

Heidegger y la hermenéutica del lenguaje religioso

EXPERIENCIA RELIGIOSA Y LENGUAJE

De la religión dice Whitehead que es un tipo de experiencia que el hombre hace con y en su soledad¹. Esta afirmación contiene parte de verdad, pero no resulta aceptable como caracterización de la religión desde un punto de vista crítico. Pues no es posible determinar el valor de verdad de una experiencia cualquiera sobre la base de la mera verificación solipsista. En el marco de una investigación filosófica, la experiencia religiosa no puede aparecer como una vivencia estrictamente personal, íntima, inmediata, solitaria, sino que ha de ser una experiencia articulada en un lenguaje y, como tal, comprensible, intercomunicable y transmisible. En la filosofía de nuestro siglo culmina la tendencia a reconocer la mediación lingüística como sustancialmente inherente a toda comprensión². Comprender significa tener experiencia de un significado que se abre, ponerse de acuerdo sobre algo que se dice³. Es un proceso esencialmente lingüístico que se desarrolla dentro de un contexto o mundo compartido de referencias que permite el mutuo entendimiento intersubjetivo y la tematización de las cosas como entes determinados. En conclusión, una

¹ Whitehead, A. N.: *El devenir de la religión*. Nova. Buenos Aires, 1961. Cfr. Inada, K. K.: «The metaphysics on Buddhist experience and the whiteheadian encounter», en *Philosophia* 1975 (25). Págs. 465-88.

² De «transformación semiótica del kantismo» califica K. O. Apel la filosofía de nuestro siglo, queriendo aludir con esta expresión al hecho de que, por fin, se reconoce que los «a priori» que hacen posible la experiencia no son sino hechos del lenguaje y no «las categorías» entendidas como estructuras trascendentales fijas de la facultad cognoscitiva. Cfr. Apel, K. O.: *La transformación de la filosofía*. Trad. cast. A. Cortina, J. Chamorro y J. Conill, 2 vols. Taurus. Madrid, 1985, especialmente vol. II, parte 2.^a.

³ Gadamer, H. G.: *Verdad y método*. Trad. cast. A. A. Aparicio y R. Agapito. Sígueme. Salamanca, 1977. Pág. 461.

hermenéutica filosófica de la experiencia religiosa ha de partir de las expresiones lingüísticas en las que tal experiencia se objetiva y se hace comprensible y comunicable.

Es esta una exigencia metodológica que traduce prácticamente uno de los principales supuestos de la hermenéutica contemporánea. En el caso concreto de la hermenéutica aplicada a la religión, este supuesto podría quedar formulado del siguiente modo: cualesquiera que sean las características de una posible experiencia religiosa, es en un lenguaje donde se articula y se trasmite, creando esa modalidad particular de discurso que es el lenguaje religioso.

No se dice, con esto, que la experiencia religiosa consistía únicamente en sus expresiones lingüísticas. Sólo se afirma que es posible identificarla, como tal, sobre la base de un lenguaje. Aún así, este principio sitúa ya a la hermenéutica de lo religioso en una situación de enfrentamiento respecto a otros puntos de vista, antiguos y modernos, que no parecen dispuestos a admitir esto de buen grado. En otras palabras, e invirtiendo el planteamiento: ¿qué valoración habría que hacer, desde la perspectiva que se acaba de apuntar, de aquellas teorías que, aunque por razones diversas en cada caso, coinciden en estimar que lo genuino de la experiencia religiosa —o también de la experiencia estética, amorosa y, en definitiva, de cualquier experiencia de algo *extra-ordinario*— no resulta expresable y comunicable en el discurso? Por una parte, participan de esta opinión todo un conjunto de doctrinas que hacen suya aquella desconfianza que Platón mostrara hacia el lenguaje al enseñar que el alma posee un saber directo del ser para cuya plenitud y profundidad son inadecuados, y hasta contraproducentes, los recursos del lenguaje⁴. *Spricht die Seele, spricht die Seele nicht mehr*, dice una expresión popular alemana que parece hacerse eco del recelo platónico. Por otra parte, en el ámbito de un planteamiento distinto, cierto positivismo habla de la inexpresabilidad de «lo místico», al reducir los límites del sentido estrictamente a lo que es susceptible de verificación empírica⁵.

