

A la luz de las tesis de Sciacca es fácil ver que la comprensión heideggeriana del hombre como ser-para-la-muerte, muerte que sería la posibilidad última que hace vanas todas las otras posibilidades, reduce la muerte del hombre a la de un animal. Es cierto que tanto Sciacca como Heidegger distinguen entre perecer (*vergehen*) y morir (*sterben*). Pero no basta con decir que solamente el hombre muere, si ese morir es el fin absoluto de su existencia. Sciacca ve más hondo cuando advierte que no es posible tener verdadera conciencia de la muerte si no se participa de una existencia que va más allá de esa vida que se abandona. Un puro ser-en-el-mundo no sería capaz de morir, simplemente perecería y una existencia auténtica no podría consistir únicamente en la conciencia de la muerte futura así entendida. La antropología y la ontología de Sciacca revelan la vanidad de la pretendida superación heideggeriana del naturalismo, que quiere reconocer un modo de ser particular al hombre frente a los demás seres vivos sin admitir la dimensión trascendente del espíritu. A pesar de las protestas de Heidegger y de gran parte de la filosofía contemporánea, la muerte no sería un problema para la filosofía si se prescindiera de la inmortalidad. La muerte es un verdadero acto del espíritu, no algo que le ocurra, mientras que el perecer es un hecho y como tal no plantea ningún problema especial a la filosofía.

La rigurosa conclusión que se puede obtener de la filosofía de Sciacca, a la cual este libro conduce con maestría, es la paradoja de que el hombre muere por que es inmortal.

JUAN F. FRANCK

LABÈQUE, Marcelo Horacio, *En busca del Dios de la vida: Una travesía filosófica por el mundo de las religiones*, Buenos Aires, Agape Libros, 2014, 128 pp.

El Doctor Marcelo Horacio Labèque, profesor titular de *Filosofía de la Religión* en la Pontificia Universidad Católica Argentina, nos trae en su último libro una síntesis de su planteo filosófico respecto a la religión, un escrito accesible y significativo no solo para los especialistas en filosofía sino para cualquier persona que tenga un interés en adentrarse en la compleja tarea de pensar la experiencia religiosa. El sugestivo título muestra, desde un primer momento, la intención del autor por develar el sentido humano de la experiencia de Dios, es decir, la significación vital que debiera ser la huella de toda experiencia auténtica de lo sagrado. La tensión epistemológica

no tarda en aparecer con el subtítulo de su obra: *una travesía filosófica por el mundo de las religiones*. Esta precisión tiene un doble valor: primero, advierte al lector que se tratará de una búsqueda *filosófica*, es decir, que se moverá en el orden del concepto y la definición; segundo, que la vitalidad del Dios de las religiones no tiene por qué ser inaccesible al discurso filosófico. Respecto a lo primero, es necesario hacer notar que la obra no tendría demasiado interés para quien, por ejemplo, quiera encontrar en ella una descripción y una presentación de las diversas religiones pero que, sin embargo, lejos de mantenerse fuera de las experiencias históricas y concretas de lo sagrado, esta obra filosófica se moverá *por el mundo de las religiones*. En otras palabras, la filosofía de la religión que propone Labèque tendrá un anclaje definitivo en las ciencias humanas que abordan la experiencia religiosa (la historia, la sociología, la psicología, etc.) pero, sobre todo, se aferrará a la experiencia religiosa en su irreductibilidad, es decir, en el sentido y el valor de lo religioso como tal. Así, el método filosófico que el autor ha adoptado es el de la *fenomenología hermenéutica*, el cual se atiene a la experiencia entendida a la vez en su dimensión eidética e histórico-genética, es decir, en tanto que busca la esencia misma de lo religioso y, a la vez, su inserción en una tradición y, por lo tanto, en la necesidad de una interpretación de los símbolos y textos que la constituyen. Respecto a lo segundo, es necesario subrayar la audacia de la apuesta de Labèque, en tanto que se enfrenta a una tradición que acompaña a la filosofía desde sus inicios, que consiste en una radical separación entre el discurso teológico/religioso y el discurso filosófico. Ya sea desde una óptica más bien racionalista, de una crítica de la tradición religiosa a partir de exigencias racionales de la definición de lo divino (postura ya presente en Jenófanes de Colofón), ya sea desde una óptica más bien fideísta de un rechazo del discurso conceptual para dar cuenta de la significancia vital de Dios (como reza la oposición ya clásica entre el «Dios de los filósofos» y el «Dios de Abraham...», que immortalizó Blaise Pascal), pareciera que no puede haber sino un definitivo divorcio entre la filosofía y la fe. La postura de Labèque es audaz justamente en tanto que propone que, en rigor, no puede haber una experiencia filosófica de Dios sin el suelo de la experiencia religiosa histórica ni una experiencia religiosa auténtica que no cuente con el gesto crítico de la filosofía. Lejos de oponerse, los discursos filosóficos y religiosos se encuentran y maridan para acercarnos al *Dios de la vida*.

