

*Fenomenología y religión*¹

Susana Otero

SUSANA OTERO: En 1975, la autora obtuvo el título de Licenciada en Filosofía en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba. Becada por el CONICET y el Servicio de Intercambio Académico Alemán (DAAD) para el perfeccionamiento de sus estudios, se ha desempeñado desde 1985 como Profesora Asociada-Titular del Instituto de Perfeccionamiento Técnico Docente y aprobó muchos seminarios de postgrado y de Doctorado en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA y de la Universidad Nacional de Tucumán. Perfeccionó el estudio del idioma alemán y participó en seminarios sobre fenomenología. Entre 1978 y 2004 fue expositora en numerosas jornadas nacionales e internacionales de filosofía organizadas por la Universidad Nacional de Córdoba, de Tucumán, de Río IV, la UBA y la Universidad de Guadalajara, México, así como también por la Fundación ICALA, la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires y el Centro de Estudios Filosóficos. Ha mantenido una activa labor como autora de artículos sobre temas de su especialidad publicados en medios académicos.

A partir de la concepción de la Religión como *religio*, voz relacionada con *religatio*, que es la sustantivación de religare (“religar”, “vincular”, “atar”)², se considera que toda experiencia religiosa tiene lugar como una vinculación con lo divino. Esta vinculación puede ser vivenciada mediante un sentimiento de dependencia de “terror” o fascinación; como una intuición espiritual de los valores supremos de la divinidad, o como un reconocimiento racional de la fundamental relación con Dios. En esta relación, lo divino o sagrado (sentido, intuitivo o pensado) nos es dado de una forma inmanente mediante una visión interna, propia de las religiones filosóficas, o de un modo trascendente por la contemplación externa de aquello que de Dios se da en la naturaleza, correlativamente. En este caso, también se puede hablar de una revelación que se efectúa por medio de la gracia divina sin la cual resulta imposible la relación con Él. Esta concepción culmina con el Cristianismo donde la relación se mantiene por medio de la Iglesia, comunidad encargada de transmitir el testimonio de las revelaciones de Dios al hombre.

La Religión, como testimonio de la vinculación del hombre con Dios, a lo largo de la historia de la humanidad, se va relacionando de varias maneras (por dependencia mutua, por enfrentamientos críticos o por convertirse en objeto de sus estudios) con otras religiones, con la Filosofía y con la Ciencia culminando en una diferenciación progresiva y la consiguiente falta de comunicación entre ellas. Sin embargo, en la cuestión omnipresente y central ¿qué es el hombre? están implícitas la de ¿Dios-Alma-Mundo?, y cuál es la función que cumplen las diferentes disciplinas humanas al respecto?

Los sistemas de conocimiento posibles sobre la religión (relación con la divinidad) se configuran propiamente solo a fines de la modernidad, cuando la Religión se convierte en tema de las diferentes perspectivas planteadas por las teologías, y surgen así la Filosofía de la Religión y las Ciencias de la Religión. La determinación esencial de la Religión (religiosidad) tiene lugar, según Kant, en y por la Razón, dentro de los límites de esta, de un modo formalmente (subjektivamente constituido) establecido, pues a la Razón pura en su uso práctico por constitución (finita-contingente) y necesidad natural le cabe aspirar a la santidad. Este darse de la religiosidad como una aspiración constitutiva tiene el sentido de *essentia* o *realitas*, es decir, de condición a priori de su posibilidad. En el sentido de una historia de las religiones, M. Eliade, en el *Tratado de la historia de las religiones*³, describe el proceso histórico de las manifestaciones religiosas del hombre y lleva a cabo un estudio comparado de ellas. E. Durkheim, en *Las formas elementales de la vida religiosa*⁴, con el carácter de una sociología de la religión, destaca la función de integración y solidaridad social que cumple la religión como hecho social fundamental dentro de la sociedad. En el modo de una psicología de la religión, W. James, en su obra *Las variedades de la experiencia religiosa*⁵, se ocupa del fenómeno religioso desde un punto de vista psicológico, e intenta fundamentarlo a partir de los datos de la experiencia misma.