Es fácil advertir que se trata de las dos vertientes opuestas de un mismo juicio negativo que se apoya en supuestos implícitos contrarios. En el primer caso, la desconfianza se dirige a la capacidad del lenguaje ordinario para expresar la realidad de lo extraordinario, de cuya evidencia no se tiene la menor duda. En el segundo caso, se recela, en cambio, de esas realidades extraordinarias o metaempíricas que, al no pertenecer al mun-

⁴ Para una visión de conjunto, cfr. Urban W. M.: *Lenguaje y realidad. La filosofía del lenguaje y los principios del simbolismo*. Trad. cast. C. Villegas. FCE. México, 1979. Sobre el caso, particularmente ilustrativo, de Bergson, cfr. Cariou M.: *Bergson et le fait mystique*. Aubier. París, 1976.

⁵ Wittgenstein, L.: *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. cast. E. Tierno. Alianza. Madrid, 1973. 6.522, pág. 203. Cfr. Poulain J.: «Le mysticisme du Tractatus et la situation paradoxale des propositions religieuses», en *La recherche en philosophie et théologie*. Ed. D. Dubarle. Cerf. París, 1970. Págs. 75-155.

do de lo observable, no ofrecen una referencia comprobable, no siendo posible, en consecuencia, hablar de ellas con sentido. Cambia el objetivo de la crítica, pero permanece, en ambos casos, como eje del planteamiento, un dualismo metafísico lenguaje empírico-realidad metaempírica y, sobre todo, un concepto exclusivista de verdad como adecuación problemática entre uno y otra. En relación a la experiencia religiosa, el primero de estos enfoques considera así que aquello a lo que tal experiencia se refiere (Dios) es algo tan diferente y trascendente respecto a los objetos y sucesos de nuestra vida cotidiana, incluido nuestro lenguaje, que no resulta adecuadamente expresable en él; para el segundo de los enfoques, de igual modo, Dios es algo tan alejado de nuestras posibilidades efectivas de conocimiento y verificación que nada podemos saber objetivamente de su existencia, por lo que el lenguaje religioso es, en realidad, un pseudolenguaje, un lenguaje sin referencia comprobable, o sea, absurdo.

Según estas teorías, hablar sobre Dios adecuada y verdaderamente sólo es posible demostrando, en primer lugar, que existe —con lo que queda claro que el lenguaje religioso no está vacío de referencia— y, en segundo lugar, encontrando la forma en que nuestro lenguaje pueda dar razón de su ser trascendente e infinito (*via negationis*, *via eminentiae*, etc.)⁶. Ahora bien, basta con enunciar así el problema para darse cuenta inmediatamente de que no pueden ser tales los términos apropiados de su formulación en el marco filosófico y cultural que es el nuestro. Hoy, el problema de la verdad de la religión no puede plantearse sin tener en cuenta aspectos fundamentales del contexto en el que esta cuestión ha de formularse. No puede plantearse sin tener en cuenta, por ejemplo, el nivel de secularización alcanzado en nuestros días, el rechazo de la metafísica —o, cuanto menos, el cuestionamiento generalizado del conocimiento metafísico como conocimiento válido— y, sobre todo, la posición que desempeña el lenguaje en nuestro pensamiento actual. Nuestra situación de partida la configuran estos elementos interrelacionados, pues la atención al lenguaje, como orientación de la reflexión hacia las estructuras lingüísticas en las que se objetiva y concreta el pensamiento, se desarrolla al entrar en crisis la confianza en el conocimiento metafísico, la cual acelera el avance del proceso de secularización. Por eso ya no son viables los intentos de justificar la verdad de la religión recurriendo a la evidencia de que el orden de lo visible tiene su fundamento en un orden de realidad superior, metafísico, sostenido por Dios, pues tal evidencia no se da para nosotros. En realidad, las pruebas clásicas de la existencia de Dios sólo son reflexiones y clarificaciones encaminadas a reafirmar convicciones ya mantenidas por el creyente, y de cuya racionalidad se desea dar cuenta a uno mismo y a los demás. Hoy no es cuestión ya de demostrar la existencia de Dios, la inmortalidad del alma, y cosas así, sino de encontrar la estructura de lo religioso, delimitar la clase de situacio-

⁶ Cfr. Macquarrie, J.: *God-talk*. SCM Press Ltd. Nueva York, 1967. Cap. 1.

nes en las que se usa un lenguaje religioso, determinar la significación de este lenguaje en el contexto de esa situación en la que brota, y descubrir el tipo de validez que puede correctamente serle reconocido⁷.

