



Franciscanum. Revista de las ciencias del
espíritu

ISSN: 0120-1468

franciscanum@usbbog.edu.co

Universidad de San Buenaventura
Colombia

Labèque, Marcelo Horacio

Henry Duméry y la sacralidad de la historia

Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu, vol. LVI, núm. 161, enero-junio, 2014, pp. 129-149

Universidad de San Buenaventura

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=343531218005>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Henry Duméry y la sacralidad de la historia

Marcelo Horacio Labèque*

Para citar este artículo: Labèque, Marcelo Horacio. "Henry Duméry y la sacralidad de la historia". *Franciscanum* 161, Vol. LVI (2014): 129-149.

Resumen

Siguiendo el camino trazado por el fenomenólogo francés Henry Duméry, se busca señalar aquí los rasgos propios de lo que se ha dado en llamar en otra ocasión lo «sagrado histórico» comprendido en el marco general de una «morfología de lo sagrado». Así la intención es la de mostrar que la originalidad de la experiencia y la configuración de lo sagrado, tanto en el judaísmo como en el cristianismo, tiene su origen en una transformación revolucionaria de las experiencias y concepciones de lo sagrado cósmico y arcaico, dando lugar de esta manera a un nuevo modo de sacralidad en el que el acento principal está puesto en los eventos y personas de la historia. Más aun, hacer ver que integrando en esa nueva modalidad formas y experiencia universales, aquellas religiones llegan a una concepción paradójica de la salvación en la que lo universal se da en la historia particular de un grupo humano (Israel) o una persona (Jesús de Nazareth).

Palabras clave

Henry Duméry, lo sagrado histórico, formas de lo sagrado, fenomenología de la religión.

• Profesor de enseñanza media y superior en filosofía; Licenciado en filosofía por la Pontificia Universidad Católica Argentina; Doctor en teología por la Universidad de Friburgo (Suiza); ocupó distintos cargos directivos en la Pontificia Universidad Católica Argentina; desde el 2005 es titular de la cátedra de filosofía de la religión y director del programa de filosofía de la religión en la facultad de filosofía y letras de la mencionada universidad. Contacto: marcelo_labeque@uca.edu.ar.

Henry Duméry and the sacredness of history

Abstract

Following the steps of the French phenomenologist Henry Duméry, It is pursued to identify the particularities of what have been called before the «historical sacred», in the most general frame of a «morphology of sacred». In that sense it is intended to demonstrate that the originality of the experience and configuration of the sacred, in both Jewish and Christian religion, comes out from a transformation of cosmic archaic experiences and points of view, leading into a new way of sacred that gives to historical events and persons the main soteriological weight. Moreover, integrating in that new way the older and even universal experiences and forms, those religions achieved the paradoxical formula of universal salvation given in the particular history of a sacred human group (Israel) or person (Jesus of Nazareth).

Keywords

Henry Duméry, historical sacred, ways of sacred, phenomenology of religion.

Con la guía de fenomenólogo francés Henry Duméry¹, se busca aquí poner de relieve, como punto de arranque, aquello que marca su diferencia con la posición de Mircea Eliade en torno a la naturaleza de lo sagrado. En efecto, para este último autor, lo sagrado es, ante todo, lo sagrado arcaico o, dicho de otra manera, lo sagrado referido

1 Para una visión general de la persona y obra de Henry Duméry (1920-2012) puede verse el artículo de Juan Martín Velasco «Henry Duméry», en *Gran Enciclopedia Rialp* (Madrid: Rialp, 1991) y del mismo autor *Hacia una filosofía de la religión cristiana. La obra de H. Duméry* (Salamanca: Instituto Superior de Pastoral, 1970). Para un estudio crítico de su obra pueden verse, entre otros, a G. Van Riet, «Idéalisme et Christianisme. A propos de la "Philosophie de la Religion" de M. Henry Duméry», *Revue Philosophique de Louvain* 56 (1958): 361-428 y H. Van Luijk, *Philosophie du fait chrétien. L'analyse critique du christianisme de Henry Duméry* (Paris-Bruges: Desclée de Brouwer, 1964). Sobre la trayectoria académica del autor cf. «Henry Duméry», consultada en marzo 14, 2013, www.idref.fr/autorites/autorites.html.

al cosmos². A diferencia del rumano, el fenomenólogo francés quiere poner de relieve el carácter histórico de lo sagrado tal como se presenta en las religiones judía y cristiana. Como se verá, no se trata aquí de una contraposición total aunque, de modos diferentes, los autores parezcan conducir a ese punto. En relación con ello, la tesis que se sostiene es que la experiencia de lo sagrado –y, por ende, en él y por él, de lo divino– como presente en los acontecimientos de la historia, tal como ha sido y es vivida y pensada por el judaísmo y el cristianismo, significa al mismo tiempo una revolución que, partiendo del interior mismo de lo sagrado arcaico, no lo anula sino que lo asume para transformarlo. Más aún: que tal revolución de lo sagrado inaugura un modo completamente nuevo de considerar no solo lo sagrado mismo, sino también y sobre todo la salvación que lo divino otorga al hombre. En efecto, a través de una sola y determinada realidad histórica *particular* y su devenir (Israel, Jesús de Nazareth), esa salvación está destinada a alcanzar en su ser, a la vez *universal*, a toda la humanidad. Será así en definitiva este elemento el que justificará distinguir, en el corazón mismo de una morfología de lo sagrado, una sacralidad de tendencia histórica y una sacralidad de tendencia cósmica.

