



# Fenomenología y filosofía de la religión en Henry Duméry

---

Martín Grassi\*

## Resumen

---

Ante la urgencia de un método apropiado para la constitución de una filosofía de la religión como disciplina autónoma y rigurosa, Duméry examina los diversos métodos que se han adoptado en la historia del pensamiento para enfrentar al fenómeno religioso, para proponer un método definitivo: el *método de discriminación*. Dicho método se servirá del *método de comprensión* (propio de la fenomenología) para completarlo con una ontología y axiología que respete y lleve a la luz el dinamismo del espíritu que tiende a lo Absoluto en su misma marcha de liberación. La religión, así, no es sino la expresión histórico-cultural de este dinamismo a través de las mediaciones conceptuales e imaginativas –*categorías y esquemas*– en las que se revela el Absoluto mismo. La crítica y la judicación propias de una filosofía de la religión buscan, entonces, purificar estas mediaciones objetivas en orden a posibilitar el desarrollo auténtico de una subjetividad que está llamada a su realización en su exigencia de Absoluto.

---

\* Profesor y Licenciado en Filosofía (Universidad Católica Argentina). Doctorando en Filosofía (Universidad de Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas). Profesor Adjunto de *Historia de la Filosofía contemporánea* (Universidad del Salvador, Área San Miguel, Facultad de Filosofía). Profesor Adscripto de *Teología Natural* y de *Filosofía de la Religión* (Universidad Católica Argentina, Facultad de Filosofía y Letras). Contacto: martingrassi83@gmail.com.

## Palabras clave

---

Filosofía de la religión, fenomenología, Dios, institución, dinamismo espiritual.

# Phenomenology and Philosophy of Religion according to Henry Duméry

---

## Abstract

---

In order to find a proper method for a philosophy of religion as an autonomous and rigorous discipline, Duméry examines the diverse methods adopted throughout the history of thought to face the religious phenomenon, and so be able to propose a definite one: the *method of discrimination*. This method will take advantage of the method of comprehension (the phenomenological method) so as to complete it with an ontology and an axiology that respects and clarifies the dynamism of the spirit towards the Absolute in its own way to liberation. Religion, thus, is the historical and cultural expression of this dynamism through its conceptual and imaginative mediations –*categories* and *schemes*– in which the Absolute itself is revealed. The critical and judgmental dimension of philosophy of religion attempts to purify these objective mediations in order to make possible an authentic development of a subjectivity that is called to realization within its exigency of Absolute.

## Keywords

---

Philosophy of religion, Phenomenology, God, Institution, Spiritual Dynamism.

## 1. Fenomenología y religión

---

En su libro *Critique et Religion*, el filósofo francés Henry Duméry intenta encontrar un método apropiado para la constitución de una filosofía de la religión como disciplina autónoma y rigurosa. Para ello,

decide primero revisar los diversos métodos que tuvieron lugar a lo largo de la historia del pensamiento respecto al estudio del fenómeno religioso. Así, luego de un estudio de estos diversos métodos, que son el *método de explicación* (propio del naturalismo), el *método de confrontación* (en el que se contraponen y pone en juego una dialéctica entre razón y fe), el *método de anticipación* (en el que se buscan las condiciones formales de posibilidad del fenómeno religioso), y el *método de comprensión* (propio de la descripción fenomenológica), Duméry propone lo que considera como el método adecuado para el abordaje filosófico del fenómeno religioso: el *método de discriminación*. En este primer apartado del trabajo, nos centraremos en su análisis del *método de comprensión*, que contraponen a los diversos métodos de explicación del fenómeno religioso, y que se presenta como un momento indispensable en la constitución efectiva de una filosofía de la religión<sup>1</sup>. En efecto, la riqueza del método de comprensión, a diferencia de los modelos explicativos, yace en que no reduce los fenómenos que estudia a una serie de expresiones de tipo objetivista, sino que, al tratarse de fenómenos humanos, los reconduce a la constitución en la conciencia viviente, según sus diversos niveles. De este modo, el ideal de comprensión substituye al ideal explicativo en tanto que pone fuera de juego los diversos prejuicios que naturalizan al objeto, e invita a olvidar desde un primer momento lo que pretendemos saber de él a fin de aprender a ver las cosas tal como son en sí mismas<sup>2</sup>.

Duméry comienza el análisis del método de comprensión a partir de la filosofía de Husserl, en la que distingue tres momentos: la reducción eidética, la reducción fenomenológica y la constitución fenomenológica. La reducción eidética, en primer lugar, aporta a la filosofía de la religión y a las ciencias de la religión su objeto propio en su esencia misma, distinguiendo el universo de lo sagrado en lo que tiene de original y

1 Cf. Henry Duméry, *Critique et religion: Problèmes de méthode en philosophie de la religion* (Paris: SEDES, 1957) 135-177.

2 "L'innocence du regard est à reconquérir, si l'on ne veut pas continuer à déformer ce qu'on croit regarder sans prévention". *Ibid.*, 136.

de irreductible. La religión, estudiada por el fenomenólogo, aparece en su estructura inteligible –y no en sus expresiones individuales y contingentes–, por lo cual una fenomenología de la religión es, en primer término, el intento de comprensión de las estructuras religiosas. Por su parte, la reducción fenomenológica, al poner entre paréntesis la validez del mundo para concentrarnos en el mundo como correlato de un Ego trascendental, analiza los fenómenos religiosos absteniéndose de prejuzgar aquello que no aparece, y reteniendo de la religión solo lo que aparece al hombre. Así, no sólo el fenomenólogo hace *epoché* en lo que respecta a la existencia de los hechos religiosos, sino también en lo que respecta al valor de los actos religiosos efectivamente realizados. Lo importante de la reducción fenomenológica es que despertamos a la *experiencia de sentido* de las cosas en tanto que reconocemos que dichas cosas se constituyen en la conciencia<sup>3</sup>. Y este *Ego cogito* fenomenológico se apercibe como acto relacional puro, como acto intencional perpetuamente tendido al mundo, es decir, como un cogito situado. Se comprende a sí mismo, entonces, como un yo psíquico-empírico, que tiene un cuerpo propio, y que gracias a él pueden aparecer efectivamente los fenómenos; a la vez, se reconoce como siendo un uno entre otros, en el seno de una comunidad. Tanto la mundanidad, como la corporalidad, como la intersubjetividad, juegan un papel central en la comprensión del fenómeno religioso: el rito sería ininteligible sin el cuerpo, el mito sin la imaginación<sup>4</sup>, ni tampoco las experiencias religiosas personales sin la reciprocidad interpersonal gracias a la cual se reconocen como tales<sup>5</sup>. En cuanto al tercer momento, el de la constitución, se trata de establecer el modo en que el Ego trascendental constituye al objeto, es decir, el modo en que se establece la correlación nóesis-nóema. En el

3 "La réduction phénoménologique est la prise de conscience d'une subordination des essences à l'acte qui se médiatise par elles, s'exprime en elles et se reconquiert sur elles". *Ibid.*, 147. La importancia de la reducción fenomenológica se encontrará nuevamente en el método de discriminación, el análisis y reflexivo y crítico, que es el que adopta Duméry.

4 "Une phénoménologie de la religieuse devient possible par une phénoménologie du corps et de ses démarches, de la sensibilité et de ses expressions. Au contraire, elle serait impossible pour un idéalisme désincarné". *Ibid.*, 149.

5 "... la méthode forgée par Husserl, parce qu'elle fait place à l'intersubjectivité, est particulièrement apte à montrer qu'intimité personnelle et réciprocité interpersonnelle vont de pair dans l'expérience religieuse" *Ibid.*, 150.

caso del hombre cristiano, el nóema es el misterio de Dios, el misterio del Verbo Encarnado y el misterio del Espíritu en el seno de la Iglesia, y la nóesis, su adhesión a este misterio triple. La cuestión es de qué modo se expresa el misterio y cómo se lo capta a través de la expresión. Aquí es necesario recordar que, como acto intencional, la fe se dirige hacia el objeto mismo, pero no puede trasladarse hacia el objeto si no es mediante una *hyle*, o materia, o contenido de consciencia inmanente y representativo. La *hyle* de la fe, pues, es el conjunto de proposiciones enunciativas que los teólogos llaman fórmulas dogmáticas, en las que no cree el fiel, sino que más bien cree *por ellas*, como mediaciones para alcanzar el misterio divino, Dios en persona. De este modo, la intencionalidad religiosa tiene una dimensión inmutable, y otra variable: sin la una o sin la otra, no podría ser captada en la consciencia. Para existir y tomar cuerpo, es necesario que la intencionalidad religiosa se *categorice* en el nivel de las esencias y que se *esquematice* al nivel de las imágenes<sup>6</sup>. El problema con la constitución así entendida es que deja escapar la dimensión social e histórica de la fe: en la religión histórica, principalmente el cristianismo, hacer una fenomenología de la fe no es contentarse con señalar la ligazón entre nóesis y nóema en la consciencia del hombre religioso, sino mostrar que el hombre religioso no opera la ligazón de la forma y del objeto de su fe sino haciendo suya la ligazón ya hecha por otros y fuera de él mismo de esta misma forma y de este mismo objeto, es decir, en tanto que pertenece a una Iglesia. De aquí la necesidad, para comprender la fe cristiana, de llevar a cabo una fenomenología de la tradición, del testimonio y de su transmisión a nivel colectivo, para lo cual se debe superar la fenomenología husserliana para llevarla hacia una fenomenología de la historia<sup>7</sup>.