La travesía filosófica por el mundo de las religiones comienza en la obra de Labèque por una descripción de las formas históricas de lo sagrado, por un lado, y las figuras históricas de lo divino, por la otra. La primera diferencia que habría que trazar en orden a la aproximación a la experiencia religiosa es la que se establece entre lo *profano*, lo *sagrado* y lo *divino*. En toda experiencia religiosa encontramos elementos tomados de la experiencia humana del mundo que son resignificados y que se presentan como mediadores respecto a lo divino, en sí mismo inaccesible e indisponible. La dialéctica que propone Mircea Eliade (uno de los pensadores más presentes en la obra y reflexión de Labèque, junto a Paul Ricoeur y Ricardo Ferrara) entre lo profano y lo sagrado debe ser, sin embargo, completada con el tercer elemento de lo divino: «lo divino, de alguna manera, “opera” el proceso de “conversión” de una realidad a lo sagrado para que, haciéndose presente en él —esta es la cuestión fundamental—, lo sagrado se torne “eficaz” en su intento de poner al hombre en contacto con esa dimensión o nivel para él inalcanzable» (p. 21). La introducción de este tercer elemento permitirá, por un lado, garantizar el puente entre ciencias de la religión y filosofía (en tanto que la crítica filosófica de lo religioso será de orden *teo*-lógico, y no *hiero*-lógico, si se me permite este vocablo nuevo) y, por otro lado, mostrar la vida de Dios que late detrás de todos los símbolos y elementos sagrados, permitiendo de ese modo también una crítica a lo sagrado, en tanto que es eficaz en su mostración de lo divino (crítica más bien religiosa que filosófica y que podríamos encontrar ejemplarmente en el caso del profetismo, allí donde lo mítico y lo ritual han perdido su savia que los mantenía vivos). De este modo, en orden a una comprensión de lo religioso en lo que lo define como tal, habrá que detenerse, por un lado, en la *morfología de lo sagrado* y, por otro, en la *tipología de lo divino*. Respecto a lo primero, se examinan los modos en que el espacio y el tiempo se sacralizan a través del rito, y se presentan los elementos del mundo que han sido simbolizados desde los primeros tiempos como sagrados (el cielo, la tierra, el sol, la luna y el agua). Respecto a lo segundo, se recorren los diversos *tipos* que lo divino ha asumido en la pluralidad de las experiencias religiosas: el ser supremo, el politeísmo, el dualismo, el monismo religioso, el silencio de lo divino (budismo), el monoteísmo profético. Es central subrayar que tanto una morfología de lo sagrado como una tipología de lo divino se encuentran atravesadas por la diferencia entre la experiencia religiosa de *tendencia cósmica* y aquélla de *tendencia histórica*. Esta diferencia resignifica la experiencia religiosa radicalmente,

