

INSTANTE Y ETERNIDAD. ENZO PACI SOBRE LA TEMPORALIDAD DE LA VIDA RELIGIOSA^{1*}

INSTANT AND ETERNITY. ENZO PACI ON THE TEMPORALITY OF RELIGIOUS LIFE.

Federico Tosca²

Universidad de Pavia-FINO Consortium, Italia

Universidad de Lovaina, Bélgica

Resumen: La noción de *epoché* fenomenológica ha sido a menudo comparada por el propio Husserl con una especie de conversión religiosa. Sin embargo, por lo general esta comparación solo se considera una mera declaración accidental. Por el contrario, el filósofo italiano Enzo Paci enfatizó de modo particular este significado de *epoché*. Insistió en su importancia en la fenomenología de Husserl desde finales de la década de 1950, y vale la pena señalar que este filósofo se preocupó por esta noción en el marco del problema de la religión. Tal problema se refiere a la tensión contradictoria entre la estructura de la experiencia y la vida (tanto humana como natural en general) y el *Allzeitlichkeit* al que se refiere la creencia religiosa. El mismo Husserl plantea este problema en los manuscritos E. Según Paci, la noción de *epoché* resulta útil para definir el sentido de la experiencia religiosa como una práctica constante de renovación, evitando cualquier definición sustancial del dominio de la fe.

Descriptor: Epoché · Creencia · Conversión · Renovación

Abstract: The notion of phenomenological *epoché* has been often compared by Husserl himself to a sort of religious conversion. This comparison, however, has been usually regarded as nothing more than a mere accidental statement. On the contrary, the Italian philosopher Enzo Paci particularly highlighted this meaning of *epoché*. He stressed its importance in Husserl's phenomenology since the end of the 1950s, and it is worth noting that he drew great attention to such notion right in the framework of the issue of religion. Such issue concerns the contradictory tension between the becoming structure of experience and life (both human and natural in general) and the *Allzeitlichkeit* to which the religious belief refers. Husserl himself raises the same problem in one of his E manuscripts. According to Paci, the notion of *epoché* proves useful to mark out the sense of religious experience as a constant renewal practice, avoiding any substantial definition of the domain of faith.

Keywords: Epoché · Belief · Becoming · Renewal

^{1*} Traducción del italiano de Jimmy Hernández Marcelo.

² E-mail: federico.tosca01@universitadipavia.it



PRESENTACIÓN

Una fenomenología de la religión puede ser entendida, en primer lugar, como una descripción esencial de las diferentes formas confesionales. De esta manera, debería aparecer el aspecto esencial de la región de sentido denominada “religión”. Sin embargo, el resultado sería una eidética de los contenidos doctrinales. En cambio, una explicación fenomenológica que pretenda llamarse trascendental debe enraizarse en el modo de vida particular que conduce al *sentir* de lo religioso en la experiencia común.

Esto quiere decir que en la medida en que cada adhesión más o menos convencida y consciente de una doctrina exige como condición un sentimiento fundamental, antes de que pueda constituirse en juicios informados y justificados. En otras palabras, una fe religiosa se ajusta a la historia individual a través de una tonalidad afectiva inmediata. El fenómeno religioso, por lo tanto, no aparece en primer lugar como una región ontológica constituida, como un significado nacido de una intencionalidad egológica. Por el contrario, tiene sus raíces en la esfera afectiva, en lo pre-categorial o, si se quiere ser más precisos, en la inmediatez de la *Lebenswelt* y en la *Urglaube* que la caracteriza.

Aquí trataremos de delinear las características esenciales de la experiencia en la que se establece la posibilidad de la vida religiosa. En este sentido, procederemos tomando en consideración algunas observaciones del filósofo italiano Enzo Paci. Este autor —es bueno tenerlo presente— desarrolla el tema de la religión de una manera ciertamente rapsódica. En virtud de una fuerte aspiración a la universalidad sustancial, Paci ha puesto entre sus tareas más urgentes el conciliar en una síntesis unitaria las diversas teorías científicas, las corrientes de pensamiento, las formas culturales, artísticas y literarias dentro de las que la contemporaneidad se presenta. Las consecuencias de este enfoque son el aparente reduccionismo de algunas de sus descripciones y la dificultad de considerar por separado los diferentes ámbitos teóricos en los que Paci intervino y su pensamiento en general. Por esta razón, en la elección de las fuentes pacianas, no se seguirá un estricto orden cronológico, sino que se favorecerá la familiaridad temática entre los diferentes lugares textuales.