El interés de la Filosofía y las Ciencias de la Religión por aclarar el fenómeno de lo religioso se presenta independientemente del contenido de las religiones mismas. La búsqueda de la génesis y del sentido que tiene y cumple la religiosidad (natural y sobrenatural) en el hombre contemporáneo es objeto de un análisis fenomenológico que se realiza con la colaboración de estos otros saberes sobre lo religioso y las religiones.

Filosofía y religión

Kant nos dice en la Crítica de la Razón Pura: "El conocimiento humano co-

mienza con intuiciones, pasa a los conceptos y concluye con las ideas" (B730). La unidad sistemática del saber no es una unidad dada, sino proyectada (B 675). La noción de una inteligencia extramundana toma un carácter obligado para dar sentido objetivo final e integrado al conocimiento de la razón teórica y hace concebir la naturaleza como dotada de una unidad y un orden por obra de Aquel (B725). Kant nos dice: He tenido que dejar de lado el saber para darle paso a la fe".

En Kant, la teología es concebida como el sistema de nuestros conocimientos acerca del Ser Supremo. El conocimiento de todo lo que tiene lugar en Dios es lo que Kant llama *theologia archetypa*, y este solo tiene lugar en Él, mientras que el sistema de los conocimientos de aquello de Dios que reside en la naturaleza humana se llama *theologia ectypa*, y puede ser muy deficiente⁶. La totalidad de todo conocimiento posible acerca de Dios no es posible para el hombre. Sin embargo, es la consideración más digna del hombre el ver hasta dónde puede llegar nuestra razón en el conocimiento de Dios.

Para Kant, no hay más Teología que la de la razón o la de la revelación. La teología de la razón es, o bien especulativa basada en un saber teórico, o bien moral sustentada en el conocimiento práctico. Pero, para ser precisos, dice Kant⁷, dividimos la teología racional en a) *transcendentalis*, b) *naturalis* y c) *moralis*. La primera consiste en pensar a Dios solo por conceptos trascendentales, es decir, se piensa a Dios como *ens originarium*, como *ens summum*, lo cual supone que el Ser Originario no proviene de otro ser y es raíz de toda posibilidad. La Teología Trascendental, absolutamente independiente de la experiencia y resultado de la razón pura, tiene el carácter de propedéutica con respecto a las otras teologías, pues piensa a Dios de un modo completamente puro, pero no es posible tener conocimiento de su naturaleza.

En la segunda, se piensa a Dios por medio de conceptos físicos, como Autor de todos los seres posibles, es decir, como *ens originarium*, como *summa intelligentia*, o también, como ser vivo, quien debe haber empleado su entendimiento y voluntad libre para la producción del mundo. La Teología Natural intenta determinar la existencia y la naturaleza de su Autor sobre la base de una "analogía con la Naturaleza", ya sea del alma o la del mundo (KrV, A 631-632/ B659-660).

En tercer lugar, se piensa a Dios mediante conceptos morales como *ens originarium*, como *summum bonum*, es decir, como el Sumo Bien o supremo fundamento del conocimiento como un sistema de todos los fines. En el *theismus moralis*, se piensa a Dios como autor de nuestras leyes morales, y es, según Kant, la auténtica Teología que sirve de fundamento a la religión. En Kant, se distingue entre la moral teológica, donde las obligaciones morales presuponen a Dios como quien

determina todos los deberes, y el teísmo⁸ moral, que concibe a Dios no como primer principio de la Naturaleza, sino como principio del Reino de los Fines. La creencia de que Dios existe se infiere a priori de los principios morales, y con esto se deja libre el paso para las pruebas prácticas como principio de todas las religiones.

Para Kant todo conocimiento tiene dignidad en tanto guarde relación con la religión⁹; pues la religión no es más que la aplicación de la Teología a la vida práctica, esto es, a las buenas intenciones y a un comportamiento grato al Ser Supremo. La religión natural es el substrato de toda religión, el sostén y la firmeza de todo principio moral.

