

LA INFLUENCIA DE ZUBIRI EN LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN DE AMÉRICA LATINA ¹

ENZO SOLARI²

RESUMEN: Este texto intenta precisar las posibilidades que se le abren a la filosofía latinoamericana de la religión a partir del pensamiento de Xavier Zubiri y, más en general, a partir de las intuiciones centrales de la fenomenología. Por eso, primero, determina en qué sentido puede hablarse de filosofía de la religión en América latina. Prosigue, en segundo lugar, con una breve exposición de la filosofía fenomenológica de la religión de Zubiri y de su recepción en I. Ellacuría y A. González, siempre bajo la convicción de que aquella filosofía de Zubiri constituye la realidad y la posibilidad de una filosofía fenomenológica de la religión en América latina. En tercer término, sugiere que incluso estas filosofías de la religión desarrolladas en Iberoamérica han de ser sometidas al cuestionamiento crítico que surge de la fundación de la fenomenología: la búsqueda permanente, siempre imperfecta y criticable, de un principio de todos los principios. Por esto mismo, en cuarto lugar, se traen a colación algunas ideas de la fenomenología francesa reciente y, quinto, se sugieren algunas críticas a las hermenéuticas contemporáneas que renuncian a la posibilidad de buscar un principio radical para la filosofía.

ABSTRACT: This text aims at defining the possibilities that open up to Latin American philosophy of religion on the basis of Xavier Zubiri's work, and at a broader level, on the basis of the central intuitions of phenomenology. It therefore starts by clarifying in which sense can there be a reference to a philosophy of religion in Latin America. Secondly, it continues with a brief description of the phenomenological philosophy of religion in Zubiri, and its treatment by I. Ellacuría and A. González, always under the assurance that Zubiri's philosophy constitutes the materialization and the possibility of a phenomenological philosophy of religion in Latin America. Thirdly, it suggests that even these philosophies of religion developed in Latin America must be subject to the critical probe that comes through the emergence of phenomenology: the always imperfect and criticisable permanent search of a principle over all principles. For this reason, fourthly, it brings about some of the recent French phenomenology's ideas and, finally suggests some criticisms to the contemporary hermeneutics that abandon the possibility of searching a radical principle for philosophy.

1. Me pregunto si este título envuelve un auténtico problema. Porque ¿cuál es esa filosofía de la religión de América latina? Y si la hay, ¿en qué con-

¹ Versión corregida de la Conferencia leída el 13 de julio de 2004 en el Encuentro de Filosofía realizado en Madrid sobre «Zubiri en Hispanoamérica».

² Profesor de la Universidad Católica del Norte de Chile. E-mail: esolaria@hotmail.com

siste? Esto es lo que primeramente ha de ser dilucidado. No vaya a ocurrirnos que discutamos acerca de falsos problemas, y que lo hagamos —sería lo peor—solemne y encendidamente. Los falsos problemas son moneda tan corriente en el gremio filosófico que toda precaución es poca. Borges decía que los falsos problemas, además de encerrar una petición de principio, promueven falsas soluciones: «A Plinio (*Historia natural*, libro octavo) no le basta observar que los dragones atacan en verano a los elefantes: aventura la hipótesis de que lo hacen para beberles toda la sangre que, como nadie ignora, es muy fría»³.

Hemos de precisar, por tanto, en qué sentido y con qué alcance puede hablarse legítimamente de una filosofía de la religión de América latina:

a) Si se trata de la que cultivan los filósofos latinoamericanos, independientemente de las tradiciones a las que adhieran, el asunto resulta pacífico y trivial. Pues ciertamente pueden hallarse entre nosotros algunos esbozos de filosofía de la religión. En la América latina hay filósofos —pocos pero en número creciente— que cultivan el análisis filosófico tal como se lo practica en el campo anglosajón. En este sentido, existe también en nuestros países una teología filosófica, esa suerte de teología natural que, premunida de la lógica contemporánea, pregunta por el sentido y por la verdad de las afirmaciones sobre la existencia de Dios y sus atributos. Pero hay también heideggerianos que intentan pensar en el sentido de lo sagrado y de lo divino en los tiempos de la técnica mundial y de la huida de los dioses, a la zaga de la célebre frase: sólo un dios puede todavía salvarnos (*nur noch ein Gott kann uns retten*). Tampoco faltan nietzscheanos y posmodernos, cuya postura ante el fenómeno religioso no es en ningún caso unívoca. Unos lanzan una mirada más bien peyorativa no sólo sobre la modernidad filosófica, sino sobre la entera tradición metafísica, y pueden llegar a disolver (antropológica, psicológica, económica o sociológicamente) los contenidos de las afirmaciones religiosas. Otros, en cambio, si bien mantienen un gesto de sospecha ante la filosofía occidental, no pueden ignorar la persistencia y la profundidad de la experiencia religiosa, y así intentan salvar el fenómeno admitiendo formas débiles, apofáticas de religiosidad. Hay también habermasianos que se refieren a la religión como una cantera de sentido irreductible alojada en el mundo de la vida, etc. Sea de ello lo que fuere, ha de reconocerse que, ya en este primer sentido, las contribuciones latinoamericanas a la filosofía de la religión son hasta el momento hartamente escasas. Es pública y notoria la carencia o escasez de publicaciones, de revistas y de reuniones especializadas dedicadas a esta cuestión.

b) Pero si se trata de la llamada «filosofía latinoamericana», la situación se agudiza. Ésta es una filosofía que intenta hacer de su propia situación un

³ Borges (2002: 47-48).

tema o, por mejor decir, un asunto insoslayable de la meditación. La circunstancia latinoamericana se transforma en el punto de partida radical que permite juzgar de la propiedad o impropiedad de la filosofía que de allí arranca. La ventaja de esta forma de filosofar radica en su relación consciente y crítica con su entorno. En sus mejores momentos, la filosofía latinoamericana pretende una reflexión universal que reconoce la impresionante diversidad cultural de la existencia humana y que, por lo mismo, denuncia la primacía injustificada de una sola cultura como si ella fuera la quintaesencia de todas las demás. Por el contrario, la desventaja de los ensayos de filosofía latinoamericana radica en su tendencia a transformarse en un perenne ensayismo de la identidad y de la liberación, en una suerte de «ontología de Latinoamérica». Un camino que puede terminar por conducir a una filosofía autista, fallida. Ya Alfonso Reyes denunciaba estas tendencias folklóricas: «sin sacar las cosas de quicio, reconozcamos que, para ser buen hijo de México, tampoco es fuerza invocar el nombre de la patria desde el aperitivo hasta los postres, costumbre que algunos cultivan y no pasa de una lamentable afectación, tan buena para conducir derecho a la esterilidad como todos los exhibicionismos. ¡Señores: un poco de pudor en los amores más entrañables! No: nadie ha prohibido a mis paisanos —y no consentiré que a mí nadie me lo prohíba— el interés por cuantas cosas interesan a la humanidad. Por eso somos humanos [...] ¿Qué tendremos los mexicanos que no podamos ir adonde todos los pueblos van? ¿Quién nos impide hurgar en el común patrimonio del espíritu con el mismo señorío que los demás? [...] No y mil veces no: nada puede sernos ajeno, sino lo que ignoramos. La única manera de ser provechosamente nacional consiste en ser generosamente universal, pues nunca la parte se entendió sin el todo. Claro es que el conocimiento, la educación, tienen que comenzar por la parte: por eso “universal” nunca se confunde con “descastado” [...] Porque tampoco hay que figurarse que sólo es mexicano lo folklórico, lo costumbrista o lo pintoresco [...] Creer que sólo es mexicano lo que expresa y sistemáticamente acentúa su aspecto exterior de mexicanismo es una verdadera puerilidad [...] Pascal no sería representativo de un polo del pensamiento francés, porque habló de cosa tan universal como Dios, y Dios [...] dista mucho de ser francés [...] Así, pues, en México no podríamos trabar conocimiento con las matemáticas, porque no hay una manera mexicana de multiplicar el dos por dos, ni puede sacarse otro producto que el universal número cuatro»⁴.

En este otro sentido mucho más estricto y excluyente, me parece que la filosofía latinoamericana es todavía un proyecto incipiente, cuya elaboración propiamente conceptual todavía está no sólo por hacerse, sino sobre todo por discutirse. Creo que Octavio Paz tenía razón cuando decía que «no po-

⁴ Reyes (1986: 86-92).

seemos una gran poesía religiosa, como no tenemos una filosofía original, ni un solo místico o reformador de importancia»⁵. Ignacio Ellacuría también reconocía la pobreza filosófica latinoamericana, especialmente notoria si se la compara con la riqueza de su arte o con la repercusión de su teología⁶. Pese a contar con figuras sumamente respetables, es ostensible la precaria condición de la filosofía latinoamericana. Recordemos que esta filosofía tiene su partida de nacimiento recién en los años cincuenta y sesenta, más o menos en la misma época en que hacía su aparición la teología de la liberación. Y que muy distintas escuelas disputan entre sí acerca del significado de esta denominación. Unas están más influenciadas por la dialéctica inspirada en Hegel y Marx o por la superación de esa dialéctica y el privilegio de una exterioridad ética à la Lévinas. Otras hacen una opción sobre todo histórica y hermenéutica, y piensan que su tarea primordial es la interpretación de símbolos, textos y acciones. En ambos casos la conclusión parece inequívoca: no se trata sólo de escuelas de débil desarrollo filosófico, sino de ensayos que, aunque protestan raíces latinoamericanas, siguen siendo muy dependientes de la filosofía europea continental. Pero lo que más interesa destacar es que, tal como en la primera acepción, esta otra forma de entender a la filosofía latinoamericana tampoco ha desarrollado una filosofía de la religión.

c) Creo, por lo tanto, que la cuestión inicial merece ser mejor planteada. No nos ocupamos aquí de una filosofía de la religión con perfiles nítidos e inconfundibles. En los dos sentidos recién reseñados, en América latina en general no se ha pasado más allá de intentos fragmentarios, nunca exhaustivos, de filosofía de la religión. Puede, por ende, hablarse de la filosofía de la religión de América latina tal como se dice de alguien que es capaz de comunicarse aunque sólo esté en condiciones de balbucear. Empero, este diagnóstico varía cuando investigamos en particular la influencia de Xavier Zubiri en América latina. Y es que, si no me equivoco, la más desarrollada filosofía de la religión de América latina es la que depende de Zubiri. De ahí precisamente la tesis que procuraré defender: *la filosofía de la religión de Zubiri constituye la realidad y la posibilidad de una filosofía fenomenológica de la religión en América latina*. Veámoslo.

2. No deseo realizar una interpretación estrecha del pensamiento de Zubiri, que no temió entrar en el campo metafísico, teológico y científico. Pero me parece necesario destacar que Zubiri buscó siempre, particularmente durante su madurez intelectual, una filosofía fenomenológicamente fundada, una auténtica filosofía primera. La línea filosófica en la que se inscribe

⁵ Paz (1998: 246).

⁶ Vid. Ellacuría (1993: 94, 107, 118, 121).

