tiempo que conocemos indirectamente por la experiencia de los demás.

§ 6. El sentido de un camino

El fenómeno religioso se encuentra entre la manifestación y la no-manifestación porque, por un lado, se manifiesta en la experiencia que lo intensifica y hace su capacidad de vinculación, y, por otro, no se manifiesta *realmente* la revelación de la que debería ser manifestación. Al preguntarse por el posible sentido de esta no-manifestación, algunas vías de la fenomenología han investigado los criterios de una manifestación, por así decirlo, por la vía negativa, extendiendo el principio husserliano de la *Gegebenheit* a los límites de esta no-manifestación. Esta vía ha mostrado y muestra su legitimidad sin excluir, no obstante, otras vías en las que se mantiene el límite del “no” y se traza una línea divisoria entre la filosofía, la fenomenología y la religión como revelación. Y mantener el “no” significa hablar de lo que el fenómeno religioso manifiesta o no manifiesta al hombre y del hombre.

Para el hombre y del hombre manifiesta lo que une la experiencia y las distintas vivencias que tejen la red de su vida. Lo que no manifiesta, en cambio, es la totalidad de la reserva de sentido y el excedente de tiempo que elude la manifestación. En cualquier caso, el fenómeno religioso se mantiene entre la manifestación y la no-manifestación, porque, al intensificarse, hace sentir y, por tanto, aparecer lo que aglutina las distintas experiencias que realizamos, dando un sentido que no agota la manifestación (y, por tanto, permanece no manifestado) al reconocer su reserva inagotable.

Finalmente, al manifestarse y no manifestarse *como* vínculo, el fenómeno “religioso” manifiesta también otro vínculo que reside en aquello por lo que acontece la experiencia por excelencia del existir, es decir, el tiempo, mostrando cómo, en nuestro existir, el tiempo acontece con, y, por tanto, como vínculo que teje la experiencia del existir *entre* lo manifestado (y que solemos llamar impropriamente

“nuestro tiempo”) y lo no manifestado (es decir, el comienzo protológico y el final escatológico del tiempo). El fenómeno “religioso”, al manifestarse, revela y preserva entonces aquello que, permaneciendo no manifestado, no cesa de re-anunciarse en la experiencia que tal fenómeno hace acontecer, manifestando que es con-temporáneo con “otro” (no-manifiesto) que en tal experiencia lo coagula y espesa. “Otro” en el tiempo que, sin embargo, está *fuera* del tiempo, reserva que lo excede al precederlo y, tal vez, al seguirlo y abrirlo más allá de sí mismo. *De principio en principio, según principios que nunca tendrán fin.*

REFERENCIAS

- CANULLO, Carla, “Fenomenologías rebeldes. Reapertura de la cuestión de Dios en la fenomenología francesa”. *Aporia. Revista internacional de investigaciones filosóficas*, Especial 2 (2019), pp. 78–107.
- COURTINE, Jean-François, “Histoire et destin phénoménologique de l’intention”, en Dominique Janicaud (ed.), *L’intentionnalité en question: entre phénoménologie et recherches cognitives*. Vrin, Paris, 1995, pp. 13–36.
- GREISCH, Jean, *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L’invention de la philosophie de la religion*. Éditions du Cerf, Paris, 2002, vol. II: Les approches phénoménologiques et analytiques.
- HEIDEGGER, Martin, “L’essenza del linguaggio”, en A. Caracciolo (ed.), *In cammino verso il linguaggio*. Mursia, Milano, 1973.
- HERNÁNDEZ MARCELO, Jimmy, “Arqueología de la fenomenología tras las huellas de Otinger y Lambert”. *Revista de filosofía*, 2, 13 (2014), pp. 87–105.
- JANICAUD, Dominique (ed.), “Avant-Propos”, en *L’intentionnalité en question: entre phénoménologie et recherches cognitives*. Vrin, Paris, 1995, pp. 1–12.
- JANICAUD, Dominique, *La Phénoménologie éclatée*. Éditions de l’Éclat, Paris, 1998.
- JANICAUD, Dominique, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Éditions de l’Éclat, Combas, 1991.
- JANICAUD, Dominique (ed.), *L’intentionnalité en question: entre phénoménologie et recherches cognitives*. Vrin, Paris, 1995.
- KIERKEGAARD, Søren, *Briciole di filosofia* (ed. S. Spera). Queriniana, Brescia, 4ª ed., 2003.
- KIERKEGAARD, Søren, *Il concetto dell’angoscia* (ed. Cornelio Fabro). SE, Milano, 2007.
- LEEUW, G. van der, “Primordial Time and Final Time”, en Joseph Campbell (ed.), *Man and Time*. Princeton University Press, 1957, pp. 324–350.
- VAN DER LEEUW, Gerardus, *Fenomenologia della religione* (ed. A.M. Di Nola; trad. V. Vacca). Bollati Boringhieri, Torino, 2017.
- WALDENFELS, Bernhard y ESCOUBAS, Eliane (eds.), “Entretien de Dominique Janicaud avec Françoise Dastur et Eliane Escoubas”, en *Phénoménologie française et phénoménologie allemande*. L’Harmattan, Paris, 2000, pp. 185–211.