La fenomenología de Husserl, empero, no es del todo apta para comprender el fenómeno religioso, y no puede construirse una filosofía

6 Cf. *Ibid.*, 154. En el siguiente apartado del artículo, dedicado al *método de discriminación*, trataremos con mayor detenimiento esta cuestión.

7 "Il n'y aurait pourtant de véritable phénoménologie de la foi chrétienne que celle qui décrirait le mécanisme subtil par lequel le fidèle du Christ accepte le fait Jésus comme signifiant la présence de Dieu dans l'histoire. Sans cette lecture de sens, portant sur un fait contingent, inaccessible pour nous dans sa matérialité, il n'y a pas de foi chrétienne". *Ibid.*, 158.

de la religión desde una fenomenología de la religión. Duméry señala tres críticas a la fenomenología husserliana: en primer lugar, está en riesgo de comprometer la afirmación teísta; en segundo lugar, aunque plantee eficazmente los problemas de estructura, es insuficiente en lo que refiere a los problemas de génesis; en último lugar, le falta los criterios verdaderamente judicatorios de acuerdo a los diversos niveles de evidencia, para encontrar lo apodíctico que busca. Sin querer detenernos en cada una de las críticas, nos gustaría retener, en este momento, la segunda, relativa a la cuestión de la génesis del sentido, y que ya hemos señalado al llegar al tercer momento de la fenomenología de Husserl. Es aquí donde encontraremos el aporte fundamental de la fenomenología de Merleau-Ponty a la filosofía de la religión de Duméry.

Antes de señalar el aporte de Merleau-Ponty a la fenomenología husserliana, es necesario subrayar que Duméry no ha tenido contacto con los manuscritos de Husserl ni con la última de sus obras, la *Krisis*, razón por la cual no ha visto en Husserl un tratamiento explícito de la *fenomenología genética*, aunque sí reconoce que se encuentra latente al final de las *Meditaciones Cartesianas*. De todos modos, es a Merleau-Ponty a quien atribuye el aporte a la fenomenología del problema de la génesis del sentido. En efecto, Duméry cita el prólogo de la *Fenomenología de la percepción*, y explica que la fenomenología de la génesis no tiene que ver con un replanteo de los problemas de los orígenes, en el sentido del pensamiento causal. El origen no es ni la asignación de un punto de partida arbitrario en el seno de una consecución histórica, ni el intento de engendrar por otra cosa que sí misma aquello que es "ingenerable" (por ejemplo el Cogito o sus actividades superiores, como el arte, la moral, la religión, etc.). La génesis en régimen fenomenológico debe ser más radical que la génesis empírica, en el sentido ordinario, aquel del psicologismo y del positivismo. Ella se sitúa en el nivel de la reducción fenomenológica, y en este sentido puede decirse trascendental. Se trata de una intencionalidad operante, que pone el mundo en forma antes que todo discurso y reflexión, y se trata, entonces, de reencontrar, comprender y asumir esta constitución fundamental, esta *puesta en forma* original del mundo.

La génesis, en el sentido fenomenológico, es entonces el modo en que la intención constituyente y vivida utiliza la referencia al mundo para hacerle llevar tal o cual significación. Ella se identifica a la efectuación de la puesta en forma, se confunde con la manera de existir en situación, es decir, de dirigirse hacia el mundo y donarle un sentido. (...) El rol de la consciencia operante es el de poner en orden (*mettre en ordre*) este mundo que la sostiene (*porte*) y que, al mismo tiempo, la desborda (*déborde*). Mientras que el rol de la consciencia filosófica (reflexiva y juzgadora) es la de *retomar* (*repandre*) este orden, de rehacer la génesis de *sentido* que se encarna en él<sup>8</sup>.

El rehacer esta génesis es del todo dificultoso, dada su radicalidad. Por ello, es necesario que todos los puntos de vista, todas las disciplinas, aporten sus análisis, puesto que es en el sentido y en la génesis del sentido en donde todas ellas se entrecruzan, en el intento por reflexionar sobre una misma estructura existencial. Aplicado al estudio de la religión, esto implica que la fenomenología religiosa se reconcilie con la ciencia y la historia de las religiones<sup>9</sup>. La fenomenología requiere, para la génesis del sentido, la salvaguarda de la dimensión histórica: las esencias jamás subsisten en un estado de separación, en una intemporalidad ficticia, y las esencias y los valores religiosos no escapan a esta necesidad. Por el contrario, son ellas las que reivindican más fuertemente su encarnación, su referencia al tiempo y al espacio.

La experiencia del hombre religioso está siempre estructurada según una enseñanza positiva, que se la llama revelación, dogma o precepto. De aquí la necesidad, para comprenderla, de volver a encontrar simultáneamente el sentido de los datos de hecho que se imponen al individuo en el seno del grupo religioso en el que vive, más ampliamente, en el seno del mundo cultural en el que evolucionan grupos e individuos. De este modo, fenomenología e historia juegan la misma partida: lejos de perjudicarse, ellas se refuerzan la una a la otra; estructura y génesis marchan a la par: ellas no son la una y la otra más que las dos caras de la constitución del sentido<sup>10</sup>.

Duméry pondrá como ejemplo, para esclarecer esta colaboración entre fenomenología e historia, a la religión cristiana. Es necesario resaltar que la filosofía de la religión de Duméry se centra ante todo en la religión cristiana por un doble motivo metodológico: por un lado,

8 *Ibid.*, 166.

9 De aquí que, para Duméry, la filosofía de la religión sea posible solo como trabajo en colaboración entre la filosofía, la historia y las diversas ciencias de la religión. Cf. *Ibid.*, 225.

10 *Ibid.*, 168.

porque prefiere el estudio minucioso de una sola religión para acceder a las estructuras esenciales de lo religioso, antes que la imposible tarea de abordar la totalidad de las formas religiosas en la historia de la humanidad<sup>11</sup>; por otro lado, porque al pertenecer a la tradición judeocristiana tiene la ventaja de la familiaridad con el mundo sagrado que ella presenta<sup>12</sup>. La génesis del sentido cristiano, pues, no tiene que ver ni con la historia científica de los orígenes cristianos, ni con la exégesis de los libros sagrados: es preciso comprender el surgimiento del sentido como un acontecimiento intencional, y no accidental. La fe en Cristo, esclarecida por su génesis radical, y no su génesis empírica, es una cierta referencia al mundo y a la historia que adopta una intención espiritual inédita en sus expresiones contingentes, indeductible de todo hecho bruto, e inconmensurable con todo accidente y empiricidad. Por ello, en un sentido, las esencias no pueden ser más que ingenerables en el fondo (lo cual hace de los valores cristianos algo siempre actual), aunque, en otro sentido, dichos valores sean ubicados en el tiempo, y el momento histórico designe el instante en que se expresan en nuestra cultura. Si se quisiera, pues, rehacer la génesis de su significación, es necesario entender por ello no solo el simple relato de su aparición contingente, sino más bien la comprensión de las intencionalidades religiosas, las cuales superan a todo dato de hecho, tal como se explicitan en la historia y tal como podemos reencontrarlas, aún hoy, en las almas que la testimonian. “En una palabra, decir génesis de sentido, es decir comprensión global, multiforme y unificante de una significación encarnada. Esto implica que se busca captar esta significación a la vez en su esencialidad, en su manifestación primera, en toda la serie de sus manifestaciones y, finalmente, en su manifestación actual”<sup>13</sup>.

11 “De plus, s’il est vrai que l’homme s’exprime en plénitude dans le moindre fait humaine, spécialement dans le fait religieux, il est possible que l’analyse d’une seule forme religieuse, lorsqu’on l’approfondit, retrouve en elle, soit par excès soit par défaut, la présence ou l’exigence de toutes les autres. Dans ce sens, l’universel serait la récompense, non du comparatiste, mais du spécialiste”. *Ibid.*, 11.

12 “Notre effort concerne le seul christianisme. Sujet immense, impossible à épuiser. Si nous lui donnons en fait la préférence, c’est parce qu’il est la religion positive la plus proche de nous, la nôtre”. *Ibid.*, 11-12.