Zubiri es indudablemente la de Husserl y Heidegger (aunque es también la de Ortega y Gasset: no hay que olvidar que uno y otro son los filósofos hispanos más importantes del siglo xx). Ésta es justamente la perspectiva en la que se sitúa la trilogía de Zubiri sobre la inteligencia y es también el carácter de su filosofía de la religión. La de Zubiri es una filosofía fenomenológica de la religión. Sus principales fuentes son la fenomenología científica de la religión, sobre todo la de Durkheim, Otto y Eliade, y la fenomenología filosófica, principalmente la que tiene su punto de partida en Husserl y sus principales manifestaciones en Scheler y Heidegger⁷. La fenomenología religiosa de Zubiri es original dentro de las fenomenologías vigentes desde principios del siglo xx hasta los años sesenta, pues discrepa de la idea de lo sagrado en la que éstas tendían a coincidir. Pero además es excepcionalmente ambiciosa: Zubiri se ve conducido por su propia idea de la filosofía a una crítica más amplia, orientada fenomenológicamente, de la tradición filosófica y teológica, en la cual comparecen nada menos que Aristóteles y Agustín, Tomás y Scoto, Kant y Schleiermacher⁸. Así es como su denuncia de la entificación de la realidad lo lleva a un cuestionamiento de la noción de *analogia entis*, tan denostada por la teología dialéctica como defendida por parte importante de la mejor teología católica contemporánea⁹.

a) Para Zubiri, el punto de partida de los fenómenos religiosos es la religación, un hecho radical, universal y total al que también llama «experiencia de la deidad». Si la realidad está dada en una aprehensión primordial, en esa misma realidad está dada también una dimensión de profundidad poderosa que ha de ser analizada. El análisis de la religación es constante en el itinerario de Zubiri, desde la época de *Naturaleza, Historia, Dios* hasta la de la trilogía. Tal análisis constante muestra, además, una esencial continuidad: la expresión de la religación incluso se repite. Zubiri reconoce que esta experiencia de la deidad fue vislumbrada por la tradición. Pero agrega que estas anticipaciones del problema no han logrado darle una forma conceptual precisa. Y no lo han hecho, sobre todo, porque lo recargan innecesariamente de metafísica: es justamente la inflación especulativa y objetivadora del problema de Dios¹⁰. La vía de la religación que emprende Zubiri es ciertamente una vía intelectual. Se trata de justificar honesta y estrictamente la presencia radical de la experiencia de la deidad en el espíritu humano. Pero esta vía prima-

⁷ Tanto los cursos como las obras mayores de Zubiri dan cuenta del influjo de Husserl, Scheler (que no por la menor frecuencia de las citas deja de estar presente) y Heidegger; respecto de la fenomenología científica de la religión puede verse en particular Zubiri (1993: 16-28).

⁸ Zubiri (1988: 118-127).

⁹ Zubiri (1987a: 379-386; 1988: 171-172).

¹⁰ Zubiri (1987a: 366-367 y 1987b: 350-352).

ria no consiste, ni de hecho ni de derecho, en una demostración judicativa: «justificar la realidad de Dios no es montar razonamientos especulativos sobre razonamientos especulativos, sino que es la explanación intelectual de la marcha efectiva de la religión»¹¹. Uno de los empeños fundamentales de la filosofía de la religión de Zubiri es el de mostrar que, mucho antes que un conocimiento predicativo, tenemos un radical conocimiento vital de Dios.

b) Decíamos que este conocimiento elemental, siempre destacado por Zubiri, aparece en la tradición filosófica. Los clásicos advirtieron y apreciaron este conocimiento originario de la realidad divina. Un claro ejemplo lo suministra un pasaje de la *Summa Theologiae* (I, 2, 1, 1 y ad 1), donde Tomás de Aquino —citando a san Juan Damasceno— pregunta si la existencia de Dios es una verdad conocida por sí misma. Zubiri extrae de ese pasaje la siguiente conclusión: para santo Tomás, antes de todo razonamiento demostrativo, existe un conocimiento general y confuso de Dios. Tal conocimiento está naturalmente inserto en nuestra mente. Así como podemos saber que viene alguien por el camino, sin saber precisamente quién es el que viene, así también sabemos indeterminadamente de Dios sin saber rigurosa y conclusivamente quién es ese Dios. Esto implica que no necesitamos del razonamiento para poseer este saber previo y, por ende, primario y radical. El problema para santo Tomás, claro, era el segundo: quién es ese Dios del que naturalmente ya poseemos algún conocimiento. Este conocimiento implícito era una cuestión pacífica e indiscutible para su época. Pero es claro que para santo Tomás la existencia de Dios es conocida por sí misma, no en cuanto que esto constituya un juicio evidente (un juicio en el cual el predicado está contenido en el sujeto), sino en tanto que de la existencia de Dios —que alguien viene por el camino— la mente humana tiene naturalmente alguna noticia, por vaga e imprecisa que ésta sea. Es un hecho, parece decir Zubiri, que tenemos siempre —de una manera tan familiar que nos puede pasar desapercibida— un saber pre-demonstrativo de Dios. Y esto es justamente lo que ha cobrado la mayor importancia en esta época: hoy la cuestión no es tanto la de dar con pruebas estrictas y concluyentes de la existencia de Dios y de sus atributos entitativos y operativos —la posibilidad de lo cual, sin ser necesariamente negada, queda por discutir y determinar— como la de mostrar que el ser humano está inmerso intelectivamente en Dios, y que esto constituye la primera vía intelectual para el descubrimiento de Dios.

c) Pero ese conocimiento vital, elemental y originario de Dios es, dicho más estrictamente, el hecho radical del problema de Dios, la fenomenalidad analizable de la realidad en su carácter enigmático y poderoso. La religación es, entonces, la exhibición fáctica del problema fundamental de la existen-

¹¹ Zubiri (1988: 134; vid. 150).

cia humana. Las experiencias no religiosas se incluyen dentro de la misma raíz en la que se inserta toda experiencia religiosa.

La religación, decíamos, es constante y continua en la filosofía de Zubiri, ganando con el tiempo en precisión fenomenológica. En la época de *Naturaleza, Historia, Dios* este problema está fundamentalmente caracterizado. Ya entonces Zubiri pensaba que hay una verdadera demostración, una presencia efectiva del problema de Dios en la existencia humana¹². Este problema no es un producto de la conciencia moral, o de una experiencia psicológica, o de un sentimiento, o de una estructura social. Es, mucho más radicalmente, el carácter absoluto del ser humano, «suelto» de las cosas entre las que vive y «enfrentado» a todas ellas. Este carácter absoluto es la dimensión definitiva de nuestro ser y en *Naturaleza, Historia, Dios* es la ultimidad o la deidad de la vida humana. Zubiri dice que, muy lejos de ser un aspecto opcional de la existencia, éste es un momento que caracteriza forzosamente —*velis nolis*— todos y cada uno de sus actos. Dicha deidad está abierta, porque plantea —¡no soluciona!— el problema del fundamento. Por esto es por lo que es enigmática, porque es en todo caso un carácter de la existencia y, en general, de las cosas¹³.

Los actos del hombre se muestran como actos fundados cuando se los considera desde el punto de vista último de la existencia. La absolutez de la existencia es un hecho, pero es un hecho que necesita esclarecimiento. Y lo necesita porque, de buenas a primeras, no encontramos para ella una explicación satisfactoria en nosotros mismos. La absolutez de nuestra existencia no nos la debemos a nosotros mismos; por el contrario, tiene todo el carácter de un dato con el que nos topamos inopinada, sorpresivamente. Se trata de una dimensión que escapa a nuestras posibilidades activas y previsoras. Este carácter cobrado, relativo de la existencia hace del hombre —paradójicamente— un «absoluto relativo». Desde esta radical consideración, los seres humanos estamos en pie de igualdad, pues todos tenemos el mismo problema, el problema de Dios. ¿Puede abocar este problema a una realidad más o menos determinada en y por sí misma? Esto ya es más problemático y, en cualquier caso, es un problema intelectual y vital posterior. Lo que debe enfatizarse aquí es que el creyente no tiene ningún título especial que esgrimir frente al ateo o al agnóstico, ni éstos ante aquél, como si alguno de ellos gozara de una situación privilegiada frente a los demás. Los tres viven de creencias que han de justificar: uno la de que hay Dios o dioses, otro la de que tal cosa es completamente incognoscible, y otro la de que no hay forma alguna

¹² Zubiri (1987b: 356-357).

¹³ «Lo único que sabemos es que, vistas en deidad, las cosas nos aparecen como reflejando ese carácter y reflejándose ellas en él»: Zubiri (1987b: 357). Esto reaparecerá en *El hombre y Dios*.

de divinidad¹⁴. Y, sin embargo, los tres pueden percibir —aunque sea de manera oscura— que la existencia no se debe a sí misma, sino que tiene este coeficiente de accidentalidad, de provisionalidad, de falta de fundamentación interna. De hecho, piensa Zubiri, la nuestra es una época especialmente vertida al problema de Dios, sea de manera positiva, sea suspensiva o negativamente¹⁵. En cualquier caso, este coeficiente de provisionalidad se nos impone, se nos hace presente de manera forzosa. No hay escapatoria posible. A la ultimidad estamos atados. La existencia está cogida en su raíz por la precariedad de su misma absolutez. La forzosa ligazón de nuestro ser relativamente absoluto a la totalidad enigmática y última de lo que hay: en eso consiste la religación.

d) En su madurez, Zubiri dirá que la formalidad de realidad es trascendental. Por su exceso respecto a cada cosa en particular, la realidad es «más», es dominante y poderosa. La realidad es un poder irresistible que nos tiene en sus manos, que no sólo nos acompaña sino que nos basa, nos impulsa y nos hace posibles. En una palabra, la realidad es la experiencia de un fundamento, más allá —o más acá— de todo objeto. Sobre estas bases se despliega la religación, el problema de Dios o de la deidad, la experiencia del poder de lo real, el problema teológico del hombre, nombres todos de la misma y única cuestión.

Con la religación, Zubiri establece las bases de una filosofía de la religión contemporánea. Hemos dicho que ya en los años treinta Zubiri parece tener una idea bastante clara, un proyecto *in nuce* de filosofía de la religión. Así se aprecia en un texto publicado en 1937, según el cual los capítulos de esta filosofía de la religión deben ser, primero, la dimensión humana en la que se inscribe inexorablemente la religión como problema de Dios. Segundo, Dios como *ens fundamentale* o realidad suprema. Tercero, las tres dimensiones de este problema —individual, social e histórica—. Y cuarto, el problema de la verdad de la religión¹⁶. En esta etapa temprana, pues, se vislumbran no solamente las ideas centrales de la filosofía de la religión madura de Zubiri: la religación, las religiones y el cristianismo, sino también su ordenación respectiva y su articulación interna¹⁷.

¹⁴ Es difícil en este punto pasar por alto la influencia de Ortega y Gasset; sus reflexiones sobre las ideas y las creencias parecen haber calado hondo en Zubiri. Vid. Ortega y Gasset (1986).

¹⁵ Zubiri (1987b: 343).

¹⁶ Zubiri (2002: 281-283).

