



LA RAZÓN HISTÓRICA. Revista hispanoamericana de Historia de las Ideas. ISSN 1989-2659

Filosofía de la Religión desde América Latina. Reflexiones a partir de la obra de Juan Carlos Scannone.

Patricio Iván Pantaleo.

Universidad Católica de Córdoba (Argentina).

INTRODUCCIÓN

El principal objetivo del presente trabajo es desarrollar reflexiones críticas en torno a la filosofía de la religión en general, y las características que puede brindarle la situacionalidad latinoamericana en el contexto propuesto por la obra de Scannone, específicamente por su libro titulado *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*. Para tal fin, se parte de la siguiente hipótesis que es guía de la argumentación: el desarrollo teológico postconciliar adquiere características particulares que ponen en boga la valoración de los interrogantes surgidos desde el lugar de las víctimas y los excluidos. Específicamente en América Latina, el lugar de las víctimas va a estar condicionado por una situacionalidad histórica de exclusión y dominación en el sistema capitalista que define propuestas teológico-filosóficas particulares, defendiendo la necesaria praxis de emancipación como propia del continente. Por otra parte, el lenguaje teológico y filosófico con el que se fundamenta este supuesto, y que se puede notar en la obra en cuestión, presenta conceptos y categorías desarrolladas específicamente dentro de la doctrina católica y la propuesta de una filosofía de la religión de Scannone solo puede ser entendida en este ámbito y discutibles son las intenciones de universalización del campo a través de su obra.

Para tal fin, el desarrollo se divide en dos acápites que brindan las principales argumentaciones sobre la temática. En el primero, *Filosofía de la religión*.

Problemáticas generales, se abordan las principales discusiones que se debaten en el campo filosófico de la religión y las relaciones que éste supone. En segundo lugar, el apartado denominado *Religión y liberación. Aproximaciones desde América Latina*, se profundiza en las propuestas teóricas que surgen desde nuestro continente respecto de la filosofía de la religión y las principales críticas y valoraciones que se le pueden hacer a dichas corrientes.

FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN. PROBLEMÁTICAS GENERALES

En este primer apartado, se presenta la tarea de brindar las consideraciones principales que definen el campo *filosofía de la religión* y las cuestiones que ello suscita. Para empezar cabe citar una célebre frase de Miguel de Unamuno (1967): “Filosofía y religión son enemigas entre sí, y por ser enemigas se necesitan una a otra. Ni hay religión sin alguna base filosófica ni filosofía sin raíces religiosas; cada una vive de su contraria. La historia de la filosofía es, en rigor, una historia de la religión” (p. 91). Así plantea Unamuno la relación conflictiva pero ineludible que existe entre la filosofía y la religión. Desde los tiempos antiguos en lo que se inició el filosofar occidental en la antigua Grecia, fue el objeto de la religión lo que ameritaba reflexiones filosóficas y, de hecho, lo que iniciaba estas reflexiones, es decir, lo divino. Dios o la relación que lo trascendental establecía con los hombres y el lugar de éstos en el cosmos era el leitmotiv del pensar filosófico en un ambiente holístico que con el pasar de los siglos va ir adquiriendo especificación. Sin embargo, la religión en cuanto construcción cultural que expresa características sociales y existenciales del hombre, va a tardar en ser objeto de la filosofía.

Por su parte, el Medioevo logra mostrar la dicotomía esencial que existía entre tan ambivalentes campos. En la escolástica, la filosofía “...se convirtió en una especie de auxiliar de la religión, representada por la teología. Estaba a sus órdenes y era una especie de sierva (*ancilla*). Su misión consistía en preparar el camino a la revelación sobrenatural” (Fraijó, 1994: 14-15). En contraste, con la incipiente reacción que se inicia en el Renacimiento italiano matizado con el resurgimiento florentino del neoplatonismo se va a desarrollar y consolidar en el idealismo del siglo XIX la perspectiva opuesta, el desprecio de la religión por parte de la filosofía. En el idealismo alemán, y específicamente en Hegel

“...la religión pasó a ser objeto de superación. Había un saber superior, el de la filosofía, con vocación de absorber todos los estadios previos. Y la religión era uno de ellos. El pensamiento religioso trabaja con metáforas y representaciones de conceptos. Permanece ligado al mundo de los sentidos y

la imaginación. Expresa sus contenidos, según Hegel, «en el lenguaje de los mortales». De ahí que sea accesible a todos. La filosofía, en cambio, es cuestión de minorías” (Fraijó, 1994: 15).