aunque de todos modos es preciso mantenerlas dialécticamente relacionadas: las religiones del libro privilegian la experiencia histórica sobre la del cosmos, pero «no se trata de una negación de lo cósmico sino más bien de una asunción transformadora que implica un paso de negación “purificadora”» (p. 26). En este punto, Labèque se encuentra más cercano a Paul Ricoeur que a Mircea Eliade, en tanto que el último tiende a reconducir la experiencia religiosa histórica a su suelo cósmico, mientras que el primero subraya la diferencia entre la fenomenología de lo sagrado y la hermenéutica de la proclamación, aunque mantenga su continuidad.

Luego de esta caracterización de lo sagrado y de lo divino, Labèque aspira a acceder a una definición de lo religioso (tarea eminentemente filosófica), intentando el paso de los fenómenos religiosos a la naturaleza de la religión. La dificultad de esta empresa radica en el peligro de unificar la pluralidad de las experiencias religiosas en un género común que las englobe y que termine por reducir las en su originalidad propia. Por esta razón, siguiendo a su maestro, Ricardo Ferrara, el autor propone comprender la diversidad de las religiones desde una *unidad analógica*, que respete a la vez la similitud y la diferencia entre ellas. Esta unidad analógica se muestra, primeramente, en aquello que les es común a todas las religiones: por un lado, los ritos o gestos culturales; por otro, su referencia a lo divino «en sentido analógico». Respecto a lo segundo, lo divino se presenta en un sentido negativo como aquello que es *indisponible* para el hombre en tanto que se halla fuera del alcance de las capacidades humanas y, en un sentido positivo, como fuente absoluta de toda vida, es decir, el «el dios viviente» (p. 57). Así, la definición descriptivo-analógica de la religión, tomada de Ferrara, consiste en entender la experiencia religiosa desde la noción de *culto*, es decir como el conjunto de actos humanos por los cuales el hombre busca relacionarse con un término intencional al que se le atribuye el carácter de divino a fin de adorarlo y de obtener su auxilio. Y es aquí donde Labèque avanza un poco más, puesto que el culto no podrá disociarse de la dimensión moral del ser humano, en tanto que un auténtico culto no puede estar escindido de la «vida virtuosa» del creyente. Pero, a la vez, esta compenetración de los órdenes de la religión y de la moral, motiva también la aparición del elemento *crítico* de la religión. Este pasaje, aún más interesante a mi modo de ver que el anterior, se centra en Labèque en la noción de *servicio al otro hombre*. Con la impronta clara del fenomenólogo judío francés, Emmanuel Levinas, el autor nos lleva desde la reducción eidética de

los fenómenos religiosos en orden a la definición, a la reducción ética en orden a su crítica. De esta manera, a mi modo de ver, se evita caer en la violencia simbólica que implicaría tomar alguna experiencia religiosa como típica o normativa y llevar adelante una crítica de la pluralidad de las experiencias religiosas a partir de una definición unívoca de lo divino (deudora en última instancia de una tradición determinada). Por el contrario, la crítica de la religión se sostiene sobre la afirmación de que «la religión es para el hombre y no el hombre para la religión» (p. 59) y, por lo tanto, que la vida religiosa no apunta a una existencia meramente ritual.

Se trata en cambio del corazón de la vida religiosa en cuanto existencia moralmente comprometida por la que, cada uno a su manera, dioses y hombres, se ponen a disposición los unos de los otros, emprendiendo un camino que apunta a un estar a cada paso enteramente al servicio del otro (p. 68).

Así, «el ideal de toda religión auténtica es estar al servicio de la felicidad del hombre», y este ideal de la religión auténtica solo puede tener sentido «en la medida en que ella es movida, en su búsqueda de la felicidad, por un ideal ético, ideal capaz de un permanente auto-superarse por la apertura a la alteridad del “otro hombre” y a la alteridad del misterio divino» (p. 71). Esta búsqueda de la propia felicidad en la felicidad de los demás, este servicio al otro hombre no se contradice, para Labèque, con la concepción esencial de la religión como «servicio de lo divino», sino todo lo contrario. «Desde esta visión de la “humanidad” y “divinidad” de la religión, la filosofía puede servir a la religión viva como fuente de una seria y fecunda autocrítica racional» (p. 72).