¹⁷ Como se sabe, Zubiri también defendió una cierta demostración de la existencia de Dios hacia el final de su vida (1988: 144-150, esp. 149). Ha de decirse que, desde el punto de vista de las clásicas demostraciones de la existencia de la divinidad, esta demostración resulta bastante peculiar y, lógicamente hablando, poco conclu-

e) El primer despliegue de la religación es el de las religiones. Las religiones son unos complejísimos cuerpos sociales e históricos que abren el ámbito del teísmo en toda su diversidad. Optar entre una u otra religión, dice Zubiri, ya es cuestión de fe. Como lo es también, no lo olvidemos, la opción entre el teísmo, el ateísmo y la agnosis. Esta filosofía de la religión incluye, entonces, un capítulo dedicado a la historia del teísmo, que en eso consiste la historia de las religiones. Los problemas enfrentados son también aquí considerables. Y debemos reconocer que Zubiri oscila entre una actitud extremadamente cuidadosa ante el catolicismo de su época y una libertad intelectual que lo mueve a hacer afirmaciones bastante osadas. Dicho sea de paso, aquí se percibe la diferencia entre Hispanoamérica, por una parte, y la Europa no peninsular y el ámbito anglosajón, por la otra. Es la tesis defendida una y otra vez por Octavio Paz: salvo excepciones que sólo confirman la regla, no hemos tenido siglos como el xvii y el xviii a la europea, ni, por tanto, ilustración, ni crítica de la religión, ni democracia liberal, ni capitalismo industrial¹⁸. En particular, hemos vivido, estamos viviendo con retraso las luchas contra la censura eclesiástica y a favor de la libertad religiosa, y el consiguiente proceso de control de ciertas pretensiones eclesiásticas exorbitantes y de secularización y pluralización de los fenómenos religiosos. Por el contrario, aquellas luchas y este proceso ya se percibían nítidamente en los fundadores de la filosofía de la religión¹⁹. De ello dan testimonio los avatares editoriales por los que pasaron los textos de dichos precursores. En cambio, el problema de la relación entre las instituciones religiosas y las políticas aparece muy escasamente en Zubiri. Y hay motivos para presumir que este hecho no se debe sólo al catolicismo de Zubiri ni a una autocensura atribuible al ambiente franquista, sino sobre todo a la per-

yente. El propio Zubiri admite que «esta justificación [de la existencia de Dios] es ciertamente una fundamentación, pero no es un razonamiento especulativo, sino la inteligencia de la marcha efectiva de nuestra religación. Por ello esta "prueba" no es una demostración matemática. Tiene siempre la resonancia de la marcha de la vida personal» (1988: 150). Pero además, considerando que la clave de la entera filosofía de la religión de Zubiri es la religación, nos topamos con una verdadera anomalía. Es el ensayo de una vía cosmológica para la demostración de la existencia de Dios: vid. Zubiri (1964). Aquí basta con decir que ambas demostraciones necesitan una discusión analítica pormenorizada, la cual —que yo sepa— aún no se ha realizado.

¹⁸ Véase, por ejemplo, el texto de 1978, «México y Estados Unidos. Posiciones y contraoposiciones. Pobreza y civilización»: Paz (1998: 445-467).

¹⁹ Basta consultar la sección novena de la *Historia natural de la religión* y la última parte (la XII) de los *Diálogos sobre la religión natural* de Hume; toda *La religión dentro de los límites de la mera razón* de Kant, en especial el prólogo de 1793 y las dos últimas partes, y sus escritos sobre la ilustración; el cuarto discurso *Sobre la religión* de Schleiermacher, y el libro VIII de los *Principios de política* (según la edición de 1806), así como algunas expresiones del primer libro *De la religión* de Constant.

tenencia de Zubiri a una tradición intelectual con escasas reservas autónomas y críticas.

Además de afirmar la historicidad y la variedad de la ruta religiosa, cosa archiconocida, Zubiri insiste en la historicidad y la variedad de la misma verdad religiosa. En el curso de Madrid de 1965 sobre «El problema filosófico de la historia de las religiones», Zubiri distingue entre la conformidad y la adecuación de la verdad religiosa. Éste es un asunto ya preparado en *Naturaleza, Historia, Dios* mediante la distinción entre conceptos representativos y conceptos direccionales, una distinción estimada como imprescindible para hablar de Dios²⁰. En general, puede decirse que de las cosas hay un tipo de conceptos que las hacen presentes de manera determinada. Como hacer presentes a las cosas determinadamente es representarlas, se trata de conceptos representativos. Pero hay también otra clase de conceptos que no determinan a las cosas sino que las presentan tan sólo como término de una cierta ruta. Estos conceptos permiten ir de unas cosas hacia otras. Son los conceptos direccionales, los conceptos como vías que indican el camino hacia las cosas. Es justamente el caso de los conceptos acerca de Dios, que son siempre y sólo direccionales. El tema, como es frecuente en Zubiri, lo acompañará hasta el final de su vida y será especialmente analizado en la trilogía sobre la inteligencia. En el curso de 1965, Zubiri afirma que todas las afirmaciones religiosas pueden ser verdaderas. Son verdaderas en tanto en cuanto son conformes a la realidad a la cual se refieren. Mas, ni la intelección en general ni la inteligencia religiosa en particular agotan la realidad a la que están referidas, pues en uno y otro caso nos topamos inexorablemente con esa dimensión direccional del inteligir, esa dimensión dinámica que Zubiri llama «hacia». La direccionalidad religiosa es justamente el enigma, el misterio de un camino real inagotable. Dicho de otra manera, dado que la verdad religiosa es la verdad de una vía que no puede ser recorrida exhaustivamente, ella no es ni puede ser nunca una verdad plenamente adecuada para con su realidad terminal: «en el “hacia” del misterio hay pura y simplemente una parcelaria adecuación, a pesar de haber una conformidad»²¹. Entonces, en cierta forma toda religión —politeísta, panteísta, monoteísta— es verdadera: «en cualquiera de las tres respuestas real y efectivamente el hombre accede a la divinidad»²². Pero en otra forma, por no limitarse a la afirmación, por incluir la exclusividad de lo afirmado, la religión posee una magnitud inevitable de extravío. De ahí que Zubiri concluya que la verdad religiosa es una verdad itinerante: «la verdad de toda religión [...] es pura y simplemente la verdad que consiste en que, a través del misterio, el hombre, lanzado

²⁰ Zubiri (1987b: 359-360).

²¹ Zubiri (1993: 156).

²² Zubiri (1993: 157).

misteriosamente *hacia* la divinidad, la alcanza de un modo constitutivamente inadecuado [...] La verdad religiosa es constitutivamente una verdad itinerante: la conformidad inadecuada en el puro "hacia" del misterio»²³.

f) Por la misma razón, Zubiri afirma constantemente que las religiones pueden ser consideradas como «ab-erraciones» en el sentido etimológico de la expresión²⁴. Es el cristianismo intrínseco, *de-forme*, ignorado presente en todas las religiones «lo que da lugar precisamente a la transcendencia histórica del Cristianismo»²⁵. Esto explica que la única actitud admisible del cristianismo para con las demás religiones «no podrá ser nunca la de una afirmación excluyente» sino la de una «versión positiva hacia ellas»²⁶. Zubiri esboza aquí una teología de la historia de las religiones, una teología en ciernes pero bastante precisa²⁷. Y es que el cristianismo es la verdad de todas ellas²⁸. No es difícil advertir que aquí se plantea un problema de envergadura. Si Hegel hablaba del cristianismo como de la religión absoluta, Zubiri se refiere al cristianismo como la religión verdadera: «cuando decimos que la religión cristiana es la verdadera, se quiere decir que es una verdad *definitiva*, donde definitiva significa justamente eso: que es el acceso *divino* a Dios. Por eso es *la* religión, *la* verdad definitiva, la única vía que conduce definitivamente a la realidad de Dios»²⁹. Mas, ¿qué estatuto tienen estas afirmaciones? ¿Pueden ellas pronunciarse desde una perspectiva estrictamente fenomenológica? ¿O, más bien, se trata de enunciaciones que sólo se pueden realizar tomando apoyo en la fe del que las enuncia? La cuestión cobra una significación adicional cuando se la relaciona con la necesidad, sentida por el propio Zubiri, de superar el eurocentrismo cristiano: «evidentemente, el Cristianismo no nacionaliza ningún Dios, pero qué duda cabe que hay un riesgo inminente en el Cristianismo, no de adscribir al Dios cristiano a un pueblo o a una nación, pero sí a una forma de civilización, por ejemplo, a la civilización occidental [...], como si efectivamente el Cristianismo fuese una misma cosa con la civilización occidental o por lo menos estuviera esencialmente adscrito a ella»³⁰.

²³ Zubiri (1993: 159-160).

²⁴ «No en el sentido de dispartes sino en el sentido de vías circundantes para llegar a Dios»; «es decir, dan rodeos, pero por un rodeo llegan al Dios del Cristianismo» (1993: 201 y 332; vid. la misma idea ya en 1987b: 359-360). Conviene recordar la reflexión sobre el fenómeno de la difracción de lo divino en el hombre (1993: 148-150), frontera con esta idea de la ab-erración.

²⁵ Zubiri (1993: 338).

²⁶ Zubiri (1993: 341).

²⁷ Zubiri (1993: 327-328).

²⁸ Zubiri (1988: 381; 1993: 329-347; 1997: 614-615).

²⁹ Zubiri (1993: 330).

³⁰ Zubiri (1993: 175-176, n. 2; vid. 197-198 y 322-324; 1997: 475-476).

Para Zubiri, la religión cristiana es la única religión que afirma la encarnación de Dios y la deiformación del hombre. El cristianismo siempre permanece más allá de la mostración de la religión y de las demostraciones de la realidad de Dios³¹. Aquí también se percibe que la teología de Zubiri posee en el fondo una gran continuidad. El cristianismo es la posibilidad, fundada en la universal religación e inscrita de la historia religiosa de la humanidad, aunque de ningún modo exigida por ellas, de la donación personal de Dios al mundo³². De ahí la tarea propiamente teológica. Comentando el *Itinerarium mentis in Deum* de Buenaventura, dice Zubiri que el itinerario teológico «es ciertamente un movimiento de la mente hacia un Dios revelador, pero hacia un Dios que está ya dado al hombre, el cual se halla arrastrado por Él en ese acto o estado que es la fe. Entonces el itinerario no es tanto un camino *hacia* Dios sino un camino *en* Dios hacia su interna desvelación e inteligibilidad. Más que la marcha del hombre hacia Dios, es el trazado de la penetración de Dios en la mente humana; un esfuerzo activo de la mente para que se ilumine cada vez más un Dios ya abierto a ella»³³.

3. Pues bien: he afirmado que esta fenomenología de la religión se ha desarrollado en América latina. Mi impresión es que la mejor veta de esta fenomenología es la que representan ciertos discípulos de Zubiri. Es el caso, sobre todo, de Ignacio Ellacuría y Antonio González. Ciertamente existen otras direcciones fenomenológicas en América latina³⁴. Pero, que yo sepa, ésta es la única fenomenología de la religión llevada a cabo entre nosotros. Es en este sentido que hablo de la fenomenología de la religión de Zubiri como de una realidad, y una realidad propia y original en América latina. Ahora hemos de examinar en qué consiste esta filosofía realizada en América latina.

a) Veamos primero el caso de Ellacuría. Son conocidas sus deudas anteriores al encuentro con Zubiri. Por una parte, su deuda con la neoescolásti-

³¹ Zubiri (1987b: 360).

