

Zubiri ante la hermenéutica de la religión

Enzo Solari

*Universidad Católica del Norte
Antofagasta, Chile*

Abstract

Zubiri's philosophy of religion of Zubiri has a phenomenological origin, viz. religation. But to determine religious attitudes towards the agnostic and atheistic views, he recurs to a hermeneutic criterion: the theistic orientation of the power of reality. This brings him to the conclusion that religions are interpretations of the very religation affecting every human being, at the same time allowing him to add that such interpretations have their basis in a fact that is neither intentional nor linguistic—religation—which is therefore antecedent to them.

Resumen

La filosofía de la religión de Zubiri tiene un comienzo fenomenológico, que es la religación. Pero luego, para la determinación de las actitudes religiosas frente a las actitudes agnósticas y ateas, recurre a un criterio hermenéutico: la orientación teísta del poder de la realidad. Esto le lleva a admitir que las religiones son interpretaciones de la religación que afecta a todo ser humano, aunque a la vez le permite añadir que tales interpretaciones tienen su principio en un hecho no intencional ni lingüístico, justamente la religación, que es por ende anterior a ellas mismas.

Introducción

La hermenéutica asegura que la inteligencia humana tiene un amplio espectro de legítimos ejercicios, a la vez que pone de relieve que en todo caso es finita y que se despliega a través de interpretaciones inacabables, nunca perfectas y siempre aproximativas. Por eso es capaz de dirigir a una filosofía de la religión inequívocamente (aunque no exclusivamente) fenomenológica como la de Zubiri dos clases de reproche. Por un lado, puede criticar en ella el intento de asegurarse un principio por ver allí una pretensión demasiado ilustrada y cartesiana que olvida la finitud de la intelección: el deseo de un fundamentum inconcussum sería inalcanzable y, por ende, indeseable. Por otro lado, puede criticar más especialmente que Zubiri sostenga un principio de la religión, ya que el teísmo en todas sus manifestaciones (y en ellas consiste la religión) no es más que un

terreno de interpretaciones, y uno en el que las mediaciones lingüísticas debidas a la historicidad humana son insuperables. En las páginas siguientes se verán más detenidamente tales objeciones y cómo es que Zubiri podría hacerles frente. Por ello llevan a cabo una reconstrucción del hipotético diálogo de Zubiri con ciertas hermenéuticas de la religión, y una que —en honor de la brevedad— supone la filosofía de la religión del filósofo vasco sin detenerse casi en su exposición.

1. Mediaciones de la intelección

La hermenéutica afirma que ni siquiera desiderativamente puede aspirarse a un punto de partida originario para entender. No se trata sólo de la exteriorización lingüística de los actos intelectivos, sino más en general de que toda intelección transcurre históricamente y tiene por ende un carácter mediado y circular. La pretensión

universalista de la hermenéutica es explicada por Gadamer no tanto por el recurso a las palabras proferidas o escritas cuanto con ayuda del *verbum interius* de Agustín:

La universalidad [...] se encuentra en el lenguaje interior, en el hecho de que no se pueda decir todo. No se puede expresar todo lo que hay en el alma, el *lógos endiáthetos*. Es algo que adopto de Agustín, de su *De Trinitate*. Esta experiencia es universal: el *actus signatus* nunca se recubre con el *actus exercitus*.¹

Sea de ello lo que fuere, podría decirse que la universalidad de las mediaciones implica la insuperable finitud de la intelección; ésta nunca es completamente transparente para sí misma, y su despliegue temporal va constituyendo unas cadenas tradicionales en las que se fijan y acumulan 'reservas de sentido'. La intelección no puede ejercitarse más que a partir de sus propios presupuestos y como un interminable círculo de interpretaciones y reinterpretaciones. Esto permite precisar el sentido del recurso a la hermenéutica². Hermeneútica no tiene aquí el significado vulgar de mera interpretación, ni el disciplinar de interpretación de un campo especializado de acuerdo a reglas específicas (jurídicas, teológicas, filológicas, etc.), ni siquiera el filosófico de la disciplina (la hermenéutica filosófica) que elabora las reglas generales para la actividad de la interpretación más allá de sus diferentes especialidades y reglas: "la teoría de las operaciones de comprensión implicadas en la interpretación de los textos, de las obras y de las acciones"³. Con el recurso a la hermenéutica se quiere significar más bien una concepción del método filosófico mismo, vale decir, una idea de la filosofía según la cual la interpretación es inacabable y su rendimiento, nunca perfecto, pues la plena transparencia intelectual no se alcanza jamás. He aquí la filosofía hermenéutica, que procede de Schleiermacher y Dilthey y que también guarda una íntima conexión con la fenomenología de Husserl y de los que de alguna manera reclaman su heren-

cia, como Heidegger y Gadamer, Ricoeur y Derrida, etc. Las mediaciones, siendo unas veces desviaciones de la inteligencia y otras vías correctas, en todo caso son límites de la intelección y a la vez aquello que permite su ejercicio. Esto vale tanto para las intelecciones especulativas como para las prácticas, para las del sentido común y las de la ciencia, para las poéticas y las religiosas, etc. El ensanchamiento de la racionalidad, que es patrimonio común de la fenomenología y de la hermenéutica, es considerado de distinta forma por una y otra. La fenomenología postula que, si bien los ejercicios intelectivos son mediados, pueden ser radicalizados a través de un gesto peculiarísimo: es la *epokhé* o puesta entre paréntesis de las tesis ingenuas (objetivantes o subjetivistas) que acompañan explícita o implícitamente a la filosofía, la ciencia, las ideologías y el sentido común. Esta puesta entre paréntesis pretende destacar los presupuestos insitos en toda intelección. Tal es el empeño característico de una filosofía primera, según el cual la filosofía comienza tratando de acusar las mediaciones de la actividad intelectual. Aunque esta denuncia en rigor nunca acaba y siempre está abierta a mejoramientos y correcciones, el proceso de detección de presupuestos es posible y necesario para edificar de manera más lúcida la compleja intelección filosófica. Si es cierto que los presupuestos 'a una' limitan y permiten la intelección, también lo es que a veces la desvían y a veces la ponen en la buena ruta. Para la hermenéutica, en cambio, la intrínseca mediación histórica de todos los despliegues intelectivos o bien no permiten la constitución de una filosofía primera, o bien hacen de ella una suerte de doctrina de la *interpretatio universalis*. El intento de justificar radicalmente un punto de partida para la inteligencia ya está mediado, afectado por una maraña de presupuestos. La inteligencia es finita. No hay acto intelectual que se ejecute desde una posición exenta de mediaciones, y por ello no es posible ni es necesario bregar por un principio de todos los principios. Tal empeño adolece de cier-

to delirio promoteico, y parece confundirse con el deseo de trascender la finitud humana. Desde Heidegger, la hermenéutica ha radicalizado existencialmente estas convicciones, diciendo que el ser humano es una libertad finita abierta al mundo a través de distintos modos de comprensión del sentido. Ante todo, mediante unos modos ejecutivos, prácticos y productivos; derivadamente, mediante modos reflexivos, especulativos y reproductivos. La intelección sería siempre una interpretación de las distintas gamas y figuras del sentido, motivo por el cual su acceso a las cosas y a sí misma se inserta en una red de remisiones significativas que terminan por referir al mundo como contexto total. Esta contextualidad holística tiene unas dimensiones temporales, pues se inserta en la corriente de los sentidos producidos y reproducidos por las culturas y las épocas. Y esta historicidad de los actos de alumbramiento y apropiación del sentido no inhibe sino que posibilita la manifestación del ser de las cosas, del propio hombre y del mundo. Por ser histórica, la comprensión franquea el acceso a la verdad, entendida primariamente como *alétheia* o manifestación o venida a la presencia de los entes en toda su diversidad. Este carácter 'aletheiológico'⁴ implica que la adecuación en el orden constatativo y su bivalencia entre lo verdadero y lo falso son precisamente fenómenos derivados de esa manifestación primaria del ser de las cosas. E implica también que la verdad, tal como la intelección, tiene un amplísimo ámbito de operación, que incluye junto a los modos especulativos, científicos y metafísicos, modos prácticos, éticos, políticos y jurídicos, modos estéticos, poéticos y religiosos, etc. Se realiza aquí una superación del paradigma moderno de la inteligencia elaborado al hilo de las ciencias matemáticas y naturales, y que algunos analíticos llaman fundacionalista o evidencialista.

Pues bien: no cabe duda de que la filosofía de Zubiri es parcialmente hermenéutica. He allí su prolijo, aunque no exhaustivo, estudio del logos y del sentido que forman parte de todo proceso intelectual.