La "Religión es el reconocimiento de todos nuestros deberes como mandatos divinos"¹⁰. A partir de una posible unidad de la Teología filosófica y la Teología bíblica, en virtud de una coincidencia entre la revelación y la razón pura práctica, Kant nos proporciona una interpretación moral de las afirmaciones bíblicas que refieren a la naturaleza humana dotada de disposiciones buenas y malas. La religión cristiana es, según Kant, una religión natural que, en cuanto Moral (en relación a la libertad del sujeto), está ligada a un fin último (Dios como autor moral del mundo) y referida a la duración del hombre de acuerdo a ese fin (inmortalidad), a la que "los hombres pueden y deben llegar por medio de la razón práctica pura" (*Rel.* VI, 153). Pero la religión cristiana también es una religión erudita, según su contenido y los principios que se encuentran dentro de ella, y, en cuanto tal, expone tesis de fe que no pueden ser reconocidas por la razón, pero que, sin embargo, deben ser comunicadas sin adulteración a todos los hombres en todos los tiempos venideros, considerado como un bien santo confiado a los eruditos. En la aceptación de sus principios, la fe cristiana (*fides sacra*) por un lado, es pura fe racional libremente aceptada por cada uno de nosotros (*fides elícita*), y por otro lado, es fe de revelación (*fides statutaria*). La religión cristiana edificada sobre hechos (y no sobre meros conceptos racionales) es una fe religiosa puesta a la base de una iglesia consagrada a una fe cristiana con dos caras; por un lado, la de aquella que responde según una fe histórica, y por el otro, la de aquella que responde según una fe racional práctica y moral (*Rel.* VI, 160).

En la primera parte de *La Religión dentro de los límites de la razón*, Kant considera la coexistencia del bien y el mal en el mal radical de la naturaleza humana¹¹, donde aborda el pecado original de todo el género humano que es atribuido a la libertad. La originalidad de Kant está en la fundamentación filosófica de la libertad y de la religión orientada hacia la esperanza. Pues en la segunda parte, se explicita que el origen del mal está en la libertad pero también en esta misma se da la posibilidad de superarlo. Aquí se ve, cómo tiene lugar la "lucha entre el principio bueno con el malo por el dominio del hombre", y se desprende una "Cristología filo-

sófica” que gira en torno a la concepción de Cristo como modelo del triunfo del bien sobre el mal. Cristo, el “hijo de Dios”, es “la humanidad (el ser mundano racional en general) en toda su perfección moral”. Si bien el hombre es radicalmente malo, y el mal desde su raíz no es posible eliminar, al menos, cabe la posibilidad de quebrantar su poder¹².

En la tercera parte, el triunfo del principio bueno sobre el malo y la fundación de un reino de Dios en la tierra, invita al hombre a abandonar el estado ético natural (que es un estado de “hostigamiento incesante del principio bueno que hay en todo hombre por el principio malo”¹³ y a buscar superarlo por la esperanza en un medio comunitario donde las leyes están exentas de coacción, con un legislador ético que, según Kant, presenta todos los auténticos deberes....como mandatos suyos”. Este legislador es Dios, entendido como “soberano del universo moral”, pues solo se puede concebir una comunidad ética “como un pueblo sometido a mandamientos divinos, es decir, como un pueblo regido por leyes morales”¹⁴.

Sociología y Religión

El fenómeno religioso es un hecho social que cumple con una función integradora e imprescindible de la religión en la sociedad. Para E. Durkheim¹⁵ la religión es un pre-requisito de toda sociedad, a tal punto que, según él, no hay sociedad sin religión. La religión es un sistema solidario de creencias y prácticas que giran en torno a lo sagrado (aquello que tiene la capacidad de vincular a la gente en sociedad). Lo que vincula son los valores y el comportamiento. Las raíces morales-religiosas son el fundamento de la solidaridad social. La religión es el representante simbólico de la sociedad. La moral es la codificación y regulación de la acción social. El sentimiento individual potencia su debilidad en el culto comunitario. La religión, por medio de la creación y transformación de los símbolos, confiere sentido a la vida humana, social y personal. La religión es la imagen de la sociedad, es constitutiva, connatural a toda sociedad. Lo sagrado puede cambiar sus formas, pero no sus funciones fundamentales (integración y solidaridad social) basadas en la sacralidad del individuo.