³² Zubiri (1987c: 446-478; 1993: 251-252 y 257; 1997: 16-19 y 614-617). He aquí una —no la única— coincidencia de Zubiri con Rahner. Rectifico aquí un juicio apresurado, según el cual el acento de la teología de Rahner recaería sobre el carácter salvífico del cristianismo; vid. Solari (2001). Haciendo un balance de su labor teológica poco antes de morir, Rahner afirma nítidamente que la autocomunicación de Dios mismo a la creatura «es un tema más central que el pecado y el perdón de los pecados»: Rahner (2002: 11-14, esp. 13).

³³ Zubiri (1966: XII).

³⁴ El caso mexicano, por ejemplo, ha sido reconstruido por Zirión (1999). No sé si haya otro país latinoamericano con una historia fenomenológica comparable a la de México.

ca alemana. Así, pudo absorber ideas como las del espíritu en el mundo (*Geist in Welt*) de Rahner y su afirmación de un *excessus* trascendental: *anima est quodammodo omnia*. Por otra parte, con algunas filosofías de la primera mitad del siglo xx, Ortega sobre todo, pero también Bergson, Heidegger y ciertas formas de existencialismo. Lo definitivo, en todo caso, se produce a partir del encuentro con Zubiri, dentro de cuya órbita de influencia Ellacuría llegó a esbozar una filosofía latinoamericana de la liberación. La influencia de Zubiri es de sobra conocida. Zubiri confirmó y radicalizó en Ellacuría el nivel filosófico estrictamente contemporáneo en el que ya lo había situado Ortega. Es el nivel de una filosofía parcialmente fenomenológica, no idealista y, más aún, explícitamente crítica del idealismo moderno. No hay una filosofía de Ellacuría radical, originalmente distinta de Zubiri. Puede decirse, en este sentido, que la filosofía última de Ellacuría es una interpretación de la de Zubiri. Y una interpretación realista y metafísica que explota las posibilidades prácticas, históricas y liberadoras del pensamiento de Zubiri. Pero la convicción de que la realidad histórica es el objeto de la filosofía no la debe Ellacuría únicamente a Zubiri; para ser precisos, la debe también a Hegel y a Marx, gracias a los cuales puede pensarse la historia en toda su espiritualidad y materialidad, dialéctica y conflictividad. Por eso decíamos que la de Ellacuría es una fenomenología en un sentido parcial, justamente porque sintetiza una serie de direcciones filosóficas en torno a la influencia dominante de Zubiri.

En un texto de 1981 incorporado en *Filosofía de la realidad histórica*, Ellacuría resume en cinco tesis su filosofía de la realidad histórica. En ellas sigue ostensiblemente el curso de Zubiri sobre la «Estructura dinámica de la realidad» de 1968. Las tesis enuncian la unidad de la realidad, su dinamicidad, aunque no su dialéctica necesaria y universal, y su procesualidad ascendente. La última tesis postula, por fin, que la realidad histórica es el objeto adecuado de la filosofía³⁵. Veamos esto último. La historia posee el mayor grado de realidad, dice Ellacuría, puesto que, si bien se apoya en todas las demás formas de realidad (materiales, biológicas, personales y sociales), las asume y las supera. En la realidad histórica se encuentran presentes todas las restantes formas reales, pero conservadas dentro de una nueva dimensión de la realidad, que es la de las posibilidades, su forja y su pérdida, su apropiación y su transmisión. Por esto la historia es lo más real de la realidad, justamente porque en ella la realidad alcanza sus últimas determinaciones, su mayor apertura y su más pleno «dar de sí». Como dice Zubiri, la historia es un dinamismo abierto de posibilidades. La historia no es en su raíz un suceso lógico o hermenéutico, sino un acontecimiento perfectamente práctico. Y, si la

³⁵ Ellacuría (1991: 30, 31, 33, 36 y 38, respectivamente).

verdad es siempre y sólo la verdad de la realidad, la verdad tiene en definitiva un carácter histórico³⁶.

Esta filosofía de la realidad histórica envuelve un esbozo de filosofía de la religión, en el cual la religación juega un papel central. Es cierto que cuando Ellacuría habla de la realidad, se refiere a la realidad intramundana. Pero esta realidad intramundana es una realidad abierta en cuanto realidad y, además y sobre todo, abierta porque envuelve realidades personales e históricas. Allí es donde aparece Dios. Dios no es, por supuesto, un objeto intramundano más junto a otros: es la *transcendencia de Dios*. Pero esta transcendencia es una *transcendencia histórica*. El aporte de Ellacuría consiste en el énfasis que le reconoce al carácter histórico y práctico del problema de Dios. De haber un Dios, será ciertamente el Dios de la materia, de la vida y de la conciencia, pero será por sobre todo el *Dios de la historia*. Es la interpenetración práctica de Dios y la historia de los hombres³⁷. He aquí la dimensión fenomenológica de la religión en Ellacuría: Dios ha de darse, y esto significa para él que ha de revelarse históricamente para luego poder ser pensado y dicho. La condición de posibilidad de un discurso filosófico sobre la religión es la presencia de Dios en la praxis humana³⁸. Y esto es así porque la historia, como veíamos, es el grado máximo de realidad.

b) El principal discípulo de Ellacuría es Antonio González. Sus primeros textos muestran ya la influencia de Ellacuría en lo que respecta a la idea de praxis histórica. Pero, sobre todo, exhiben la presencia masiva de la filosofía de Zubiri, entendida como una nueva versión de la fenomenología inaugurada por Husserl. Ya desde los años noventa, este autor empieza a gestar un proyecto filosófico y teológico original. Si la competencia especulativa

³⁶ Ellacuría (1991: 473).

³⁷ «El análisis de la realidad personal muestra ciertamente su apertura; puede mostrar incluso su religación (Zubiri). Pero ni la inmensidad de Dios, ni su novedad, incluso ni su misterio se hacen realmente patentes más que en la totalidad de la experiencia histórica. Hay una experiencia personal de Dios, pero la realidad más plena de Dios sólo se ha hecho presente y sólo puede hacerse presente en una realidad histórica. Si no podemos llegar a saber lo que es la humanidad y, en definitiva, el hombre, más que cuando el hombre acabe de ser históricamente todo lo que es capaz de dar de sí, sería presuntuoso pensar que podemos saber algo menos adecuadamente de Dios más que en el aprovechamiento de todo el hacer y el experimentar históricos de la humanidad acerca de Dios [...] No debe olvidarse que las grandes religiones muestran siempre un Dios del pueblo, de un pueblo que marcha por la historia [...] Puede haber un Dios de la naturaleza, puede haber un Dios de la persona y de la subjetividad; pero hay, sobre todo, un Dios de la historia, que no excluye, como ya indicamos, ni a la naturaleza material ni a la realidad personal»: Ellacuría (1991: 474-475).

³⁸ Sustituyendo praxis por vida, ya lo decía Ortega: «[...] porque todo lo demás, incluso Dios, tiene que darse y ser para mí dentro de mi vida» (1983b: 31).

destacaba a Ellacuría dentro de su entorno, creo que las ideas de Antonio González resultan francamente inusuales en América latina. La circunstancia latinoamericana repercute indudablemente en la trayectoria de su pensamiento. Pero no hay apelaciones y lemas regionales, ya que la pretensión de este autor es racional, universal, traducible a otras lenguas sin menoscabo de su pertinencia, cosa que a menudo no puede decirse de las filosofías latinoamericanas.

Aquí se percibe de inmediato una inequívoca intención fenomenológica. La pregunta primaria de la filosofía es la pregunta por el punto de partida del filosofar. Según González, ese comienzo absoluto, por más que nunca se justifique plenamente y que requiera siempre de correcciones, se alcanza en la idea de acto. Con el estudio analítico de los actos comienza la filosofía. De las distintas configuraciones de los actos emergen diversos tipos de praxis, fundamentalmente tres. La acción, primero, que es un sistema de actos caracterizables por la actualización de cosas en alteridad radical. La actuación, enseguida, que es una acción intencionalmente orientada y que, por ende, incluye un momento de sentido. Y la actividad, tercero, que es ya una actuación sometida a la razón y sujeta, por lo tanto, a la cuestión de lo que sean las cosas con independencia de los propios actos. Éstas son las estructuras de la praxis. Empero, el problema fundamental es que una justificación puramente ética de la praxis es insuficiente. Con la ética no termina el problema de la justificación de la praxis, porque todavía puede preguntarse por qué hay que actuar éticamente. El sufrimiento del inocente y el éxito mundanal del asesino ponen en primer plano esta cuestión: ¿merece la pena dedicar la vida a la lucha por la justicia? Todavía es necesaria una justificación ulterior y final de nuestra vida. González estudia las que, en su opinión, son las dos formas básicas de justificación definitiva de la praxis humana: la justificación religiosa y la justificación ilustrada. La última justificación de nuestra praxis no es un patrimonio exclusivo de las tradiciones religiosas, sino que forma parte del mundo moderno e ilustrado —e, incluso, de ciertas interpretaciones posmodernas de la historia.

Justamente en este punto González esboza una filosofía de la religión profundamente marcada por Zubiri³⁹. Ya en las acciones se actualiza una alteridad. Las cosas actualizadas en nuestros actos son otras respecto de esos mismos actos en los que se actualizan. Es decir, las cosas actualizadas remiten, no a los actos, sino a sí mismas. Es la alteridad radical presente ya elementalmente en nuestros actos, sean del tipo que sean, y por lo mismo, presente en todas las estructuras de la praxis. Esta alteridad radical nos hace ser personas, porque distiende los actos de nuestras acciones y libera a nuestra

³⁹ Puede verse una prefiguración de esta filosofía praxeológica de la religión en González (1998).

praxis de todo encadenamiento automático o estímulo. Aquí nos encontramos con la paradoja de la alteridad radical: por una parte, es alteridad, algo ajeno a nosotros mismos; por la otra, es lo más íntimo y constitutivo, porque nos hace ser personas. El carácter paradójico de la alteridad tiene poder sobre nosotros, pues nos saca fuera de nosotros mismos y a la vez nos constituye personalmente. Siguiendo a Zubiri, González dice que ésta es una religación a ese poder paradójico de la alteridad⁴⁰. Pero, además, las actuaciones le dan un sentido a la religación accional. Este sentido actuacional es el núcleo de las religiones y orienta intencionalmente nuestra praxis respecto del poder de la alteridad. Cuando intentamos dar un sentido al poder de la alteridad que nos religa es cuando aparece la religión (aunque no sólo ella). Los sentidos religiosos son numerosos y cambiantes, pero coinciden en plasmar el poder de la alteridad en acciones intencionalmente orientadas. Un ejemplo de sentido es la sacralidad. Pero no es el único: no todas las religiones se definen por lo sagrado⁴¹. González discute aquí con la hermenéutica⁴². Se enfrenta con el privilegio del sentido en el plano religioso y afirma 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, universal y elemental que ya no es sentido. Las actividades, por último, se caracterizan por buscar racionalmente lo que son las cosas independientemente de nuestros actos. No es tarea sencilla: es justamente la tarea histórica, nunca definitiva, de la razón. Ésta es la alteridad real de las cosas por sí mismas y con independencia de nuestros actos. En este momento aparece un problema: ¿cuál será el fundamento de la paradoja de la alteridad independientemente de nuestra praxis? Los actos racionales son una búsqueda que, referida al problema religioso, lleva a «trascender los esquemas intencionales que dan sentido a la paradoja de la alteridad, preguntándose por el fundamento de esa paradoja con independencia de la misma»⁴³. Los sentidos religiosos dejan de ser suficientes y se busca qué es en realidad el poder de la alteridad. Caben respuestas muy

⁴⁰ Vid. González (1999: 128-129).