13 *Ibid.*, 169.



Así, en el caso del cristianismo, debemos hacer converger su historia, la exégesis material de sus textos y la restitución fenomenológica de su intención profunda, en orden a conocerlo sin deformarlo. De aquí que el ideal del método de comprensión debe pasar por todos los planos posibles, alcanzarlos todos a la vez, gracias a la única intención fundamental que les da vida<sup>14</sup>.

Ahora bien, gracias a una fenomenología genética, puesta como tarea por Merleau-Ponty, es que Duméry aborda a la religión desde una *filosofía de la institución*. En efecto, un sentido que se genera es, a su vez, un sentido que se instituye, y el filósofo de la religión deberá estudiar el modo en que una religión se ha establecido o instituido de forma positiva<sup>15</sup>. De hecho, la religión nunca existe en abstracto: la noción de una *religión natural* no es más que una ficción. La religión es siempre una religión positiva, es decir, histórica<sup>16</sup>, por lo cual debemos abordarla desde una fenomenología de la institución:

El cristianismo es una religión *establecida*. Se dice de igual modo que es una religión *instituida*, lo cual significa muchas cosas. En primer lugar, que no es una forma religiosa vacía, privada de contenido. En segundo lugar, que no es una experiencia religiosa

14 "Ce que la critique d'une religion doit chercher à obtenir, c'est la perception du sens de celle-ci à l'intersection de toutes les prises de vue sur elle. A cette fin, encore un coup, toutes les spécialités, toutes les disciplines lui sont utiles. Il doit savoir les dominer et les concerter, les associer et les dépasser dans le seule synthèse qui soit profitable: celle de la méthode phénoménologique, qui empêche l'unité de sens et de structure de retourner au chaos des explications partielles. Ce qu'on regrettera, c'est que la phénoménologie à ses débuts ait pu dispenser certains spécialistes des religions –philosophes, sociologues, mythologues– de compléter leur *statique* par une *cinétique* (l'une et l'autre 'comprehensives') des systèmes religieux. (...) Si la phénoménologie religieuse avait fait appel, dès l'abord, à la collaboration des sciences positives, nous n'aurions pas eu à lui reprocher sa partialité; les problèmes de structure n'eussent jamais éclipsé les problèmes de genèse". *Ibid.*, 169-170.

15 Hablando a propósito del cristianismo, Duméry dice: "Au reste, il va de soi qu'une religion qui se donne pour révélation divine doit cependant s'inscrire dans l'immanence historique; il lui faut prendre place parmi les faits contingents, en même temps qu'elle s'appuie sur des structures inhérentes à la conscience. Autrement, elle n'aurait ni existence ni signification pour l'homme. On la déclare précisément *positive* ou *institué* pour marquer qu'elle a incarné son sens dans une doctrine et dans un culte. Bref, elle a une âme et un corps; elle est esprit et histoire, intention et expression. On ne peut atteindre l'objet de sa visée que par ce qui le rend manifeste". *Ibid.*, 12.

16 "Nous croyons d'ailleurs illusoire de déterminer la fonction religieuse en dehors de la religion vécue. Et celle-ci n'a rien à voir avec ce qu'on appelle la *religion naturelle*, qui n'est qu'une construction tardive et artificielle. Les comportements religieux que l'on peut atteindre sont tous pris des religions historiques". *Ibid.*, 7.

amorfa, privada de estructuras. En último lugar, que no es una aspiración (*visée*) a Dios de esencia subjetiva, privada de expresiones intersubjetivas, particularmente culturales<sup>17</sup>.

Esto implica, en primer lugar, contra el formalismo, que el cristianismo es una religión positiva; en segundo lugar, contra el pragmatismo, que la práctica cristiana se regula sobre una doctrina; en último lugar, contra el subjetivismo, que la piedad cristiana se educa y se ejerce en comunidad, por lo cual guarda referencia a la dogmática oficial, por un lado, y a la comunidad cultural, por otro. De este modo, no se trata ni de una fe moral, ni de un sentir instintivo, ni de un misticismo individualista. El cristianismo es, por el contrario, una religión *manifiesta* (tal como lo ha afirmado Hegel), y no existe más que en sus manifestaciones, las cuales conciernen simultáneamente a la vida personal y a la vida comunitaria. Se comprende, pues, que el cristianismo resista a toda otra filosofía que no sea una *filosofía de la institución*<sup>18</sup>. En efecto, las categorías cristianas no están ligadas entre sí según un orden puramente ideal, ni forman sistema al modo de un fajo de abstracciones, sino que definen un estilo de vida, constituyen el directorio de una práctica. Tampoco se trata en el cristianismo de una serie de acontecimientos, sino que los hechos dogmáticos, lejos de ser meros hechos, son hechos adoctrinados (*doctrinés*), seleccionados, interpretados y valorizados por la fe. Se trata de saber, entonces, qué lazo une historia y dogma, y de qué género es este principio de síntesis, para lo cual es preciso recurrir a una fenomenología de la institución, una filosofía del "sentido que se instituye", es decir, de la significación que toma cuerpo por el acontecimiento, y del acontecimiento que toma forma por el desciframiento histórico. Esto es posible porque el sentido no se desprende ni a partir de las solas categorías, ni a partir de los solos hechos, sino directamente,

17 Henry Duméry, *Phénoménologie et religion* (Paris: PUF, 1962), 1.

18 "[La philosophie] comprend que trois choses sont nécessaires pour qu'il y ait institution religieuse: 1° Une visée d'absolu, c'est-à-dire une *mystique* vécue; 2° Une symbolique expressive, ou encore, au sens technique (non péjoratif), une *mythique*; 3° Une régulation sociale, une *organisation*, qui rend cette *mystique* vivable en rendant cette *mythique* communicable. Il peut donc en droit prononcer le *dignus intrare* pour tout système religieux qui réunit ces trois éléments". *Ibid.*, 72.

globalmente, a partir de la referencia intencional que el hombre tiene (*entretient*) con el mundo y la historia<sup>19</sup>. Así, el problema fundamental que enfrenta la filosofía de la religión en Duméry es la cuestión del lazo institucional del cristianismo: tal es el único problema, a partir del cual se derivan todos los otros. Siendo así, solo una fenomenología de la institución podrá tener alguna posibilidad de resolverlo, siempre y cuando dicha fenomenología reflexione no en abstracto, sino a partir de instituciones donadas positivamente. De aquí que una fenomenología del cristianismo pueda no sólo ayudar a comprender la religión cristiana, sino brindar elementos concretos de análisis a la fenomenología de la institución por los cuales pueda descubrir las articulaciones maestras de toda dinámica institucional<sup>20</sup>.

## 2. El método de discriminación y la filosofía de la religión

Nuestra intención, en este segundo apartado, es presentar de forma somera el método de discriminación, llamado también *análisis reflexivo y crítico*, que se centrará en la posibilidad y efectucción de una *comprensión judicatoria* del fenómeno religioso, y que presenta para Duméry el método apropiado para la constitución de una filoso-

19 "Sea, pues, que se ubique a la manifestación de la génesis del sentido como prolongación de una eidética de la religión, sea que se la considere –como lo hace Duméry en *Critique et Religion*– como formando parte de la reducción trascendental, la fenomenología genética parece ofrecerse como un instrumento apto para articular de modo adecuado la positividad histórica de las múltiples y diversas formas de lo religioso y la unidad esencial de la religión como movimiento del espíritu humano orientado al encuentro de lo divino. La clave de tal articulación consistirá en advertir que, en aquel movimiento, las estructuras religiosas son las expresiones culturales por las que obligadamente el espíritu se expresa y que, inversamente, estas no hallan su sentido más que en el espíritu como lugar de su 'génesis'. En definitiva, no existe la fe religiosa sin una forma instituida en la que la fe se 'encarna' y, a la vez, las formas instituidas carecen de vida si no están animadas por una fe religiosa auténtica, origen de su sentido". Marcelo Labèque, "Fenomenología y religión. A propósito del método fenomenológico en 'Critique et religion', de Henry Duméry", en *Dios es espíritu, luz y amor: homenaje a Ricardo Ferrara*, Ed. Carlos María Galli y Víctor Manuel Fernández (Buenos Aires: EDUCA, 2005), 719.