Aún más: Zubiri podría admitir que la intelección está, de hecho, mediada por su propia finitud e historicidad. Esto implica, por una parte, que la aprehensión primordial de la realidad –el carácter más básico que tiene la humana captación de las cosas– no es un acto completo en sí mismo sino ese momento –el más radical y elemental– de todo acto intelectual en cuya virtud lo inteligido se hace presente como algo otro. Este momento primordial está en todo caso 'campalizado', pues los actos intelectivos siempre incluyen unas denominaciones según ciertos modos y formas de firmeza afirmativa. La razón, por su parte, también está mediatizada, y lo está reduplicativamente, ya que es la búsqueda de un sentido profundo, esencial o fundamental para lo que se presenta en el campo de la aprehensión, búsqueda que –aunque siempre apunta más allá de la aprehensión– se apoya precisamente en el campo como medio y sistema de referencia. Pudiera decirse, en breve, que la inteligencia es la interpretación campal y mundanal de la alteridad incluida primordialmente en los actos de aprehensión humana. En cuanto tal, está mediada de antemano por ideas y afirmaciones y guiada anticipativamente por el esbozo de lo que las cosas (incluido el propio inteligente) podrían ser en el fondo. Y en cuanto es un *continuum*, una estructuración unitaria en la que sólo por análisis pueden distinguirse momentos primordiales, campales y racionales, la intelección es una comprensión del sentido de la realidad. La comprensión intelectual, en la que el logos y la razón convergen con los datos primordiales, permite hablar en el caso de Zubiri de una concepción hermenéutica de la intelección.

No obstante lo anterior, la hermenéutica puede oponer a una filosofía como la de Zubiri ciertas objeciones. La fenomenología pretende un principio radical para la filosofía, aun cuando la detección de presupuestos y la eliminación de los ilegítimos o injustificados no sea más que un puro ideal regulativo. *Toto caelo* diferente es lo que pretende la filosofía hermenéutica, en cambio, incluso cuando quiere ser

una filosofía primera, pues ella renuncia de antemano a la tarea de eliminación de los presupuestos en beneficio de una entrada productiva en el círculo de las mediaciones: los presupuestos, entonces, no han de ser piedra de escándalo, sino que el discernimiento entre los justificados y los injustificados exige apoyarse en ellos mismos. Las filosofías de Zubiri y Paul Ricoeur son, en este sentido, ejemplares. Entre ambas pueden hallarse semejanzas, como la de no querer ser metafísicas (al estilo tradicional) ni idealistas (en sentido moderno).

Sin embargo, debe resaltarse también que ellas presentan sendas diferencias. Mientras Ricoeur, en su madurez, pretende una filosofía primera de las capacidades, no de esa sustancia que es el *zô(i)on lógon ékhon* sino de las *dynámeis* humanas, Zubiri busca una filosofía primera no de los poderes que explican, posibilitan o producen los actos intelectivos sino de los actos mismos. Pero la mayor diferencia estriba en que si Ricoeur cultiva una filosofía estrictamente hermenéutica, Zubiri intenta ser fiel a una filosofía fenomenológica. La hermenéutica, dice Ricoeur, acoge una versión no idealista de la fenomenología. La actitud hermenéutica toma distancia de la ejecutividad vital y pregunta por el sentido de las cosas, un sentido que, teniendo una dimensión lingüística, no es primariamente lingüístico⁵. Para la hermenéutica, el método filosófico es intrínsecamente exegético, explicitativo o interpretativo⁶. Y su idea de la interpretación en que consiste la tarea filosófica es peculiar: según Ricoeur, es impracticable la fundamentación última del saber por el recurso intuitivo al sujeto transcendental y constituyente del sentido, en tanto que ámbito de inmanencia del que no se puede dudar. Contra ello, arguye la finitud del saber y la dubitabilidad de la inmanencia subjetiva, universalizando el modelo del texto (el discurso fijado por escrito) según el cual la comprensión está siempre mediatizada por una interpretación de la que el sujeto que la practica forma parte⁷.

Zubiri puede conceder que no se puede fundar principio ninguno en un sujeto

transcendental: el idealismo tampoco le parece viable como filosofía primera. La posibilidad intelectual de una justificación radical no es más que la posibilidad de una interpretación no teórica sino primariamente analítica que intenta discernir en sus propios presupuestos entre mediaciones legítimas e ilegítimas (siendo ilegítima, por ejemplo, la presuposición de un *ego* transcendental), aunque sepa que nunca logrará del todo ese discernimiento.

Zubiri acepta que el método filosófico es eminentemente interpretativo, mas añadiendo que la tarea de interpretar admite dos variantes. Una, la de la interpretación de la inmanencia fenomenológica, vale decir de lo que está dado en tanto que está dado y solamente dentro de los límites en los que está dado. Tal es el cometido de su noología, cuyo ámbito de estudio es irrebalsable sin ser por ello fuente de un saber indudable. Si ha dicho que la aprehensión primordial es inerrante, lo único que ha querido decir con ello es que es un momento de todo acto de intelección (más que un acto intelectual completo) en el que se hace presente irrefutablemente algo otro en tanto que otro, y nada más. Todo sentido se funda estructuralmente en ese coeficiente de realidad dado en la aprehensión, y que un análisis atento puede distinguir en cualquiera configuración del sentido. La filosofía primera solamente es analítica, y en tanto que tal puede reclamar evidencia, aunque esté expuesta al error como cualquier ejercicio intelectual. La otra variante es la de la interpretación de lo que trasciende ese ámbito de inmanencia. También está amenazada de yerros, pero se caracteriza sobre todo porque su nivel intelectual -teórico o explicativo- no le permite reclamar evidencia alguna. Por esto Zubiri puede admitir que, aun teniendo la filosofía un carácter hermenéutico (porque, de hecho, no hay acto intelectual que no esté mediado), sin embargo es legítimo que ella proceda analíticamente y busque (lejos de toda pretensión idealista) un fundamento o principio radical justo en esa intersección entre la realidad y el sentido en la intelección humana.

Ésta es una reconstrucción esquemática de lo que hubiera sido la respuesta de Zubiri a las filosofías hermenéuticas, cuando menos a algunas de ellas. Hay que reconocer que Zubiri no se detiene a responder las objeciones generales que hace la hermenéutica a la fenomenología. Esta confrontación con filosofías hermenéuticas es algo que sí ha hecho Antonio González, y con cierto detenimiento. Conviene examinar el punto, dado que la 'praxeología' de este autor es tributaria de Zubiri, aun cuando la critique y se separe de ella en cuestiones importantes. La respuesta de González a las objeciones hermenéuticas bien pudieran ser asumidas, con algunas correcciones, por la filosofía de Zubiri; para eso bastaría con centrarse en la noción de actualización, que si en González mienta sobre todo a los actos en los que se presentan las cosas, en Zubiri mienta más bien a la alteridad o realidad dada en la aprehensión humana de las cosas.

Pero en uno y otro caso, se trata de una dimensión previa al sentido, de un momento que es su estricta condición de posibilidad y en el que se apoya el sentido de los actos y de las cosas que se actualizan como radicalmente otras en ellos. González, en efecto, se detiene especialmente en la necesidad de deslindar la verdad simple o primera de todo carácter lingüístico. Los actos de habla, dice, también tienen verdad simple, pero la tienen no por ser lingüísticos sino por ser actos. La verdad simple es extralingüística: "esto significa que tenemos un asidero fuera del lenguaje que nos libra del permanente círculo hermenéutico"⁸. Otra cosa es que la filosofía primera sea un análisis de los actos, y por lo tanto una discutible y siempre mejorable interpretación lingüística de su verdad primera. Pero con todo, el análisis descansa en unos hechos que no son lenguaje:

Por eso, nuestro lenguaje tiene un criterio fuera de sí mismo para ser sometido a un proceso siempre abierto de eliminación de presupuestos. Aunque este proceso no se pueda dar nunca por concluido, ello no significa que no sea un proceso productivo que nos

permite progresar en la reflexión filosófica. En lugar de contentarnos con una pura dependencia de la tradición, tenemos una verdad primera que nos sirve para poner esa tradición a prueba.⁹

Ésta es, como se ve, una repulsa fenomenológica no sólo de ciertas posturas hermenéuticas sino también de la pragmática transcendental. En efecto, parte de la filosofía contemporánea, la que ha dado el llamado 'giro lingüístico', cree que es un esfuerzo perdido el de buscar un punto de partida radical para el pensamiento. La liberación radical de todos los presupuestos sería un ideal inalcanzable, porque todo acto de comprensión se desarrolla en el lenguaje y a partir de la tradición, y uno y otra cargan necesariamente con presupuestos.

Justamente debido a estos presupuestos o prejuicios insertos en la tradición es que toda comprensión del pasado y del presente se vuelve productiva. No aceptar esto equivale a negar la historicidad de la intelección humana según la cual toda comprensión comienza con una precomprensión, y a terminar dando la razón a un prejuicio en particular, el que tiene la ilustración contra todos los prejuicios¹⁰. De ser ciertas estas tesis, dice González,

...acabarian con una de las intenciones más características del pensamiento filosófico durante siglos: la pretensión de no aceptar ninguna tesis que no haya sido radicalmente justificada de un modo accesible para cualquiera.¹¹

Que en la intelección hayan aparecido presupuestos no significa que tengan que volver a aparecer en el futuro, decía Husserl en *Philosophie als strenge Wissenschaft*¹². Pero se puede replicar que siempre habrá prejuicios envueltos en la comprensión, pues ésta –González recuerda a Gadamer– es constitutivamente lingüística, y el lenguaje perfecto, puro y neutro no existe: "la lingüisticidad constitutiva del ser humano mostraría el carácter quimérico de todo intento de prescindir de los presu-

puestos”¹³. Pues bien: González ataca, no la lingüisticidad e historicidad de toda comprensión, que le parecen indudables, sino la pretensión de que una y otra impidan el empeño de una justificación radical del saber. La filosofía hermenéutica tiene razón cuando dice que algunos presupuestos son ineludibles y productivos, pero no la tiene cuando dice que todos lo son. Pueden darse ejemplos de lo uno y de lo otro. Hay, pues, presupuestos legítimos e ilegítimos. Y es posible hacer algo más que entregarse a la experiencia hermenéutica de la interminable y circular faena interpretativa que nunca supera los límites de la tradición del sentido, algo más que diferir todo juicio acerca de los presupuestos hasta un hipotético final de la historia cuando sí se podrían discernir los buenos de los malos presupuestos.