⁴¹ «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 significados 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»: González (1999: 130).

⁴² Cf. González (1997: 23-31).

⁴³ González (1999: 134).

distintas⁴⁴. La búsqueda del fundamento del poder que nos religa puede conducir, y de hecho ha conducido históricamente, por rutas politeístas, mono-teístas y panteístas, sin excluir las posibilidades ateas, agnósticas e incluso fenómenos como las religiones laicas. En cualquier caso, se trata de precisar cuál es y en qué consiste el fundamento de la alteridad allende nuestra praxis. Es la alteridad total. Por esto es por lo que la pregunta por el fundamento del poder de la alteridad conduce, más allá de la alteridad radical y de la alteridad real, hacia una alteridad total. El término de la razón religiosa es, por ende, algo totalmente otro respecto del mundo real y de la praxis humana. El fundamento de la alteridad radical y de la alteridad real es, pues, una alteridad total, lo totalmente otro: «es más otro que toda alteridad»⁴⁵. Por ello la razón —si es racional— ha de reconocer esta alteridad incomparable e infinita en cuanto tal. Y por lo mismo, a ella no se le pueden aplicar conceptos como los de ser o realidad. De esta alteridad total no cabe más que una caracterización filosófica negativa⁴⁶.

Éstas son, resumidamente, las ideas de Ellacuría y González. Son la realidad de una fenomenología latinoamericana de la religión inspirada en Zubiri.

4. Pero en la tesis que estoy tratando de justificar decía que la filosofía de la religión de Zubiri constituye también la posibilidad de una filo-

⁴⁴ «La historia de las religiones [...] es la historia de una actividad religiosa en la que la humanidad se ha ido preguntando por el fundamento último de la paradoja de la alteridad, a la que estamos constitutivamente religados»: González (1999: 134).

⁴⁵ González (1999: 138).

⁴⁶ «A mi modo de ver, la idea de la divinidad que podemos hacernos por caminos estrictamente filosóficos tiene caracteres más bien negativos [...] La realidad [...] no es otra cosa que la alteridad real a la que nos remite, en los actos racionales, la alteridad radical de las cosas en nuestros actos. Por eso mismo, el fundamento de toda alteridad no puede ser una cosa real más entre las otras cosas reales del mundo. El fundamento del poder de la alteridad es también “otro” respecto de las cosas del mundo. Precisamente por eso, todo intento de pensar el fundamento de la paradoja de la alteridad como una cosa real entre las cosas reales del mundo no sería propiamente racional. La razón humana, buscando el fundamento de la paradoja de la alteridad, se ve lanzada más allá de toda alteridad y, por tanto, más allá de toda realidad. El fundamento buscado, en el caso de existir, no puede ser una cosa real entre las demás cosas reales del mundo. La razón humana es racional cuando reconoce que el fundamento de la paradoja de la alteridad no es una realidad alcanzable por la razón humana. Estamos ante algo que es reduplicativamente “otro”, porque no se trata solamente del fundamento de la alteridad *radical* en nuestros actos, sino del fundamento de la alteridad *real* de las cosas con independencia de dichos actos. En este sentido, más que de una alteridad real, sería más correcto hablar de una “alteridad total”: es el totalmente otro»: González (1999: 136-137).

sofía fenomenológica de la religión en América latina. Y es que la fenomenología es sobre todo una posibilidad. Esta afirmación tiene varios sentidos:

a) De partida, podemos preguntarnos si las ideas de Zubiri, Ellacuría y González constituirán una escuela con perfiles nítidos, una tradición perdurable en América latina. Difícil responder. Por una parte, las tradiciones y las escuelas están siempre amenazadas por el riesgo del escolasticismo. Es el riesgo bien cierto de un escolasticismo zubiriano, de entender la filosofía poco menos que como un comentario de las obras de Zubiri. Pero además de este peligro, la constitución crítica, creativa de una tradición se enfrenta con los enormes problemas políticos, económicos y culturales de América latina. La violencia, la intolerancia y la escasez de crítica, la pobreza y la desigualdad reducen las posibilidades de la filosofía en nuestra región. Ya decía Aristóteles que la filosofía sólo ha nacido cuando la holgura de las condiciones materiales permite el ocio y la meditación. Esto no significa, por cierto, sostener una relación estricta y unívoca entre la sociedad y sus producciones intelectuales. Me parece claro que los creadores surgen en último término por generación espontánea, por una abundancia inmotivada, «porque sí». Pero sin una mínima infraestructura material y cultural es bien improbable la constitución de una tradición filosófica y de una comunidad intelectual. Hacer de la filosofía una función social y no una excepción, no una anomalía: a ello se oponen obstáculos importantísimos en América latina. Pero sin la constitución de la filosofía como función social no me parece factible la continuación seria y rigurosa de esta fenomenología de la religión.

b) En seguida hablo de la posibilidad en otro sentido. Se constituya o no en torno a estos autores una tradición consistente, hemos de reconocer que la fenomenología en América latina puede seguir otras rutas, rutas posibles aunque imprevisibles. Y esto me parece mucho más importante. Tal cosa es especialmente cierta cuando se atiende al célebre principio de todos los principios enunciado por Husserl. Bien pudiera decirse que los diferentes caminos que ha emprendido —y que puede emprender— la fenomenología penden de lecturas divergentes del § 24 de las *Ideen I*:

«[...] ninguna teoría concebible puede hacernos errar respecto a que *toda intuición donante originaria es una fuente de derecho del conocimiento*, que *todo lo que se nos ofrece en la "intuición" originariamente* (en su realidad carnal, por así decirlo) *ha de ser aceptado simplemente como se da*, pero también *sólo dentro de los límites en los cuales se da*. Vemos que una teoría, en cambio, sólo podría extraer su verdad misma de los datos originarios. Toda afirmación que no haga más que conferir expresión a tales datos mediante pura explicación y significaciones

exactamente ajustadas a ellos, es pues realmente [...] un *comienzo absoluto*, llamado en sentido auténtico a ser fundamento, un *principium*»⁴⁷.

Estas líneas son una cantera inagotable de posibilidades. Con razón se ha dicho que Husserl ataca en línea recta el «principio de razón suficiente», y que en su reemplazo la fenomenología erige un «principio de intuición suficiente». Es verdad que este principio incluye ciertas limitaciones de la intuición, unas que la constriñen a los márgenes de un horizonte («sólo dentro de los límites en los cuales se da»), otras que la refieren a una consciencia («todo lo que se nos ofrece»). Pero de todas maneras la fenomenología afirma que su punto de partida es el fenómeno, es decir, «lo que se muestra a partir de sí mismo como pura aparición de sí sin sobra, y no de algo otro que sí que no aparecería (una razón). Para justificar su derecho a aparecer, al fenómeno le basta la intuición, sin otra razón: le basta darse por intuición»⁴⁸. Creo que Zubiri nunca abandonó del todo este principio sentado por Husserl. Su idea de la filosofía, pienso, puede ser entendida como una posible interpretación del principio de todos los principios. Y tampoco las ideas de Ellacuría y González constituyen otra cosa que una posible prolongación de las de Zubiri. El radio que va de éste a aquéllos es ciertamente eventual: Ellacuría y González llevan a cabo una particular lectura de la interpretación zubiriana del principio de todos los principios. ¿En qué consisten estas interpretaciones del principio de todos los principios?

c) Sabemos que Zubiri estudia los actos de la inteligencia. Su análisis de los hechos intelectivos no es una teoría del conocimiento al estilo de los modernos. Es, por el contrario, un ejercicio fenomenológico de filosofía primera. Se trata de analizar lo que está dado en nuestros actos aprehensivos, y no de explicar esos datos recurriendo a sus fundamentos extraaprehensivos. A Zubiri le parece dudoso que se pueda hablar analíticamente de la inteligencia si se la trata como una facultad. Tal cosa sería, dice, un «deslizamiento» (del que hay varios ejemplos históricos)⁴⁹. Lo primordial es el acto

⁴⁷ He aquí el texto original de Husserl en su integridad: «Am Prinzip aller Prinzipien: daß jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, daß alles, was sich uns in der 'Intuition' originär (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt, kann uns keine erdenkliche Theorie irre machen. Sehen wir doch ein, daß eine jede ihre Wahrheit selbst wieder nur aus den originären Gegebenheiten schöpfen könnte. Jede Aussage, die nichts weiter tut, als solchen Gegebenheiten durch bloße Explikation und genau sich anmessende Bedeutungen Ausdruck zu verleihen, ist also wirklich [...] ein absoluter Anfang, im echten Sinne zur Grundlegung berufen, *principium*» (2002: 43-44).

⁴⁸ Marion (1998: 258).

⁴⁹ Zubiri (1980: 19-22).

intelectivo. La facultad inteligente podrá existir, pero a ella se llega tan sólo como a una condición de posibilidad del acto mismo. Un análisis filosófico radical ha de atender por sobre toda otra consideración a aquellas manifestaciones dotadas de primariedad. Por esto es por lo que la inteligencia ha de ser abordada en su despliegue originario, que no es otro que el de sus actos: es un estudio de la intelección no *kata dynamin* sino *kath' énergeian*, repite Zubiri una y otra vez⁵⁰. Desde este punto de vista analítico, entonces, la inteligencia es un conjunto sumamente complejo y dinámico de actos aprehensivos⁵¹. Que sean actos aprehensivos significa que «en la intelección me “está” presente algo de lo que yo “estoy” dándome cuenta»⁵². Hay, por una parte, una pura presentación de algo, su nuda actualidad, y por la otra, un darse cuenta de eso que está presente y es actual. La presentación es la comparencia actual de algo otro en mi acto aprehensivo, sea lo que sea ese algo. Debe distinguirse aquí entre el contenido y la formalidad de lo aprehendido. Cualquiera sea el contenido presentado, dice Zubiri que su modo de presentación es el de algo otro. Lo aprehendido es otro en su aparición aprehensiva. Este modo de presentación es lo que Zubiri denomina su formalidad, y el carácter de lo que está presente en la aprehensión intelectual es una alteridad que Zubiri llama realidad. Aunque «la aprehensión [intelectiva] es el acto presentante y consciente»⁵³, hay una primariedad del estar presente de las cosas —de su realidad— sobre el momento consciente de darse cuenta de ellas. Precisamente me doy cuenta de algo porque ese algo me está presente, no al revés. En esto consiste básicamente el hecho intelectual: en «el hecho de que me estoy dando cuenta de algo que me está presente»⁵⁴. Tal es la interpretación zubiriana del principio de todos los principios: el *principium* radica en la actualidad común de la realidad en la intelección y de ésta en aquélla, el comienzo absoluto consiste en la primariedad del mero estar presente de algo otro en un acto aprehensivo. Y el análisis consistirá entonces en mantenernos dentro de los márgenes de esta actualidad originaria, que es la única fuente de derecho del conocimiento por cuanto funge de apoyo de cualquiera teoría ulterior. El problema teologal del hombre tiene su punto de partida radical en dicho principio. La religación es un hecho también dado en la aprehensión humana. Es un hecho total, radical y universal: como hemos visto, la realidad se impone con poder y nos fuerza a realizarnos de una u otra forma. Que sea un hecho significa que el poder de lo real es un dato —o, más bien, un conjunto bastante complejo de datos— actualizado en la aprehensión humana. Más que una

⁵⁰ Zubiri (1972: 451; 1980: 20).