En sus reflexiones, Paci ha hecho referencia a diferentes corrientes de pensamiento. Sin embargo, las perspectivas que él adoptó no constituyen ningún giro (*svolta*): cada una de ellas es superada y mantenida en un desarrollo coherente. Así, podemos distinguir una fase existencialista (de 1938 a inicios de los años 50), una fase “relacionista” influenciada por intereses científicos y por el organicismo de Whitehead (los años 50), una fase propiamente fenomenológica (finales de los años 50) que pronto se convierte en una posible conjugación entre la filosofía de Husserl y la de Marx (desde 1963 hasta la muerte de Paci en 1976). Durante la exposición

pasaremos por cada una de estas fases a fin de identificar el significado de la religión respecto de los temas del tiempo, del valor y de la *epoché* fenomenológica.

Dado que entre los intentos de Paci está el de fundar la filosofía en la vida concreta del individuo, de sus reflexiones surgirán no solo intuiciones significativas para una fenomenología de la religión, sino sobre todo una confrontación decisiva entre el método fenomenológico y la vida religiosa misma. Sin embargo, a través de una referencia sintética y decididamente parcial a la fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion, también quedará en evidencia el límite del discurso de Paci sobre la vivencia religiosa, a saber, la falta de su caracterización como una esfera de sentido autónomo con respecto a la moralidad.

1. LA DIALÉCTICA FINITO-INFINITO Y EL FUNDAMENTO COMO RESULTADO

A pesar de las muchas direcciones que ha tomado el pensamiento de Paci, una preocupación constante está presente en todas: la superación de lo negativo entendido como nada. En el prefacio de su primera obra, *El significado del Parménides en la filosofía de Platón* (1938), se expresa el motivo fundamental de su trabajo y, de hecho, de toda su vida:

“No renuncies a nada, acepta en nosotros todas las experiencias, vive en todas las oposiciones, lleva a cabo todos los problemas, sigue todos los sentidos del ser que la razón nos propone... el Parménides no es el símbolo de la destrucción, no es el colapso del sistema, no es la ruptura de la lógica, como pretende la filosofía de la existencia... precisamente sus oposiciones crean la vida misma del pensamiento” (Ibíd., p. 7).

El libro, resultado del trabajo para su tesis de grado, pretende redescubrir una ley trascendental en la obra platónica, un concepto fundamental del racionalismo crítico de Antonio Banfi, maestro de Paci. La ley trascendental significa la posibilidad de explicar la relación entre lo uno y lo múltiple, entre el ser y el no ser, entre el pensamiento y la realidad, en términos diferentes de los de la mera oposición. En contra de la sentencia existencialista, para Paci la existencia no precede a la esencia. Más bien, la esencia se perfila en el proceso real de la existencia. Esta última representa el verdadero concepto de lo negativo, que no se presenta como mera nada, sino platónicamente como el cambio y la alteridad. Refiriéndose al panorama existencialista, Paci pone en términos dialécticos la relación entre ser y no ser, entre la eternidad y la vida humana:

“Kierkegaard observa, a propósito del Parménides, que el instante ‘es el no ser en la categoría de tiempo’ y se convierte en ‘la típica categoría de tránsito (*metabolé*)’ entre lo uno y lo múltiple y entre todos los opuestos a los que es posible atribuir



‘su sentido a la eternidad y al instante, convirtiéndose en los términos extremos de una contradicción’, contradicción que para nosotros funda la realidad trascendental de la tercera hipótesis que trasciende en su ser medio todo término contradictorio” (Ibíd., p. 141).³

El problema de la relación entre el ser y el no ser deriva de la cuestión hegeliana del fundamento y la dialéctica. De acuerdo con el discurso de Paci, en la *Fenomenología del espíritu* el fundamento racional de lo real es posterior al proceso, es decir, es el resultado del proceso dialéctico. Por ello, el oscuro pasaje de la existencia temporal a lo intemporal no tiene el carácter de un ascenso o una liberación: es la inmanencia de la vida y la experiencia lo que produce el auto-trascender intencional. Es en este punto crítico donde el interés de Paci comienza a aplicarse con más insistencia a Husserl y a la fenomenología. Al superarse a sí mismo no hay subjetivismo, en la medida en que los ideales constituidos a partir de los datos fenomenológicos revelan su propia independencia con respecto al propio flujo hylético.⁴ Sin embargo, es precisamente la necesidad del continuo paso del tiempo lo que permite el establecimiento de idealidades válidas y permanentes.

Desde el punto de vista de la vida religiosa, la vida individual, descubriéndose marcada por la contingencia temporal, constituye la condición de posibilidad para pensar un reino de formas estables a las que se puede aspirar en vista a su realización. Este reino desempeña la función de la idea racional kantiana, que tiene un valor regulador y no es una fuente de certeza cognitiva. Si el ideal pudiera ser efectivamente realizado, se perderían todas las distinciones: acción, cambio y relación serían anulados. Así, Paci aclara la problemática dialéctica en el ensayo *Relación, forma y proceso histórico*:

“El problema religioso implícito en Hegel es explícito en Kierkegaard. Si entre lo temporal y lo eterno no hay diferencia, los dos términos se confundirían, uno de ellos contendría en sí mismo al otro... Es el tema de Barth: si no insistimos en la alteridad de Dios y el mundo, perdemos a Dios y al mundo” (Paci, 1954, p.135).