Estos aspectos contextuales determinan, pues, la derivación, en la contemporaneidad, del problema metafísico de la demostración de la existencia de Dios como fundamento racional de la verdad de la religión, en la cuestión hermenéutica del sentido y la verdad del lenguaje en el que lo religioso se expresa. La hermenéutica del lenguaje religioso rebate y se aparta de los supuestos de las teorías que condenan el lenguaje religioso como un lenguaje inadecuado o absurdo, desplegándose en el horizonte de una concepción diferente, no metafísica, de la relación ser-lenguaje, y en base a una noción de verdad no determinada por el ideal de las ciencias positivas.

Frente al planteamiento metafísico, lo primero que la hermenéutica del lenguaje religioso hace es arruinar el esquema mismo de la fundamentación. Precisar de una demostración de la realidad de Dios o exigir la intuición de la esencia de lo sagrado como fundamento de la verdad de la religión es situar a la filosofía de la religión en la línea de un ideal de cientificidad característico del pensamiento objetivante, propenso a confundir, en general, bajo la influencia del modelo metódico de las ciencias positivas, la verdad con el método (demostrativo, matemático o experimental)⁸. Esa obsesión por la fundamentación se aviene bien con la actitud tecnicista, preocupada por el control práctico de la naturaleza y su dominio técnico, pero no tiene sentido propiamente en el ámbito de lo personal, de lo social o de lo histórico. Al entrar en estos ámbitos, la hermenéutica insiste en que «la problemática de la objetividad presupone una relación de inclusión que engloba al sujeto pretendidamente autónomo y al objeto pretendidamente independiente»⁹. Es decir, anterior a toda objetividad está el ser-en-el-mundo, o lo que es lo mismo, existir ya en relación con un ámbito histórico de significatividad desplegado en el lenguaje. Frente a la búsqueda de fundamentación de estilo científico, la hermenéutica introduce, pues, en el ámbito de las ciencias humanas e históricas, la circularidad típica del proceso interpretativo, un mutuo-remitirse entre sujeto y objeto que no encuentra nunca un primer principio como punto de partida. Y así respeta la condición ontológica de la comprensión descubierta como límite irrebasable del ideal moderno de cientificidad¹⁰. Para Heidegger, esa condición es, como he dicho, lo caracte-

⁷ Cfr. Martín Velasco, J.: *La religión en nuestro mundo*. Sígueme. Salamanca. Págs. 265 y ss.

⁸ Gadamer, H. G.: Ob. cit. Introducción.

⁹ Ricoeur, P.: «Phénoménologie et herméneutique», en *Phänomenologie heute. Grundlagen und Methodenprobleme*. K. Alber. Freiburg, 1975. Pág. 38.

¹⁰ «Toda interpretación sitúa el intérprete *in media res*, y jamás al comienzo o al final. En cierto modo es como si llegásemos en medio de una conversación ya iniciada y en la

rístico de la existencia o ser-en-el-mundo, mientras que Gadamer prefiera la noción de pertenencia porque plantea inmediatamente el conflicto con la relación trascendental entre sujeto y objeto. Pero, en todo caso, se trata de destacar la prioridad ontológica del ser-ahí que somos, y que precede, posibilita y engloba toda comprensión —«el que interroga lo hace porque tiene parte en la cosa misma sobre la que interroga»—, sobre la categoría de sustancia (Dios) o la de sujeto (intuición, vivencia) como fundamento último. En lugar de buscar un ser fundamental que cumpla la función de justificación última, de lo que se trata, entonces, es de redescubrir la experiencia de verdad que se efectúa fuera de este esquema cientista.