20 "Aucune phénoménologie de l'institution ne s'élabore dans l'abstrait. Il n'y a phénoménologie que par lecture des phénomènes, que par accueil de ce qui se présente. Et il n'y a phénoménologie de l'institution qu'à propos d'institutions donnés, que si un sens spécifique apparaît dans des structures concrètes. La description du christianisme est l'un des cas où le phénoménologue peut espérer découvrir les articulations maîtresses de tout dynamique institutionnelle. A ce titre, elle est un échantillon de phénoménologie de l'institution, échantillon limité mais valable". Henry Duméry, *Phénoménologie et religion*, op. cit., 4.

fía de la religión<sup>21</sup>. Se trata, en efecto, de retomar las conquistas del *método de comprensión*, llevado a cabo por la escuela fenomenológica, en orden a alcanzar no ya solo una descripción comprensiva del fenómeno religioso, sino un juicio en torno a la autenticidad o al valor del fenómeno religioso mismo. De allí que se trate no tan solo de comprender en su irreductibilidad fenomenológica el objeto religioso, sino que se trate de una comprensión *judicatoria*. La cuestión será, entonces, cómo es posible juzgar un fenómeno religioso sin violar su inteligibilidad propia (lo cual ha sido la gran conquista de la fenomenología de la religión). La primera observación que se impone es que una reflexión crítica sobre la "actitud natural" no supone una eliminación o una desacreditación de aquello que la conciencia realiza de forma espontánea, sino que la intenta verificar. En otras palabras, dado que el sujeto concreto emprende un trabajo de reflexión espontánea (o de espontaneidad operante e irreflexiva), es necesario introducir una reflexión segunda capaz de elucidar lo vivido y de revelar las normas que le son inmanentes. Por ello, "la actitud reflexiva y crítica no [es] disolvente, sino purificante, esclarecedora y saludable"<sup>22</sup>, e intenta recuperar todo aquello que pone la conciencia viviente en lo que tiene de verdadero, captándolo según sus verdaderas leyes, en tanto que puede escapar a la conciencia espontánea o ser malinterpretado por ella.

Es por ello que la reflexión crítica abandona la actitud natural por aquella de la comprensión a partir del Ego cogito. De este modo, acepta la experiencia humana tal como se constituye efectivamente. Sin embargo, la cambia de plano, la eleva del hecho al derecho, la describe y la juzga<sup>23</sup>.

Ahora bien, gracias a esta reflexión crítica es posible la restitución plena y entera del modo de visión que es la conciencia, por lo cual no podemos separarla de una tentativa de sistematización que se realiza *sub specie unius et totius*, es decir, que el único modo de enfrentar lo real es en tanto que el sujeto reconoce que todas sus

21 Cf. Henry Duméry, *Critique et religion: Problèmes de méthode en philosophie de la religion*, op. cit., 178-220.

22 *Ibid.*, 180.

23 *Ídem.*

conductas, cognitivas o afectivas, intelectuales o voluntarias, derivan todas de un mismo dinamismo, que se confunde con su libertad. De allí que la búsqueda de las esencias mediatizan la autorrealización del sujeto, que se opera necesariamente sobre el signo de lo uno y el todo. Tornado hacia el mundo y hacia los otros sujetos, la conciencia se mantiene como tal buscando unificar su experiencia. Así, la crítica no niega los presupuestos y los prejuicios propios de una conciencia que se dirige al mundo (ilusión del positivismo), sino que, por el contrario, los conoce y los juzga, pues ella no solo sabe, sino que sabe que sabe y sabe cómo sabe: por ello, entre los postulados camuflados y los postulados proclamados, solo estos últimos son legítimos, puesto que solo ellos pueden ser verificados.

La filosofía de la religión, pues, tiene la tarea de reflexionar críticamente sobre los abordajes objetivos propios de las ciencias de la religión, y ella sola es apta para hacer la crítica de sus métodos. En efecto, solo la filosofía de la religión se eleva a la comprensión judicatoria de la religión, ubicándose en el punto en que la religión puede liberar su sentido a la conciencia, en tanto que esta última se reconoce como subjetividad concreta en el seno del mundo y de la sociedad, a la vez dependiente y distante de lo Absoluto. Por ello, "la filosofía de la religión quiere ser la salvaguarda de la dimensión religiosa de los fenómenos religiosos, y es a este título que ella representa la defensa de la religión contra los riesgos o los abusos de la ciencia de las religiones"<sup>24</sup>.

Claro que, para que un camino rigurosamente filosófico sea posible, aún en presencia del cristianismo o reflexionando en torno al cristianismo (que ha sido el objeto de estudio de la filosofía de la religión de Duméry), es necesario que éste último sea considerado como dato humano, como *expresión* de la conciencia, y no como realidad misteriosa cargada de valores trascendentes. De este modo, a manera de síntesis: 1) ningún estudio crítico sobre una realidad o una actividad humana, en especial la actividad religiosa, puede arreglarse sin la filosofía; 2) la filosofía en la que uno se inserta debe

.....  
24 *Ibid.*, 183.

ser puesta a plena luz para que no dirija el método a espaldas del autor y del lector; 3) una filosofía de la religión no puede ser hecha más que en función de una tendencia filosófica entre otras; 4) esta condición, más bien restrictiva, no debe confiscar el objeto estudiado, si el autor tiene el cuidado de advertir al lector y señalarle la relatividad de su punto de vista; 5) por último, ninguna filosofía de la religión puede reemplazar a la religión, así como la idea de la acción no reemplaza a la acción misma.

Así, ningún malentendido puede subsistir sobre el modo en que nosotros consideramos la actitud crítica. No la creemos exenta de postulados, puesto que todo pensamiento lleva en sí presupuestos. Pero difiere del pensamiento espontáneo en tanto que intenta revelar lo que se oculta a la conciencia clara: el pensamiento operante y prospectivo. En una palabra, la crítica es la *toma de conciencia* metódica, primero de aquello que hace la conciencia, luego de aquello *para lo cual o gracias a lo cual* ella lo hace. Esta toma de conciencia no permanece descriptiva, pasiva, "especular", sino que implica el juicio, reclama el compromiso. Se desemboca a la noción de una comprensión judicatoria, aquella que analizaremos ahora<sup>25</sup>.

La crítica de la religión, pues, consiste en el examen simultáneo de las intenciones del sujeto religioso y de los objetos que les corresponden. En efecto, el fenómeno religioso es, en sentido amplio, un lazo entre dos polos: la conciencia y lo sagrado, el hombre y Dios. Sin embargo, el problema consiste en que comprender a Dios como objeto religioso no es comprender a Dios en sí mismo, sino aprehender la representación de Dios en la conciencia, por lo cual la filosofía de la religión no alcanza esencialmente al misterio divino, ni al silencio absoluto que le correspondería en el alma, sino que alcanza este *entre* de lo subjetivo y lo objetivo, donde la conciencia intenta expresar lo Inefable. De aquí que se trate, a la vez, de algo inmanente y trascendente, y sea necesario para comprender la religión, en primer lugar, esclarecer este mecanismo, por el cual religión y revelación son sinónimas.

En primer lugar, es necesario subrayar la ilusión de creer que el hombre apunta, desea o ama a Dios como a un objeto más: Dios no puede entrar en la correlación sujeto-objeto, que es el campo mismo de la experiencia. "Dios, por definición, trasciende la distinción de

25 *Ibid.*, 186.

esencia y existencia y no puede ser más que simplicidad, unidad perfecta; escapa a toda división, toda oposición, aún funcional<sup>26</sup>. Es imposible, en el orden del conocimiento, de la expresión o de la representación, que Dios sea el objeto infinito de un sujeto finito, puesto que *nóesis* y *nóema* marchan a la par y se mantienen conmensurables entre sí. Si nos mantenemos en el orden de un *Dios-objeto*, confundimos el orden del conocimiento con el orden de la vida y del actuar. La relación con lo Absoluto es de orden metafísico, no gnoseológico. Dios está presente a la conciencia como fuente del dinamismo y productividad propios del espíritu. Así, Dios es, a la vez, aquello por lo cual hay representaciones en la conciencia y aquello de lo cual no puede haber una representación adecuada. Como la tendencia constitutiva del espíritu es el de volverse a unir con Dios, debe retornar a él por las esencias y los objetos, por lo cual el espíritu está obligado a objetivar lo inobjetivable. De aquí que Duméry afirme:

La representación de Dios es vía hacia Dios, no es Dios mismo. Ella es el modo que *el espíritu forja para poder decirse a sí mismo el término al cual tiende*. Este discurso se inscribe todo entero en él, en tanto que él mismo está en marcha hacia aquello que lo trasciende infinitamente. Por ello, se comprende que la representación del Absoluto tiene una función saludable: ella mediatiza una aspiración que tiene verdaderamente a Dios por objeto. Y ella permite a esta aspiración, una vez reflexionada, de manifestarse a la conciencia, de ofrecerse a la regulación del juicio. El agnosticismo es, pues, caduco. La noción de Dios o los atributos de Dios, sin ser determinaciones de lo Inefable, son escalones indispensables de todo *itinerarium mentis in Deum*<sup>27</sup>.