González cree que “el ideal de una ausencia de presupuestos, por más que tenga connotaciones ilustradas, y por más que nunca sea perfectamente alcanzable, resulta necesario para enfrentar racional y democráticamente los problemas que tiene planteados la humanidad en su conjunto”¹⁴. Aparte las connotaciones culturales y políticas implícitas en las alternativas hermenéuticas, dice, hay que rechazar la idea de que ningún criterio para distinguir entre presupuestos, por envolver a su vez otros tantos presupuestos, sea posible. Una cosa es que la formulación de dicho criterio tenga que cargar con presupuestos, y otra muy distinta es que el criterio mismo cargue con presupuestos. Y es que hay un criterio extralingüístico para juzgar los presupuestos. Este criterio es el de los actos, según González:

Con ello no habríamos acabado de un golpe con todos los presupuestos, tal como soñó la ilustración, pues la conceptualización filosófica de esa verdad primera será inexorablemente una conceptualización lingüística. Pero, al menos, habríamos obtenido con esa verdad un *criterio* no lingüístico con el que contrastar los supuestos presentes en cualquier conceptualización. Como en los lenguajes utilizados siempre

habrá presupuestos, la filosofía no podría pretender más que una aproximación asintótica hacia esa verdad primera, que por su mismo carácter extralingüístico nunca sería abarcada exhaustivamente en ningún lenguaje.¹⁵

Así, la filosofía puede tener un principio accesible para cualquiera e independiente de los presupuestos de las diversas tradiciones, aunque por su constitutiva lingüisticidad cargue inevitablemente con presupuestos. Los presupuestos pueden ser criticados en nombre de ese principio extralingüístico, en un proceso crítico interminable, corregible y abierto. La filosofía primera, entonces, “avanza precisamente descubriendo y eliminando los presupuestos ilegítimos”¹⁶.

Esto determina toda una concepción de la filosofía, para la cual la historicidad de la misma es esencial, aunque no por ello consista en la pura aceptación de los prejuicios a través de la entrada en el perpetuo círculo hermenéutico. La inevitabilidad de los presupuestos a la hora de analizar los actos no impide sino que permite bregar por ir eliminando presupuestos:

La historia de la filosofía puede ser interpretada como un penoso esfuerzo de crítica constante de las presuposiciones fundamentales que la filosofía comparte con las ciencias, con las religiones y con las ideologías vigentes [...] La historia de la filosofía no consiste en un elenco de opiniones arbitrarias, sino que en ella hay un estricto progreso en la búsqueda de una verdad primera absolutamente justificada.¹⁷

Así, la historicidad de la comprensión permite el estudio de la historicidad de la razón, sin que por ella deba suscribirse la tesis hermenéutica de la radical lingüisticidad de la historia humana:

La hermenéutica, *como método* de interpretación de los testimonios del pasado, tiene en el estudio de la historicidad de la razón su lugar propio y su tarea. En cambio, la reducción de la

historia al lenguaje solamente es posible en virtud del presupuesto de la hermenéutica *filosófica* según el cual la esencia de la realidad humana consiste en lenguaje.¹⁸

La confrontación de González con la filosofía hermenéutica tiene como consecuencia general que la interpretación filosófica, aunque nunca deja de estar mediada, sin embargo puede apelar a un criterio de discernimiento de toda mediación. Tal criterio es extralingüístico y consiste en que toda mediación y toda interpretación se topa con un límite insuperable que ya no es mediación ni interpretación. En la filosofía de Zubiri, éste es el momento de realidad dado ya primordialmente en la aprehensión humana; en la praxeología de González, es la actualización o presentación misma de dicha alteridad, que es la nota característica de los actos humanos. Entonces, no se trata solamente de que los presupuestos sean límites y posibilitadores de la comprensión, que lo son, sino de que toda intelección llega a un punto que escapa del sentido y que es la vez la condición suprema de éste. De ahí que Zubiri diga una y otra vez que la 'cosa-sentido' se funda en la 'cosa-realidad', aunque de ésta sólo se pueda hablar a través de aquélla.

2. La religión como interpretación

También hay que decir que la de Zubiri es una filosofía de la religión parcialmente hermenéutica. He ensayado una reconstrucción del logos religioso y de los sentidos teístas que surgen allí y que son parte de toda intelección religiosa. Este despliegue religioso de la inteligencia tiene su base en el hecho radical de la religación, pero no se constituye de manera formalmente religiosa hasta que en el campo el poder de lo real es nombrado y afirmado de manera teísta. De esta forma, la religión se plasma en el logos, justo cuando se interpreta que el poder de lo real sería Dios. La religión es, así, una interpretación campal de los hechos dados primordialmente. Pero también hay que decir que la razón lleva a cabo una interpretación

profunda tanto del hecho radical cuanto de su lectura campal. Sólo racionalmente puede resolverse el conflicto campal de las interpretaciones teístas y no teístas de la religación. La religión no se despliega como puro logos sino también como búsqueda, es decir, como esbozo y experiencia de la estructura profunda del poder de lo real y de sus sentidos teístas. La razón religiosa es interpretativa, claro que en un segundo nivel en el que no cabe otra alternativa que construir por postulación lo que Dios podría ser última y esencialmente, con independencia de la aprehensión, en cuanto fundamento del poder de lo real. Por tanto, es legítimo atribuir a Zubiri una compleja concepción hermenéutica de la religión.

Sin embargo, también las filosofías hermenéuticas pueden oponerse a la filosofía de la religión de Zubiri. Si para éste la religación es el principio de la religión, para la hermenéutica no es factible ni aconsejable emprender en lo que respecta a la religión la conquista de un principio de todos los principios. Cada vez que intenta semejante tarea, la inteligencia se topa con unas configuraciones del sentido infinitas o circulares de las que no podría escapar más que arbitrariamente, como asegura el trilema de Münchhausen¹⁹. Así, la mentalidad religiosa de la teología, que es teórica y aguzadamente reflexiva, no es más que una reconstrucción científica del sentido teísta ya captado por la mentalidad religiosa del sentido común. Y ésta, que es práctica y operativa, normalmente alumbra el sentido religioso a partir de ciertas tradiciones, de maneras más o menos originales. Las religiones no serían otra cosa que interpretaciones teístas campales y mundanales.

Si es cierto que ellas son una plasmación de la religación, habrá que añadir que se caracterizan por orientar ese hecho en un determinado sentido. De esta forma, toda religión es la apropiación y elaboración de un sentido teísta. Y así como la realidad dada primordialmente no es el término de un acto completo sino que es más bien el momento radical de cualquier acto intelectual, así también la religación

no es un dato completo sino un momento que siempre está intencionalmente orientado. La declaración o *apóphansis* se funda en una interpretación, en la medida en que toda comprensión, siguiendo el vocabulario de Heidegger, es la captación de algo como (*als*) algo. Así también, la religación se da a la inteligencia como (*als*) teísmo, ateísmo o agnosticismo. El teísmo es, primero, la interpretación campal del poder de lo real como (*als*) Dios, que incluye ese momento de distanciamiento cuya culminación es alguna idea de Dios, y el momento de reversión cuyo producto es la afirmación apofántica (oscilante y paradójica) de la divinidad. Pero no sólo eso. El teísmo es también ensayo de interpretación mundanal, esencial y última del poder como (*als*) Dios: la razón religiosa es la siempre inadecuada marcha de la inteligencia que esboza y experimenta en una dirección infinita la estructura profunda de Dios. No habrían entonces hechos desprovistos de intencionalidad o que no estén ya mediados, sino hechos interpretados productiva o reproductivamente. Antes de ver si ésta es una objeción atendible a la filosofía de Zubiri, conviene ilustrarla con alguna versión más precisa de filosofía hermenéutica de la religión.

Hay que reconocer que, pese a la publicidad que rodea al denominado 'giro hermenéutico de la filosofía', no abundan estudios sistemáticos propiamente hermenéuticos de la religión²⁰. Sabemos que las obras de Otto, Wach, van der Leeuw y Eliade abundan en alusiones hermenéuticas, aunque sus alcances en materia religiosa no son filosóficamente claros ni precisos, particularmente en lo que respecta al interés que presidiría todo acto comprensivo y que exigiría en el estudioso una congenialidad con la religión. La misma obra de Heidegger, que nace de la fenomenología, asume ciertas posturas hermenéuticas. Su escuela a veces prosigue filosófica y teológicamente las tesis de la época de *Ser y tiempo*, considerando los necesarios prolegómenos hermenéuticos para abordar los hechos religiosos²¹, o bien radicaliza dichas tesis teniendo presente el pensamiento tardío del propio Heidegger,

de lo cual surgen ciertas hermenéuticas radicales, a menudo apofáticas, del judeo-cristianismo²².