Sin embargo, entre estas tensiones en la relación y de la mano de la teología natural, que en oposición a la revelada desde la edad media presuponía el lugar de la razón y las posibilidades del conocimiento humano para acceder a lo divino, se van a dar los primeros pasos de lo que puede concebirse, al menos conceptualmente, como filosofía de la religión. Como toda definición y certificación de un campo de estudio, surgen variados autores y obras en los momentos iniciales del mismo. Respecto de ésta, se puede concebir que desde fines del siglo XVIII y principios del XIX, una serie de autores, principalmente alemanes, determinan las características primordiales del abordaje filosófico de la religión. Desde los escritos de Christian Wolff (1679-1754), pasando por Gotthold Lessing (1729-1781) hasta la obra de Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793), la teología natural se desvincula totalmente de la revelada, y razón y experiencia se convierten en cánones específicos en donde estudiar y analizar al fenómeno religioso. Así, para fines del siglo XVIII, según Fraijó (1994), la teología natural se había convertido en filosofía de la religión.

En lo que respecta al contenido, las características específicas del campo se determinan a la hora de la realización de un giro antropológico en la teología natural. Cuando ésta, se abocaba específicamente a Dios, la filosofía de la religión se aboca y parte desde el hombre hacia Dios. Podría definirse así, como la reflexión filosófica aplicada al fenómeno religioso en tanto constituye éste, una experiencia específicamente humana (Pikaza, 1999). Sin embargo, caben ciertas salvedades. En primer lugar, la diferenciación necesaria entre filosofía de la religión y filosofía religiosa. Esta última enmarcada en el plano estrictamente dogmático, sea de la religión que sea, y desarrollada en ambientes y con categorías teológicas. Muchos de los pensadores de la religión contemporáneos, como se verá más adelante, se inscriben en un pensar teológico pero no se escatiman problemas a la hora de denominarlos como filósofos de la religión. Sin embargo, obviarlos sin más e inscribirlos específicamente en la teología estaría, por un lado, reduciendo la discusión del campo y, por otro, privando a la filosofía de la religión de pensadores, obras y discusiones ineludibles a la definición misma del campo. Por su parte, la filosofía de la religión, a diferencia de la filosofía religiosa, se inscribe dentro del campo filosófico y utiliza las herramientas brindadas por el discurso científico o el abordaje científico de los fenómenos, lo que le implica cierta distancia de lo

estudiado y se la exime, al menos en supuestos teóricos, de la necesidad de defender la integridad de algún dogma establecido.

Como segunda salvedad, la ineludible relación que la filosofía de la religión desarrollada en occidente establece con solamente una religión, el cristianismo. El desarrollo del campo ha estado matizado por categorías y conceptos propios de la doctrina cristiana, marginando aportes de otras religiones y haciendo de la filosofía de la religión, en muchos casos, una filosofía de la religión cristiana. Claro está, que hay excepciones varias, principalmente en siglo XX, con la profundización de los estudios filosóficos de la religión en diferentes campos académicos que van a contribuir a la complejización y valoración de aportes ajenos o en diálogo con el cristianismo. Entre ellos, el desarrollo de la historia de las religiones, la fenomenología y la sociología de la religión, brindan aristas de estudio que posicionan al fenómeno religioso en el centro de las investigaciones asociadas al estudio complejo de la sociedad y el hombre. También, el siglo XX presenta la oportunidad de diversificación y de surgimiento de ámbitos diferentes a las academias europeas y América Latina es una de ellas.

En el próximo apartado, se emprende las problemáticas que condicionan el estudio de la religión en un continente específico y particular como América Latina, centrándose en las principales discusiones que se suscitan al respecto en *nuestros tiempos*, pero sin obviar los antecedentes históricos-filosóficos anteriormente expuestos.

RELIGIÓN Y LIBERACIÓN. APROXIMACIONES DESDE AMÉRICA LATINA

El siglo XX no nace con buenos augurios de realización para las promesas de la filosofía en general. A las intenciones de transformación que se le habían encomendado, se le anteponen dos guerras mundiales y la negación de la humanidad que significó Auschwitz. Frente a esto, la reformulación y la crítica se dieron en todos los sentidos. Adorno (2005) representa a la corriente crítica alemana que es la primera en expresar el fracaso de las promesas de la razón y la verbosidad de la filosofía:

“Quizá la interpretación que prometía la transición a la práctica fue insuficiente. El instante del que dependía la crítica de la teoría no puede prolongarse teóricamente. (...) Tras haber roto la promesa de ser una con la realidad o de estar inmediatamente a punto de su producción, la filosofía está obligada a criticarse a sí misma sin contemplaciones. (...) Las cápsulas conceptuales que, según costumbre filosófica, debían poder acoger al todo, a

la vista de la sociedad desmesuradamente expandida y de los progresos del conocimiento positivo de la naturaleza, parecen reliquias de la primitiva economía mercantil en medio del tardocapitalismo industrial” (pp. 15-16).