De este modo, si bien la representación de lo Absoluto difiere de los otros objetos en tanto que mediatiza la exigencia de infinito inherente al espíritu, no difiere, empero, en lo que respecta a su estructura expresiva. En efecto, la representación de Dios cuenta con

26 *Ibid.*, 194. La concepción de Dios como Uno –tomada sobre todo de la filosofía de Plotino–, y la reducción henológica necesaria para su reconocimiento, se encuentran desarrolladas en Henry Duméry, *Le problème de Dieu en philosophie de la religion: Examen critique de la catégorie d'Absolu et du schème de transcendance* (Paris: Desclée de Brouwer, 1957). Dejaremos para otro trabajo el desarrollo de la teología natural de Duméry, dada su alta complejidad.

27 Henry Duméry, *Critique et religion: Problèmes de méthode en philosophie de la religion*, op. cit., 196. Es interesante notar que Duméry ha sido estudioso de la filosofía de San Buenaventura, y es traductor y comentador de su célebre obra, *Itinerarium mentis in Deum*. Cf. *Itinéraire de l'esprit vers Dieu* (Paris: Vrin, 1960).

el mismo material simbólico y depende del mismo fondo expresivo que todos los demás objetos. Así, Dios es representado en tanto que se proyecta en las determinaciones objetivas de nuestra experiencia bio-psicológica y psíquicosocial. De hecho, "el espíritu, en su condición carnal, no puede apuntar a Dios como un objeto acorde a sus potencias cognitivas; *él no puede apuntar más que a los objetos reveladores de Dios*"<sup>28</sup>. De este modo, y ateniéndose a la identidad profunda entre religión y revelación, el hombre debe depositar sobre el objeto todo su impulso (*élan*), lo cual le obliga a cuestionar toda determinación que haya establecido. "El sujeto humano está hecho así: le hace falta afirmar y negar a la vez las mediaciones de las cuales se sirve. La representación de Dios, lejos de limitar su impulso, debe promoverlo"<sup>29</sup>. Se trata de la prueba más fuerte de la presencia de Dios que, en la conciencia de aquella excedencia de exigencia (*surplus d'exigence*), nos deja necesariamente insatisfechos ante lo que es. De allí que Duméry afirme: "*Aliquid superest, ergo Deus est*"<sup>30</sup>.

28 Henry Duméry, *Critique et religion: Problèmes de méthode en philosophie de la religion*, op. cit., 196-197.

29 *Ibid.*, 197. "... l'homme a besoin d'objets révélateur de Dieu, parce que Dieu demeure enveloppé dans son mystère. Impossible de viser l'absolu sans l'exprimer dans des signes. C'est pourquoi ceux-ci paraissent; c'est pourquoi les religions sont des symboliques intentionnelles. On n'entre dans leur perspective qu'en prenant leur symboles comme symboles. Ceci d'ailleurs en un sens réaliste, puisqu'ils recouvrent une intention qui va plus loin qu'eux, qui va jusqu'à l'expérience de valeurs originales, à défaut desquelles toute expression religieuse serait un pur non-sense. Le caractère intentionnel des formes religieuses, logiques ou typologiques, savants ou spontanées, est donc la première chose à reconnaître. Si on ne l'aperçoit pas, la superstition est proche: le signe cesse d'être expressif, il devient illusionnant; il ne dirige plus le regard vers l'absolu, qu'il signifie dans le relatif; il s'érige en absolu de remplacement, c'est-à-dire, au sens étymologique, en idolâtrie". Henry Duméry, *Phénoménologie et religion*, op. cit., 71. "The intentionality of human consciousness, returning to the One through the eternal religious values chosen by the act-law, operates on the lower levels of consciousness as hierophantic consciousness. The human subject whose uncritical self-awareness is confined to the temporal world of psychological consciousness is incapable of explicitly recognizing the religious intentionality of his prereflexive consciousness for what it is. Thus, primitive man projects upon exterior objects the quality of a special relation to God, of "being sacred," without becoming aware that in doing so he is simply exteriorizing his own interior attitude toward the Absolute. Unacceptable as many of the primitive forms of religious expression may be, the intentionality of the attitude to which they gave expression was frequently quite pure. Their weakness lay, not in the eternal ground of their intentionality, the One and the act-law, but in the schemes of primitive consciousness through which religious categories received objective expression. Yet, categories and schemes are inevitable elements of any religious consciousness and are operative in the expression of any religion". Gerald Mc Cool SJ, "Duméry and the dynamism of the spirit", *Theological Studies*, xxx (1969): 194-195.

30 Henry Duméry, *Critique et religion: Problèmes de méthode en philosophie de la religion*, op. cit., 197.



En segundo lugar, debemos considerar que, así como Dios es quien constituye la experiencia de absoluto propio del espíritu, es el hombre quien refleja esta exigencia y la expresa, quien la representa y la hace fructificar en ideas y valores múltiples. En ese sentido, la vida del hombre es el esfuerzo sostenido por recuperar, en el nivel de la expresión, la riqueza infinita de una Presencia absoluta. La cuestión, entonces, se encuentra en que el hombre alcanza a Dios a través de los objetos reveladores, por lo cual la revelación es un proceso complejo: tiene a Dios por fundamento, en tanto estimula la exigencia espiritual, pero tiene como órgano a la conciencia encarnada, situada, socializada, del hombre. De allí que el fenómeno religioso "consista en proyectar la exigencia de absoluto sobre los objetos que se eligen, que se ponen aparte, que se ven como privilegiados –proyección que efectúa la conciencia viviente, y que la reflexión crítica haría mal en dominar porque las elecciones han sido fijadas de forma no razonada"<sup>31</sup>. De este modo, se comprende la historicidad de la revelación, aun cuando sea imposible encontrar un origen datado en el tiempo, ni tampoco asistir a la realización misma del proceso de revelación. Nosotros ya estamos en presencia de elecciones tomadas, de revelaciones ya recibidas. Y esto porque el pensamiento espontáneo jamás rinde cuentas de sus opciones profundas, lo cual nos permite comprender porqué toda religión es histórica y positiva: ella es la supervivencia de un sistema revelador que fue escogido y adoptado por razones que escapan al análisis, por lo cual "la religión es aquello que siempre precede a la reflexión"<sup>32</sup>. Las religiones aparecen siempre como más viejas que sus propios comienzos, reenvían a un fondo tradicional, que no tiene edad, puesto que se confunde con el mecanismo proyectivo que utilizan el grupo y el individuo para elegir los soportes habituales de sus representaciones de lo divino. De este modo, la filosofía de la religión debe renunciar a *explicar* la elección de los objetos reveladores para esforzarse en *comprender*

31 *Ibid.*, 198.

32 *Ibid.*, 199.

aquello que ellos significan, renunciar a la historia pura (en tanto explicación cronológica) para acceder a la crítica de las estructuras<sup>33</sup>. Así, las génesis no serán solo contingentes, sino significativas. Pero no bastará con restituir su significación, sino que se debe determinar su valor práctico, criticar las condiciones en las cuales el sujeto puede incorporar a su acción efectiva las estructuras y las normas religiosas; debe, pues, aprehender las nociones religiosas en su relación con la intencionalidad viva, la cual tiene por objetivo mediatizar.

Dicho todo esto, es claro que toda filosofía de la religión presupone una filosofía del sujeto, y sin querer reducir a la religión a una actividad más entre otras, se esfuerza en comprender y tener un juicio sobre sus estructuras. La estructura más fundamental o el mecanismo más constante de la religión se encuentra en el *proceso de revelación*, la cual permite a la conciencia el darse a sí misma las representaciones de Dios o de lo divino, puesto que la paradoja que rinde cuenta de la esencia misma del fenómeno religioso consiste en que el hombre no puede alcanzar a Dios sino indirectamente, a través de los objetos reveladores de lo Infinito. Es preciso, pues, a la vez, que en el plano de lo vivido (irreflexivo o prerrelexivo) vea a Dios sin intermediario, y que en el plano cognitivo (o reflexivo) lo vea a través de signos. Duméry llama al primer modo de aspiración *intencionalidad religiosa*, que es viviente, concreta, activa y personal, mientras que a la segunda la llama *representación religiosa*, la cual es intelectual y sensible, objetiva e impersonal, ya que el sistema de representaciones "reveladas" sirven de mediación cognitiva a un grupo de individuos.

.....

33 "Duméry, as we have seen, considers that man's commitment to the reality of the object of faith is made in the act of faith itself. Furthermore, we have already seen that through his transformation of Blondel's prospection he has made the act of faith a prereflexive act, which proceeds from man's vital spirituality and whose free position as such transcends the range of a philosophical second reflection, which must confine itself to faith's objective expressions. This distinction enables him to give philosophy of religion the right to pass critical judgment upon all of faith's objective expressions, and still claim that he is neither encroaching upon the autonomy of the act of faith nor endangering its freedom. This is, of course, a revolutionary position, and it has been vigorously challenged by the theologians who took issue with Duméry in the controversy prior to the condemnation of his books by the Holy Office in 1958. Yet, it is a consistent one, if Duméry's reading of the intentionality of the act of faith is right". Gerald Mc Cool SJ, *op. cit.*, 186.