Según M. Weber¹⁶, la religión se pone de manifiesto como productora de sentido. La religión es el repertorio básico de sentido para los individuos. Esta fuente de sentido por medio de símbolos, produce, transmite, recrea y contesta significados. Su puesto es central en la cultura y, por medio de ella, en las instituciones sociales y en el control de los grupos. Está sometida a la variabilidad histórica, aunque hay una tendencia de fondo que orienta esta relación, esto es, un proceso de racionalización formal y funcional que desemboca en una configuración mental de comportamiento y motivaciones, que facilita el surgimiento de la ética puritana del

creyente. Este proceso de racionalización conduciría a la secularización. Las teodiceas son intentos de utilizar la religión como elemento justificador de situaciones sociales. Estas consideraciones permiten observar la relación de dependencia de la visión religiosa, respecto de las teorías de la sociedad y, concretamente, con la teoría de la sociedad moderna; la pluralidad de funciones que se adjudica a la religión combinan con la historia y la situación social, pues la condición de la religión se pone de manifiesto como el lugar sensible donde se manifiestan y captan aspectos fundamentales de la sociedad y su situación.

Psicología y religión

W. James distingue dos aspectos de la religión: la religión personal (genuina originaria) y la religión de las instituciones eclesiásticas y de los sistemas teológicos. La primera refiere a la experiencia de los fundadores, a una experiencia originaria (la primordial) que consiste en una comunicación personal con lo divino. La segunda refiere a la experiencia de los creyentes ordinarios a través del legado de aquellos. "En un sentido, al menos, la religión personal demostrará ser más fundamental que la teológica o del eclesiasticismo. Las Iglesias, una vez establecidas, viven de segunda mano sobre la tradición"¹⁷.

Para W. James, la experiencia en general consiste en una corriente continua de conciencia, integrada por todos los hechos psíquicos sucesivos que se encuentran conectados entre sí (no hay síntesis, sino un continuo). En este sentido, la experiencia religiosa, diferente por sus contenidos en las distintas manifestaciones, consiste en tener un material característico y el más importante entre todas las formas de experiencia psíquica en general (p.349). Toda experiencia religiosa va acompañada por un sentimiento religioso específico (común en todas las religiones) que se evidencia como un modo de dependencia (aunque esta sea de diferentes tipos). La esencia de la experiencia religiosa se distingue de las otras experiencias por el elemento o la cualidad sobresaliente que es experimentada intensamente por los religiosos.

La esencia de la experiencia religiosa consiste en ser una reacción del hombre sobre la vida. Esta reacción implica una actitud religiosa, es decir, un estado de apertura, hacia lo divino que genera la emoción más elevada de todos los sentimientos. Este sentimiento de dependencia es diferente de la moral, pues no depende de la propia fuerza de voluntad del hombre, sino de la gracia divina. El hombre se vincula a lo divino por medio del sentimiento más elevado. El fenómeno religioso es un hecho interno; por eso, la religión significa, para W. James, el sentimiento, los actos y la expe-

riencia individual del hombre en soledad, experiencia en la que ellos aprehenden que están en relación con lo que consideran como divino (p.31)¹⁸.

Fenomenología y religión

Desde la fenomenología husserliana, según J. Iribarne¹⁹, es posible considerar otro modo de vinculación con lo divino sin mediación, como una intuición de lo divino, en la “auténtica plegaria interior” y en el “valor de la experiencia mística”. Estas experiencias permiten distinguir la intencionalidad religiosa que va dirigida hacia adentro a Dios, en nosotros, y la intencionalidad ética que está dirigida afuera hacia el otro. Se puede observar que “la plegaria tiene el carácter de restablecer un enlace que ya estaba”, y en la experiencia mística, “la conciencia se encuentra como “capturada” por algo”. En ambos casos, la experiencia religiosa tiene lugar sin palabras, “la falta de palabras mienta al inefable Otro”²⁰.