⁵¹ Zubiri (1980: 22-26).

⁵² Zubiri (1980: 22).

⁵³ Zubiri (1980: 23).

⁵⁴ Zubiri (1980: 23).

intuición (de acuerdo al lenguaje de Husserl), es ese momento de actualidad del acto de aprehensión según el cual lo real está presente de manera dominante y constituyente. Manteniéndonos dentro de la aprehensión y al interior de sus márgenes actuales, puede afirmarse estrictamente que la religación es un hecho que se nos da fenoménicamente. Pero como se da de una manera excepcionalmente radical —como una *vis a tergo*, en palabras de Zubiri—, su análisis es especialmente dificultoso.

d) Más que Ellacuría, es Antonio González el que realiza una explícita reinterpretación del principio de todos los principios de Husserl. La suya es una radicalización de la interpretación que da Zubiri de este principio. Debemos mantenernos en la línea de una filosofía primera, esto es, de un análisis de los datos originarios que no los trascienda y que no se transforme en una teoría científica o en una explicación metafísica. Pero, a la vez, debemos radicalizar el descubrimiento de Zubiri de una alteridad que es ya actual en nuestros actos: las cosas son otras en ellos, lo que significa que, aunque presentes en los actos, remiten a sí mismas y no a los actos en los que se hacen presentes. Esta realidad o alteridad radical implica que la presencia de las cosas en nuestros actos no es una posición, ni una mención intencional, ni una desvelación. Es una mera actualidad. Mas aquí es donde González acusa a Zubiri de deslizarse, dentro de los actos, hacia una metafísica aristotélica. En la trilogía sobre la inteligencia, acto es definido como la plenitud real de algo. Y según Zubiri, toda actualidad reposa en una actualidad, en la plenitud de la realidad de algo. Zubiri no se preguntó por la raíz formal de la actualidad, del estar presente: en eso consiste el reproche de González. La raíz del estar presente no puede ser otra cosa que un hacerse presente. Hacerse presente es actualizarse. La actualización es lo que constituye a los actos en actos. Los actos son actualizaciones de cosas: «Cabría preguntarse, sin embargo, si “hacerse presente” es lo mismo que “estar presente”. Zubiri ha dicho, respecto a Husserl, que todo “darse cuenta” presupone un “estar presente” de aquello de lo que nos damos cuenta. Del mismo modo, habría también que decir que todo “estar presente” presupone un “hacerse presente”»⁵⁵. He aquí la unidad radical y originaria de los actos y de las cosas, la esencia de la praxis, dice González: «la actualización es de las cosas, pero la actualización es el acto mismo. Es la unidad primaria y compacta de la praxis y de las cosas. No estamos ante una relación entre dos términos, pero tampoco solamente ante una actualidad de la cosa “en” el acto con su radical alteridad respecto al mismo. La actualización designa algo más radical, designa al acto mismo en cuanto que él no consiste sino en el hacerse presente de la cosa. Hemos tocado fondo. Hemos alcanzado

⁵⁵ González (2001).

el ámbito originario de toda experiencia de las cosas. Hemos alcanzado la esencia de la praxis»⁵⁶. Esta reformulación del principio de todos los principios, que hace de los actos las fuentes de derecho de los datos originarios, alcanza a la religión. A la zaga de Zubiri, González también pretende que en el fondo mismo de nuestros actos se actualiza una dimensión de poder que se impone irresistiblemente. La paradoja de la alteridad se despliega a través de los sentidos religiosos y conduce a un exceso de alteridad que desborda todos nuestros marcos conceptuales. En eso consiste justamente la alteridad total de la que habla González: en un exceso irrepresentable pero que exhibe toda su extrañeza en el seno de nuestra praxis. Como veíamos, la praxeología de la religión postula una alteridad total de la cual no podemos tener más que nociones negativas.

e) Pero este panorama puede ampliarse aún más. Si la fenomenología nace con Husserl, debemos preguntarnos por las posibilidades que brotan de la fundación de la fenomenología. En tal caso el ámbito se ensancha enormemente. Zubiri mismo se transforma en una posibilidad no por eminente menos particular. Si en América latina hemos de proceder ecuménicamente a la hora de realizar una fenomenología de la religión responsable y pertinente, tenemos que estar atentos a todas las manifestaciones filosóficas dotadas de valor. Y no cabe duda de que hoy por hoy una de dichas manifestaciones es la que representa la fenomenología francesa. La vitalidad innegable de este movimiento constituye nuestra situación filosófica. Evidentemente habrá que someter a juicio crítico las posibilidades abiertas y exploradas por la fenomenología francesa. Pero por la misma razón, estas posibilidades no deben sernos ajenas.

f) Michel Henry propone una completa inversión de la fenomenología⁵⁷. Si «la fenomenología es la ciencia de los fenómenos, o más bien de su fenomenalidad pura»⁵⁸, la cuestión es la de decir en qué consiste dicha fenomenalidad. Porque el principio de todos los principios de Husserl expresa una muy particular comprensión de la fenomenalidad: la que se expresa en la intencionalidad, la intuición y la evidencia, en el aparecer del mundo ante el ego transcendental⁵⁹. Henry, podríamos decir, reinterpreta dicho principio a la luz de un dato aún más originario. Ese dato es la realidad efectiva dada ya en nuestras impresiones sensibles: «El contenido real del mundo sensible no depende de su estructura fenomenológica —representación [... según Kant], intencionalidad [... según Husserl]—, sino sólo de

⁵⁶ González (2000).

⁵⁷ Henry (2001b: 33-122).

⁵⁸ Henry (2004: 16).

⁵⁹ Henry (2001b: 45-52).

la impresión»⁶⁰. Hemos de atender a esa realidad que no se da en el aparecer del mundo, que se hurta a la mirada objetiva, que desaparece a través del incontenible flujo del tiempo. ¿Dónde nos encontramos con las impresiones? Henry responde que en la vida, en ése su invisible núcleo afectivo, carnal: «Toda vida reviste una forma impresiva porque esta auto-revelación se cumple como un pathos en la auto-impresividad de una carne»⁶¹. La fenomenalidad no es el aparecer del mundo, como pensaba Husserl, sino la donación, la manifestación, la auto-revelación de la vida. La vida escapa a toda mirada intencional; es una revelación originaria de sí misma, sin distancia ni separación entre lo revelante y lo revelado. No se trata de un objeto ante los ojos inscrito dentro del horizonte del mundo, sino de una mera auto-afección de la que se tiene una certeza absoluta. La vida «es un proceso, el eterno proceso por el cual ella viene a sí, se experimenta a sí misma y goza de sí»⁶². En la vida no existe ese desdoblamiento entre la mención y lo mentado que es característico de la intencionalidad. La vida es pura inmanencia, es una unidad originaria, compacta que se da a sí misma: «La donación de fenómenos sólo es posible bajo la condición de una donación de la donación misma, de una autodonación. Esta autodonación es la vida»⁶³. Por lo mismo no es el pensamiento el que nos da acceso a la vida, sino que es la vida la que nos da acceso al pensamiento⁶⁴. Podría reinterpretarse, entonces, el principio de todos los principios de esta manera: se trata de que cada cual se refiera «a los fenómenos de su propia vida tal como le son dados en esta vida y por ella» (*aux phénomènes de sa propre vie tels qu'ils lui sont donnés dans cette vie et par elle*)⁶⁵.

⁶⁰ Henry (2001b: 65).

⁶¹ Henry (2001b: 221).

⁶² Henry (2004: 25).

⁶³ Henry (2004: 21).

⁶⁴ Henry (2001b: 120 y 329).

⁶⁵ Henry (2001b: 242 n. 4). Por supuesto que esta primacía de la vida fue vislumbrada en la tradición occidental. Henry se refiere sobre todo al genial descubrimiento de Descartes. Puede ponerse en duda incluso el aparecer del mundo, «el aparecer en el que el ver ve todo aquello que él ve», pero no «el aparecer en el cual el ver está dado a sí mismo»: Henry (2004: 20; vid. 2001b: 94). En este sentido ha de interpretarse el *cogito* cartesiano: no como una *perceptio clara et distincta* dotada de evidencia, sino como un pensamiento —pero también un estado anímico, una pasión: cf. § 26 de *Las pasiones del alma*— que se autorrevela, que aparece originariamente ante sí mismo. Agreguemos que esta fenomenología de la vida evoca con frecuencia a la filosofía de Ortega y Gasset. Parecería inevitable tener que citarlo: «la vida es el texto eterno, la retama ardiendo al borde del camino donde Dios da sus voces. La cultura (arte o ciencia o política) es el comentario, es aquel modo de la vida en que, refractándose ésta dentro de sí misma, adquiere pulimento y ordenación» (1983a: 357). Y, sin embargo, Henry no lo menciona.

Pero esta filosofía no acaba aquí. La fenomenología de la vida se prolonga naturalmente en una del cristianismo⁶⁶. La relación de la vida con el viviente es la de una «originalidad impensada» y termina remitiendo a una pasividad primigenia, a la «pasividad del viviente con respecto a la vida»⁶⁷. Esto significa que en el núcleo mismo de la vida se halla una absolutez, una transcendencia, una Archi-inteligibilidad⁶⁸. Es una Revelación anterior al pensamiento, a la fenomenología y a la teología, y que ni siquiera puede ser identificada con el concepto de ser⁶⁹. La tesis inaudita del cristianismo, ya formulada por Ireneo, consiste en una «interpretación de la carne como portadora en sí ineluctablemente de una Archi-inteligibilidad»⁷⁰. Ireneo sería el descubridor del *cogito* específicamente cristiano: el *cogito* de la carne⁷¹. Entendiendo a la vida como el absoluto y a la carne como nuestra constitución radicalmente vital y sensible, Ireneo dice no sólo que es posible que la vida tome carne, sino que tal encarnación es la condición de posibilidad de toda carne. Y segundo, que «lejos de ser incapaz de recibir la vida, la carne es su efectuación fenomenológica»⁷². Dicho brevemente: «la carne a la que viene el Verbo viene del Verbo mismo, es decir, de la Vida»⁷³. ¿Y por qué? Porque la vida de cada quien no puede dar cuenta de sí misma: la vida «nos hace vivientes sin contar con nosotros, independientemente de nuestro poder y de nuestro querer —pues siempre y ya, antes de girarnos un instante hacia ella para acogerla o rechazarla, para decirle sí o no, la vida está en nosotros, y nosotros en ella, en esa pasividad radical que alcanza por igual a la impresión y a nuestra vida entera—, se trata, por tanto, en efecto, de esa vida que nos precede en el corazón mismo de nuestro ser, de esa vida que no es solamente nuestra»⁷⁴. Sin solución de continuidad, Henry llega a decir que, como proceso de autogeneración, la vida es el Padre, y que el Primer Viviente generado en este proceso es el Hijo único primogénito⁷⁵. Como se ve, Henry parece «bautizar» el principio de todos los principios: «no es posible acceder a Dios, comprendido como su auto-revelación según una fenomenalidad que le es propia, más que allí donde se produce esta auto-revelación y del modo en que ella lo hace»⁷⁶.