El problema es ahora el de verificar si las representaciones de Dios (o de lo divino), que la intencionalidad religiosa suscita y testifica a lo largo de su recorrido, por una parte son coherentes en ellas mismas, y por otra parte responden a sus fines. Perseguir un tal estudio es volver a tomar cada religión como algo dado (*un donné*), a examinar sus estructuras, a ponerlas frente al objetivo al cual ellas tienden: la unión del hombre al Absoluto. Para realizar esto, no hay sino un método: la descripción comprensiva, a condición de ampliarla y fundarla, es decir, de no mantenerse en el plano formal y religar el pensamiento reflexivo al dinamismo efectivo del sujeto concreto<sup>34</sup>.

La intencionalidad religiosa, pues, es el dinamismo mismo del espíritu, que en el fondo es exigencia de absoluto, mientras que las representaciones religiosas no son sino estructuras de mediación, que marcan las etapas de la intencionalidad, y le permiten conquistar todas las regiones del ser y todos los planos de conciencia. Pero hay que subrayar que un análisis estático no es suficiente, puesto que la religión no es un simple organismo de representaciones, sino un alma viviente que toma cuerpo por las representaciones y las anima desde afuera: las trasciende en la medida en que las utiliza. De aquí que sea capital la consideración histórica, por la cual, como vimos en el primer apartado, una filosofía de la religión sólo pueda tomar forma bajo una filosofía de la institución. De este modo, el programa de una filosofía de la religión se presenta del siguiente modo: 1) describir las estructuras religiosas según un método de comprensión (método fenomenológico); 2) no ignorar para ello ningún aporte de las especialidades positivas, en especial la historia; 3) adjuntar a la fenomenología una ontología o una axiología que permita a la descripción enraizarse en el dinamismo espiritual y ser justificada por él.

El momento del programa más apremiante y delicado es el tercero, es decir, el de acordar descripción y judicación, fenomenología y ontología. Para hacer posible esta articulación es necesario, en primer lugar, atender a la noción de *plano de conciencia* o de *nivel noético*. En efecto, la pluralidad de niveles intencionales de la conciencia

34 Henry Duméry, *Critique et religion: Problèmes de méthode en philosophie de la religion*, op. cit., 202.

procede del dinamismo espiritual, de la libertad viviente, y no puede eludir el deber de autorrealización que les incumbe, el cual no puede evitar reunir todas las funciones de la conciencia en la unidad de esta. Pero esta finalidad de autorrealización está situada más allá de toda realización determinada, puesto que la libertad tiende a contrastar y traspasar las determinaciones. Por esta razón, su aspiración más radical, la que se sitúa en lo irreflexivo, en el corazón de su ser y de su actuar, es la aspiración a lo infinito (en la cual reconocerá finalmente la presencia de lo Absoluto). "No por estar escondida esta aspiración es menos constitutiva; es ella la que define al espíritu especificándolo como impulso orientado (*élan orienté*). Así, es a partir de ella que es necesario comprender todas las otras aspiraciones, y no a la inversa"<sup>35</sup>. Por esta razón, Duméry piensa que la reducción fenomenológica debe ser la puesta en claro (*dégagement*), no de un Cogito gnoseológico, sino de un Cogito doblemente tético, que pone tanto las ideas como los valores. En otras palabras, es necesario reconocer que el *Ego Cogito* es una libertad en acto, que comanda todas las operaciones de la subjetividad humana<sup>36</sup>. Así, tenemos tres elementos: 1) un dinamismo espiritual (la libertad) que impedirá a la conciencia mantenerse en una intuición neutra y estática, por lo cual, en adelante, la axiología será subyacente a la teórica; 2) un dinamismo orientado, ya que la autorrealización de la libertad no puede realizarse más que en el sentido de la unidad y de la espontaneidad crecientes, es decir, en el sentido de la indeterminación; 3) por último, un dinamismo expresivo, puesto que el Cogito libre no puede referirse al mundo sin hacer surgir ideas y valores al estado determinado.

Reuniendo estos tres elementos, podemos definir a la conciencia: una exigencia de liberación de sí por vía de reflexión y por vía de acción. En consecuencia, todas las cosas serán juzgadas frente a esta exigencia. Las etapas de la liberación de sí devienen grados de ser o de verdad. O,

35 *Ibid.*, 205.

36 Para un desarrollo de la categoría de sujeto –influida por Sartre–, Cf. Henry Duméry, *Philosophie de la religion: Essai sur la signification du christianisme* (Paris: PUF, 1957), Tomo I, Primera Parte, 7-136.

aún, la verdadera jerarquía de valores es aquella que corresponde a los diferentes momentos de esta conversión<sup>37</sup>.

Duméry, retomando la tradición filosófica occidental y considerando en particular las conquistas de la fenomenología, propone, entonces, una tabla con las especificaciones de los *niveles noéticos* o de los *planos de conciencia*. De lo superior a lo inferior: 1) Dios; 2) Hombre (a. Inteligible; b. Racional; c. Sensible); 3) Materia. Esta jerarquía, pues, no tiene sentido sino para el hombre, y lejos de ser comprendidos en sentido realista, estas distinciones deben ser tomadas como momentos o etapas de una misma dialéctica de conversión: marcan el camino de la ascensión del Yo, que se eleva de la sensación a lo Absoluto *per gradus debitos*.

Es tiempo, ahora, de referir la religión a los niveles noéticos, para lo cual es preciso descubrir el medio técnico, simple y preciso, de efectuar esta referencia. Para ello, se deben diferenciar las estructuras religiosas que expresan *conceptualmente* lo inteligible, de aquellas que religan *imaginativamente* el entendimiento y lo sensible. Duméry llama –siguiendo el lenguaje de Kant– *categorías* a las primeras, y *esquemas* a las segundas. Es gracias a esta distinción que se podrá aplicar el método de comprensión judicatoria o de discriminación. En efecto, mientras que la categoría une lo intelectual con lo racional, el esquema une lo racional con lo sensible, por lo cual la categoría es el Cogito presente en sus intenciones determinadas, mientras que el esquema es el Cogito presente en sus percepciones concretas. Pero, como no hay para el hombre intenciones sin percepciones, ni subjetividad sin encarnación, no hay tampoco categorías sin esquemas ni esquemas sin categorías.

37 Henry Duméry, *Critique et religion: Problèmes de méthode en philosophie de la religion*, op. cit., 206. "Like Blondel, Duméry endeavors to reflect on the relation of the concrete human subject to the supernatural act of faith without abandoning the method of strict philosophical reflection or compromising its legitimate autonomy; and, like Blondel, Duméry endeavors to ground both the reasonableness of the act of faith and its legitimacy as an object of philosophical consideration by showing its necessary place in the series of acts through which the intentionality of the human subject tends to bring him to authentic realization through his response to the objects and other subjects of his world". Gerald Mc Cool SJ, op. cit., 181.

La conducta del hombre religioso consta, pues, de tres momentos: 1) una intencionalidad libre y viviente; 2) una aspiración a Dios, directa en tanto que exigencia de absoluto, indirecta en tanto representación; 3) un dinamismo que arrastra toda la conciencia en un impulso único hacia un término único, no sin dejar (*déposer*) en su curso las estructuras expresivas jerarquizables –ahora el estudio de las categorías o de las imágenes-claves de una religión– puede bastar para restituir, con su movimiento interno, la disposición de sus elementos. Así, Duméry afirma:

(...) la religión no es otra cosa que la exigencia de absoluto vivida como tensión hacia Dios, pero al mismo tiempo representada a la conciencia bajo la forma de ideas y de imágenes a partir de objetos aprehendidos como reveladores de Dios. Por ello, la gran ley de la subjetividad humana es la de no alcanzar nada, ni siquiera los valores más altos, si no es por el rodeo de la objetivación<sup>38</sup>.

La intencionalidad libre suscita los esquemas y las categorías, se refleja en ellas y se manifiesta por ellas. Tanto unas como las otras dicen la totalidad de la subjetividad concreta, y no sería correcto afirmar que una responde a lo irracional y la otra a lo racional. Por otro lado, las categorías y los esquemas están llamados a oscilar constantemente, a purificarse o a oscurecerse según el grado de tensión de la conciencia. De aquí la urgente tarea de discriminación crítica, puesto que es la misma conciencia la que afina sus propias estructuras en orden a su autorrealización en lo Absoluto. En efecto, no basta con usar las mismas palabras o categorías para que les otorguemos el mismo sentido: si la intención cambia, la expresión

38 Henry Duméry, *Critique et religion: Problèmes de méthode en philosophie de la religion*, op. cit., 215. "Consequently, Duméry will not look for a metaphysical safeguard against historicism and relativism in a fixed *a priori* of schemes and categories. He has found all that he needs, he believes, and the only safeguard against relativism which we can truly affirm in the fundamental intentionality of the act-law toward the eternal Absolute. The act-law, posing its world of ideas and values, objectifies its choice of a fundamental intentionality toward the One. The categories and schemes on the lower levels of consciousness can then be criticized by the philosopher who uses as his norm their adequacy and coherence as objective expressions of this fundamental intentionality. In a new and more radical sense, Duméry can employ Blondel's definition of truth: the adequacy of the intellect, not to things, but to life. It will guide him in his critique of the categories and schemes through which the formulations and imaginative representations of the Catholic faith have found expression during its history". Gerald Mc Cool SJ, op. cit., 191.