La posición de Ricoeur es paradigmática a este respecto, pues su obra, dedicada a explorar las bases de toda filosofía hermenéutica, también aborda profusamente cuestiones teológicas y, sin llegar a desarrollar una sistemática filosofía de la religión, anuncia la importancia metodológica de la interpretación para el estudio de las religiones. *Grosso modo*, pueden distinguirse dos etapas en su hermenéutica de la religión, en las que en todo caso se acusan sensibles continuidades. La primera es la que llega hasta los años 80: es el proyecto de una fenomenología de la voluntad y de una hermenéutica de los símbolos gobernada por el privilegio del texto, cuyo acento, como será característico en Ricoeur, recae en la recolección del sentido más que en una reducción del mismo según el régimen de la sospecha²³. Se destacan entonces tanto la fenomenología de lo sagrado de van der Leeuw y Eliade como la teología kerigmática de Barth y Bultmann, integradas ambas dentro de un horizonte insuperablemente hermenéutico²⁴. Dice Ricoeur que, más allá de toda arqueología reflexiva del sujeto al estilo cartesiano y de toda teleología del espíritu al modo de Hegel, hay una revelación de lo totalmente otro que se dirige y presenta al hombre:

Claro que no hablo de lo Totalmente-Otro sino en cuanto que se dirige a mí; y el kerigma, la buena nueva es lo que se dirige precisamente a mí sin dejar de ser lo Totalmente-Otro. Nada sabríamos de un Totalmente-Otro absoluto [...] Se anuncia como lo Totalmente-Otro, aniquilando su alteridad radical.²⁵

La religión sería algo así como el círculo hermenéutico entre la interpelación de lo totalmente otro y la fe que trata de interpretar y articular discursivamente esa interpelación: "creer es escuchar la interpelación, pero para escuchar la interpelación es necesario interpretar el mensaje"²⁶. Ambos polos se manifiestan muy claramente en los símbolos del mal, que no son

reducibles a saber absoluto ninguno, sino que –como dice Kant– muestran el carácter irreductible e inescrutable del mal.

Estos símbolos acerca del origen y la naturaleza del mal son símbolos privilegiados, pues muestran con claridad indiscutible que “en los mitos y en los símbolos hay siempre más que en toda nuestra filosofía, y que una interpretación filosófica de los símbolos jamás se convertirá en conocimiento absoluto”²⁷. De ahí la necesidad no de una filosofía primera que se esfuerce en conseguir un principio radicalmente justificado, sino de una filosofía hermenéutica que se entregue a las reservas de sentido cristalizadas en los símbolos y en los mitos. Esta hermenéutica, que es “una inteligencia que piensa conforme a símbolos”²⁸, ha de mantener (no resolver) esa característica tensión entre la injustificabilidad del mal y la reconciliación que sólo opera lo sagrado. Ricoeur sugiere tres fórmulas para interpretar dicha tensión, las cuales constituyen las tres ‘categorías de la esperanza’. Primera: la reconciliación “se espera ‘a pesar de...’, a pesar del mal”. De esto, dice Ricoeur, no hay pruebas sino solamente signos históricamente constituidos y que se descifran como promesas o, incluso, como buena noticia. Segunda: “‘a pesar de...’ resulta ser un ‘gracias a...’; el principio de las cosas hace el bien con el mal”. Es una pedagogía secreta, una benevolencia oculta. Y tercera: “donde abunda el pecado, allí sobreabunda la gracia”²⁹. La ley de la sobreabundancia, que engloba a las categorías anteriores sin poder englobarse bajo saber ninguno, es el símbolo profético y escatológico de una modesta intelección de la esperanza.

Las tres fórmulas, dice Ricoeur, tienen cierta magnitud cultural, pero no pueden reducirse a cultura porque en ellas se anuncia la irrupción de lo totalmente otro³⁰. La reducción del símbolo de lo sagrado a objeto religioso es lo que especifica a la idolatría contra la cual se dirigen las distintas formas de hermenéutica reductiva de los grandes maestros de la sospecha:

El ídolo es la reificación del horizonte en cosa, la caída del signo al nivel de

objeto sobrenatural y supracultural [...] Por eso es siempre necesario que muera el ídolo a fin de que viva el símbolo [...] ‘El símbolo ofrece motivos de reflexión’, pero es también el origen del ídolo; por eso no cabe conquistar el símbolo sino a condición de criticar el ídolo.³¹

Pero si el paso por Freud y su hermenéutica reductiva es indispensable, el problema del psicoanálisis freudiano de la religión es que pretende acudir directamente al creyente religioso,

Ahorrándose una exégesis de *textos* en los cuales y por los cuales el hombre religioso ha ‘formado’ y ‘educado’ su creencia [...] Pero resulta que es imposible hacer un psicoanálisis de la creencia sin pasar por la interpretación y comprensión de las obras culturales en que se anuncia el objeto de la creencia [...] En consecuencia, ni cabe pensar en reconquistar el sentido del hombre religioso al margen de los textos que constituyen los documentos de su creencia [...] El que la literatura sea por excelencia el lugar de dicha interpretación [...] se debe a que el lenguaje constituye la única expresión integral, exhaustiva y objetivamente inteligible de la interioridad humana.³²

No es difícil advertir que en Ricoeur prima el punto de vista teológico del cristianismo y, en general, de los tres grandes monoteísmos.

La hermenéutica, aunque se aplique también a la simbólica babilónica y órfica del mal, termina siendo ante todo monoteísta. De ahí la apelación al hombre de las religiones proféticas como oyente de la palabra divina: “lo que tal función mítico-poética entraña es un nuevo poder del lenguaje, que no sería ya demanda del deseo, demanda de protección y demanda de providencia, sino interpelación en que yo no demando ya nada: sólo escucho”³³. Por esto es por lo que Ricoeur define a la hermenéutica del lenguaje religioso como interpretación de la palabra o escritura

fundacional que está incorporada a la tradición y que sólo así se transmite históricamente. Ésta es la hermenéutica de la proclamación, del kerigma, opuesta a la fenomenología de la manifestación, de lo sagrado³⁴. Para una fenomenología como la de Otto y Eliade, lo sagrado es una potencia, no una palabra con un sentido articulado ni algo que se inscriba en las categorías del *lógos* proclamado, transmitido e interpretado. Lo sagrado se muestra, es una hierofanía articulada pero en todo caso preverbal, que se manifiesta –como dice Corbin– imaginalmente, y a la cual se corresponde activamente mediante los ritos de consagración. Lo sagrado se muestra, además, a través del simbolismo de la naturaleza y sus elementos, y sólo fundándose en tal significación se puede decir lo que allí se simboliza. La lógica del sentido en el universo sagrado es la de las correspondencias³⁵.

Al hilo de Otto y Eliade, dice Ricoeur que lo sagrado está ligado al cosmos, al tiempo y al espacio, al propio cuerpo y a los diversos elementos del universo, en suma a una cierta lógica de correspondencias entre el mito y el rito³⁶. Lo sagrado no es puro lenguaje. Ricoeur insiste en que el simbolismo sagrado tiene una dimensión lingüística, sobre todo metafórica, pero que hunde sus raíces en un terreno anterior al lenguaje³⁷. Este terreno innombrable y previo al *lógos* es el del poder y la eficacia *par excellence*: “el elemento de lo numinoso no es primeramente una cuestión de lenguaje, si es que realmente se llega a convertir en tal, pues hablar de poder es hablar de algo que no es habla, aun cuando implique el poder del habla”³⁸. De ahí el carácter preverbal de la experiencia hierofánica, que sin embargo coexiste con un sentido originario del cosmos sagrado: “en el universo sagrado, la capacidad para hablar se funda en la capacidad del cosmos para significar”³⁹. Es justo esta coincidencia sagrada de lo prelingüístico con lo primariamente significativo lo que desencadena la interpretación. Y si “la revelación fundamenta el decir, no a la inversa”⁴⁰, si el símbolo hunde sus raíces en un terreno anterior al lenguaje,

de todos modos debe ser sometido al lenguaje para que su semántica implícita pueda funcionar: “en este sentido, se requiere una hermenéutica mínima para que funcione cualquier simbolismo.”⁴¹

Así, pues, no se puede identificar sin más a lo sagrado con lo religioso, ni subsumir a éste bajo aquél. La fe judía y cristiana han luchado denodadamente contra la sacralidad cósmica y natural de los cultos, los ídolos y los mitos. Más allá de lo numinoso está la palabra, pues “el eje de lo religioso pasa por actos de palabra”⁴². Más allá de la imagen y la hierofanía del ídolo hay una teología del nombre. Contra una teología cosmogónica se levanta una teología histórica. Contra una lógica de las correspondencias se elabora una lógica de las expresiones-límite: parábola, proverbio, hipérbole y paradoja, discurso escatológico⁴³. Y sin embargo, Ricoeur no cree que haya que apurar la diferencia entre lo sagrado y el kerigma luchando en favor de la desacralización (tendencia a la que empujan los tiempos modernos, científicos y técnicos) e incluso favoreciendo la separación entre fe y religión (en pos de un cristianismo arreligioso *à la* Bonhoeffer).