Con respecto a la estructura esencial de toda vivencia intencional “dirigida a”, Husserl nos dice que “en la esencia de la vivencia misma entra no solo el ‘ser conciencia de’, sino también de qué lo es y en qué sentido más o menos preciso lo es”²¹. En la vivencia no todo tiene el carácter de ‘ser conciencia de’, ya que los datos de la sensación, en el caso de la percepción, son sostén de intencionalidad, pero no son ellos mismos intencionales. Los datos sensibles se dan, como materia (*hyle*), a consideración de las formas intencionales o donaciones de sentido de grado y cualidades diferentes. El material *hylético* (sensación) de un acto de conciencia pertenece a la realidad efectiva de esta y hace posible la intención. Esto no significa que sea objeto aprehendido, sino que la forma o animación del contenido primario de aprehensión es lo que se denomina *nóesis*. Las intenciones nada pueden hacer sin una base sensorial²², pues el acto surge de la fusión de la intención y la sensación. La forma de aprehensión es lo que designa el carácter del acto en unión con los contenidos inmanentes correspondientes. La distinción esencial entre los actos proviene de las intenciones, es decir, de la caracterización de lo que constituye la distinción entre la presentación (*Gegenwärtigung*) y la presentificación (*Vergegenwärtigung*). Por lo cual, en toda vivencia es importante tener en cuenta la distinción, que se hace, entre el contenido real-inmanente (*reell*), como acto intencional, y el objeto intencional, como correlato intencional del acto. Es decir, en la inmanencia pura de la conciencia hay un compuesto de momentos reales (*reell*) (*noéticos* e *hyléticos*) y momentos no reales o noemáticos (*real*). En el conjunto del dominio fenomenológico, esta dualidad y unidad remarcable de *hyle* sensible y de forma intencional, juega siempre un rol dominante²³.

A partir del análisis fenomenológico husserliano de la estructura básica de la percepción sensible (experiencia sensible), y mediante una transferencia, por analogía, de su explicación a la experiencia religiosa (intuición de lo divino²⁴, podemos observar que, así como en la percepción sensible, la sensación (afección sensible) hace posible la intención perceptiva, en la experiencia religiosa la gracia divina (iluminación²⁵ espiritual) hace posible la intención espiritual que se dirige a lo divino no como algo espacial, sino como algo que nos trasciende absoluta y misteriosamente, cuyo sentido más o menos preciso depende de su vivencia en cada uno de nosotros.

Nos parece que la vivencia religiosa (intuición de lo divino) tiene lugar en un momento determinado de la temporalidad de la conciencia individual al cual solo es posible volver y explicitar con el carácter del "ser como vivencia" (husserliano). Pues, lo que se nos da o puede darse (como divino) es experimentado internamente e interpretado como la vivencia de lo divino (omnipotente, santo) con el sentido de lo inefable, lo inenarrable, y sin palabras. En cada ahora de la vivencia religiosa se tiene conciencia de algo (como presencia de lo presente) que se vivencia siempre dado como un todo (con el acto) originariamente. De modo que la constitución del sentido de lo religioso sobrenatural es una realización peculiar de la conciencia inmanente en un presente-viviente del proceso continuo que solo por retención o mediante rememoración retrospectiva, puede ser considerado como un enlace vivido previamente o que ya en otro momento ha tenido lugar como un todo.