El campo teológico no queda exento de estos replanteamientos, y son los principales representantes de la teología progresista europea quienes se preguntan ¿cómo es posible hablar de Dios después de Auschwitz? Mientras que, por otra parte, en América Latina se desarrolla una corriente que pretende retomar ese interrogante pero plantearlo en el contexto específico de marginalización y pobreza que representa el continente. Así, la teología de la liberación y su principal representante, Gustavo Gutiérrez, se pregunta ¿cómo hablar de Dios durante Ayacucho? Scannone (2005) especifica el significado de dichos cuestionamientos de la siguiente manera:

“Ambas preguntas apuntan a recomprender la cuestión (religiosa, teológica, filosófica) de Dios desde la pasión injusta de las víctimas históricas. No tanto porque el Holocausto (y los holocaustos) pongan en duda –como en una nueva teodicea- la bondad, el poder o la misma existencia de Dios, sino porque muestran la crisis de un cierto tipo de racionalidad y exigen una racionalidad nueva, desde la cual también será posible recomprender la pregunta (religiosa, teológica, en nuestro caso: filosófica) por Dios” (p. 103).

Así, *liberación y teología* van a caracterizar, no sin pocos cuestionamientos, las principales propuestas desarrolladas como filosofía de la religión en América Latina, y principalmente en el autor abordado, Juan Carlos Scannone. En primer lugar, *liberación*. En un contexto general, la propuesta de filosofía de la religión abordada por Scannone se desarrolla en un marco teórico específico. Desde la década de los 70, en América Latina se despliegan propuestas de liberación específicas que van a iniciar sus reflexiones desde la condición histórico-política que implica pensar *en y desde* el continente. Éste, heredero, en primer lugar, de la Conquista y aniquilamiento de las identidades originarias de la mano de reino de España y la iglesia Católica asociada a los reyes conquistadores. En segundo lugar, producto de cuatro siglos de dominación colonial española hasta las independencias, y de los dos siglos posteriores de advenimiento de dominación alternada entre el capital británico y el estadounidense en alianzas con las oligarquías nacionales. Este contexto de opresión es en el que se plantea la necesaria liberación de las corrientes de los 70. Corrientes que van a conjugar propuestas filosóficas y teológicas, que en muchos casos no van a estar muy diferenciadas. Sin embargo, lo que aquí compete, la liberación, va a estar planteada

en dos ámbitos que relacionan el contexto mencionado y la herencia de pensamiento indígena. Al respecto, sostiene Scannone (2005):

“En América Latina, además de esa apertura filosófica al otro sufriente injustamente –que nos asemeja al nuevo pensar europeo de raíces judías, y corresponde a nuestra herencia cristiana-, se dio un nuevo fenómeno filosófico: el descubrimiento del pensar sapiencial indoamericano (y afroamericano) que forma parte del «mestizaje cultural» dado al origen de nuestra sabiduría popular. (...) Se trata, por tanto, de otro «nuevo pensamiento» -de raigambre amerindia y mestiza, aunque interpretada en diálogo con la filosofía occidental-, cuyos aportes habrá que considerar al replantear la cuestión de Dios desde las víctimas, conjugándolos con lo nuevo y lo viejo de la tradición venida de Europa y reinterpretada en nuestra América” (p. 108).

La praxis de liberación planteada por Scannone, no puede prescindir, como se vio, de la situacionalidad histórico-particular del continente, del sufrimiento de las víctimas y de las herramientas que pueda proveer el pensamiento universal, interpretado desde América Latina, para favorecer el proceso de liberación. Entendida a su vez ésta, siguiendo Scannone (2005) a Lonergan, como conversión, quien la define negativamente como oposición dialéctica a la aberración y al “...cerrarse (personal, grupal o socialmente) al dinamismo de la *autotrascendencia* propia del hombre” (p. 132). Esta conversión es principalmente afectiva y, sostiene haciendo uso del universalismo que caracteriza su propuesta, debe darse socialmente:

“La conversión afectiva es esa respuesta dada no sólo con la decisión ética (Adorno), sino también con el afecto del corazón. En América Latina –tanto para la filosofía como para la teología de la liberación- no se trató sólo del otro individual, sino social, sobre todo, de las víctimas de la opresión y la exclusión, que mueven el corazón (de personas y grupos sociales) a la misericordia y a la praxis de la justicia” (p. 135).

Con esta definición de *liberación* se entra en la segunda de las características mencionadas de la filosofía de la religión propuesta por Scannone, la *teología*. La propuesta del autor aquí abordado presenta variadas especificidades teológicas que hacen de la filosofía de la religión, según algunos críticos, una teología filosófica. Solari (2005) sostiene al respecto:

“Scannone emplea la expresión ‘filosofía de la religión’ tal como lo hace W. Weischedel, es decir, como ‘teología filosófica o lógos (filosófico) acerca del

theós. Este *theós* es el Dios vivo del que habla Pascal, el misterio sagrado tremendo y fascinante, el Dios de la religión, la praxis y la historia que se desvela libre y gratuitamente y se re-vela ética y absolutamente” (pp. 15-16).