Más bien debe buscarse cierta mediación. ¿Cuál? La desacralización esconde la unidimensionalidad dominadora y productiva, industrial y militar, afanada por la ideología del crecimiento sin límites. Además, el hombre no es posible sin lo sagrado; sin actos consagradorios parece que el hombre se vuelve un utensilio. El cristianismo no escapa a esto, y necesita de lo sagrado. En cierta forma, pues, la hermenéutica de la proclamación conserva y supera la fenomenología de la manifestación: lo sagrado no es abolido sino invertido⁴⁴. La dimensión numinosa está en la palabra proclamada, pero de otra manera:

La manifestación de lo sagrado está dialécticamente reafirmada e interiorizada en la proclamación [...] El simbolismo cósmico no muere, sino que se transforma, pasando del régimen de lo sagrado a aquél de la proclamación.⁴⁵

El simbolismo es reinterpretado kerigmáti-

camente, como lo muestra el ejemplo eminente de la transformación del ritual sagrado en sacramento⁴⁶.

Éstas son las reflexiones características de Ricoeur hasta mediados de los años 80. A partir de entonces comienza a desarrollar una ‘fenomenología del hombre capaz’ en la que también encuentra sitio la religión⁴⁷. Es una suerte de filosofía primera, dice Ricoeur, pues la capacidad tiene un estatuto de ‘méta’ en el discurso filosófico, y es la base a partir de la cual se desarrollan (en igualdad de condiciones) las filosofías segundas prácticas y especulativas. La capacidad es, en general, el poder humano de actuar, de decir, de relatarse, etc. No es una noción puramente práctica y ética sino también cognitiva y ontológica. Por su momento práctico, incluye la noción de imputabilidad: poder caer bajo un juicio de reproche, poder ser juzgado responsable, en suma, poder someter la propia acción a las exigencias de un orden simbólico. Dichas exigencias son múltiples, e incluyen imperativos, consejos, costumbres, relatos, sentimientos como el respeto, la admiración, la culpabilidad, la compasión, etc. Pese a su riqueza, el orden simbólico tiene cierta fragilidad: si se impone, tiende a imponerse al hombre capaz con independencia de sus intenciones, como anterior y superior a él, siendo en todo caso posible que no se lo logre imponer y que no sea universalmente aceptada su autoridad.

Con todo, el orden simbólico es signo de reconocimiento, supone la asunción de un punto de vista imparcial, y exige situar la propia acción bajo la esfera de la justicia. Por su capacidad práctica, los hombres pueden reconocerse mutuamente, pueden ser imparciales y pueden actuar equitativamente. Por otra parte, la capacidad tiene su momento cognitivo. La pregunta ¿quién puede qué? incluye, en general, la capacidad de formular enunciados en correspondencia con la realidad. La específica capacidad de designarse a sí mismo reposa en la noción de que el hombre es el que puede: denominarse como aquél que puede (o no puede) es identificar

el modo de ser de quien es capaz. He allí la dimensión ontológica de la capacidad. ¿Cuál es, por ende, el estatuto de esta noción de capacidad? Ricoeur dice que no es una proposición científica que puede ser confirmada o desmentida por hechos observables. No es una mera *dóxa* que no alcanza a ser *epistéme*, sino una creencia, una confianza o seguridad cuyo contrario no es la duda cuanto la sospecha. Esta forma de creencia asentada en la confianza es una testificación o acreditación (*attestation*) de que el hombre es quien puede hacer, quien es capaz: “yo doy testimonio de que puedo”⁴⁸. No es una ontología montada sobre la sustancia, sino una metafísica o filosofía primera de los poderes y los actos en toda su diversidad práctica y especulativa. Por éstas sus virtualidades prácticas y especulativas, éticas y ontológicas, la capacidad permite una fenomenología del hombre capaz⁴⁹.

Pues bien: el destinatario de la religión es justamente el hombre capaz. *Homo capax* es el que puede en tanto que en él coinciden –como dice Kant– cierta disposición originaria al bien y cierta inclinación o propensión primitiva (no originaria o innata) al mal. Ricoeur, de hecho, piensa que Kant desarrolla una hermenéutica filosófica de la religión en *La religión dentro de los límites de la mera razón*⁵⁰. La religión, sobre todo la judeo-cristiana, se enfrenta al hecho del *servo arbitrio* con la intención de liberarse de él, de posibilitar un *libero arbitrio* mediante la reapropiación de la bondad humana originaria. No es algo puramente ético ni ontológico, como hemos visto, ya que la capacidad se refleja en ambos terrenos y remite a una dimensión originaria de creencia, confianza y acreditación en la que la ética y la ontología se enraízan. La liberación, la réplica religiosa o, más aún, cristiana al mal radical es, primero, representativa.

Kant evoca a Cristo como representación arquetípica del buen principio, en tanto que idea del hombre agradable a Dios. Pero la representación, para ser eficaz, ha de ser relevada por la creencia; ésta es la efectividad de la representación.

La creencia es paradójica, ya que en ella se halla la alteridad de un auxilio y la ipseidad de una admisión. Y tercero, la liberación para el bien originario ha de ser institucional. El culto mismo suele estar contaminado por el mal radical bajo la forma de fanatismo, clericalismo y afán de mantener a los seres humanos en un estado mental de minoría de edad. Es necesaria una institución que simbolice la asistencia divina mediante la representación crística y que vehicule históricamente la adhesión de fe que contribuye a la eficacia de dicha representación.

Esta institución es irreductible a toda organización política, y por ende no se identifica con el reino moral de los fines ni con el proyecto político de un estado de derecho cosmopolita. Es, más bien, la paradoja de una iglesia visible y también invisible. No debe suprimirse la dialéctica entre la visibilidad histórica que se busca para la empresa de la liberación y regeneración del *servo arbitrio*, y la inadecuación de las iglesias visibles para dicha búsqueda en tanto que éstas siempre llevan en alguna medida los estigmas del falso culto. La inescrutabilidad de la propensión al mal es una crisis de la acreditación o testificación. La noción del hombre capaz ha de incluir esta crisis, esta impotencia de toda capacidad humana. No hay más que representaciones simbólicas y mitos para entender la entrada del mal en el mundo, vale decir, en el corazón del poder humano de actuar. Y ante este hecho masivo de la cautividad del arbitrio humano, la religión proclama que la acreditación es relevada o, al menos, prolongada por la esperanza. Reaparece aquí la esperanza.

La representación crística es figura y lenguaje de la esperanza, la efectividad de la creencia es la eficacia de la esperanza, y la dialéctica entre iglesia visible e invisible conduce a la iglesia como cuerpo histórico e institucional de la esperanza. La liberación del *servo arbitrio* es, así, la libertad según la esperanza, algo que está más allá o más acá de la alternativa entre lo especulativo y lo práctico, entre la ontología y la ética. De ahí que el propio Kant defina a

la religión no por las preguntas especulativa y práctica sino por otra distinta: no se trata de ¿qué puedo saber? o ¿qué debo hacer?, sino de ¿qué me cabe esperar? El verbo no es poder (*können*) ni deber (*sollen*), sino estar autorizado o facultado (*dürfen*)⁵¹. La religión, en suma, toca al hombre en su específica incapacidad, en lo que él tiene de pecador, liberando y remediando su capacidad originaria para el bien a través de ciertos medios simbólicos⁵². Por eso la religión se relaciona estrechamente con la lógica del amor y su economía del don superabundante, y no se restringe al régimen de la justicia y su economía de la equivalencia⁵³.

Hay que agregar todavía algo más. La fenomenología del hombre capaz desemboca en la religión como restauración de la capacidad humana de actuar bienamente gracias a la superabundancia del don divino. Tampoco aquí Ricoeur se identifica con la clásica fenomenología de la religión, pues no cesa de concentrarse en las tradiciones religiosas judeo-cristianas. Ya es difícil cultivar tal fenomenología cuando se repara en que la religión no se deja apresar en las redes de la intencionalidad, de la representación y de la objetividad. La religión no es un territorio donde la subjetividad ejerza su dominio a través del sentido y la experiencia. Es, más bien, un terreno abierto a la alteridad integral y dominado por ciertos sentimientos y actitudes: sentimiento de dependencia absoluta, de la superabundancia del don, de confianza sin reservas a pesar de todo el sufrimiento y el mal, y actitud de oración, es decir, de queja, súplica, petición o alabanza.

En el sentimiento hay un Otro que afecta a la consciencia y hacia el cual ésta se vuelve en oración. Como E. Lévinas, J.-L. Marion y R. Schaeffler, también Ricoeur destaca la asimetría y desproporción que caracteriza a la estructura religiosa. Ésta pende de una alteridad infinitamente superior, de su llamada y de la respuesta humana finita que es la oración⁵⁴. Pero la mayor dificultad de la fenomenología no radica en superar la intencionalidad que

pareciera ser su marca de nacimiento sino en reconocer que los sentimientos y actitudes religiosos no se dan desnudos sino siempre y sólo mediados. Se trata de mediaciones lingüísticas, pero sobre todo de las mediaciones culturales e históricas de las que las lingüísticas son simple proyección. Tal como el lenguaje, dice Ricoeur, no se realiza más que en las diversas lenguas, la religión sólo se realiza en las religiones. Por esto la fenomenología de la religión no se lleva a cabo más que como una hermenéutica textual o escrituraria. Nada asegura la universalidad del fenómeno religioso; sólo existen religiones como en un “archipiélago dislocado”. Los sentimientos y actitudes religiosos no se dan de manera pura e inmediata. Ya están siempre “interpretados según reglas canónicas de lectura y de escritura”⁵⁵.