Así como para Husserl las intenciones en la experiencia sensible nada pueden hacer sin una base *hylética* (afección sensible), consideramos por analogía que las intenciones en la experiencia religiosa nada pueden hacer sin la manifestación de la gracia divina (iluminación espiritual). En este sentido, vemos la posibilidad de plantear, desde la psicología fenomenológica pura, la génesis de la religiosidad sobrenatural (a diferencia de la natural) en la fusión de la intención y de la gracia divina (iluminación). Pues, para nosotros, la experiencia religiosa es algo puramente personal (como para W. James) que se da en soledad y solo es posible transmitir por el testimonio que puede ser adecuadamente compartido y comprendido en una comunidad intersubjetiva de orden superior²⁶, por medio de una transferencia analogizante de sentido (empatía) entre los miembros de esta comunidad que hayan vivido una experiencia religiosa tal. Pues en la aprehensión analogizante del sentido de una experiencia religiosa en un otro, si bien el original de la instauración originaria está siempre presente y viviente (el propio ego siempre actuando y viviendo) (MC #52), lo presentado como correlato en la experiencia religiosa por esta analogía solo tiene el carácter del modo de ser de una vivencia en la que el correlato jamás puede llegar a ser separado del acto y hacerse efectivamente presente

(percepción de Dios) como en una percepción en sentido propio (MC #51), ya sea de una cosa o de un *alter ego*. Tomamos la apercepción (del sentido de la experiencia religiosa en un otro) como un acto en virtud del cual se da algo (la experiencia religiosa) a la conciencia, cuyo correlato está como si estuviera presente, pero que no nos llega en sí mismo a la presentación, sino que se limita a mantenerse enlazado con lo efectivamente presente, que es la experiencia religiosa misma (vinculación a, en y por lo divino). La transferencia analogizante de sentido con respecto a la experiencia religiosa, no gira en torno al qué de lo experimentado, sino solo al cómo de lo que nos es dado en la experiencia misma, razón por lo cual su verdad es puramente vivida y subjetiva²⁷. De modo que en la intuición de lo divino, para nosotros, la intención no radicaría solo en tender hacia la Verdad, sino que, además, consistiría en ser en y por la Verdad misma (como intuición de lo divino en y por lo divino mismo).

A modo de conclusión, consideramos, en primera instancia, que el pensamiento de Kant sobre la posibilidad de una unidad entre la teología filosófica y la teología bíblica, en virtud de la coincidencia entre la revelación y la razón pura práctica, nos remite a la moral como un ámbito de entendimiento y diálogo común previo (e independiente de toda religiosidad), en el que “no se excluye a nadie, ni a aquellos que se oponen a la Iglesia y la persiguen de diferentes maneras”²⁸. Por otro lado, la originalidad kantiana de la fundamentación filosófica de la libertad (génesis de la religiosidad natural) y de la religión (cristiana) orientada hacia la esperanza, con la consiguiente interpretación moral de las afirmaciones bíblicas, nos hace posible vislumbrar un nuevo camino de “la evangelización de la cultura”²⁹, pues, en la esperanza de la superación de un estado ético natural alcanzado, en el Reino de todos los Fines, como meta última de la humanidad, está la fe en el Dios cristiano como su Soberano y Legislador³⁰ moral.

Finalmente, en segunda instancia, las consideraciones del análisis fenomenológico de la psicología pura husserliana aplicadas por analogía a la experiencia religiosa y la consiguiente constitución del sentido de la religiosidad sobrenatural, nos permiten acceder a la necesidad de la fusión de la intención (actitud de apertura hacia lo divino) con la gracia divina (revelación de Dios al hombre) como génesis de la misma. Esta descripción psicológica pura (intuición de lo divino en y por lo divino mismo) de la génesis de la religiosidad sobrenatural en el hombre se nos presenta como una concepción personal (W. James), puramente espiritual, espontánea y dinámica de la religión, que culmina en la experiencia religiosa mística de los grandes cristianos como San Pablo, Sta. Teresa de Jesús, San Francisco de Asís etc..