En la segunda parte de la obra, más breve que la primera, Labèque pasa de los fenómenos religiosos a la hermenéutica de las religiones a partir de la circulación semántica e identificación —en última instancia— entre fenómeno y símbolo: «el fenómeno es un símbolo y por ello “me habla” y, más precisamente, me habla con múltiples voces ya que —a diferencia de un simple signo— lleva en sí *múltiples sentidos*» (p. 83). La fenomenología, entonces, es también hermenéutica, tal como propone. Y la verdad del símbolo abre, a la vez, un campo para la reflexión filosófica no reductiva, es decir que atiende a sus múltiples e inagotables sentidos. Labèque se detendrá en esta segunda parte en una hermenéutica de los mitos de salvación, como contrapartes de los mitos relativos al origen del mal, siguiendo los análisis de Ricoeur en *Finitud y culpabilidad*. Por un lado, tratará estáticamente los cuatro

tipos de mitos de salvación siguiendo una *tipología*, para luego examinar *dinámicamente* cómo los diversos mitos se compenetran entre ellos siguiendo el hilo conductor del mito adámico. Esta segunda parte lleva a la conclusión de la obra, en la que Labèque rescata el mito adámico y su mito de salvación por su clarividencia en afirmar la presencia y necesidad de la libertad del hombre en el curso de la historia, apostando a una *ética de la responsabilidad*. A la vez, el Dios que aparece aquí es de un orden que Ricoeur llama «supra-ética», es decir, de un orden que escapa al del humano y cuya trascendencia sobrepasa toda lógica, que a la vez guarda una relación de oposición- semejanza con la imagen de lo humano que termina en una paradoja y, que en el colmo de las paradojas y misterios, se hace persona y cuya omnipotencia se revela plenamente en la humillación en cruz. Esta opción por el monoteísmo, aunque no deje de tener sus razones y conveniencias, no deja de ser una opción, siendo imposible presentar racionalmente una religión *verdadera* sobre todas las otras (en ese caso, estaríamos en el orden del gnosticismo o de un deísmo). Ahora, una consideración filosófica en torno a la naturaleza de Dios, afirma Labèque, ya no corresponde a una Filosofía de la Religión, sino a una Teología Filosófica, que tendrá a su cargo los diferentes desafíos que conlleva una meditación sobre el Dios del monoteísmo: distinguir las figuras y diferenciar el monoteísmo del henoteísmo y del dualismo zoroastriano; pensar los atributos de la divinidad; problematizar la relación entre lo divino y lo no-divino; y enfrentar el dilema de la «hiper-eticidad» de lo divino en su relación con el mal, padecido y cometido por el hombre.

«La travesía iniciada como pregunta por la naturaleza del fenómeno religioso se cierra, pues, con la pregunta por aquello a lo que lo religioso apunta como meta última; y ya no solo en relación con el hombre sino en relación con aquello que lo supera en todos los sentidos: la divinidad. La travesía se descubre entonces como búsqueda y, más aún, como búsqueda de la posibilidad de la vida, la vida humana plena en la plenitud de la vida divina ofrecida en el camino de la religión» (p. 121). Con estas palabras inicia el autor el epílogo que da cierre a su hermosa obra, que más que cierre es un nuevo modo de apertura, una apertura cuyo sello es el de la *esperanza*. Y es que, al fin y al cabo, termina observando Labèque, el Dios de la vida es aquel en quien esperamos, aquel hacia quien la humanidad propia y la del prójimo se encaminan fraternalmente en pos de su realización y cumplimiento.

MARTÍN GRASSI