Esta formulación refleja la pregunta a la que la filosofía debe responder sobre el sentido religioso, como escribe Husserl en uno de los manuscritos consultados por Paci en Lovaina en 1960 (Vigorelli, 2001, p. 192): “warum der zeitlich gewordene, mit Vorstellungen der historischen Situation in der Sprache einer Zeit sich mitteilende

³ Paci toma la cita Kierkegaard de la obra *Le concept de l'angoisse* (Gallimard: Paris 1935).

⁴ Para la comprensión de la relación entre los componentes efectivos e intencionales (aquí no es necesario especificar la diferencia entre un noema perceptivo y una idealidad lógica) de la experiencia, véase Hua III/1, §§ 97-99.

Glaube sich rechtmäßig als absolute Wahrheit ausgeben könne” (E III, 10, 14b).⁵ De hecho, con tal propósito Paci constata que la relación impensable entre la verdad eterna y el hecho histórico puede únicamente solucionarse con un resultado igualmente ilógico, esto es, “en la paradoja de la fe, en el espíritu que es resultado y totalidad de sí mismo; sin embargo, es tal en un momento histórico” (Paci, 1954, p. 136). Por tanto, la dialéctica misma debe situarse en la acción subjetiva, que es tanto el principio como el resultado del proceso de la vida. En la acción dirigida a la realización del cambio, se abre el espacio para el establecimiento del valor, que a su vez se convierte en la guía de la acción. Pero, ¿cómo se puede presentar un valor que dirija la vida subjetiva a partir de la vida simplemente natural? ¿Qué evento o constitución fenomenológica puede manifestar el sentido de una verdad que excede el momento presente? Para responder a estas interrogantes, consideremos más de cerca la noción paciana de la temporalidad, que sirve de principio explicativo para la teoría del conocimiento y de la acción moral.

2. EL SIGNIFICADO FUNDADOR DEL INSTANTE

Durante los años 40, Paci está profundamente influido por el existencialismo, en concreto por su versión “positiva” elaborada por Nicola Abbagnano.⁶ El existencialismo tiene el mérito de resaltar la prioridad del elemento vital sobre la historia: “el mundo naturalista de la persona y sus necesidades biológicas, fisiológicas y generalmente utilitarias son el momento crítico negativo que está en la base de la dialéctica de la historia” (Paci, 1950a, 81).

Por tanto, en la explicación de la existencia humana el tema de la naturaleza asume una importancia especial. Los organismos vivos están determinados, en virtud de la ley de entropía, al consumo de energía, del mismo modo que cada máquina que hace un trabajo produce y desprende calor. Paci se refiere a esta ley como el principio de irreversibilidad, ya que establece la imposibilidad física de que un sistema cerrado regrese a su estado anterior sin introducir una nueva fuerza desde el exterior. Sin embargo, a diferencia de los sistemas termodinámicos los cuerpos orgánicos no necesitan esta fuerza para adquirir nueva energía. De hecho, gracias

⁵ Agradecemos grandemente a la Prof. Julia Jansen y a los Archivos Husserl por la autorización de citar los manuscritos de Husserl.

⁶ Véase (N. Abbagnano, 1939). Es sabido que Paci comparte la crítica que Abbagnano dirige a la conclusión irracionalista que puede derivarse de Jaspers, Heidegger y Sartre. El irracionalismo consistiría en la rendición y la aceptación fatalista de la nada como resultado de la infinidad de posibles vías que el hombre puede recorrer. La elección no es arbitrariedad sin criterios, porque “existir quiere decir encontrarse frente a un problema para el que son posibles varias soluciones, pero no infinitas soluciones... existir quiere decir encontrarse frente a un *campo de posibilidades*. Este concepto de *campo* excluye tanto la necesidad absoluta como la libertad absoluta” (Paci, 1956, pp. 159-160).



a los procesos metabólicos, el cuerpo por sí mismo se provee la conservación y la renovación de sus estructuras. Ahora bien, lo que cuenta es que la naturaleza entendida correctamente y, por lo tanto, la vida humana misma, son tomadas en un movimiento dialéctico entre una tendencia al equilibrio (entendida como la dispersión total de energía) y una tendencia a la renovación constante.

“La vida es posible a medida que vuelve a adquirir lo que consume en formas siempre nuevas, repitiendo y renovando los procesos que lo constituyen. En otras palabras, vivir significa consumir o degradar energía, es decir, acumular entropía pero también posponer con el tiempo una solución de equilibrio que se reconquista con un nuevo equilibrio” (Paci, 1954, pp. 96-97).