⁶⁶ Henry (2004: 23).

⁶⁷ Henry (2004: 24).

⁶⁸ Henry (2001b: 113-122, 161-162, 173-179 y 327-339).

⁶⁹ Henry (2001b: 330 y 2001a: 38-39).

⁷⁰ Henry (2001b: 177).

⁷¹ Henry (2001b: 177).

⁷² Henry (2001b: 175).

⁷³ Henry (2001b: 175).

⁷⁴ Henry (2001b: 222).

⁷⁵ Henry (2001a: 63-64).

⁷⁶ Henry (2001a: 37).

g) Jean-Luc Marion es otro fenomenólogo francés que ha intentado una refundación del principio de todos los principios. La interpretación de Marion consiste en afirmar que la fenomenalidad es, en último término, una misma cosa que la pura donación. La mostración de algo a alguien supone la originaria donación de ese algo, su propia entrega de sí⁷⁷. Como ya lo destacaba Henry, el principio común a Husserl y Heidegger era: «tanto de apariencia, tanto de ser» (*autant d'apparence, autant d'être*). En contra, debe decirse que la aparición ciertamente muestra, pero que muestra algo que se da: «apareciendo, ella se *da* [*donne*] ya perfectamente»⁷⁸. Más allá de la reducción transcendental y objetiva de Husserl y de la reducción existencial y ontológica de Heidegger, Marion defiende una tercera reducción: la de lo que se da y que, en esa medida, se muestra⁷⁹. De ahí que deba cederse el paso a un principio más esencial: «tanto de reducción, tanto de donación» (*autant de réduction, autant de donation*)⁸⁰. La reducción libera a la donación y la deja mostrarse como tal⁸¹. Por eso mismo la reducción opera después del aparecer, siguiendo su pista, *a posteriori*. No pretende fijar *a priori* a los fenómenos unos límites y unas reglas de su aparición⁸². La mostración de los fenómenos se apoya en su radical donación: los fenómenos se muestran porque se dan, y no a la inversa. Nada aparece en persona si no está dado⁸³. Es cierto que los fenómenos dados han de mostrarse, pero se muestran precisamente en la medida en que se dan⁸⁴.

A título de variaciones imaginativas, como decía Husserl, es perfectamente posible pensar en unos fenómenos particularísimos, en los que la intuición, el nóema excede a la intención, al concepto, a la nóesis⁸⁵. Junto a fenómenos intuitivamente pobres y a fenómenos provistos de grados limitados, «normales» de intuición, serían al menos posibles unos fenómenos con exceso de

⁷⁷ Marion reconoce que la donación ya fue destacada por Husserl en *La idea de la fenomenología* y por Heidegger en *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, en el §7 de *Ser y tiempo* y en *Tiempo y ser*. Lo que no implica que se haya pensado a fondo en qué consiste la pura donación (*Gegebenheit*) ni qué se quiere decir con eso de «lo que se muestra a partir de sí mismo» (*das Sichzeigende*) (1998: 24-25 y 102). Porque «si el fenómeno se define como lo que *se muestra* en sí y de suyo (Heidegger), en lugar de dejarse constituir (Husserl), ese *sí* no se puede atestiguar más que en tanto que el fenómeno primeramente *se da*» (1998: 9).

⁷⁸ Marion (1989: 303).

⁷⁹ Marion (1989: 304; vid. 1998: 7 y 168; 2001: 21-26).

⁸⁰ Marion (1989: 303).

⁸¹ Marion (1998: 28; vid. 26).

⁸² Marion (1998: 29-30).

⁸³ Marion (1998: 101).

⁸⁴ Marion (1998: 102).

⁸⁵ Marion (1998: 10, 327-328 y 337).

intuición. Estos fenómenos intuitivamente excesivos que ensanchan el campo de la fenomenalidad son los fenómenos saturados o paradójicos. En ellos se sobrepasan los dos límites que Husserl, en el principio de todos los principios, asignaba a los fenómenos posibles: el condicionamiento a un horizonte y la reducción a un ego transcendental⁸⁶. La saturación es una añadidura, un exceso (*surcroît*) que escapa al tratamiento convencional de los fenómenos, sea al modo metafísico de Kant, sea al modo fenomenológico de Husserl⁸⁷. Y consiste en la posibilidad de fenómenos incondicionados e irreductibles, es decir, fenómenos desmesurados por cuanto la intuición que los caracteriza estaría liberada de los límites de la objetualidad y de la entidad y, así, se volvería intencionalmente imprevisible y conceptualmente imposible de ordenar⁸⁸. Dicho sea de paso, he aquí la razón que explica retrospectivamente que Marion (en *El ídolo y la distancia* y sobre todo en *Dios sin el ser*) haya abandonado el concepto de ser como medio de aproximación a Dios. La saturación escapa a un manejo conceptual preciso, pues se trata de una enormidad incomparable, una desmesura por superabundancia intuitiva o, lo que es lo mismo, por penuria objetiva. Sin embargo, Marion intenta describir esta saturación de acuerdo a las categorías kantianas del entendimiento. Así, según la cantidad, la saturación es inapuntable, según la cualidad, es insoportable, según la relación, es absoluta, y según la modalidad, es inobservable⁸⁹. Este empeño en caracterizar la saturación puede ser contrastado. Marion piensa que la posibilidad de la saturación está dada y que puede llegar a mostrarse, si bien nunca de la manera como se muestran los objetos. Concretamente, Marion estudia cuatro fenómenos en los cuales puede vislumbrarse la saturación: el acontecimiento histórico, el ídolo, la carne, y el ícono o rostro⁹⁰. Pero existe aún una posibilidad extrema, que la fenomenología, sin caer en la menor tentación teológica, debe estudiar. Se trata de la posibilidad de la saturación de la saturación, de una saturación de segundo grado, de lo *paradoxótaton*. Si la saturación ensanchaba el ámbito de la posibilidad de los fenómenos, aquí nos toparíamos con la posibilidad última y extrema, la «posibilidad de la imposibilidad»⁹¹. Es lo que Marion llama «fenómeno de revelación», a la vez acontecimiento, ídolo, carne e ícono. La fenomenología no está en condiciones de

⁸⁶ Marion (1998: 259-264).

⁸⁷ Marion (1998: 265-275; 2001: V y 191-192). Sin embargo, la tradición filosófica no pudo dejar de reparar en los fenómenos saturados. Marion cita la idea de infinito de Descartes, lo sublime en Kant y el examen de Husserl de la consciencia íntima del tiempo, entre muchos otros (1998: 305-309).

⁸⁸ Marion (1998: 275-280).

⁸⁹ Marion (1998: 280-305).

⁹⁰ Marion (1998: 318-325; vid. 2001: 35-153).

⁹¹ Marion (1998: 328).

decidir si algo así como una revelación puede darse alguna vez, pero sí puede establecer que, de darse, «un tal fenómeno de revelación debería tomar la figura de la paradoja de las paradojas»⁹². Y como ejemplo del mismo, Marion lleva a cabo nada menos que una fenomenología de Cristo⁹³.

h) Estas fenomenologías francesas, por supuesto, no dejan de presentar sus dificultades. La denuncia más frecuente es la que acusa una deriva teológica en estos autores. ¿No se verifica en ellos un giro teológico que arruinaría toda pretensión fenomenológica? Ésta es precisamente la tesis de Janicaud: la fenomenología francesa (ya desde Emmanuel Lévinas) ha renunciado «progresivamente a las exigencias de rigor y de neutralidad metodológica que caracterizaban la marcha husserliana, experimentando cada vez más fuertemente la atracción de modelos teológicos»⁹⁴. En el epicentro mundial del laicismo, curiosamente, se estaría verificando una gigantesca tergiversación teológica del principio de todos los principios. Tan fuerte sería este giro hacia la teología (cristiana o judía) que en Henry, por ejemplo, no hay una auténtica filosofía de la religión. Las demás religiones están ausentes de sus reflexiones. Todo cae dentro de la dicotomía planteada entre el mundo y la vida, entre el aparecer visible y el surgimiento de lo invisible. En esta división radical, el cristianismo es religión absoluta, claro que no por las razones de Hegel, sino al interior de una radical interpretación de la vida. Da la impresión de que Henry no sólo contesta el *dictum* kantiano según el cual la intuición es solamente sensible. Hay también una contestación radical de Husserl, que acepta una intuición ya no sensible sino categorial. De una manera singularmente intensa, Henry desarrolla una filosofía de lo absoluto que lo conduce al corazón mismo de la fe cristiana⁹⁵. Pareja acusación se le dirige a Marion: abandonar el plano inmanente de la reducción fenomenológica. Este autor se defiende de tal acusación y parece tener mayor consciencia

⁹² Marion (1998: 327; vid. 329, n. 1, y 2001: 190-195).

⁹³ Marion (1998: 329-335). Algo que Henry ya había emprendido (2001a: 83-109).

⁹⁴ Greisch (1997: 75; vid. 2002: 360-372). La crítica de D. Janicaud se ha desarrollado en *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, de 1991, y en *La phénoménologie éclatée*, de 1998.

⁹⁵ El hombre es finito, pero viene de la Vida y, por ende, está deificado (2001b: 336-337). Y deificado como está, en el hombre brilla el Infinito: «la fenomenología de la impresión, pieza maestra de la inversión de la fenomenología, ya nos había persuadido de que la impresión más humilde porta consigo una revelación del Absoluto» (2001b: 217); «la Parusía del absoluto brilla en el fondo de la más simple de las impresiones. Por eso la carne no miente» (2001b: 332); «la Parusía del absoluto se cumple en una Archi-carne de la que ninguna carne se separa» (2001b: 177). Este brillo, esta excedencia es justamente la paradoja del espíritu finito, de la carne humana: «nuestra carne no es ese cuerpo opaco [...] Nuestra carne porta en sí el principio de su manifestación [...] En el fondo de su Noche, nuestra carne es Dios» (2001b: 338).

de la necesidad de distinguir con nitidez entre el procedimiento fenomenológico y la investigación teológica. Pese a ello, salta a la vista que la fenomenología de Marion —como la de Henry— prácticamente no se ocupa de la historia y de la diversidad religiosa. Por el contrario, Marion sí tiene una especial afinidad para con la teología revelada y, además, en numerosas ocasiones practica una suerte de «filosofía religiosa» al estilo de Pascal, Kierkegaard o Simone Weil⁹⁶.