Ni siquiera se puede estar seguro de la universalidad de la estructura llamada-respuesta; el investigador sólo tiene a mano acontecimientos históricos en los que habrá que constatarla caso a caso. Incluso el Otro que llama y al que se responde en obediencia y oración escapa a los intentos de universalizarlo: su altura y alteridad puede ser entendida inmanente o transcendentemente, anónima o personalmente, y la obediencia que reclama puede ser pasiva o misionera, solitaria o comunitaria, etc. La fenomenología clásica de la religión supone algo imposible: un estudio que adopta un punto de vista neutro y universal, “un lugar sin lugar”⁵⁶. El ideal de una fenomenología neutra y universal puede ser salvado únicamente como idea regulativa que favorezca un estudio de ciertas religiones que no se cierre a las demás, que permita el intercambio hospitalario entre unas y otras, y los esfuerzos de traducción de unas para otras⁵⁷. Esta casi imposibilidad de fijar estructuras universales en lo que se refiere a la religión induce a Ricoeur a preferir la vía de interpretar una sola religión o familia religiosa.

Es justo lo que hace con el judeo-cristianismo: la suya, dice, es una aproximación filosófica cuando suspende la actitud creyente y procede fenomenológica-

mente, y una aproximación formalmente teológica cuando no practica esa *epokhé* de la fenomenología⁵⁸.

Ricoeur no tiene una concepción sistemática de la religión. Contraponen justificadamente a las religiones proféticas con las religiones cósmicas y naturalistas, pero deja sin elaborar cómo es que unas y otras pudieran ser consideradas precisamente como fenómenos religiosos. Ricoeur no entrega una noción de religión, ni a través del estudio textual de los símbolos, ni mediante la fenomenología hermenéutica del hombre capaz. La alusión a lo totalmente otro está confinada a los márgenes de lo sagrado, y los estudios filosóficos y bíblicos de las religiones en las que el hombre es un oyente de la palabra pronunciada por la persona divina se refieren ante todo al judeo-cristianismo. Mientras Ricoeur no se esfuerza por definir un concepto de religión, Zubiri en cambio hace de ello la base misma de toda filosofía de la religión.

He aquí la relevancia del punto de partida; sin el esfuerzo por determinar un principio, por aproximado y corregible que sea, el estudio de la religión amenaza ruina, pues se moverá indefectiblemente entre hechos, fenómenos o, si se quiere, textos incomparables. Claro que podría intentarse una justificación de esta inconmensurabilidad, diciéndose por ejemplo a la Barth que no hay comunicación posible entre la fe bíblica y las diferentes religiones. Pero Ricoeur no entrega una justificación de esta clase; sólo se limita a constatar las divergencias entre las religiones cósmicas y las religiones monoteístas. La posibilidad de hallar una base común para diversas religiones es una cuestión ineludible, so pena de hablar de *distintas* religiones sin parar mientes en que ellas puedan ser justamente *religiones* distintas. Aquello en virtud de lo cual todas ellas pudieran ser precisamente religiones pese a sus diferencias: ésta es la cuestión de principio que Ricoeur simplemente no aborda.

Zubiri puede estar de acuerdo con la mayor parte de las posiciones adoptadas por Ricoeur respecto de algunas religiones, particularmente cuando denuncia la par-

cialidad del terreno estudiado por las fenomenologías clásicas de la religión, y cuando destaca la peculiaridad de los grandes monoteísmos con respecto a otras formas religiosas. Pero con anterioridad a estas comparaciones, Zubiri se ve forzado por la cosa misma a intentar ceñir en una noción mínimamente coherente la frondosa diversidad de las religiones. No se trata de poseer una idea indudable, clara y distinta gracias a una reflexión introspectiva, ni de pretender apodicticidad mediante una intuición esencial, sino solamente de aspirar asintóticamente a un comienzo intelectivamente evidente, con una especie de evidencia abierta y mejorable.

La religación es el principio universal de la religión. Su evidencia, que es disyunta y que por eso también es principio universal para el ateísmo y el agnosticismo, no hace más que abrir al análisis de la intelección religiosa innumerables posibilidades descriptivas, ninguna de las cuales puede jactarse de ser plenamente adecuada. Y es con tal evidencia abierta e indefinidamente criticable que la filosofía reivindica un principio para el estudio de las religiones. Éstas, así, son sentidos otorgados al hecho del poder que religa, unos sentidos plurales que transcurren históricamente, pero en los cuales puede distinguirse siempre la afirmación de una realidad plenaria y trascendente⁵⁹. Zubiri podría estar de acuerdo con Ricoeur y decir que las religiones se plasman en el campo del sentido, pero a condición de explicitar en qué consiste ese sentido específicamente religioso como distinto del sentido específicamente ateísta o agnóstico.

La de Zubiri puede ser interpretada como una fenomenología hermenéutica de la religión, siempre que no se olvide que la cuestión del principio de lo religioso es primaria e insoslayable. Si la interpretación tiene 'ventanas' (*sit venia verbo*) por incluir un inamisible momento de realidad, la interpretación de símbolos y textos religiosos supone que todo sentido teísta se apoya primordialmente en la religación en tanto que hecho radical. González quizá ha exagerado las distancias de Zubiri fren-

te a las filosofías hermenéuticas, algo que se debe en buena medida a sus propias investigaciones en el terreno de la praxis. Es justo cuando se refiere a su propia praxeología que González enfatiza el carácter práctico de los fenómenos religiosos, un carácter anterior al sentido, sus símbolos y lenguajes⁶⁰. Las religiones son, vistas praxeológicamente, sistemas de actuaciones individuales y sociales. Todo símbolo religioso, incluido el lenguaje, ha de ser estudiado como formando parte de las actuaciones⁶¹. El estudio de los símbolos y del lenguaje es tarea de la filosofía de la religión, y González reconoce allí la contribución de la filosofía analítica y hermenéutica de la religión. Pero, insiste, la filosofía de la religión no debe reducirse a esas dimensiones lingüísticas y simbólicas, ya que el estudio del significado no debe separarse de la praxis a la que ese significado da sentido y orientación.

La filosofía de la religión incluye el estudio del significado religioso dentro de un estudio más amplio "de la praxis religiosa tal como aparece en la historia plural de las religiones"⁶². Hasta este punto Zubiri puede seguir a González. En efecto, frente a las hermenéuticas usuales Zubiri sostiene que el análisis del hecho radical y total de la religación es anterior al análisis del logos y del sentido religioso, aunque uno y otro análisis sean interpretaciones. La prioridad del análisis frente a la comprensión y a la explicación no reniega del estatuto interpretativo del primero sino que distingue estructuralmente en él la descripción de un hecho de la descripción de los significados que se le atribuyen, incluso en el caso de que el hecho nunca se dé puramente y desprovisto de sentido.

Zubiri puede entregar una definición universal de religión apoyada en los sentidos teístas de la religación. Para González, el sentido orienta a las actuaciones religiosas, y éstas son plasmaciones de la universal paradoja de la alteridad. Aún más: por tal motivo habría que discutir el privilegio del sentido en el plano religioso y afirmar que no se trata tanto de encontrar un sentido completamente universal para definir los fenómenos religiosos (tarea

prácticamente imposible) cuanto de arraigar los sentidos religiosos dentro de un hecho básico y elemental que ya no es sentido: la paradoja de la alteridad y su poder que religa⁶³. Zubiri, en cambio, piensa que las experiencias religiosas pueden caracterizarse por sus sentidos teístas. En González reaparece la indeterminación del sentido religioso, probablemente debida a una confusión entre sentido y representación. Y es que la posibilidad de una definición universal de la religión no reposa sólo en la religación, que es fuente de la religión y de la irreligión, sino también en el sentido teísta que ella puede cobrar.

En todo caso, agrega González, no es raro el deseo de imponer la propia concepción de la religión a otras tradiciones religiosas. Por eso reconoce en el procedimiento de Zubiri cierta neutralidad hermenéutica, ya que para éste el estudio de la religación no requiere una especial sensibilidad religiosa por parte del estudioso. Se trata de un punto en el que Zubiri se distingue nitidamente de las fenomenologías clásicas de la religión, que exigían cierta connaturalidad del investigador con el objeto religioso estudiado. La filosofía hermenéutica es un legítimo análisis de los *lógoi* religiosos montados sobre el hecho de la religación, una analítica que se practica desde el punto de vista del analista y no del *homo religiosus*: es interpretación de la intelección religiosa, no es la intelección religiosa misma. El análisis es interpretativo, pero no toda interpretación es puro análisis. En la interpretación se puede distinguir entre análisis y explicación. Cuando no olvida sus raíces fenomenológicas en virtud de las cuales cultiva una interpretación analítica, la hermenéutica también intenta respetar la peculiaridad de lo religioso, sin reducirlo a procesos sociológicos o psicológicos⁶⁴. Pero cuando atiende al judeo-cristianismo intentando precisarlo a la luz de sus textos, la hermenéutica adopta un cariz teológico y aun exegético, por más que también aquí quepan investigaciones puramente feno-

menológicas. Éste es el caso de Ricoeur. Él mismo, como vimos, admite llevar a cabo, más que una filosofía hermenéutica de la religión *in abstracto*, una fenomenología hermenéutica de las capacidades humanas amenazadas por el mal radical y –de ser cierta la revelación– rescatadas por la gracia superabundante de Dios, así como una teología hermenéutica de las tradiciones bíblicas hebreas y cristianas.