La dialéctica a la que el tiempo fuerza a la vida natural, como se verá mejor en el siguiente párrafo, también actúa a nivel espiritual. Tratándose de una región ontológica diferente de la natural, el lugar del consumo de energía se tomará del constante anularse y sustituirse de las situaciones existenciales; el consumo se superará al establecerse, no en una forma real, sino en una ideal. Esta dinámica es explicada por Paci sobre la base del carácter fenomenológico de la temporalidad.

Paci escribe en 1973 que “el instante es el tiempo que no tiene el espesor del ser ni tampoco el vacío de la nada... Se debería decir que es y no es, que no solo no es una categoría, sino que ni siquiera es lo se aplica a la categoría” (Paci, 1973, p. 159)⁷. El tiempo explica aquí la tercera hipótesis del *Parménides* platónico, objeto de los primeros trabajos de Paci: el ἐξαιφνης, el instante, se expresa como μεταβολή, como un cambio. Esto, como hemos visto, es ciertamente válido para los sistemas físicos y orgánicos. Pero el paso del tiempo es la clave para entender la relación entre la experiencia y el concepto o, si se quiere, entre la vida y el saber. De hecho, el flujo temporal ofrece fenomenológicamente la posibilidad de pensar objetos que permanecen en constante cambio. De esta manera, el enfoque tradicional de la relación entre lo universal y lo individual se invierte: ya no se trata de descender de lo eternamente válido a lo contingente empírico, pues esto representa la estructura formal que permite la manifestación del primero. Es la condición *a priori* de toda entidad que permanece en el tiempo.

Para Paci son las *Zeitvorlesungen* husserlianas de 1904-1905 (Hua X) las que mejor sintetizan el motivo existencial del momento en que se sitúa la decisión y el infinito hegeliano. Al descubrir la estructura tridimensional de la presencia, Husserl descarta la comprensión común del tiempo como una mera sucesión de fases específicas y manifiesta una síntesis propia. La articulación temporal *Retention-*

⁷ Se trata de una de las entradas en la columna editada por Paci para la revista *Aut Aut* de 1963 a 1974 con la intención de explicar y analizar los conceptos fundamentales de la filosofía

Urimpresión-Protention se convierte así en una condición de intencionalidad, ya que los objetos se presentan principalmente en virtud de su posición en la sucesión y en la simultaneidad. Además, Paci insiste particularmente en el hecho de que esta misma articulación constituye la condición de pensabilidad de las verdades ideales: dado que el presente actual, en virtud de sus tres exploraciones fenomenológicas, tiene dentro de sí la forma del flujo, también encarna la forma del tiempo universal, es decir, la forma de la eternidad (en el sentido de *Allzeitlichkeit* más que en el de *Überzeitlichkeit*). No hay un tiempo universal ni una idea de la eternidad, a no ser a través del tiempo actual, en el que los dos primeros se concretizan. De hecho, Paci sostiene que “el centro finito es la actualidad de la infinitud temporal. En cada presencia siempre existe la infinitud del tiempo” (Paci, 1960, p. 238).

El tiempo es, por tanto, la condición trascendental de toda idealidad, categoría, concepto y valor. Estas son entidades ideales que no preceden, sino que acompañan el flujo de tiempo al compartir su estado ambiguo, para constituir el punto de apoyo de la dinámica de renovación propia del espíritu. Incluso con modalidades muy distintas, es en continuidad respecto de la naturaleza que la vida espiritual se mueve en la dialéctica del consumo y la renovación. En *Tiempo y verdad en la fenomenología de Husserl*, el proceso perceptivo mencionado anteriormente también se explica según la dialéctica finito-infinito. Toda percepción tiene algunos perfiles (*Abschattungen*) o componentes fenomenológicos inmanentes a la vivencia y un componente aperceptivo que constituye el noema intencional. Como dice Paci,

“Para que yo pueda percibirla, la cosa debe estar orientada hacia una idea-límite que la constituye, hacia un *telos*. La reducción nos hace descubrir que toda percepción está orientada, que cada percepción es una tarea que debe llevarse a cabo y desarrollarse. La percepción tiene potencialmente un desarrollo propio, un futuro racional: es, finalmente, *donadora de sentido*. En una palabra, es la *apercepción*, como yo soy, con el nuevo mundo que se constituye en mí, *apercepción de mí mismo*, mi vida en la renovación del mundo y de los otros según un *telos*” (Paci, 1961, p. 135).