–aun manteniendo su materialidad– cambia también. Por ello es necesario seguir la evolución de las categorías y de los esquemas para ver en qué medida permanecen fieles a sí mismos. La tarea, entonces, consistirá en estudiar las categorías y los esquemas en su aspiración innata y en sus oscilaciones más características. "Ver cómo una categoría puede recubrir de hecho valores desiguales, cómo un esquema puede ser traicionado por el uso que se hace de ciertas imágenes suyas, tal es seguramente la tarea de la crítica"<sup>39</sup>. Si, dominando esta multiplicidad de estructuras, se esfuerza en religarlas conjuntamente a la intencionalidad libre que las emplea, entonces tiene un chance de restituir los principales trazos de la experiencia religiosa. De todos modos, no se debe olvidar que el análisis reflexivo no equivale jamás a la síntesis vivida, por lo cual no puede pasarse de la crítica de la religión a la religión misma más que por la práctica. El método de discriminación es, pues, un método crítico, no un método de acción. Sin embargo, enfatiza Duméry, nada sirve mejor a la acción que la reflexión.

Examinados los diversos métodos de explicación, de confrontación, de anticipación, la filosofía de la religión los ha dejado de lado o bien por ser inoperantes, o bien por ser incompletos. Por su lado, el método fenomenológico parece ser el modo de preservar la especificidad del dato religioso y someterlo al examen crítico.

En efecto, la fenomenología parece un apoyo serio. Por la *epoché*, reserva la cuestión del valor último (sobrenatural) de la religión. Por la intencionalidad, escapa a todo subjetivismo, y respeta la "región" de lo sagrado. Por la intuición de las esencias, procede al descubrimiento inmediato de las significaciones del fenómeno religioso. Por último, por su manera de abordar los problemas de constitución, permite señalar las diferentes capas de sentido que se amalgaman en el acto intencional. Por este cuádruple servicio, la fenomenología es valiosa, incluso irremplazable<sup>40</sup>.

De todos modos, es preciso completar la fenomenología, por un lado por la rehabilitación de los problemas de la génesis al lado de

39 Henry Duméry, *Critique et religion: Problèmes de méthode en philosophie de la religion*, op. cit., 220.

40 *Ibid.*, 221.

los problemas de esencia, por lo cual es necesario –como ya hemos explicado– llevar a cabo una *fenomenología de la génesis* o *fenomenología genética*. Por otro lado, es preciso colmar la carencia metafísica de la fenomenología husserliana, para lo cual se muestra privilegiado el método de discriminación, o comprensión judicatoria. En efecto, la dialéctica ascendente del espíritu, de la realización de sí, pasa por los diversos niveles intencionales, cuyo grado de dignidad está signado por su grado de eficacia mediadora en el movimiento orientado del espíritu. Así, toda actividad humana está relacionada a esta jerarquía de planos, por lo cual es posible juzgarlos y apreciarlos. En este sentido es que hay una *discriminación normativa* o judicación en el sentido filosófico del término. Justamente, el examen de las categorías y de los esquemas de las estructuras religiosas consiste en la atención a su eficacia en su llevar a la libertad a la realización de sí, por lo cual puede hablarse de una *axiología de lo sagrado*, que define las condiciones de una relación correcta y dinámica del hombre a Dios.

Como ya habíamos aclarado, Duméry se enfocará en el estudio de la religión cristiana. Para, al mismo tiempo, llevar a cabo el método de discriminación en orden al objeto religioso cristiano, y mostrar la eficacia del método en su efectuación, Duméry propone un programa, que consistirá en el examen crítico de la religión cristiana a partir de sus cuatro pares de categorías y esquemas más importantes: 1) La categoría de Absoluto y el esquema de Trascendencia; 2) la categoría de sujeto y los esquemas del alma; 3) la categoría de la gracia y el esquema de lo sobrenatural; 4) La categoría de fe y sus esquemas factuales o doctrinales. De este modo, el método de discriminación se aplica sobre estos cuatro pares, de cuatro maneras diferentes.

Resistencia a la disolución crítica, construcción de una antropología, historia crítica de una noción, ensayo de comprensión judicatoria que se apoye, no tanto sobre una noción, sino sobre la intencionalidad ge-



neral que anima a la religión, tales serán los grandes pasos de nuestras investigaciones de filosofía de la religión<sup>41</sup>.

Así, este camino responde a cuatro procederes distintos: el primero se remonta a la apófasis neoplatónica; el segundo quiere diseñar una tabla antropológica para establecer los criterios para juzgar toda actividad humana; la tercera reclama la historia, pero la trasciende al comprenderla y juzgarla normativamente, al intentar rehacer a su modo una cierta historia de las edades de la inteligencia, o de progreso de la conciencia; en cuarto y último lugar, se propone retomar, a la vez, la intención vivida y las representaciones de la actitud religiosa, completando la historia por la fenomenología, y esta por una ontología o axiología de la libertad. Así, Duméry llama a estos cuatro procedimientos: 1) *reducción apofática*, 2) *antropología crítica*, 3) *fenomenología genética* y 4) *fenomenología axiológica*. Sin embargo, mientras que la antropología, la fenomenología y la axiología deben servir para elaborar una filosofía de la religión en detalle, "la reducción apofática pone de relieve el único 'irreductible' de la conciencia, a saber, el lazo teándrico que hace al fondo del espíritu"<sup>42</sup>.

La filosofía de la religión de Duméry, pues, es esencialmente *crítica, categorial y esquematista*, siendo *comprensiva y normativa* de los niveles de conciencia. Por otro lado, lejos de trabajar en abstracto, la filosofía de la religión no está llamada a definir la religión en general, sino a criticar las religiones determinadas, y ello por la necesidad de mantenerse fiel a lo concreto y de abandonar las ilusiones de una "religión natural" (la cual nunca ha sido una religión real y cultural). En efecto, el mecanismo del proceso de revelación, que define a la religión, nunca se ha dado separado de una religión

41 *Ibid.*, 228. Lamentablemente, Duméry no ha podido llevar a cabo en su totalidad su proyecto de filosofía de la religión, que abarcaba también otras categorías y esquemas. Para ver el programa completo: Cf. Henry Duméry, *Philosophie de la religion: Essai sur la signification du christianisme*, *op. cit.*, Tomo I, vii-viii. Sin embargo, estos cuatro pares han sido desarrollados, respectivamente, en Henry Duméry, *Le problème de Dieu en philosophie de la religion: Examen critique de la catégorie d'Absolu et du schème de transcendance*, *op. cit.* (para la categoría de Absoluto y el esquema de trascendencia), y en Henry Duméry, *Philosophie de la religion: Essai sur la signification du christianisme*, *op. cit.*, (para los otros tres restantes).

42 Henry Duméry, *Critique et religion: Problèmes de méthode en philosophie de la religion*, *op. cit.*, 228.

particular, en el seno de un contexto social y cultural. "Esto es decir que, por definición, no hay ni puede haber una *definición abstracta* común a todas las religiones"<sup>43</sup>. Lo que existe, en todo caso, en el nivel de lo universal, es la conciencia, el *homo religiosus*, en tanto que su intencionalidad profunda subsiste idéntica en el corazón de todos los espíritus, y por lo cual podría hablarse de un *acto religioso intencional* común a todos los hombres, aunque no se exprese con la misma eficacia ni lucidez en todos ellos<sup>44</sup>. De todos modos, Du-

43 *Ibid.*, 229.