3. Conclusión

Hasta aquí las posibles objeciones hermenéuticas a la filosofía de Zubiri y las hipotéticas posturas que éste habría asumido ante ellas. Dicho esquemáticamente: las escuelas hermenéuticas pueden coincidir con Zubiri en cuanto al carácter insuperablemente mediado, histórico y finito de la intelección religiosa, aunque no puedan aceptar la pretensión filosófica de éste de romper con la circularidad de la comprensión a través de la religación, vale decir, de la conquista nunca plenamente adecuada y siempre perfectible de un principio de todos los principios de la religión. Y es que Zubiri trata de someter a concepto, fenomenológica, hermenéutica e incluso metafísicamente, el inmenso material informativo que han ido acumulando las ciencias de las religiones. En dicha tarea, procura asumir y superar las conquistas de la tradición y de la más contemporánea filosofía de la religión. Desde esta perspectiva, dice que las religiones tienen su principio y su raíz en el *Faktum* de la religación humana, pero en tanto en cuanto el poder religante de la realidad es susceptible de ser interpretado, entre otras maneras, mediante sentidos teístas. La filosofía de Zubiri no comienza apreciando o valorando esos sistemas de creencias y prácticas que son el cristianismo, el islam, el judaísmo, el hinduismo, el budismo, el taoísmo, etc., sino intentando conquistar un criterio relativamente preciso acerca de su carácter religioso o no religioso, siendo este criterio tanto fenomenológico como hermenéutico.

Notas

¹ Citado por J. GRONDIN, *Introducción a la hermenéutica filosófica* (trad. A. Ackermann, Herder, Barcelona, 1999) 15. El mismo Grondin agrega: “[...] generalmente se supone que el principio de universalidad [...] se encuentra en el lenguaje y en la posibilidad de expresar todo con el lenguaje. Según este principio, el lenguaje podría superar todas las objeciones contra su universalidad, porque todas ellas deben formularse sirviéndose del lenguaje. Para Gadamer todo debe ser lenguaje [...] ¿Qué tenía que ver eso con el señalamiento del *verbum interius*? [...] Efectivamente, sólo se puede verificar adecuadamente la pretensión de universalidad de la hermenéutica a partir de la doctrina del *verbum interius*, o sea, de aquella concepción procedente de Agustín y pasada por la lectura de Heidegger de que la enunciación hablada siempre se queda atrás con respecto del contenido de la enunciación, esto es, de la palabra interior, y que sólo se puede comprender algo hablado si se reconstruye y verifica el habla interior que está al acecho detrás de lo dicho [...] Para la hermenéutica [...] el enunciado es algo secundario, un derivado [...] El aferrarse al enunciado y a su disponibilidad esconde la lucha por el habla y ésta constituye el *verbum interius*, la palabra hermenéutica. Pero, para dejarlo claro de una vez por todas, por palabra interior no hay que entender un mundo trasero privado o psicológico, que ya estaría determinado antes de la expresión verbal. Al contrario, se trata de aquello que aspira a exteriorizarse en el lenguaje expresado. El lenguaje expresado es el lugar de una lucha que se puede escuchar como tal. De modo que no hay un mundo ‘prelingüístico’, sino sólo un mundo orientado hacia el lenguaje, que intenta dar la palabra a lo que se quiere expresar sin conseguirlo del todo. Esta dimensión hermenéutica del lenguaje es la única que tiene carácter universal [...] En la palabra interior, que consiste en el deseo de entender y de hablar y que constituye el universo de nuestra finitud, arraiga la universalidad de la filosofía hermenéutica. ¿Puedo haber algo más universal para la filosofía que la finitud? [...] La] capacidad de crítica y de razón tiene su sede en el *verbum interius*, en el monólogo que cualquier persona es para sí misma. Ca-

be señalar que la doctrina estoica del *lógos endiáthetos* surgió precisamente en relación con la discusión en torno a lo específico de la especie humana. No el lenguaje o el *lógos* exterior distinguiría al ser humano del animal, porque también los animales son capaces de emitir señales acústicas. Lo que nos distingue es únicamente que detrás de la voz se desarrolla una reflexión interior. Ella nos permite ponderar las perspectivas que se nos ofrecen una frente a otra y distanciarnos críticamente de ellas”: *ibidem*, 15-6, 177-8 y 200; vid. también J. GRONDIN, *Introducción a Gadamer* (trad. C. Ruiz-Garrido, Herder, Barcelona, 2003) 200-210. El texto básico está en H.-G. GADAMER, *Gesammelte Werke* Vol. 1: *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Mohr Siebeck, Tübingen, 1986) 422-431. Por eso este filósofo puede decir que “el más alto principio de la hermenéutica filosófica es, como yo la pienso (y por eso es ella una filosofía hermenéutica), que nunca podemos decir todo lo que queremos decir”: *Europa und die Oikoumene*, en *Gesammelte Werke* Vol. 10: *Hermeneutik im Rückblick* (Mohr Siebeck, Tübingen, 1995) 267-284.

- ² Para ello, sigo de cerca las caracterizaciones que ofrecen K. WUCHTERL, *Methoden der Gegenwartphilosophie. Rationalitätskonzepte im Widerstreit* (UTB, Bern et alii, 1999) 157-166, y sobre todo A. VIGO, *Caridad, sospecha y verdad. La idea de la racionalidad en la hermenéutica filosófica contemporánea*, “Teología y Vida” 46/1-2 (2005) 254-277.
- ³ J. GREISCH, *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L’invention de la philosophie de la religion* Vol. 3: *Vers un paradigme hermeneutique* (Cerf, Paris, 2004) 13.
- ⁴ Vid. A. Vigo, *Arqueología y aleteología. La transformación heideggeriana de la concepción aristotélica de la ontología*, en *Arqueología y aleteología y otros estudios heideggerianos* (Biblos, B. Aires, 2008) 117-142.
- ⁵ Pese a esto, Ricoeur ha defendido cierto privilegio del lenguaje como el campo en el que se realiza con mayor detención y responsabilidad la recolección del sentido, por más que el mismo sentido no sea primariamente lingüístico: vid. P. RICOEUR, *Freud: una interpretación de la cultura* (trad. A. Suárez, Siglo