La experiencia de verdad que es posible hacer al margen de las exigencias fundamentacionistas requiere, no obstante, dos condiciones derivadas de la naturaleza misma de la comprensión. La condición ontológica de la comprensión es nuestro ser-en-el-mundo, el cual se resuelve como ser en relación con unos sistemas de significatividad desplegados en el lenguaje, o lo que es lo mismo, como apropiación de una competencia lingüística. De ahí la primera exigencia, ampliamente desarrollada por Gadamer, que puede quedar sintetizada en esta cita: «El ser que puede ser comprendido es lenguaje»¹¹. Es decir, no únicamente que el lenguaje es el ser posible objeto de comprensión, sino, más aún, que cualquier ser, en la medida en que puede ser comprendido, queda identificado con el lenguaje. También, por consiguiente, ese «ser nuevo» del que hablan las religiones, lo sagrado, *en la medida en que puede sernos comprensible*, ha de ser encontrado en la palabra de un lenguaje.

Ahora bien, decir que la hermenéutica deba alcanzar la experiencia religiosa en el lenguaje en que se objetiva y se hace comunicable, ni equivale ni puede equivaler a afirmar que esta experiencia se reduce en su totalidad a sus expresiones lingüísticas. Si es cierto que toda comprensión es un proceso esencialmente lingüístico, aquello que la precede y limita como origen y fuente de todo lenguaje y de toda interpretación debe ser positivamente reconocido como silencio. He aquí la segunda de las exigencias, y al mismo tiempo, la razón de por qué la afirmación de Whitehead, señalada al principio, contiene parte de verdad. En el caso de la experiencia religiosa, los aspectos que forman su dimensión de interioridad no pueden ser directamente tematizados por la hermenéutica, pues quedan más allá de las posibilidades de cualquier método filosófico. En ellos radica, sin embargo, el límite de una hermenéutica del lenguaje religioso como origen no hermenéutico de toda interpretación.

El silencio juega, pues, también para la hermenéutica del lenguaje religioso, un papel de importancia sobre el que habremos de volver más

que intentamos orientarnos a fin de poder, con nuestra parte, aportar nuestra contribución». Ricoeur, P.: Ob. cit., pág. 43.

¹¹ Gadamer, H. G.: Ob. cit., pág. 567.

adelante. Pero no se trata, como puede verse, ni de aquel silencio aconsejado por Platón a partir de una desconfianza en las posibilidades de algo empírico como el lenguaje para traducir la plenitud y profundidad de las intuiciones metafísicas, ni tampoco de ese otro silencio exigido por McPherson porque se sigue pensando que sólo lo que posee una referencia observable empíricamente puede ser dicho con sentido¹². Aquí se trata de un silencio positivo, pues aunque la hermenéutica del lenguaje religioso se despliega en torno a las expresiones lingüísticas de una experiencia, ésta no se agota en ninguna de ellas ni en su conjunto, habiendo de reconocer en sus aspectos pre-lingüísticos o supra-lingüísticos la fuente última de la recurrencia interpretativa.

Queda establecido, pues, que el lenguaje religioso constituye el objeto material de una hermenéutica de la experiencia religiosa. Ahora el principal problema que ésta tiene que acometer es el de estudiar y valorar la pretensión de este lenguaje de decir una verdad, de expresar algo verdadero de manera originaria. Pues el lenguaje religioso pretende desarrollarse de tal modo que en él, o a través de él, se revelen nuevas dimensiones de la realidad. Si esta pretensión resultase ser legítima, entonces no sólo la teoría de la ciencia, sino la filosofía misma, en buena parte de sus construcciones al uso, quedaría directamente comprometida, puesto que la exigencia del lenguaje religioso de expresar una verdad comporta, tras quedar verificada, la necesidad de un replanteamiento a fondo del concepto de verdad dominante en nuestra tradición de pensamiento occidental. Y es que no se puede examinar la pretensión de verdad del lenguaje religioso, como se ha hecho, comparándolo con un modelo previo de lenguaje verdadero elevado a criterio supremo indiscutible. Un discurso no puede rechazarse en base a que «lo que puede ser expresado, puede ser expresado claramente»¹³. No todo lenguaje se deja clarificar, si se entiende por «clarificar un lenguaje» reducirlo a toda costa al lenguaje de la ciencia natural. Para la hermenéutica, también de una forma indirecta, metafórica, incluso paradójica, podrán decirse cosas verdaderas con sentido. Se parte aquí del principio de que no es posible medir la pretensión de verdad de un lenguaje (religioso, ético, poético, etc.) en base a criterios válidos para otras formas de lenguaje, como el científico o el ordinario. Cada forma lingüística debe ser enjuiciada a partir de un tratamiento particular de sus modos concretos de expresión en el contexto específico