Desde el punto de vista del sujeto existente, en cada momento, en cada momento parcial y finito, el ideal se concretiza, constituido por la infinitud de las formas posibles en las que puede (habría podido o podrá) presentarse una realidad. En cuanto al fenómeno religioso, más que a la idealidad del concepto y de las teorías científicas, será el del valor lo que constituye el punto de apoyo de la dialéctica considerada hasta ahora. Para el hombre, la negatividad del instante temporal, que representa la condición natural de la necesidad y, por tanto, de la lucha por la supervivencia, se supera en la historia. En ella, el sujeto reconoce el carácter limitante del instante y tiene, en el sentido propio del término, razón para reconocer que es la posibilidad del evento por venir:



“La historia es la permanente conquista de lo eterno, el compromiso de mantener el valor a través del tiempo. Nunca es lo eterno y, por lo tanto, nunca es la identidad de Dios y del mundo o de la realidad y de la racionalidad; sin embargo, nunca es una desintegración temporal, porque la temporalidad misma es la permanencia de la posibilidad de realizar el valor” (Paci, 1950a, p. 162).

3. DEL VALOR A LA *EPOCHÉ* COMO RENACIMIENTO

Esto indica que la noción de valor está envuelta por un halo de ambigüedad: por un lado, es válido en todo tiempo; por otro lado, debido precisamente a su omnitemporalidad, nunca puede ser aprehendido en un acto objetivante. Esta ambigüedad refleja una tensión nunca resuelta por completo o, al menos esclarecida, entre la fenomenología eidética y el existencialismo⁸. No hay duda de que Paci favorece el lado de la decisión y de la acción humana con respecto al momento de aprehensión. Contra cualquier tipo de sustancialismo, el valor, con mayor claridad que las verdades de la lógica, destaca la estructura intencional de la subjetividad, que vive como en tensión de una realidad futura en lugar de una permanente. De acuerdo con el ensayo *El problema religioso* (1950b), “nada es dado al hombre y lo que le es dado no tiene ningún valor. Todo debe ser encontrado y construido por él” (p. 282). El retorno de Paci a la fenomenología radica en esta convicción. El sentimiento religioso se expresa en la posición de un plan ulterior respecto al hombre concreto. Sin embargo, la diferencia no consiste en una superioridad de grado, ya que para Paci el valor y lo eterno están dirigidos a la existencia:

“El hombre debe trabajar en el mundo en nombre de un principio que no es de este mundo y solo cuando lo hace, las obras del mundo se vuelven *positivas*. Entonces, es problemático que el hombre quiera hacer el bien sin tener en cuenta aquello que es el fundamento del bien, lo que nunca se realiza y es realizable” (*Ibid.*, p. 278).

Lo positivo es, como ya se ha indicado, lo que vale la pena. La estructura de la existencia es, en cambio, la negatividad del paso continuo, de la irreversibilidad temporal. Si la acción humana permaneciera simplemente adherida a esta dimensión, las intenciones individuales no tendrían ningún significado. Por el contrario, cada acción tendría el carácter de un mero hecho destinado al olvido, ya que no habría

⁸ Paci lee a Husserl desde joven cuando estaba bajo la guía de Banfi. Sin embargo, en la época de su tesis de grado percibe en la eidética una instancia idealista demasiado marcada. Mocchi (1990) señala que, en sintonía con Julius Stenzel y Heinrich Rickert, Paci identifica *eidós* como *areté* y valor. Esto prepara su acercamiento al existencialismo, entendido como un horizonte teórico capaz de permitir la relación entre la acción humana y la idea racional. De hecho, para Paci “lo que hace que los diversos seres puedan hacer aquello para lo que están constituidos no solo es su esencia ideal, sino la *areté* de una cosa, que se coloca como fundamento de la *praxis* en tanto posibilidad ideal del hacer, del obrar” (*Ibid.*, p. 119).

conciencia de los motivos que lo llevaron a ello. Por lo tanto, la acción correctamente entendida está dirigida por un sentido: a partir del horizonte ambiental de la situación efectiva se establece un horizonte infinito de posibilidades que pueden realizarse. Y, sin embargo, la pregunta crucial parece evitarse constantemente: ¿en qué consiste el valor? ¿Qué dirección para la práctica sugiere? Y, sobre todo, ¿tiene una modalidad verdadera y propia de manifestación?

En las reflexiones de Paci parece que no hay lugar para ninguna resolución de la dialéctica. De hecho, si “cada religión vive en un dualismo y en una contradicción” (*Ibid.*, p. 276), ninguna resolución de este dualismo es posible, ni siquiera sobre la base de la fe. Por el contrario, la vida completamente religiosa profundiza la dialéctica entre lo transitorio y lo eterno. A fin de que el sentimiento de eternidad no decaiga en la angustia convertida en la nada –una nada que debe ser entendida, lo señalamos una vez más, como una dinámica del consumo constante de cada instante en la irreversibilidad temporal– se establece la historia. Es esto lo que le permite al hombre vislumbrar una dirección a la que deberá corresponder haciéndose cargo de un fin cuya realización está siempre por venir. De ahí el carácter paradójico de “una fe que se ha revelado como el momento originario y final, que explica la posibilidad de la desesperación, pero que convierte esta posibilidad en realidad, en la autenticidad, en un *nuevo ser*, un ser que es nuevo respecto del antiguo” (1950a, p. 165). Se trata, por tanto, del infinito en el sentido de eternidad presente y plena y, en esta perspectiva, transforma el significado de una apertura total a la novedad.