- XXI, México/B. Aires, 1970) 7-8. Por eso dice: “lo que suscita este trabajo es una *estructura intencional que no consiste en la relación del sentido con la cosa, sino en una arquitectura del sentido, en una relación de sentido a sentido, del sentido segundo con el primero, sea o no una relación de analogía, sea que el sentido primero disimule o revele al segundo*. Es esta textura lo que hace posible la interpretación [...]” (*ibidem*, 20).
- ⁶ Vid. P. RICOEUR, *Fenomenología y hermenéutica: desde Husserl...*, en *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica* Vol. 2 (trad. P. Corona, FCE, México, 2004) 54-60.
- ⁷ *Ibidem*, 40-53. Se dice allí que “toda interpretación sitúa al intérprete *in medias res* y nunca al comienzo o al final. Llegamos, en cierto sentido, a mitad de una conversación que ya ha comenzado y en la que tratamos de orientarnos para poder, cuando nos llegue el turno, aportar nuestra contribución” (*ibidem*, 48).
- ⁸ A. GONZÁLEZ, *Estructuras de la praxis. Ensayo de una filosofía primera* (Trotta, Madrid, 1997) 68.
- ⁹ *Ibidem*, 68.
- ¹⁰ *Ibidem*, 23-4.
- ¹¹ *Ibidem*, 24.
- ¹² La persistencia de los presupuestos no obsta a la tarea de eliminarlos en la medida en que se descubra su ilegitimidad: “la presencia constante de presupuestos no priva de sentido a la eliminación de los mismos en la medida en que carecen de justificación [...] El descubrimiento de presupuestos, lejos de desanimarnos, nos muestra más bien la necesidad de una labor filosófica en la que se legitime lo más exhaustivamente posible el instrumental conceptual que en cada caso vamos a utilizar, por mucho que una legitimación exhaustiva nunca sea posible”: A. GONZÁLEZ, *Teología de la praxis evangélica. Ensayo de una teología fundamental* (Sal terrae, Santander, 1999) 74.
- ¹³ A. GONZÁLEZ, *Estructuras* cit., 25.
- ¹⁴ *Ibidem*, 28.
- ¹⁵ *Ibidem*, 29.
- ¹⁶ *Ibidem*, 30.
- ¹⁷ *Ibidem*, 30-1.
- ¹⁸ *Ibidem*, 161. La historia no es un proceso lingüístico, insiste González, sino un dinamismo activo y racional de apropiación de posibilidades (*ibidem*, 162).
- ¹⁹ H. ALBERT, *Traktat über kritische Vernunft* (Mohr Siebeck, Tübingen, 1991) 15. La hermenéutica puede asumir esta crítica a la fenomenología que hace el racionalismo crítico (cf. Wuchterl, *op. cit.*, pp. 213-215).
- ²⁰ Hay alguna excepción: vid. I. DALFERTH, *Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie* (Mohr Siebeck, Tübingen, 2003). El proyecto de Trias también puede ser mencionado, aunque no sea exclusivamente hermenéutico sino también altamente especulativo y schellinguiano: E. TRIAS, *La edad del espíritu* (DeBolsillo, Barcelona, 2006) 189-231. Para una introducción a la historia de la hermenéutica y a las posibilidades que ella ha ido ofreciendo (sobre todo en las versiones de Heidegger y Ricoeur) en vistas de un tratamiento filosófico de las religiones y del judeo-cristianismo en particular, vid. en gral. J. Greisch, *op. cit.* En todo caso, no es en absoluto claro si y en qué sentido la peculiar apelación de Heidegger a lo divino, sobre todo tras su giro de los años 30, pudiera ser calificada como una hermenéutica de la religión: al respecto vid. de E. SOLARI, *El problema de Dios según Heidegger*, “Cuadernos Salmantinos de Filosofía” 35 (2008) 279-396, y *Heideggerius gnosticus? El sentido del recurso heideggeriano a la divinidad*, “Teología y Vida” 49/3 (2008) 315-338.
- ²¹ Por ej., vid. D. CRUZ VÉLEZ, *Filosofía sin supuestos. De Husserl a Heidegger* (Sudamericana, Buenos Aires, 1970) 188-200 y 288-310, y G. HAEFFNER, *Sinn und Problematik eines philosophischen Verstehens von Religion*, en G. WIELAND (ed.), *Religion als Gegenstand der Philosophie* (Schöningh, Paderborn et alii, 1997) 175-196.
- ²² Por ej., vid. de G. VATTIMO, *Crear que se cree* (trad. C. Revilla, Paidós, Barcelona, 1996), y *La huella de la huella*, en J. DERRIDA y G. VATTIMO (eds.), *La religión* (trad. E. Benítez, PPC, Madrid, 1996) 107-129. También J. DERRIDA, *Foi et Savoir*. Suivi de *Le Siècle et le Pardon* (Seuil, Paris, 2000) 27-8 n. 5, 33, 76-7, 84-5, 89-96. Y los comentarios que hace a ambos H.-G. GADAMER, “Conversaciones de Capri”, en J. DERRIDA y G. VATTIMO (eds.), *La religión* cit. (trad. M. Olasagasti), 277-291.
- ²³ Sobre la hermenéutica como recolección del sentido y como ejercicio de la sospecha, vid. P. RICOEUR, *Freud* cit., 29-35.

- ²⁴ *Ibidem*, 460-62.
- ²⁵ *Ibidem*, 459.
- ²⁶ *Ibidem*, 460.
- ²⁷ *Ibidem*, 461.
- ²⁸ *Ibidem*, 461.
- ²⁹ *Ibidem*, 462.
- ³⁰ *Ibidem*, 462-64.
- ³¹ *Ibidem*, 464-5 y 476.
- ³² *Ibidem*, 477.
- ³³ *Ibidem*, 483.
- ³⁴ Vid. P. RICOEUR, *Manifestation et proclamation*, en E. CASTELLI (ed.), *Le Sacré. Études et Recherches* (Aubier, Paris, 1974) 57.
- ³⁵ *Ibidem*, 58-64.
- ³⁶ Vid. P. RICOEUR, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido* (trad. G. Monges, Siglo XXI, México/B. Aires, 1995) 74-5.
- ³⁷ *Ibidem*, 82.
- ³⁸ *Ibidem*, 73.
- ³⁹ *Ibidem*, 75.
- ⁴⁰ *Ibidem*, 76.
- ⁴¹ *Ibidem*, 75.
- ⁴² P. RICOEUR, *Manifestation* cit., 65.
- ⁴³ *Ibidem*, 64-70.
- ⁴⁴ *Ibidem*, 70-6.
- ⁴⁵ *Ibidem*, 74-5.
- ⁴⁶ *Ibidem*, 75-6.
- ⁴⁷ Para un estudio panorámico de esta etapa, también denominable como la de la 'hermenéutica del sí mismo', vid. J. GREISCH, *op. cit.*, 863-909.
- ⁴⁸ P. RICOEUR, *Le destinataire de la religion: l'homme capable*, en M. OLIVETTI (ed.), *Philosophie de la religion entre l'éthique et l'ontologie* (CEDAM, Milano, 1996) 23.
- ⁴⁹ *Ibidem*, 19-24.
- ⁵⁰ Vid. P. RICOEUR, *Une herméneutique philosophique de la religion: Kant*, en *Lectures Vol. 3: Aux frontières de la philosophie* (Seuil, Paris, 1994) 19-40.
- ⁵¹ Vid. P. RICOEUR, *Destinataire* cit., 25-34.
- ⁵² *Ibidem*, 24.
- ⁵³ Vid. P. RICOEUR, *Phénoménologie de la religion*, en *Lectures* cit., 263 y 271 n. 1, y el comentario de J. GREISCH, *op. cit.*, 896-900.
- ⁵⁴ Vid. P. RICOEUR, *Phénoménologie* cit., 263-65.
- ⁵⁵ *Ibidem*, 266.
- ⁵⁶ *Ibidem*, 267.
- ⁵⁷ *Ibidem*, 268.
- ⁵⁸ *Ibidem*, 268-71. Vid. también, por ej., de P. RICOEUR, *Le sujet convoqué. A l'école des ré-cits de vocation prophétique*, "Revue de l'Institut Catholique de Paris" 28 (1988) 83-99; *Le mal: un défi à la philosophie et à la théologie*, en *Lectures* cit., 211-233; *L'enchevêtrement de la voix et de l'écrit dans le discours biblique*, en *Lectures* cit., 307-326; *Fides quaerens intellectum: antécédents bibliques?*, en *Lectures* cit., 327-354; *D'un Testament à l'autre*, en *Lectures* cit., 355-366. Para un panorama de la prolongación teológica de la hermenéutica en el propio Ricoeur, vid. J. GREISCH, *op. cit.*, 794-858, y para otra versión de la misma, vid. C. GEFFRE, *Le christianisme au risque de l'interprétation* (Cerf, Paris, 1988).
- ⁵⁹ He aquí la diferencia entre representación y sentido cuando 'Dios' es empleado como nombre propio o término singular (que es lo que acontece en el caso del creyente religioso): las religiones brotan como representaciones diversas y cambiantes de Dios, pero su sentido es el de la realidad absolutamente absoluta, entendiendo que dicho sentido —o modo de ofrecerse el referente— es laxo e indeterminado, pues consta solamente de criterios abiertos, que no se pueden precisar exhaustivamente.
- ⁶⁰ "Las religiones no consisten en puros sistemas de símbolos. Los símbolos religiosos constituyen esquemas intencionales que orientan actuaciones religiosas. Y las actuaciones religiosas no son puramente individuales, sino que constituyen cuerpos religiosos. Obviamente, estos cuerpos religiosos pueden tener mayor o menor cohesión. Pero, en cualquier caso, se trata de estrictos sistemas de actuaciones sociales de carácter religioso, dotados de instituciones tales como el culto, las tradiciones, las plegarias, los sacrificios, los templos, las imágenes, el sacerdocio, los libros sagrados, etc.": A. GONZÁLEZ, *Teología* cit., 131-32.
- ⁶¹ Es algo que Wittgenstein vio con claridad: "todo lenguaje religioso se inserta en un sistema de actuaciones religiosas, sin el cual no tendría significado alguno [...] En este sentido, las expresiones religiosas no pueden ser separadas del 'juego lingüístico' al que per-

tenecen. Y ese 'juego lingüístico' es parte de una forma de vida, de una praxis social en el sentido más amplio de la expresión": *ibidem*, 132.

⁶² *Ibidem*, 133.

⁶³ "Lo religioso no se define por la existencia de un determinado sentido religioso. Lo religioso se define por ser plasmación, en actuaciones con sentido, de la presencia universal de la paradoja de la alteridad en la praxis humana. Tanto la fenomenología de la religión como la filosofía analítica del lenguaje religioso partieron de determinados sentidos o signifi-

cados religiosos. Pero estos sentidos o significados difícilmente son universales. Incluso con respecto a sentidos enormemente generales, como lo 'sagrado', podría levantarse la protesta de alguna tradición religiosa que no se entiende a sí misma en términos de sacralidad. En cambio, la paradoja de la alteridad constituye una dimensión universal de toda praxis humana": *ibidem*, 130.

⁶⁴ Vid. A. GONZÁLEZ, *Aproximación a la filosofía zubiriana de la religión*, en J. A. NICOLÁS y O. BARROSO (eds.), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri* (Comares, Granada, 2004) 266-70.