1. Israel y la historia

En primer lugar, hay que dejar asentado que Mircea Eliade no tiene inconveniente en distinguir con claridad entre un modo «cósmico» y otro «histórico» de entender y vivir lo sagrado³. Por una parte, el hombre de las culturas arcaicas, ligado como está a los ritmos cósmicos, reconoce la realidad histórica y su temporalidad irreversible aunque, es cierto, soporta difficilmente sus contrastes y, en el fondo, la presencia en ella del mal. De allí que busque anular la historia por

2 Se ha tratado ya la cuestión de lo sagrado en la perspectiva elidiana en Marcelo Horacio Labèque, «Mircea Eliade y la sacralidad arcaica», *Sapientia* 227-228, Vol. LXVI (2010): 93-110.

3 De hecho Eliade opone esas modalidades en *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición* (Buenos Aires: Emecé Editores, 1952). [*Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition* (Paris: Gallimard, 1949)], cuyo título original era «Cosmos e historia» según lo declara el autor mismo en su prefacio a la edición en lengua inglesa. Cf. *Cosmos and History. The myth of the Eternal Return* (New York: Harper Torchbook, 1959).

su transformación en mito⁴. Esta transformación, se podría añadir, no es inocente, ya que a través de ella se pretende integrar, de alguna manera, los hechos históricos en los ritmos cósmicos, asimilándolos especialmente a las luchas contra el mal, presentes en las cosmogonías. Por otra parte, Eliade señala con claridad la aparición en Israel de la concepción de la historia considerada en sí misma como teofanía:

Así, por vez primera, los profetas valoran la historia, consiguen superar la visión tradicional del ciclo –concepción que asegura a todas las cosas una eterna repetición– y descubren un tiempo de sentido único⁵.

Esos mismos profetas se ocupan de desacralizar el mundo natural:

(...) jamás la religiosidad cósmica fue atacada de modo tan brutal (*sauvage*). Los profetas lograron finalmente vaciar a la naturaleza de toda presencia divina⁶.

Centrándose en el cristianismo, Duméry recurre a sus orígenes judíos para mostrar las características propias de aquel. En el comienzo del segundo capítulo de su *Phénoménologie et religion*⁷ formula su tesis de la siguiente manera:

A semejanza del judaísmo, el cristianismo es una religión *histórica*, una religión *tipológica*, una religión de intención *universal* pero de expresión *particular*⁸.

El capítulo que se abre con esta declaración será dedicado a estudiar esas tres notas tal como se dan en el judaísmo, ya que «esta triple característica es de origen judío». El primer lugar, pues, lo ocupa la historia. Así señala más adelante que «para el conjunto de las civilizaciones paganas es la naturaleza y no la historia la que revela a Dios, la que expresa lo divino»⁹.

4 Cf. *Ibid.*, 48-49.

5 *Ibid.*, 117. cf. *Ibid.*, 118-119 e *Histoire des croyances et des idées religieuses* (Paris: Bibliothèque historique Payot, 1976), 368-370.

6 *Ibid.*, 368.

7 Henry Duméry, *Phénoménologie et religion. Structures de la institution chrétienne* (Paris: PUF, 1962). En el «avertissement» con el que abre esta obra Duméry señala su intención: «Me propongo esbozar en grandes rasgos la fenomenología de la experiencia cristiana. Mejor aún: de la *institución cristiana*» (S/n).

8 *Ibid.*, 6.

9 *Idem*.

Es cierto que existe una «ley común a todas las religiones» que él formula de esta manera:

el hombre no se remonta a su principio más que a través de representaciones; no alcanza el Infinito más que proyectándolo en objetos finitos que llegan a ser así mediadores de fe e instrumentos de culto¹⁰.

En ese sentido entonces –según el cual «cosmos» equivale a «finitud»– todas las religiones son cósmicas¹¹. Pero en un sentido diverso, es decir, cuando las expresiones de lo divino se hallan centradas directamente en el hombre y, conviene añadir, en el orden de la finitud misma, *cosmos* se contrapone a *anthropos*; las representaciones de lo Infinito dejan de ser tomadas de la naturaleza para devenir «antropomórficas»¹². Ahora bien, eso sucede en los panteones politeístas, al estilo de las religiones griega y romana, en los que se ha divinizado personajes de leyenda o quizás personajes históricos elevados al rango de leyenda. Esta «humanización» de lo divino, a pesar de concretarse en un mero «panteón psicológico» significa, ciertamente, un avance¹³. Bien diversa es en cambio, la experiencia y el «método» del «misticismo hebreo».

[Porque] para él solamente la historia revela a Dios, solamente los sujetos históricos expresan, por sus actos, los designios (*volontés*) divinos¹⁴.

En este punto se pueden ya indicar algunas objeciones que Eliade tendría derecho a levantar. Ellas se centrarían, en primer lugar, en el «solamente» de la frase antes citada, que el autor rumano quizás cambiaría por «principalmente», ya que es posible aducir testimonios de representaciones cósmicas de lo divino en la expresión de la fe de Israel. Más precisamente, el rumano hace dos observaciones a la cuestión de la historia como teofanía. En primer lugar, señala la resistencia de Israel al mensaje profético:

• •

10 *Ibid.*, 7.

11 Cf. *ídem*.

12 Cf. *Ibid.*, 8.

13 Cf. *ídem*.

14 *ídem*.

Este descubrimiento no será inmediata y totalmente aceptado por la conciencia de todo el pueblo judío, y las antiguas concepciones sobrevivirán todavía mucho tiempo¹⁵.

En segundo lugar, la valoración absoluta de un futuro mesiánico con la que se conectará el mensaje profético en un segundo momento –a partir, especialmente, de los «profetas escatológicos»¹⁶–, parece volver a asumir...