Filosofía y fenomenología de la religión. El fenómeno religioso entre la manifestación y la no-manifestación

Desde la década de 1990, una polémica ha afectado a la fenomenología. Esta polémica fue iniciada por Dominique Janicaud, quien acusó a algunos fenomenólogos franceses (Lévinas, Marion, Henry, entre otros) de ampliar las condiciones de manifestación del fenómeno más allá de los límites que debe tener toda apariencia. Junto a esta extensión, también habrían interpretado la fenomenología como el único método filosófico practicable, basándose en el hecho de que, como todo lo que se manifiesta debe ante todo poder darse a sí mismo, por derecho todo puede darse a sí mismo y, por tanto, no se imponían límites a la manifestación. Esto también permitió ampliar las características del fenómeno a los "datos religiosos". Sin embargo, esta no es la única forma en la que se han relacionado la fenomenología y la religión. Antes de este momento francés de la fenomenología, otros autores ya abordaron el tema. Entre ellos se encuentra Gerardus van der Leeuw, quien muestra que es posible hablar de fenomenología y religión sin tener que renunciar a los horizontes de la fenomenología (el sujeto, el mundo, el ser) y manteniendo la especificidad del fenómeno religioso.

Palabras Clave: Gerardus Van der Leeuw · Dominique Janicaud · Estructura · Tipo · Espiral.

Philosophy and phenomenology of religion. The religious phenomenon between manifestation and non-manifestation.

Since the 1990s, a polemic has affected phenomenology. This polemic was initiated by Dominique Janicaud, who accused some French phenomenologists (Lévinas, Marion, Henry, among others) of extending the conditions of manifestation of the phenomenon beyond the limits that any appearance must have. Along with this extension, they would also have interpreted phenomenology as the only practicable philosophical method, based on the fact that, since everything that manifests itself must first of all be able to give itself, by right everything can give itself and, therefore, no limits were imposed on manifestation. This also made it possible to extend the characteristics of the phenomenon to "religious data". However, this is not the only way in which phenomenology and religion have been related. Before this French moment of phenomenology, other authors already addressed the subject. Among them is Gerardus van der Leeuw, who shows that it is possible to speak of phenomenology and religion without having to renounce the horizons of phenomenology (the subject, the world, being) while maintaining the specificity of the religious phenomenon.

Keywords: Gerardus Van der Leeuw · Dominique Janicaud · Structure · Type · Spiral.

CARLA CANULLO teaches Philosophy of Religion at the University of Macerata (Italy), where she also holds the Chair of Intercultural Hermeneutics. Her research interests include phenomenology, hermeneutics and contemporary French philosophy. Her publications include *Coscienza e libertà. Itinerario tra Maine de Biran, Lavelle, le Senne* (Naples 2001); *La fenomenologia rovesciata. Percorsi tentati in Jean-Luc Marion, Michel Henry, Jean Louis Chrétien* (Turin 2004); *L'estasi della speranza. Ai margini del pensiero di Jean Nabert* (Assisi 2005); *The Renewal of Hermeneutics: With Paul Ricoeur and Beyond* (Discipline Filosofiche 2020) and *The Renewal of Hermeneutics. Thinking with Paul Ricoeur*; *Renouveler l'herméneutique. Penser avec Paul Ricœur* (Roma 2021, both volumes edited with Johann Michel); *Padecer la Inmanencia. Diálogos con Michel*

Henry (San Luis de Potosi (Mexico), 2022). On translation as a method of intercultural hermeneutics, she has written *Il chiasmo della traduzione. Metafora e verità* (Milan 2017).

Contact: Università degli Studi di Macerata, Via Giovanni Mario Crescimbeni, 30, 62100 Macerata MC, Italia, Italia. e-mail (✉): carla.canullo@unimc.it · **iD:** <https://orcid.org/0000-0002-5867-8397>

HISTORIA DEL ARTÍCULO | ARTICLE HISTORY

Received: 30–Enero–2023; Accepted: 15–March–2023; Published Online: 31–March–2023

COMO CITAR ESTE ARTÍCULO | HOW TO CITE THIS ARTICLE

Canullo, C. (2024). «Filosofía y fenomenología de la religión. El fenómeno religioso entre la manifestación y la no-manifestación». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 13, no. 27: pp. 31–51.

© Studia Humanitatis – Universidad de Salamanca 2024