Notas

- 1 Síntesis del material confeccionado para el uso de los alumnos en la Cátedra de Psicología de la Religión. Área Pilar.
- 2 Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*.
- 3 M.Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris. 1949.
- 4 E. Durkheim. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. P.U.F., Paris. 1959.
M. Weber. *Economía y sociedad*, F.C.E. México. 1964.
- 5 W.James, *The varieties of religious experience.*, N.York.1902.
- 6 Kant. *Reflexiones* 6213. Se trata de lo que podemos conocer de Dios mediante "la luz natural de la razón", conocimiento que corresponde a la "teología natural posible para el hombre" [498], y que en términos kantianos se denomina , teología de la razón.
- 7 I.Kant, *Lecciones* [1000], trad. 72.
- 8 En I.Quiles, *Filosofía y Religión*. Ed. Depalma 1984. Buenos Aires. Pág. 111. Se denomina deísta la corriente filosófica que de una manera explícita y más sistemática ha admitido, por una parte, la existencia de Dios y de la religión natural, pero ha negado, por otra, la posibilidad de la religión sobrenatural. En pág. 117. Ellos [teístas] demuestran que es posible una religión sobrenatural y que ella se puede justificar a la luz de la filosofía.
- 9 Kant, en *Reflexiones* 6224, "La Religión es la consideración de las leyes morales como mandamientos divinos"(515), trad. 69 n.43. La Religión es religión natural fundada en el reconocimiento de la obligación moral. En *Reflexión* 6227, "Religión es la intención moral, en la medida en que está basada en el conocimiento de Dios (no la pragmática). Es verdad que no hay religión sin conocimiento de Dios; pero este [conocimiento] no debe saber; no puede ser más que una idea pura de Dios, moralmente correcta (aunque como especulación esté llena de defectos), y en segundo lugar solo debe contener la convicción de que es posible que Dios exista, o, además, una firme creencia. Para lo primero [conocimiento de Dios] no se requiere la moralidad; pero cuando la hay, entonces puede, en conexión con ese juicio problemático, dar la religión"(516).
- 10 I. Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Trad. F. Martinez Marzoa, Madrid, Ed. Alianza 1981. VI, 153.
- 11 I.Kant, *Filosofía de la Historia*, México, FCE 1978. Pag 78-79. La historia de la Naturaleza empieza, por consiguiente, con bien, pues es la obra de Dios; la historia de la libertad con mal, pues es obra del hombre.
- 12 O.Höffe, *Immanuel Kant*, versión castellana, Ed. Herder 1986. Barcelona. Pág.239.

- 13 I.Kant, *La Religión*. VI, 97.
- 14 I. Kant, *La Religión*. VI, 99.
- 15 E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, P.U.F., Paris.1959.
- 16 M.Weber, *Economía y sociedad*, F.C.E., México. 1964.
- 17 W.James, *The varieties of religious experience*, N.York. 1902, p.30.
- 18 I. Quiles, *Filosofía y Religión*, Bs.As.Ed. Depalma 1985, p.44. Las principales conclusiones de W.James son, según I. Quiles, el carácter dinámico que atribuye a la religión, su origen en una experiencia personal primordial y luego su transmisión de segunda mano; el objeto religioso es diferente de todos los otros y el sentimiento por medio del cual el hombre se vincula con lo divino es de orden cognocitivo o conciente (no es un impulso ciego). Sin embargo I. Quiles lo critica por no haber explicado el origen profundo de la experiencia religiosa ni porqué el hombre tiene esas experiencias religiosas, entre otros problemas señalados
- 19 J. Iribarne, *E. Husserl. La Fenomenología como Monadología*, Academia Nacional de Ciencias de Bs.As.2002, pág. 336 y ss.
- 20 J. Iribarne, *E. Husserl. La Fenomenología como Monadología*. Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires 2002. Pág. 339. Según J. Iribarne, Husserl expresa tanto la aceptación de ciertas páginas de Meister Eckart como sus dudas respecto al efecto práctico del misticismo en la experiencia "general", "habitual", pero no con respecto a los fundadores de religiones, donde los efectos producen transformaciones radicales.
- 21 Hua III/I, §36, 64.
- 22 EU, p.76: la forma no es sin el contenido.
- 23 M.M. Saraiva, *Imagination selon Husserl*, Paris, Martinus Nijhoff, La Haye, 1970, p.37.
- 24 E. Bergson, *Pensamiento y Movimiento*, define la intuición como "la intuición del espíritu por el espíritu mismo".
- 25 San Agustín, *Libro de la Sabiduría* 6, 12-16. La Sabiduría es luminosa y nunca pierde su brillo: se deja contemplar fácilmente por los que la aman y encontrar por los que la buscan. Ella se anticipa a darse a conocer a los que la desean....Meditar en ella es la perfección de la prudencia...La Sabiduría busca por todas partes a los que son dignos de ella, se les aparece con benevolencia en los caminos y le sale al encuentro en todos sus pensamientos.
- 26 Los diferentes ámbitos de la esfera psíquica se manifiestan, según Husserl, en los modos de comportamiento del cuerpo propio estableciéndose una gradación entre ellos. Cfr. R.Walton, "Fenomenología e intersubjetividad: el papel de la analogía en la apercepción de los otros", *Anuario de Filosofía Jurídica y*