(...) la antiquísima estructura de la regeneración anual del cosmos por la repetición de la creación y por el drama del rey sufriente. El mesías asume –en un plano superior, evidentemente– el papel escatológico del rey-dios o del rey-representante de la divinidad en la tierra, cuya principal misión era regenerar periódicamente la naturaleza entera (...). La única diferencia es que esa victoria sobre las fuerzas de las tinieblas y el caos ya no se produce regularmente cada año sino que es proyectada en un *illo tempore* futuro y mesiánico¹⁷.

Quizás convenga tener en cuenta la fuerza de esta última observación, no solamente en razón de la relación entre la imagen del rey sufriente-triunfante y la mentalidad cósmica, sino también en razón de las características paradisíacas de su reinado: ellas indican, sin lugar a dudas, un cierto «retorno a los principios» propio también de esa mentalidad.

Volviendo a Duméry y a su línea de razonamiento, conviene notar que el autor francés parece no tener en cuenta la objeción –en sí bastante seria– por la que se opone, de alguna manera, profetismo a mesianismo; él retiene, en cambio, la primera de las observaciones, centrándose en la cuestión del profetismo y la dificultad de su aceptación. Pero antes ha insistido en algo fundamental. Subrayando, en efecto, la idea de que la historia se da en y por los actos de los hombres que la realizan¹⁸, llegará a decir que:

15 Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, op. cit., 117.

16 Cf. Mircea Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, op. cit., Tomo II, 242-244.

17 Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, op. cit., 119. Cf. Mircea Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, op. cit., 244-246.

18 «La historia ya no es lo que acontece en la escena del mundo; es lo que hace advenir al mundo como mundo humano. El naturalismo se ve expulsado de todas partes; incluso la naturaleza se vuelve cultura, es decir, lenguaje, organización, efectividad». Henry Duméry, op. cit., 9.

si el hombre es artesano de la historia y si esa historia revela los designios de Dios para con el mundo, es porque Dios es invisible, porque nadie puede verlo sin morir, porque no teniendo ni boca para hablar ni manos para obrar, Dios no puede hablar y obrar sino a través de sus testigos. El *profetismo*, tomado en sentido amplio, designa esa inevitable expresarse de la palabra de Dios a través de los hombres de Dios¹⁹.

De este modo para Duméry: 1. Como fundamento de la existencia de la religión y por ende de lo sagrado se halla el hecho de la infinitud de lo divino y la finitud de lo humano: estos dos «polos» no pueden comunicarse sino a través de realidades finitas en las que lo divino infinito obra y se expresa. 2. En el caso de Israel esas realidades finitas son realidades históricas, esto es, hechos y palabras que son obra del hombre porque, conviene notarlo, él es visto como el lugarteniente de Dios. 3. Ahora bien, otro elemento esencial de la religión de Israel es su aniconismo, lo que parece contrariar de alguna manera el primer punto, ya que significa de modo directo la imposibilidad de representar a Dios. Con todo, Duméry insiste más bien en otro aspecto: la imposibilidad de ver a Dios. Da así a su argumento un giro positivo, puesto que esa imposibilidad justifica el que Dios busque ser representado; pero representado ya no por medio de imágenes, sino por medio de seres humanos históricos que obran y hablan en su nombre: aquí el paradigma sería Moisés, profeta en ese «sentido amplio» al que se refiere el autor francés, profeta –hay que notarlo- porque da testimonio de Dios con obras y palabras.

Se da de ese modo un paradójico «representar lo irrepresentable» y así asume la cuestión del aniconismo y del «conocimiento dorsal» propio del Dios de Israel. Se parte primero de la experiencia religiosa en general, ya que a ella se aplica de algún modo también esa regla paradojal:

Cuando se ha comprendido que Dios [en tanto Dios] no puede aparecerse, no puede hablar, no se puede ofrecer a la sensibilidad, [entonces] no se ve ningún peligro en hacer que se aparezca, hacer que hable, en comprometerlo con lo sensible (...). De allí la estricta paradoja: la experiencia religiosa es la experiencia de lo invisible y es justamente

19 *Ibid.*, 10.

por ello que se da en representaciones [visibles]; es la experiencia de lo inexpresable y es justamente por ello que da en expresiones²⁰.

Esto se aplica especialmente en el judaísmo:

De todas las religiones es sin duda el judaísmo el que hace funcionar ese mecanismo [paradojal] con la mayor precisión. Yahvé es el Dios escondido, el Dios inaccesible. Por esa razón justamente llega a ser un Dios cercano, un Dios familiar. Es el Dios no manifiesto, impenetrable. Por eso justamente llega a ser un Dios manifestado, un Dios que se revela²¹.

A su vez la revelación implica una dialéctica, también aplicable a su modo a toda experiencia religiosa:

La revelación desvela a Dios porque le permite al hombre significarlo. A la vez lo mantiene velado ya que los signos que emplea no cierran la mirada en el puro aparecer sino que lo dirigen, a través de la apariencia, hacia la trascendencia²².

[Con todo] la originalidad del judaísmo consiste en no aceptar como expresiones de lo divino sino aquellas que son, sin posible controversia, de tipo intencional: los hechos históricos, los actos humanos. Así se coloca la categoría de revelación a cubierto de cualquier posible idolatría, de cualquier posible superstición²³.

Y volviendo a la cuestión de la historia:

Ese carácter intencional y humano de la revelación nace de modo lógico de la actitud tomada por Israel en relación con la historia. El pueblo judío se impone una misión religiosa, se declara el elegido del Altísimo porque parte de esa convicción: Dios no se manifiesta más que cuando la humanidad le sirve como órgano de expresión. Es por ello que Israel, constituido en heraldo de Dios, tiene la certeza de responder a un llamado, de seguir una vocación. Él será, por excelencia, el revelador, el testigo del Eterno. Movido por esta inspiración, entenderá que aquello que realiza, cuando lo realiza para Dios, es Dios el que lo realiza. Su historia adquiere de ese modo un valor de revelación²⁴.