La tensión entre inauténtico efímero e ideal irrealizable, la conciencia de las contradicciones que se ejecutan a través de la totalidad de la existencia humana y el significado de lo irreversible son temas que provienen en gran parte de la influencia de la teología negativa de Barth, de Kierkegaard y del horizonte del protestantismo. Sin embargo, Paci siempre ha tenido presente la tradición bíblica. Es esta referencia la que explica la importancia de la renovación en la filosofía de la religión. Ahora llegamos al punto de apoyo de la reflexión paciana sobre este tema: el diálogo entre Jesús y Nicodemo en el Evangelio de Juan (3, 1-21). El pasaje bíblico en cuestión es invocado por Paci en numerosos ensayos y ha inspirado la redacción de un volumen completo por su alumno Roberto Osculati (1974). Precisamente en el epílogo de este libro, Paci afirma que el significado fundamental de este diálogo es que “mientras Nicodemo quiere una definición y un «ser», Jesús propone una acción o un volver a nacer” (Paci, 1974, p. 125).⁹

⁹ El tema es invocado por Paci desde sus primeros trabajos. Así, en *La nada y el problema del hombre*: “incluso para Kant, la cuestión de Nicodemo quien quiere conocer el Reino de los Cielos no puede tener respuesta. La verdadera realidad es aquella a la que se nace entrando en el espíritu que está libre del espacio y del tiempo y de la causa, y se nace no conociendo, sino obrando” (1950a, p. 98).



El renacimiento representa la posibilidad de redescubrir el significado de los conceptos sedimentados en las prácticas cotidianas del hombre. El caso ejemplar son las ciencias y la técnica de las que Husserl, en *Crisis*, denuncia su incapacidad para conocer su propio *telos*. En su obra más famosa, *Función de las ciencias y significado del hombre*, Paci afronta directamente los efectos de esta sedimentación de significados en relación con la descripción marxista de la alienación del trabajador con respecto a su trabajo. Por lo tanto, caracteriza al sujeto, en virtud de su ser intencional, como “negación del *ser de lo mundano* por el significado de la verdad” (1963, p. 215). La conjugación entre el marxismo y la fenomenología que Paci intenta realizar en la tercera sección del libro, así como su discurso sobre la religión, tiene como objetivo definir al hombre en modo distinto al del objetivismo, es decir, como un ser capaz de establecerse fines, constituyéndose él mismo en un fin. De este modo, el esfuerzo moral dirigido contra las derivaciones fetichistas de la vida humana va al lado del esfuerzo constitutivo de la fenomenología de la verdad. Hacia lo que parece dirigirse el pensamiento de Paci es un verdadero y propio redescubrimiento del significado moral y religioso del método fenomenológico mismo.

Emilio Renzi observa que para Paci “la religión es una negación de la existencia, de su autonomía y valorización... en la que lo positivo o lo verdadero puede colocarse solo como un límite ideal que ejerce una función negativa hacia todos los ídolos mundanos” (Renzi, 2010, p. 132). Por lo tanto, la función negativa conduce a un resultado positivo. No en el sentido de la posición de una realidad, de naturaleza ideal o factual. La positividad radica más bien en una praxis, en una actitud, es decir en esa *epoché* como crítica de la idolatría” (Paci, 2006, p. 16) que a menudo se asemeja a la nueva vida de la que Jesús habla a Nicodemo. Desde conceptos descriptivos y metodológicos, para Paci la *epoché* y la constitución fenomenológica juegan un rol operativo y ético. Al suspender el juicio, Paci abre la posibilidad de reconocer el pasado como tal y llevar hacia el concepto genuino de libertad.

Por supuesto, esta acepción de los conceptos fenomenológicos ya estaba presente en Husserl, pero no había sido particularmente profundizada. Mientras que en *Ideas I* (Hua III / 1, § 32) a la *epoché* solo se le encomendaba la tarea de inhibir el juicio sobre la existencia del mundo natural, en la *Crisis de las ciencias europeas*, Husserl afirma que la *epoché* “podría ser comparada con una conversión religiosa” (Hua VI, p. 140). En este caso, solo es una sugerencia. En cambio, en el manuscrito antes mencionado consultado por Paci, Husserl acerca más explícitamente la función de auto-reflexión filosófica a la experiencia religiosa. La fe exacerba la tensión entre los detalles individuales y lo que es universalmente válido. Sin embargo, lejos de ser un límite, “Im Glauben erfahren wir die in uns waltende Teleologie, waltend durch Sünde und Irrtum hindurch als bleibende und sich durch diese Modalisierung