Social, N°3, Bs.As., 1983. pag.294. El aspecto psicofísico o fisiopsíquico en relación a sensaciones o tendencias (sensibles o instintivas) del cuerpo propio, el aspecto ideopsíquico en relación a la misma psique, como agudeza, convicciones o sagacidad, y el aspecto intersubjetivo del comportamiento humano en el ámbito del derecho, la moral, la religión etc. En este tercer nivel se plantea la impatía con respecto a los contenidos de la vida social, cultural, espiritual y religiosa correspondientes a las comunidades intersubjetivas de orden superior. Y R. Walton, "La consideración interior de la historia en la fenomenología trascendental". *Escritos de Filosofía* n°31. Bs.As, Academia Nacional de Ciencias, 1997. p.137, donde se pueden confrontar y ampliar los diferentes modos de impatía.

- 27 S. Kierkegaard, *Postscriptum a las migajas filosóficas*, "cuando se reflexiona objetivamente sobre la verdad como sobre un objetivo...no se reflexiona sobre la relación, sino sobre aquello a lo que se relaciona. Cuando se busca la verdad de forma subjetiva, se reflexiona subjetivamente sobre la relación del individuo, si solo el cómo de la relación es en la verdad, entonces el individuo es en la verdad...el cómo es la pasión de lo infinito y la pasión de lo infinito es la verdad misma...(Cap.II y III) todo intento de racionalizar la fe es un sacrilegio.
- 28 Como lo afirma el Concilio del Vaticano II, sobre la Iglesia en el mundo actual, 92. "El deseo de que este diálogo sea conducido solo por el amor a la verdad, guardando siempre la debida prudencia, no excluye por nuestra parte a nadie, ni a aquellos que se oponen a la Iglesia y la persiguen de diferentes maneras".
- 29 Que Pablo VI propuso como uno de los objetivos fundamentales de la evangelización, *Fides et Ratio*, pag135, n.125: Cf. Exhort.ap. possinod. *Evangelii muntiandi* (8 de Diciembre de 1975, 20; AAS 68 (1976), 18-19.
- 30 Juan Pablo II, *Fides et Ratio*, pag. 129-130. Además, la concepción moral kantiana de Cristo respondería al requerimiento del Santo Padre con respecto a la teología moral "....Ante los retos contemporáneos en el campo social, económico, político y científico, la conciencia ética del hombre está desorientada...la teología moral debe recurrir a una ética filosófica orientada a la verdad del bien....ética...que implica una antropología filosófica y una metafísica del bien. Gracias a esta visión unitaria, vinculada necesariamente a la santidad cristiana y al ejercicio de las virtudes humanas y sobrenaturales, la teología moral será capaz de afrontar los diversos problemas de su competencia —como la paz, la justicia social, la familia, la defensa de la vida y el ambiente natural— del modo más adecuado y eficaz".