Ahora bien, frente a la pregunta por la relación con la naturaleza, comenta:

• •

20 *Ibid.*, 11-12.

21 *Ibid.*, 12.

22 *Ibid.*, 11-12.

23 *Ídem*.

24 *Ibid.*, 12-13.

Esta manera de valorizar la historia se refuerza por una dialéctica propia del judaísmo que consiste (...) en orientar la naturaleza obrando sobre ella. [Para Israel] la naturaleza por sí no es mala (...) Con todo, la naturaleza fue gravemente alterada (*faussée*) por la falta del hombre. En el tiempo paradigmático (...) del paraíso terreno, el hombre y la naturaleza se encontraban en perfecta armonía. En el presente de la condición humana, esa armonía se halla quebrada. El hombre y el mundo se hallan en estado de hostilidad permanente: el sufrimiento y la muerte, la adversidad de las cosas, el conflicto de los apetitos, son el resultado de la libertad caída (...) Sin embargo la mística judía se niega a transformar en pesimismo la visión de ese caos sino que le otorga un sentido; resuelve así, de modo esperanzado y militante, el así llamado problema del mal²⁵.

Y la solución del problema se encuentra, justamente, en la historia la que, por la esperanza en la acción de Dios y por la acción del hombre mismo, le otorga un sentido a lo que no lo tiene, al caos nacido del pecado. Explica:

Para el judío, hacer la historia, asignarle una meta, y trabajar en pro del advenimiento del Mesías, son una misma cosa. (...) La historia vivida se confunde así con la transformación del mundo en vistas a obrar una recreación (*refonte*) completa de sus elementos²⁶.

La valoración de la historia como obra del hombre le hace decir de Israel, en una afirmación que podría considerarse «moderna y entusiasta» y que parece adelantar algunos aspectos de la «mundanidad cristiana»: «Caso quizás único el de una religión que, cuanto más mística es, más desposa la causa de la historia, esto es, la causa de la instalación del hombre en el mundo»²⁷.

Pero hay que tener en cuenta:

Todo se aclara si se admite que la unión con Dios es el ideal que dirige la acción de Israel, que comanda su evolución histórica. Cada paso, cada suceso, *cobra sentido*: se trata de etapas en el largo recorrido que va desde la Alianza a la reconciliación final del hombre y la naturaleza. Mejor aún: la Alianza ilumina, no solamente lo que viene después de ella sino también lo que la precede. Así permite recuperar los sucesos

25 *Ibíd.*, 13.

26 *Ibíd.*, 14.

27 *Ídem*.

primordiales, aquellos del tiempo paradigmático (creación, caída) y reinertarlos, ya cargados de sentido, en la trama histórica²⁸.

Conviene advertir que se habla no solo de «reconciliación final del hombre y la naturaleza», sino también de «transformar la naturaleza». Aquí se plantea una cuestión fundamental para Duméry: el advenir de la cultura a partir de la naturaleza y la acción del hombre.

[Al fin y al cabo] quien dice religión histórica dice ese esfuerzo del hombre, aliado de Dios, para transformar la naturaleza, para hacer advenir la gracia en la historia y por la historia. En tal sentido la salvación no se halla nunca lejos; ella se encuentra incluida en el acto [por el que el hombre] se ofrece a Dios como testigo de su presencia en el mundo. Israel inventó la categoría de historia el día en que comprendió que su vocación consistía en ser testigo del más allá en el más acá. Pero esa vocación implicaba una idea atrevida (...): el más allá no tiene expresión en el más acá si no se trata de un testimonio de hombres [que viven] en medio de los hombres²⁹.

Resumiendo: ¿cómo supera Israel el «terror de la historia»? Afirmando justamente que la salvación llega al hombre a través de la historia misma, haciendo por tanto de la historia una «historia sagrada», es decir, una sucesión de hechos con sentido y cuyo sentido es el de unir lo divino con lo humano. De este modo se puede decir que los «tiempos sagrados» del culto se hallan en función del «tiempo sagrado» mayor que Israel vive en su propio transitar histórico, como «persona colectiva sagrada», porque es el pueblo elegido y consagrado; pero a la vez la elección y la consagración se hallan en función del cumplimiento de la Alianza por parte de Israel, cumplimiento que se concreta en la fidelidad del culto y la praxis moral, íntimamente conectados: este es el testimonio decisivo de cara a las naciones que la sacralidad del pueblo requiere. Esto último se pone de relieve cuando Duméry señala el carácter tipológico de la religión de Israel.

En efecto, del carácter histórico de la religión de Israel, tal como ha sido descrito, se sigue su carácter tipológico; ¿qué significa esto?:

28 *Ibid.*, 16.

29 *Ibid.*, 17-18.

Israel acepta (...) que la historia no es medio de revelación (*révélate*) más que con la condición de expresar la alianza con Dios. Pues bien, ese fenómeno se da en un solo contexto: el suyo (...). La alianza del pueblo judío con el Altísimo no es un episodio histórico más; es el centro de la historia y vale, por derecho, para la entera humanidad, la que es invitada a reconocer que la revelación pasa por el eje del judaísmo (...). De esa manera, la historia llega a ser judeocéntrica por el mismo movimiento por el que había llegado a ser antropocéntrica³⁰.