hindurch bewährende Gesinnung, die Befriedigung gibt” (Manuscrito E III 10, 16a). La teleología que actúa en la fe, por tanto, tiene el sentido de la intencionalidad que encuentra su propia satisfacción –la *Befriedigung*, la contraparte de la *Erfüllung* de los actos categoriales– no tanto en un contenido, sino en su propio darse nuevamente como exigencia. Si se interpreta el fin de la creencia de la misma manera que un contenido objetivo, entonces su carácter intencional desaparecería. Por ello, como ya fue señalado por Paci, la tensión dialéctica entre el absoluto y la situación actual no puede ser resuelta: “die Befriedigung soll eine absolute sein können, trotzdem alle endlichen faktischen Befriedigungen nur relativ sind und keine im Endlichen liegende faktische Befriedigung davor bewahrt sein wird, entwertet zu werden” (Manuscrito E III 10, 16b).

Si el significado de la religión remite a un deber ser, más que a un ser, su estado es entonces el de una totalidad indefinida e infinita. Al igual que la *epoché* fenomenológica debe convertirse en un ejercicio constante para el fenomenólogo, así mismo el sentimiento de fe no se detiene en un dato, sino que continúa en un intento incesante de descubrir un nuevo significado del yo y del mundo: “Entwicklung der Religion... Entwicklung der menschlichen Selbsterkenntnis zur Erkenntnis seines wahren Seins als unendliche Aufgabe” (Manuscrito E III 10, 15a-15b). La suspensión del juicio sobre el estado de las cosas actuales también justifica las reflexiones existencialistas de Paci sobre el sentimiento de culpa. La situación de angustia es rescatada del *arbitrium indifferentiae* y se resuelve en la profunda libertad del espíritu cuando se reconoce el ser pasado del pecado. La *epoché* se convierte en la acción que permite “el paso de la posibilidad del pecado a su realidad, por la cual el pecado entra en el mundo y se presenta como pasado; se convierte en liberación como un paso al espíritu y la posibilidad siempre abierta de vivir en el instante a través de lo eterno” (Paci, 1951, p. 521).

4. ¿QUÉ TIPO DE DONACIÓN PARA UNA FENOMENOLOGÍA DE LA RELIGIÓN?

Como se anticipó al comienzo de este escrito, Paci no confiere una especificidad verdaderamente considerable a la región del sentido religioso. La experiencia de la fe es más bien una función auxiliar en relación con el ámbito moral que es más amplio, en línea con las consideraciones kantianas. Por otro lado, Paci solo podría actuar en este sentido, en virtud de su ambición hacia la universalidad más absoluta. El propósito principal de su filosofía era la realización de una comunidad universal en la que cada individuo era tratado como un fin. También con respecto al significado del diálogo de Nicodemo, se trata “de un renacer intersubjetivo e inter-social, del nacimiento de una humanidad que aún no ha existido, de una utopía de la modalidad revolucionaria del hombre” (Osculati, 1991, p. 208). Por ello, es la idea



racional con su función reguladora la que explica el significado que Paci concede tanto a la fe como a la moralidad.

Si esta propuesta de Paci está bastante lejos de la fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion (1997, 2005, pp. 35-74), es porque se basa precisamente en la importancia crítica otorgada por Kant a la idea teórica de la razón. Según el filósofo francés, la dependencia de las formas intelectuales de la idea racional impide que uno tenga en cuenta la legalidad propia de lo que se manifiesta en la intuición. Así como la intencionalidad de Husserl reprocha el límite de la experiencia inmediata del hombre, el intelectual kantiano *a priori* relega la intuición a la finitud. Esta es reducida a esa facultad ciega que no puede fundarse a sí misma: “la intuición, limitada a lo sensible, produce la nada por incapacidad de dar una intuición que corresponde a un ente de razón” (Marion, 1997, p 274.). El fenómeno no se presenta a sí mismo a través de su propia fenomenalidad: lo que se da es segundo respecto de la forma categórica de la cual se constituye el cumplimiento. Por tanto, la gnoseología kantiana no permite el surgimiento, a través de la intuición, de ningún sistema de sentido propio, traicionando la matriz antropológica de toda manifestación.