La querrela es difícil de decidir. Pero lo que me interesaba destacar es que, con todas sus dificultades, éstos son proyectos filosóficamente significativos. Especialmente por las posibilidades que abren para la filosofía y la fenomenología de la religión en América latina. Las diferencias entre estas fenomenologías francesas y las búsquedas de Zubiri y sus continuadores son una cuestión que merecería ser estudiada. En cualquier caso, estas diferencias no impiden una cierta comunidad profunda entre todos estos autores, debida sobre todo a la vuelta constante y crítica sobre el principio de todos los principios. No deja de ser interesante, por poner un solo ejemplo, que todas estas fenomenologías —desde Zubiri y Lévinas hasta Marion y González— coincidan en declarar la inadmisibilidad de la *analogia entis*.

i) Por fin, no se debe pasar por alto que el principio de todos los principios de Husserl se refiere también al problema de la expresión de los datos originarios. Recordémoslo: «Toda afirmación que no haga más que conferir expresión a tales datos [Husserl se refiere a los datos originarios dados en la intuición] mediante pura explicación y significaciones exactamente ajustadas a ellos, es pues realmente [...] un *comienzo absoluto*, llamado en sentido auténtico a ser fundamento, un *principium*». Esto plantea problemas especiales. Por una parte, Husserl parece formular un mandato de claridad y de rigor a la filosofía en general, especialmente a la filosofía primera. Sin quererlo, la fenomenología queda puesta en relación con una corriente filosófica contemporánea de gran envergadura: la analítica, que ha hecho de la llaneza y del ideal de transparencia sus señas de identidad. Es evidente que nada perderá la fenomenología si su afán de radicalidad nunca plenamente satisfecho adopta la claridad y el rigor característicos de la filosofía analítica.

Mas, ¿es posible ese ajuste exacto a los datos originarios proclamado por Husserl? Aquí se abre el problema hermenéutico. Me parece indudable que la fenomenología puede ser fecundada gracias a la erudición lenta y respon-

⁹⁶ Vid. Marion (1993: 13-43, 69-86 y 117-169; 2001: 31-34; 2003: 331-342). Por ejemplo: no debería causar asombro «que la fenomenología sea vecina de la cristología, pues pudiera ser que la vuelta misma a la cosa en cuestión [el amor y la caridad] así lo exija» (1993: 12). Y también: nada hay de asombroso en inquirir «por el derecho de Dios a inscribirse dentro de la fenomenalidad» (1998: 337; vid. 10).

sable de la hermenéutica. Y, sin embargo, no deben esquivarse las dificultades fenomenológicas que encierran algunos postulados hermenéuticos. La frecuentación de filósofos hermenéuticos suele mostrarlos no sólo como lectores insaciables sino como unos seres para los cuales la tarea filosófica parece agotarse en una infinita comparación de los textos de la tradición. Quizá nadie como Borges ha sacado las consecuencias más extremas de algunas filosofías hermenéuticas: «el hecho de que toda filosofía sea de antemano un juego dialéctico, una *Philosophia des Als Ob*, ha contribuido a multiplicarlas. Abundan los sistemas increíbles, pero de arquitectura agradable o de tipo sensacional. Los metafísicos de Tlón no buscan la verdad ni siquiera la verosimilitud: buscan el asombro. Juzgan que la metafísica es una rama de la literatura fantástica. Saben que un sistema no es otra cosa que la subordinación de todos los aspectos del universo a uno cualquiera de ellos»⁹⁷. Incapaces de dejar los textos, algunos hermeneutas piensan que la búsqueda filosófica de un punto de partida radical es una ilusión. Por eso los fenomenólogos que aquí hemos examinado, conscientes de estas dificultades, han intentado salvaguardar la diferencia entre la filosofía y la interpretación de los textos, por más que la primera no pueda vivir sin la segunda.

Así, un hermeneuta dirá que la religación podrá ser un hecho, pero que Zubiri efectúa una interpretación de ese hecho. La religación ha de ser comprendida. Es una necesidad ineluctable: no hay hechos puros en filosofía, sino hechos sometidos a complejísimas faenas interpretativas. Faenas que cargan con presupuestos históricos y culturales, faenas siempre lingüísticas, desarrolladas en unas formas y no en otras y que pueden ser más o menos acertadas. Mas, ante el hermeneuta y su afirmación de la necesidad de la interpretación, Zubiri, como fenomenólogo, insistirá siempre en el principio radicalmente intuitivo —dado ya en la aprehensión— que ha de caracterizar a las investigaciones filosóficas. De ahí que González se refiera especialmente a la repulsa hermenéutica de la pretensión de primariedad. Frente a la objeción de que no hay nada inmediato sino de que todo es ya interpretación, lenguaje y tradición, González contesta diciendo: es cierto que hasta el análisis del fenómeno más elemental carga con el lenguaje del analista, pero eso no obsta al hecho de que el análisis incluye un momento que sobrepasa su dimensión lingüística. En la praxis humana hay actos y cosas, y sobre ellos versa la filosofía primera. El análisis filosófico no se puede efectuar al margen de la historia, de la cultura y del lenguaje. Pero el análisis recae sobre algo presente, dado o actualizado —poco importan los términos— que no se puede resolver en la historia, la cultura o el lenguaje. Más bien debe decirse, desde un punto de vista fenomenológico, que lo dado es el criterio de dis-

⁹⁷ Borges (2003: 25-26).

cernimiento de toda interpretación. Y aunque el análisis sea inexorablemente imperfecto y mejorable, siempre dispone de una pauta de corrección que lo trasciende y que lo funda. Otro tanto aportan Henry y Marion en esta misma dirección. Sólo si las cosas se nos muestran previamente, podemos hablar de ellas y corregir nuestras propias afirmaciones acerca de ellas. La fenomenología adopta una suerte de «contra-método», ya que actúa siempre y sólo *a posteriori*. El método sigue al fenómeno, no lo precede ni intenta pre-verlo, pre-decirlo o pro-ducirlo. Para ella, tomar la iniciativa equivale a perderla, y a perderla hasta más no poder. Se trata de eliminar los obstáculos que se oponen a la manifestación fenoménica, y de sumergirse en ella. El único camino legítimo es el que consiste en tratar de alcanzar las cosas de la manera más originaria que sea posible. Por eso la fenomenología reivindica el título de filosofía primera, pero sólo para invertirlo en el de «filosofía última»⁹⁸.

5. Termino ya. He intentado argumentar a favor de que la filosofía de la religión de Zubiri constituye la realidad y la posibilidad de una filosofía fenomenológica de la religión en América latina. El problema nos ha llevado hasta el corazón mismo de la fenomenología, entendida como el principio de la filosofía y como una fuente de posibilidades hasta estos momentos no agotadas. Es inevitable recordar a Heidegger, que decía en el § 7 de *Ser y tiempo* que por encima de la realidad está la posibilidad. Las posibilidades filosóficas deben su conato de realidad a la tradición que las ha constituido, pero esperan su eventual cumplimiento del esfuerzo del concepto. Y es que en filosofía no basta con tener ocurrencias brillantes; es necesario recorrerlas pacientemente hasta el fondo y llevarlas a cabo con rigor.

BIBLIOGRAFÍA

- BORGES, JORGE LUIS (2002): «Las alarmas del doctor Américo Castro», en *Otras inquisiciones*, Madrid, 1952, pp. 47-55.
- (2003): «Tlön, Uqbar, Orbius Tertius», en *Ficciones*, Madrid, 1941, pp. 13-40.
- ELLACURÍA, IGNACIO (1993): «Función liberadora de la filosofía», en *Escritos políticos*, vol. 1, 2.^a ed., San Salvador, 1985, pp. 93-121.
- (1991): *Filosofía de la realidad histórica*, Madrid.
- GONZÁLEZ, ANTONIO (1997): *Estructuras de la praxis. Ensayo de una filosofía primera*, Madrid.
- (1998): «Aproximación a la filosofía de la religión de Xavier Zubiri», en *Realidad* 63, pp. 293-306.

⁹⁸ Cf. Zubiri (1980: *passim*); González (1997: 68); Henry (2001b: 59 y 113-122); Marion (1998: 13-17, esp. 15-16; 2001: 31, en gral. 1-34).

- GONZÁLEZ, ANTONIO (1999): *Teología de la praxis evangélica. Ensayo de una teología fundamental*, Santander.
- (2000): «¿Qué es la praxis?», en www.geocities.com/praxeologia
- (2001): «El principio de todos los principios: acto en Husserl y en Zubiri», en www.geocities.com/praxeologia
- GREISCH, JEAN (1997): «Un tournant phénoménologique de la théologie?», en *Transversalités. Revue de l'Institut Catholique de Paris* 63, pp. 75-97.
- (2002): *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion. Tome II: Les approches phénoménologiques et analytiques*, París.
- HENRY, MICHEL (2001a): *Yo soy la verdad. Para una filosofía del cristianismo*, trad. de J. Teira, Salamanca, '1996.
- (2001b): *Encarnación. Una filosofía de la carne*, trad. de J. Teira et al., Salamanca, '2000.
- (2004): «Le christianisme: une approche phénoménologique?», en CAPELLE, PH. (ed.): *Phénoménologie et Christianisme chez Michel Henry*, París, '1997, pp. 15-32.
- HUSSERL, EDMUND (2002): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, vol. 1, Tübingen, '1913.
- MARION, JEAN-LUC (1993): *Prolegómenos a la caridad*, trad. de C. Díaz, Madrid, '1986.
- (1989): *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, París.
- (1998): *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, París, '1997.
- (2001): *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, París.
- (2003): *Le phénomène érotique. Six méditations*, París.
- ORTEGA Y GASSET, JOSÉ (1983a): *Meditaciones del Quijote*, en *Obras completas*, vol. 1, Madrid, '1914, pp. 309-400.
- (1983b): *Unas lecciones de metafísica*, en *Obras completas*, vol. 12, Madrid, '1966, pp. 11-128.
- (1986): «Ideas y creencias», en GARRAGORRI, P. (ed.), *Ideas y creencias (y otros ensayos de filosofía)*, Madrid, '1934, pp. 23-57.
- PAZ, OCTAVIO (1998): *El laberinto de la soledad*, Madrid, '1950.
- RAHNER, KARL (2002): «Experiencias de un teólogo católico», en *Proyecto* 42 ('1984), pp. 7-20 (trad. de C. Schickendantz).
- REYES, ALFONSO (1986): «Lo mexicano y lo universal», en *Antología general*, Madrid, '1932, pp. 86-97.
- SOLARI, ENZO (2001): «La filosofía de la religión de Xavier Zubiri», en *Revista Agustiniana*, 42/128, pp. 517-635.
- ZIRIÓN, ARTURO (1999): *La historia de la fenomenología en México*, en www.filosoficas.unam.mx/~gth/gthi.html.
- ZUBIRI, XAVIER (1987a): «En torno al problema de Dios», en *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, '1944, pp. 361-397.
- (1987b): «Introducción al problema de Dios», en *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, '1963, pp. 341-360.

- ZUBIRI, XAVIER (1987c): «El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina», en «Introducción al problema de Dios», en *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, '1944, pp. 399-478.
- (2002): «Nota sobre la Filosofía de la religión», en *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos*, Madrid, '1937, pp. 271-284.
- (1972): *Sobre la esencia*, Madrid, '1962.
- (1964): «Transcendencia y física», en *Gran Enciclopedia del Mundo* 19, pp. 419-424.
- (1966): «Prólogo», en GONZÁLEZ DE CARDEDAL, OLEGARIO: *Misterio trinitario y existencia humana*, Madrid, pp. X-XIV.
- (1993): *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Madrid.
- (1997): *El problema teológico del hombre: cristianismo*, Madrid.
- (1980): *Inteligencia y realidad*, Madrid.
- (1988): *El hombre y Dios*, Madrid, '1984.