Ahora bien, Israel puede ser «pueblo tipo» –en el sentido antes visto, es decir, de ser medio por el que Dios se revela y actúa en la historia a favor de todos los hombres– porque en él se dan «figuras-tipo» que jalonan su devenir histórico³¹. En fin «hay [en Israel] un arte particular: el de elaborar la religión en la historia, el de pensar la ética, la mística, en situación y únicamente en situación»³².

Esto conduce a la tercera característica que Duméry señala como propia de la religión de Israel: «el judaísmo es una religión universal y, con todo (*bien que*), de expresión particular»³³. Y explica: «Universal es al menos en la intención ya que adora al Dios único que reina sobre la creación entera y que debe salvar a todos los pueblos. En los hechos ha sido universal en una gran medida aunque se tienda a olvidarlo (...). Sin embargo, Israel jamás entendió el acceso a lo universal sino a través de la adhesión a leyes particulares»³⁴.

¿Por qué? «La razón de ello es que la positividad, la particularidad, no es una estructura accidental sino una estructura esencial al judaísmo»³⁵.

[Se trata entonces de] una revelación inmanente a la historia, la historia concentrada en (*ramenée*) la historia de una nación, un tipo de nación definido por la vocación religiosa, esta vocación inscrita en la letra de un libro (...). El judaísmo es esa religión paradojal que enseña que el Dios único, universal, se reveló a una tribu del desierto, que la humanidad entera será salvada por el testimonio de esa tribu, devenida nación sin

30 *Ibid.*, 18-19.

31 Cf. *Ibid.*, 19-20.

32 *Ibid.*, 24.

33 *Ibid.*, 26.

34 *Ídem*.

35 *Ibid.*, 27.

fronteras, y que el mensaje de esa nación (...) es capaz de formar la conciencia de todos los individuos y de todos los pueblos (...). La audacia del judaísmo se contiene en una pocas proposiciones: lo trascendente no es accesible más que por medio de lo inmanente; lo universal no se conquista sino a través de lo particular; si la letra mata, si el espíritu vivifica, solamente el espíritu de la letra hace vivir al espíritu³⁶.

Duméry conduce así a sus lectores al centro mismo de su concepción de la religión de Israel como religión histórica, esto es, a la afirmación paradójica de lo universal en lo particular. Así, a diferencia de lo que sucede en otras religiones, lo divino –lo trascendente– no se hace presente en los ritmos y sucesos del cosmos, sino en el devenir histórico de un particular grupo de hombres. Más específicamente –conviene quizás añadir, más allá de Duméry–, se hace presente en las acciones de ese Dios que, en diversas etapas o momentos históricos, constituye a ese grupo como pueblo consagrado, nación de su pertenencia. Esos actos de consagración-creación del pueblo reemplazan de hecho a las cosmogonías, aunque a su modo acaban integrando una cosmogonía. Esta integración, con todo, se halla al final del «proceso histórico» de consagración-creación, porque –el mismo Israel lo va descubriendo paulatinamente– se trata en verdad del difícil proceso de gestación de un pueblo fiel a la Alianza. Se puede decir así que el devenir temporal es visto por Israel siempre en relación con los actos de Dios enfrentados a su propia fidelidad-infidelidad y, por tanto, como una «historia personal» marcada por la dinámica de la promesa y el cumplimiento que marca el «proceso histórico» de su propio «hacerse fiel».

Tal vez convenga señalar también que esto despierta, en ese «proceso histórico», otra paradoja: la que se descubre cuando Dios parece construir a Israel a través de su propia destrucción, destrucción que empieza por la abolición de la realeza, sigue por el desvanecimiento de la profecía y acabará en la abolición del culto. Se trata de la reducción al «resto fiel» que acrecienta, por la ausencia del cumplimiento, la esperanza del cumplimiento definitivo en la

36 *Ibid.*, 29.

llegada de los «últimos días»; es una gestación en el dolor, la vida que se alcanza a través de la muerte. Pero estas últimas consideraciones parecen escapar al autor francés que se concentra en la paradoja de lo universal en tanto que se da, se puede decir, de modo necesario en lo particular. Y es en este punto donde introduce la idea de «institución» y de una «fenomenología de la institución»³⁷, capaz de dar cuenta, de alguna manera, de los contrastes presentados por este aspecto de la religiosidad de Israel.

Así señala: «Puesto que lo propio de toda institución es concertar (*accorder*) lo ideal con lo real, unir lo incondicionado del deber teórico con la determinación del deber práctico»³⁸.

Y en el orden propiamente religioso, «solamente la institución religiosa busca conciliar lo infinito y lo finito, lo absoluto del espíritu y la relatividad de la historia. El judaísmo se comprometió con [ese fin] de modo decidido, deliberado. Y no fracasó ya que hizo escuela: de él tomó prestado el cristianismo su principio institucional»³⁹.

Así el «principio institucional» lleva a esa última paradoja que expulsa de la mirada fenomenológica toda posibilidad de idealismo: lo ideal o absoluto del espíritu se halla no solo concretado en un preciso momento histórico, sino también fijado en unas estructuras culturales particulares las que, por su relación con lo absoluto e ideal, poseen de ese modo un valor universal. Ello se comprueba del modo más drástico en lo ritual: en la pascua judía se trata de la inmolación de un cordero y no de otro animal; en la pascua cristiana se trata de la ofrenda de pan y vino y no de otra cosa que los pudiera eventualmente reemplazar. Esto es lo que en definitiva está implicado en el «principio institucional».