Marion, sin embargo, encuentra en el propio Kant la posibilidad de restaurar la legitimidad de la facultad intuitiva, de modo que se libera la capacidad del fenómeno de auto-manifestarse plenamente. La idea estética, de hecho, todavía implica un déficit, pero ya no de la intuición, sino del concepto (*Ibid.*, pp. 277-278). En concreto, es el sentimiento de lo sublime lo que constituye un verdadero y propio fenómeno saturado, es decir, una donación o un don (*donné*) que no viene después de alguna intención significativa, que no va a saturar ninguna forma conceptual *a priori*. Frente a tal donación, la intencionalidad misma es modificada sustancialmente, “la relación de la facultad de juzgar al fenómeno se invierte, hasta el punto que sea cual fuere el fenómeno a partir de ahora el Yo lo “mira” en el respeto” (*Ibid.*, p. 307). Es decir, la subjetividad misma ya no constituye ningún *a priori* en relación con lo que se manifiesta. De esto se sigue que la fenomenalidad del fenómeno saturado precede a toda objetivación: “lo que se muestra se dona antes de objetivarse; nunca llegaría a objetivarse si no se diera primero, aunque solo en un modo elemental y humillado” (*Ibid.*, p. 279).

Contrariamente a la fenomenología de la donación, está claro que Paci nunca trata de aislar un área específica de significado para el fenómeno religioso. La importancia que concede a la idea racional, en efecto, favorece la subjetividad con respecto al fenómeno. Sin embargo, como se desprende del análisis de la temporalidad y el establecimiento de valor, la preocupación fundamental de Paci es precisamente la de concebir la trascendencia a partir de la vivencia efectiva. Su propuesta auténtica es evitar comprender el fenómeno religioso a partir de las

posibilidades extremas de la vida, como la muerte o la angustia de la elección, sino más bien desde una positividad que es intrínseca a toda vivencia: la capacidad de concebir el propio tiempo a partir de su modalidad de manifestación. La vivencia religiosa, por tanto, no se deriva de ningún otro contenido –y en esto concuerda con la tesis de la capacidad de atracción de los fenómenos saturados de Marion. Esta vivencia establece un reino de significado autónomo y permanente, pero al mismo tiempo adquiere valor solo a partir de la estructura de la experiencia humana concreta, revelando así su verdadera infinitud.

BIBLIOGRAFÍA

- Abbagnano, N. (1939). *La struttura dell'esistenza*. Torino: Paravia.
- Husserl, E. (1976). *Husserliana III/1: Ideen zu einer Reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch. Hrsg. von K. Schuhmann. The Hague: Nijhoff.
- Husserl, E. (1976). *Husserliana VI: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Hrsg. Von W. Biemel. The Hague: Nijhoff.
- Husserl, E. (1966). *Husserliana X: Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*. Hrsg. von R. Boehm. The Hague: Nijhoff.
- Marion, J.-L. (1997). *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris: PUF.
- Marion, J.-L. (2005). *Le visible et le révélé*. Paris: Cerf.
- Mocchi, M. (1990). *Le prime interpretazioni della filosofia di Husserl in Italia. Il dibattito sulla fenomenologia: 1923-1940*. Firenze: La Nuova Italia.
- Osculati, R. (1974). *Fare la verità. Analisi fenomenologica di un linguaggio religioso*. Milano: Bompiani.
- Osculati, R. (1991). "Enzo Paci e la problematica religiosa". In Zecchi, S. (ed.) (1991). *Vita e verità. Interpretazione del pensiero di Paci*. Milano: Bompiani, pp. 191-211.
- Paci, E. (1938). *Il significato del Parmenide nella filosofia di Platone*. Messina-Milano: Principato.
- Paci, E. (1950a). *Il nulla e il problema dell'uomo*. Torino: Taylor.
- Paci, E. (1950b). *Esistenzialismo e storicismo*. Milano: Mondadori.
- Paci, E. (1951). "Fondamenti per una sintesi filosofica III". *Aut Aut* N. 6, pp. 515-538.
- Paci, E. (1954). *Tempo e relazione*. Torino: Taylor.
- Paci, E. (1956). *Ancora sull'esistenzialismo*. Torino: Edizioni Radio Italiana.



Paci, E. (1960). “Sulla presenza come centro relazionale in Husserl”. *Aut Aut* N. 58, pp. 236-241.

Paci, E. (1961). *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*. Bari: Laterza.

Paci, E. (1963). *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*. Milano: Il saggiatore; engl. transl. (1972), *The Function of Sciences and the Meaning of Man*, Evanston: Northwestern University Press.

Paci, E. (1973). “Il senso delle parole: l'istante”. *Aut Aut* N. 136-137, pp. 159-160.

Paci, E. (1974). “Nota finale” in *Osculati* (1974), pp. 125-127.

Paci, E. (2006). “Sulla fenomenologia della religione. Una lettera inedita di Enzo Paci”. In Renzi, E., Scaramuzza, G. (eds.) (2006). *Omaggio a Paci*. Vol. I – *Testimonianze*, vol. II – *Incontri*. Milano: Cuem, pp. 15-18.

Renzi, E. (2010). *Enzo Paci e Paul Ricoeur in un dialogo e dodici saggi*. Brescia: ATi.

Vigorelli, A. (2001). “La fenomenologia husserliana nell'opera di Enzo Paci”. *Magazzino di filosofia* N. 5, pp. 170-196.