Por su parte, Scannone (2005) define a su propuesta de filosofía de la religión como una *fenomenología que se prolonga en hermenéutica, y es asumida en categorías analógicas de reflexión, y agrega sobre la posibilidad de la misma:*

“... no «en abstracto» y como «en el aire», sino a partir de la propia religión (y, añadido, o irreligión), a través de un «transfert analogizante», que supone en el lector «una asunción en imaginación y en simpatía, compatible con la suspensión del compromiso de fe» (...) La propia (ir)religión proporciona así el correspondiente lugar hermenéutico de la reflexión filosófica. En mi terminología (tomada de Mario Casalla), se trata entonces de una universalidad situada, que yo interpreto como analógica y abierta en imaginación y en simpatía a las otras situaciones y opciones religiosas” (p. 33).

Así, filosofía de la religión queda correspondida al lugar hermenéutico de producción y, en el caso de Scannone, su lugar hermenéutico además de Latinoamérica es la teología católica. Sin embargo, esto no implica la negación de otras religiones a la hora de la definición y profundización del campo propuesto, sino un reconocimiento sincero desde donde se acerca quien lo estudia y con las herramientas que cuenta para su valoración. Por otro lado, también resulta necesario destacar que esta valorización del lugar hermenéutico de la filosofía de Scannone marca una fuerte tendencia a la utilización de categorías católicas y presenta algunas problemáticas a la hora del intento de universalización de su propuesta metodológica. La valorización de las religiosidades orientales, principalmente, y los recursos conceptuales que pueden brindar, quedan excluidas a la hora de la definición hermenéutica de su filosofía.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Retomando la hipótesis inicial puede destacarse que el desarrollo general de la filosofía de la religión en América Latina, y la obra particular seleccionada de Juan Carlos Scannone, presenta características específicas que la diferencia de los desarrollos principalmente europeos, pero no sin algunas connotaciones de las cuales no puede desprenderse.

En primer lugar, puede decirse que el desarrollo histórico de la filosofía occidental y su íntima relación con la religión católica afecta tanto a las obras europeas como

a las latinoamericanas. Más allá de que algunas corrientes de liberación latinoamericana hayan realizado una propuesta ontologista del pensamiento indígena (Rodolfo Kusch), claro está que no es la intención del doctor Scannone, quién concibe una reinterpretación de tradiciones universales desde la situación latinoamericana. Aquí es donde comparte la particular relación filosofía-teología católica, ya que cuando Juan Carlos Scannone habla de aceptar tradiciones universales, lo hace principalmente sobre tradiciones específicamente europeas.

En segundo lugar, las condiciones mundiales que se desarrollan en la segunda mitad del siglo XX y los replanteamientos que se generan caracterizan los puntos de partida, tanto de las propuestas del viejo continente como de América Latina. Estas características presentan valoraciones en tanto interpelación del rostro del pobre y el reconocimiento de actores marginales de la sociedad, pero, a mi modo de ver, especifica y desarrolla estas apreciaciones teórico-políticas en lenguaje particularmente occidental, no reconociendo, al menos en parte, la exclusión de cosmovisiones reclusas y el rol que el lógos occidental jugó también en los procesos de opresión y dominación.

Por último, la propuesta latinoamericana de filosofía de la religión presenta características diferenciables. Coincidiendo con los planteamientos de liberación, toda propuesta filosófica, y la filosofía de la religión como una de ellas, adquiere en Latinoamérica características de liberación. La relectura de los desarrollos teóricos más progresistas plantean una correlación fuertemente práctica, y el carácter político que éstas asumen las particulariza haciendo del continente un lugar de posibilidad, de superación y de reescritura de la historia.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Th. (2005) *Dialéctica Negativa*, Akal: Madrid.
- Fraijó, M. (Ed.) (1994) *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Trotta: España.
- Oviedo, A. y Parro, F. (2002) "La fecundidad de la Filosofía Hispanoamericana: Horacio Cerutti-Guldberg", en *La Ciudad de Dios. Revista Agustiniiana*. Vol. CCXV: Madrid.
- Pikaza, X. (1999) *El fenómeno religioso. Curso fundamental de religión*, Madrid: Trotta.
- Scannone, J. C. (2005) *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, Anthropos: España.

- Solari, E. (2005) "Sobre la filosofía de la religión en América Latina", en *Realidad. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, N° 103, pp.: 127 - 169.
- Unamuno, M. (1967) *Del sentimiento trágico de la vida*, Espasa Calpe: Madrid.