37 Como ya se dijo más arriba, en el «avertissement» con el que abre esta obra Duméry señala su intención: «Me propongo esbozar en grandes rasgos la fenomenología de la experiencia cristiana. Mejor aún: de la *institución* cristiana» (S/n). Esto significa, ante todo, «comprender» y «hacer comprender» porque «comprender, cuando se trata de la institución, significa restituir la génesis y la instauración de un sentido en unas estructuras. Me ocuparé de liberar (*dégager*) ese sentido y de describir esas estructuras». Ídem.

38 *Ibid.*, 29.

39 *Ibid.*, 30.

2. El cristianismo y la historia

Habiendo pues tomado del judaísmo su «principio institucional», el cristianismo «modificó una cantidad de particularidades de la religión hebrea. Pero conjugó por cuenta propia lo particular y lo universal»⁴⁰.

Entrando ya en el tratamiento de lo propio de la «institución cristiana» indica:

Como el judaísmo, el cristianismo es una religión histórica (...). Retoma para sí la idea de una revelación divina [que se efectúa] a través de la historia de Israel. Ratifica la idea de pueblo elegido, entrando en el esquema general de la alianza. De igual modo saca provecho del mito del Génesis e incluso, con Pablo, aporta una exégesis renovada de los textos que se refieren a la caída (...), se apresura a hacer suya la herencia de los profetas y alimenta su oración en las fuentes del salterio⁴¹.

Sin embargo, el cristianismo no es una secta judía más, sino una creación original que consiste «en el hecho de que los discípulos de Jesús, sin repudiar el monoteísmo judío, se dan (...) un objeto doctrinal y cultural nuevo: el Cristo resucitado»⁴².

Así, «lo importante es el tener en cuenta que la fe en el Cristo, sin chocar con ciertas formas del judaísmo de la época, representa una orientación específica. Esta va a modificar poco a poco (...) el tono y la naturaleza de la espiritualidad mesiánica»⁴³.

¿De qué manera? Duméry subraya los siguientes puntos: 1. Da un nombre concreto al mesías anónimo esperado por la piedad judía. 2. Anunciando que en él Dios ha visitado a su pueblo, detiene en él el impulso de la esperanza escatológica; el «futurismo profético» deviene así un «actualismo de la salvación»⁴⁴. Y añade:

Se trata (...) de un mesianismo realizado en un punto del espacio, en un momento del tiempo; y este mesianismo implica un actualismo de la salvación personal que le permite al cristiano sentirse redimido,

40 Ídem.

41 *Ibid.*, 33-34.

42 *Ibid.*, 34.

43 *Ibid.*, 35.

44 Ídem.

liberado, en el *hic et nunc* de la fe. Esto aporta más que un simple desplazamiento de acento en relación al judaísmo. Equivale a una inversión de tendencia⁴⁵.

Esa «inversión de tendencia» es dada por el «actualismo de la salvación» que desplaza la salvación del futuro al presente: el cristiano vive hoy en los «últimos días» (cf. Heb 1,1).

Pero hay más: los cristianos, recurriendo al modo bíblico de pensamiento, comienzan a «tipificar» la figura de Jesús. Esto se da en diversas etapas que el autor francés se detiene a considerar y relacionar con lo «títulos» que se le van añadiendo a la figura del Jesús-profeta-mesías. Estos dependen todos del testimonio de la verdad de su resurrección: así Pedro lo llamará «Señor y Mesías» (Hch 2,22-36) y Esteban se dirigirá a él en su oración como «Señor» (Hch 5,9).

Así pues, «la piedad se hace cristocéntrica. El mesianismo de Jesús va a provocar una completa reversión: aquel que anunciaaba el reino deviene el objeto de ese anuncio»⁴⁶.

En fin, habiendo recibido los títulos de mesías-profeta, mesías-señor, mesías-rey de justicia, mesías-salvador divino, recibe finalmente el título de «logos»: «Dándole a Jesús el título de Logos, declarando que el Logos reside en Dios desde toda la eternidad, que Él es Dios hecho hombre, el cuarto evangelio lleva el “tipo” del mesías al orden de lo absoluto»⁴⁷.

Y es necesario tener en cuenta que «a pesar de la audacia de sus fórmulas, Juan permanece tan monoteísta como Pablo, fiel como este, en lo esencial, a la manera de pensar de la Biblia. Sin embargo, por el hecho de emplear un término de múltiples resonancias, introduce la cristología en nuevos caminos»⁴⁸.

[Más tarde] cargado de tanta significación, provisto de tantos valores místicos, el «tipo» mesiánico recibe su última promoción por medio de un

45 *Ibid.*, 36.

46 *Ibid.*, 41.

47 *Ibid.*, 44.

48 *Ibid.*, 44-45.

paso metafísico. Este consistió en aplicarle un tratamiento filosófico para obtener, a partir de allí, una definición dogmática (...). En una primera instancia, esa definición no recuerda en nada, en su lenguaje técnico, a la intuición inicial. Sin embargo es su culminación, su coronación. El concilio de Calcedonia (451) y el segundo concilio de Constantinopla (553) decretan que Cristo es Dios y hombre, verdadero Dios y verdadero hombre, o mejor aún, el hombre-Dios⁴⁹.

3. Conclusión: hacia una filosofía de la religión cristiana

Recapitulando se puede decir, en relación con la filosofía, que:

Uniendo lo universal y lo particular, el judaísmo no rompe ninguna regla. Él nos brinda, por el contrario, el sentido de la totalidad concreta. Nos recuerda que lo ideal y lo experimental deben ser considerados como indissociables. La existencia histórica los combina de múltiples modos pero sin jamás separarlos. Al hacer eso, el judaísmo no traiciona el régimen del espíritu encarnado sino que lo consagra⁵⁰.