44 Para Duméry (que concuerda en esto con Hegel), solo el cristianismo se eleva a la religión del espíritu. Cf. *Ibid.*, 229. La relación de Duméry con Hegel es un tanto ambigua, pues se separa de él en tanto que la dialéctica del Espíritu Absoluto subsume el momento religioso en el filosófico. Cf. *Ibid.*, 228-233. Mientras que para el francés se trata de una relación de enriquecimiento recíproco, y tanto la religión como la filosofía tomados separadamente son abstracciones (la abstracción de una praxis sin teoría, y la de una teoría sin praxis). Sin embargo, concluye su libro de un modo que pareciera acercarlo a la filosofía hegeliana: "Dans quelle mesure faut-il, au sein d'une culture donnée, que philosophie et religion collaborent pour que leurs catégories se purifient, se fortifient, et que, de ce bienfait, les moins évolués puissent profiter eux-mêmes, nul ne peut le dire exactement. En tout cas, il est permis de souhaiter l'avènement d'un temps où pourrait s'instaurer, au double profit de la philosophie et de la religion, une spiritualité totale. La devise de celle-ci, nous l'avons déjà rapportée: non plus seulement *intellectus quaerens fidem*, ni *fides quaerens intellectum*, mais bien: *intellectus, media fide, quaerens intellectum*". *Ibid.*, 233. En todo caso, una filosofía del cristianismo debe permanecer crítica. Sin embargo, ni puede para ello usar criterios exteriores a la fe, ni tomar los criterios del creyente. Sólo le queda la posibilidad de señalar las opciones de base, las elecciones metafísicas que presupone el acto de fe cristiana. Estas opciones son las siguientes: 1.º Admitir que el Absoluto existe, y que aun cuando pueda ser pensado como inefable e indeterminado por ser trascendente, debe creer que Él se *revela* en la historia en la que, gracias a sus estructuras, aparece como absoluto de diálogo, de alianza, interpelante, etc. 2.º Considerar a lo sagrado como un valor específico irreductible, y, contra quienes consideran que la aspiración a Dios no requiere necesariamente el modo hierofánico, sino que puede ser transitado por las vías de la ética, de la estética, de lo científico, de lo filosófico o filantrópico, es necesario subrayar que lo sagrado es un valor original que constituye un orden axiológico aparte, el primero de todos. 3.º Reconocer que no existe ninguna comunicación de Dios, ninguna participación a Dios, sin que la efusión de lo sagrado no comporte en seguida expresiones sacrales. No hay *hierogénesis* sin *hierotanía*, en tanto que no hay valor sin expresión, ni pensamiento sin verbo, ni idea sin imagen. 4.º Estimar que la revelación judaica, prolongada por la revelación cristológica, es la expresividad sacral más apropiada, que sobrepasa todas las otras al punto que estas no son sino aproximaciones o suplencias de ella. 5.º Juzgar que cada individuo, en todo tiempo y lugar, desde que adhiere al punto precedente, tiene el deber incondicionado de agregarse a la institución que pone en marcha, en el plano social, esta expresividad, lo cual implica el consentimiento doctrinal, la práctica literal y, para el católico romano, la sumisión al magisterio. "Ces cinq points définissent des conditions minimum. Ils appellent dans chaque cas –selon un ordre de difficultés croissant– une option philosophique. A condition de les ratifier, mais à cette condition seulement, on a le droit de penser que le christianisme est en notre monde la figure du salut". Henry Duméry, *Phénoménologie et religion*, op. cit., 75-76. Podríamos ver en esta obra de *Phénoménologie et religion: Structures de la institution chrétienne*, una especie de nueva apologética, en la que se defiende el valor original de la religión cristiana, a la vez como aspiración al verdadero Absoluto, y como irreductible a cualquier otra expresión sacral, y como religión verdadera, en tanto que sus estructuras comportan y respetan la esencia de toda religión instituida. En todo caso, la opción por el cristianismo no deja de ser una opción filosófica, pero una opción que debe tomarse en tanto que un cristiano no puede no ver a su religión como la revelación definitiva y máxima del Absoluto en Cristo.

méry nos brinda una definición de religión, aunque es consciente de su limitación: "la religión no es otra cosa que la presencia de Dios proyectada en los diferentes planos de la conciencia, devenidos así *reveladores*"<sup>45</sup>.

## Conclusión

---

A modo de conclusión, brevemente, podemos señalar ciertos puntos que nos parecen capitales a la hora de emprender un trabajo crítico-filosófico en torno al fenómeno religioso, y que rescatamos de la filosofía de la religión de Duméry: 1) La importancia de una articulación entre fenomenología y metafísica, siendo el fenómeno religioso un fenómeno privilegiado para realizarla, y por lo cual la filosofía de la religión reviste hoy una importancia característica. 2) La atestación de un *exceso de exigencia* en el corazón mismo del dinamismo espiritual, que lo lleva siempre más allá de sí mismo, de sus propias conquistas, ya sean prácticas, teóricas o simbólicas. 3) El carácter inmemorial del fenómeno religioso, que se revela como un pasado antes de todo pasado, o un tiempo antes de todo tiempo (aquello que ya Mircea Eliade señalaba en la estructura mítica con las palabras inaugurales *in illo tempore...*), y que, por una parte, hace imposible una aprehensión del origen, pero, por otra, posibilita una fenomenología de la génesis. 4) La historicidad misma del fenómeno religioso como el camino ascendente a su Verdad, que no es sino el reconocimiento de lo Absoluto como su Fuente y su Meta. 5) La necesaria mediación simbólica para la aprehensión de lo Absoluto y de la subjetividad viviente, mediación que responde a la totalidad de los planos intencionales del sujeto, y que revela a la vez la conquista y la pérdida de esta misma totalidad en el rodeo por los objetos que la revelan. 6) La tarea de una *crítica* que, sin traicionar al fenómeno religioso (y en esto es una crítica que supone la comprensión y

.....  
45 Henry Duméry, *Critique et religion: Problèmes de méthode en philosophie de la religion*, op. cit., 230.

la descripción), se esfuerce en alcanzar el fundamento mismo, la verdad misma, trascendiendo la tarea descriptiva-fenomenológica del fenómeno religioso, es decir, que se lance a una meditación en torno a lo divino y a lo sagrado mismo como meditación en torno a lo Absoluto<sup>46</sup>. Creo que, en estos puntos, la filosofía de la religión de Duméry representa una invitación sugerente que no debemos relegar y que estamos llamados a llevar adelante<sup>47</sup>.

## Bibliografía

- 
- Duméry, Henry. *La foi n'est pas un cri, suivi de Foi et institution*. Paris: Éditions du Seuil, 1959.
- \_\_\_\_\_. *Phénoménologie et religion*. Paris: PUF, 1962.
- \_\_\_\_\_. *Critique et religion: Problèmes de méthode en philosophie de la religion*. Paris: SEDES, 1957.
- \_\_\_\_\_. *Philosophie de la religion: Essai sur la signification du christianisme*. Paris: PUF, 1957, 2 vols.
- \_\_\_\_\_. *Le problème de Dieu en philosophie de la religion: Examen critique de la catégorie d'Absolu et du schème de transcendance*. Paris: Desclée de Brouwer, 1957.
- \_\_\_\_\_. *Foi et interrogation*. Paris: Éditions Téqui, 1953.
- \_\_\_\_\_. "Critique et religion". *Revue de Métaphysique et de Morale* 4 (1954): 435-453.

46 "The heart of Duméry's synthesis, which still remains incomplete, is a philosophy of religion whose purpose is to describe, criticize, and adjudicate the rational coherence and the affirmability of the expressions through which the intentionality of the act of faith is objectified on the various levels of human consciousness". Gerald Mc Cool SJ, *op. cit.*, 180.

47 Hemos dejado deliberadamente de lado los problemas teológicos que han surgido a partir de la filosofía de Duméry, y que han sido ocasión para su condena por parte del Santo Oficio. Nos ha interesado, por el contrario, rescatar los lineamientos esenciales de su filosofía de la religión que nos parecen sumamente sugerentes a la hora de emprender una reflexión filosófica en torno al fenómeno religioso. Para un desarrollo de la polémica surgida a partir de las publicaciones de Duméry. Cf. Henk Van Luijk, *Philosophie du fait chrétien: L'analyse critique du christianisme de Henry Duméry* (Paris-Bruges: Desclée de Brouwer, 1964).

- Labèque, Marcelo. "Fenomenología y religión. A propósito del método fenomenológico en 'Critique et religion', de Henry Duméry". En Dios es espíritu, luz y amor: homenaje a Ricardo Ferrara. Editado por Galli, Carlos María; Fernández, Víctor Manuel, 705-722. Buenos Aires: EDUCA, 2005.
- Velasco, Juan Martín. Introducción a la fenomenología de la religión. Madrid: Trotta, 2006.
- \_\_\_\_\_. Hacia una filosofía de la religión cristiana. Henry Duméry. Madrid: Instituto Superior de Pastoral, 1970.
- Mc Cool, Gerald SJ. "Duméry and the dynamism of the spirit". Theological Studies, xxx (1969): 178-206.
- Van Luijk, Henk. Philosophie du fait chrétien: L'analyse critique du christianisme de Henry Duméry. Paris-Bruges: Desclée de Brouwer, 1964.

*Recibido: octubre de 2011  
Aceptado: febrero de 2012*