[Y continúa]. Admitido ese principio, condición de posibilidad de toda institución, el filósofo exige el ver de qué modo tal principio se aplica. Entiende así que tres cosas son necesarias para que se dé la institución religiosa: primero, una intención (*visée*) de absoluto, es decir, una *mística* vivida; segundo, una simbólica expresiva o, más aún, en sentido técnico, (no peyorativo) una *mítica*; tercero, una regulación social, una organización, de modo de volver vivible la *mística* haciendo la *mítica* comunicable⁵¹.

Pero eso sería válido, en el fondo, para toda religión o «sistema religioso» que se precie de tal. ¿Qué distingue entonces al judaísmo y al cristianismo? Duméry responde:

Ellos han unido la gracia, el amor a Dios, fuente del amor al prójimo, a determinados esquemas. Les es propia la idea de detectar la acción divina a partir de situaciones humanas. La significan en la historia; la califican en una experiencia religiosa dada, la del pueblo judío, la de la comunidad apostólica. El sobrenatural cristiano no se halla referido a la categoría de gracia en general (esta desborda el mismo cristianismo y se impone en toda doctrina de trascendencia); él se halla referido a un cierto modo de instituir la gracia, es decir, de manifestarla en tal [determinada]

49 *Ibíd.*, 46.

50 *Ibíd.*, 72.

51 *Ídem*.

serie histórica, según tales [determinados] esquemas y tales ritos. *La positividad le es algo esencial. Suprimirla es suprimir la fe misma. En esas condiciones, la institución no aparece como algo sobreañadido: ella es algo constituyente*⁵².

Más claramente aún:

Es eso lo que inquieta a no pocos filósofos (...). Ellos se vuelven reticentes, recelosos, en la medida en que una significación del orden espiritual se une, no a una estructura (lo que es inevitable) sino a tal estructura [históricamente determinada], *con la exclusión de toda otra* (...). [Así el cristianismo] reivindica el privilegio de ser el único camino de salvación⁵³.

Se trata pues de proponer la salvación a través de determinados esquemas *propios de una determinada cultura en un momento o momentos determinados de su desarrollo*; de allí el escándalo y la paradoja del cristianismo en su pretensión de universalizar lo particular, esto es, el pan y vino, con exclusión, por ejemplo, del arroz y sake y, más decisivamente, Jesús de Nazareth y solo él, en un tiempo y lugar determinados que a la vez son válidos universalmente. Aunque sea seguramente importante añadir aquí que la otra cara de la paradoja de la particularización de lo universal es la universalización de lo particular; con lo cual la exclusión es también inclusión: en este punto el cristianismo lleva a su último desarrollo lo que en el universalismo de los profetas se hallaba solamente en germen. De todos modos «frente a esta exigencia el filósofo puede sentirse sorprendido, incluso impactado (*heurté*). Pero no debe abdicar de su tarea. Debe ejercer hasta el fin su derecho a una mirada crítica»⁵⁴.

Para ello, señala Duméry, no puede ni usar criterios exteriores a la fe –ya que no puede prescindir de ella– ni puede tampoco usar los criterios del creyente –ya que se abandonaría la filosofía–. Al filósofo solamente le queda un recurso que es:

Indicar, con total lealtad, las opciones de base, las *elecciones metafísicas* que presupone el acto de fe cristiana. Esas opciones parecen ser las siguientes (...). Primero, admitir que el absoluto existe, que no se trata

52 Ídem. (las cursivas no son originales).

53 Ídem. (las cursivas no son originales).

54 *Ibid.*, 74-75.

de una quimera, una pura ficción. Ese absoluto puede ser pensado como inefable, como indeterminado, ya que se trata de un absoluto trascendente. Pero se debe creer que se revela en la historia en donde, a causa de las estructuras propias de esta, aparece como un absoluto de diálogo, de alianza, de gracia preventiva, interpelante, etcétera⁵⁵.

Esas elecciones metafísicas van a caracterizar lo propio del proyecto de filosofía de la religión cristiana que Duméry propone⁵⁶ y que es, aunque de diversas maneras, válido para toda religión «histórica». Implica elaborar una filosofía tal que se concilie lo particular y lo universal; porque tal es la pretensión de la fe cristiana; es en principio el llevar la positividad histórica del judaísmo al nivel de una positividad abierta a la universalidad⁵⁷.

Por nuestra parte pensamos que quedarían dos cuestiones para pensar más a fondo. Por un lado, la cuestión de la continuidad entre

55 *Ibid.*, 75 (las cursivas no son originales).

56 Dicho proyecto abarca *Critique et religion. Problèmes de méthode en philosophie de la religion* (Paris: SEDES, 1957); *Le problème de Dieu en philosophie de la religion. Examen critique de la catégorie d'Absolu et du schème de transcendance* (Paris-Bruxelles: Desclée de Brouwer, 1957); *Philosophie de la religion. Essai sur la signification du christianisme. I Catégorie du sujet, catégorie de grâce* (Paris: PUF, 1957). Lo completan *La foi n'est pas un cri* (Paris: Seuil, 1959), que es una edición corregida publicada en un solo volumen junto con [suivi de] *Foi et Institution* (Paris: Seuil, 1959). Según Ricardo Ferrara, *Fenomenología y henología en la filosofía de la religión de Henry Duméry*, Ponencia del 29 de octubre de 1992 en el Tercer encuentro nacional de fenomenología (texto inédito), 2-3 «la filosofía de Duméry combina de modo original la fenomenología de Husserl con la metafísica de Plotino y con la filosofía crítica y reflexiva cultivada en Francia ya desde el siglo (...) [xix] (...). Duméry se inscribía en esta última corriente a través de una interpretación de *L'Action* de Maurice Blondel». Sobre la base de esta particular *filosofía del sujeto* («...versión idealista de la antropología neoplatónica») se puede sostener que «toda religión es manifestación y revelación de la fe que, en cuanto *Cogito* encarnado, es un acto que se expresa en la conciencia, se compromete por la acción y se encarna en un cuerpo expresivo, en una historia, en una sociedad y en un mundo», *Ibid.*, 4. Para una visión general de la filosofía de Duméry ver J. Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía* (Barcelona: Ariel, 1994), 949. Sobre el neoplatonismo en Francia en el s. xx: W. J. Hankey, «French Neoplatonism in the 20th Century», *Animus* 4 (1999), consultada en marzo 14, 2012, www2.swgc.mun.ca/animus/Articles/Volume204/hankey4.pdf.

57 Para un estudio crítico remitimos, entre otros, a G. Van Riet, *op. cit.* y a J. Martín Velasco, *Hacia una filosofía de la religión cristiana. La obra de H. Duméry* (Madrid: Instituto Superior de Pastoral, 1970); ver también L. Malevez, *Transcendance de Dieu et création de valeurs. L'absolu de l'homme dans la philosophie de Henry Duméry* (Paris-Louvain: Desclée de Brouwer, 1958); H. Van Luijk, *op.cit.* El punto preciso del método es estudiado someramente por F. de Casso en su artículo «El método de la filosofía de la religión en H. Duméry» en la obra colectiva J. Gómez Caffarena y J. M. Mardones (Coords.), *Cuestiones epistemológicas. Materiales para una filosofía de la religión I* (Barcelona-Madrid: Anthropos, 1992), 117-136. Con mucho mayor detalle lo trata J. Greisch en *Le buisson ardent et les lumières de la raison I* (Paris: Cerf, 2002), 443-472. También en relación con el método puede verse Marcelo Horacio Labèque, «Fenomenología y religión. A propósito del método fenomenológico en *Critique et religion* de Henry Duméry», en Víctor M. Fernández y Carlos M. Galli (Eds.), *Dios es espíritu, luz y amor. Homenaje a Ricardo Ferrara* (Buenos Aires: EDUCA, 2005), 705-720.

la sacralidad de tendencia cósmica y la de tendencia histórica, teniendo en cuenta, más allá de las acertadas aseveraciones de Duméry, que esta última no surge de la nada sino que parece nacer de una revolución en el seno de la primera. Por otro lado, la cuestión de la discontinuidad de lo sagrado cristiano en relación con el judaísmo. Porque parece necesario emprender la tarea de dilucidar en todos sus aspectos lo propio de la sacralidad cristiana, aún antes de formalizar una fenomenología al estilo de la propuesta por el autor francés.

Bibliografía

- De Casso, F. «El método de la filosofía de la religión en H. Duméry». En Gómez Caffarena, J. y Mardones J. M. (Coords.). *Cuestiones epistemológicas. Materiales para una filosofía de la religión I*, 117-136. Barcelona-Madrid: Anthropos, 1992.
- 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-Bruxelles: Desclée de Brouwer, 1957.
- _____. *Foi et interrogation*. Paris: Éditions Téqui, 1953.
- «Henry Duméry», consultada en marzo 14, 2013, www.idref.fr/autorisites.html.

- Eliade, Mircea. *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*. Buenos Aires: Emecé Editores, 1952. [Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition. Paris: Gallimard, 194]. [Cosmos and History. The myth of the Eternal Return. New York: Harper Torchbook, 1959].
- _____. *Histoire des croyances et des idées religieuses*. Paris: Bibliothèque historique Payot, 1976.
- Ferrara, Ricardo. *Fenomenología y henología en la filosofía de la religión de Henry Duméry*. Ponencia del 29 de octubre de 1992 en el Tercer Encuentro Nacional de Fenomenología (texto inédito).
- Ferrater Mora, J. *Diccionario de filosofía*. Barcelona: Ariel, 1994.
- Greisch, J. *Le buisson ardent et les lumières de la raison* I. Paris: Cerf, 2002.
- Hankey, W. J. «French Neoplatonism in the 20th Century». *Animus* 4 (1999), consultada en marzo 14, 2012, www2.swgc.mun.ca/animus/Articles/Volume204/hankey4.pdf.
- Labèque, Marcelo Horacio. «Mircea Eliade y la sacralidad arcaica». *Sapientia* 227-228, Vol. LXVI (2010): 93-110.
- _____. «Fenomenología y religión. A propósito del método fenomenológico en *Critique et religion* de Henry Duméry». En Fernández, Víctor M. y Galli, Carlos M. (Eds.). *Dios es espíritu, luz y amor. Homenaje a Ricardo Ferrara*, 705-720. Buenos Aires: EDUCA, 2005.
- Malevez, L. *Transcendance de Dieu et création de valeurs. L'absolu de l'homme dans la philosophie de Henry Duméry*. Paris-Louvain: Desclée de Brouwer, 1958.
- Van Luijk, H. *Philosophie du fait chrétien. L'analyse critique du christianisme de Henry Duméry*. Paris-Bruges: Desclée de Brouwer, 1964.

Van Riet, G. «Idéalisme et Christianisme. A propos de la «Philosophie de la Religion» de M. Henry Duméry». *Revue Philosophique de Louvain* 56 (1958): 361-428.

Velasco, Juan Martín. «Henry Duméry». En *Gran Enciclopedia Rialp*. Madrid: RIALP, 1991.

_____. *Hacia una filosofía de la religión cristiana. La obra de H. Duméry*. Madrid: Instituto Superior de Pastoral, 1970.

Recibido: 21 de marzo de 2013

Arbitrado: 15 de octubre de 2013