¹² «Hay cosas que propiamente no pueden ser dichas. Y mientras nadie intente expresarlas, no surgen problemas. Pero si alguien se propone decirlas, tendrá que sacar las consecuencias. No deberíamos intentar expresar lo inexpresable. Las cosas que los teólogos intentan decir pertenecen al tipo de cosas que exactamente no pueden ser dichas. El camino para salir del trauma es la huida al silencio». McPherson, Th.: «Religion as the Inexpressible», en *New Essays in Philosophical Theology*. Ed. por A. Flew y A. McIntyre. SCM Press. Londres, 1966. Pág. 134.

¹³ «Im Satz drückt sich der Gedanke sinnlich wahrnehmbar aus», Wittgenstein, L. Ob. cit., pág. 50.

en el que surgen. Lo cual exige, no sólo un desarrollo de instrumentos conceptuales alternativos, sino, más decisivamente aún, la legitimación de esta posibilidad en un marco ontológico adecuado.

LA CUESTIÓN DEL SIGNIFICADO: PUNTUALIZACIONES HERMENÉUTICAS A LA PERSPECTIVA ANALÍTICA

¿Cómo puede el lenguaje religioso, un lenguaje extraño y problemático para el hombre contemporáneo, decir una verdad? ¿Cómo puede representar su forma de decirlo un reto para nuestra teoría general del conocimiento?

En las diferentes modalidades que comporta (narraciones míticas, fórmulas rituales, preceptos éticos, invocaciones, himnos, aserciones dogmáticas, etc.), el lenguaje religioso se caracteriza, ante todo, por el empleo de términos alusivos a objetos —los dioses, el más allá, etc.— o a acontecimientos —la salvación, el pecado, la gracia, etc.— que no pertenecen al mundo de nuestra realidad cotidiana. Esto ha llevado a considerar como prioritaria la cuestión acerca de si el lenguaje religioso es un verdadero lenguaje o es un pseudolenguaje. Antes de entrar a discutir sobre la verdad de lo que la religión dice, hay que preguntarse si el lenguaje religioso es un lenguaje con sentido. La filosofía analítica es, como se sabe, la que ofrece el planteamiento de mayor relevancia sobre esta cuestión, pudiéndose distinguir tres etapas en el curso de su desarrollo crítico, que evoluciona desde un rechazo inicial del lenguaje como absurdo, hasta el reconocimiento positivo de la posibilidad de que pueda ser un lenguaje con sentido.

Hay un primer planteamiento radical, el del Wittgenstein del *Tractatus* y sus seguidores conocidos como Círculo de Viena o neopositivistas lógicos en el que se establece simple y llanamente que el lenguaje de la religión, como el de la metafísica o el de la ética, carece de significado. Ante la imposibilidad de determinar la verdad o la falsedad de su contenido, se le condena como pseudolenguaje. Sólo las proposiciones analíticas, propias de la lógica y la matemática, y las afirmaciones sobre el mundo empírico que pueden ser verificadas por comprobación sensorial, son proposiciones significativas. El lenguaje religioso no dice, por tanto, más que «incomprensibilidades coloreadas de emoción»¹⁴. Pues desde el momento en que se erige como criterio máximo para determinar la verdad o falsedad de una proposición la verificación empírica de su contenido, el lenguaje religioso no puede ser ya ni verdadero ni falso, sino simplemente absurdo; a lo más, el reflejo de estados emotivos determinados (bienestar, seguridad, miedo, angustia, etc.).

El propio Wittgenstein se dio cuenta pronto del tremendo empobreci-

¹⁴ Cfr. Antiseri, D.: *El problema del lenguaje religioso*. Trad. cast. A. de la Fuente. Ed. Cristiandad. Madrid, 1976. Pág. 37.

miento de nuestra experiencia que sobrevendría si únicamente considerásemos como significativo el lenguaje que se refiere directamente al mundo empírico. Sus *Philosophische Untersuchungen* (1945-1949) contienen una de las retractaciones más delicadas que un filósofo haya podido hacer, abriéndose a partir de ella una nueva actitud más positiva para el lenguaje religioso que será ampliamente desarrollada por el grupo de analistas conocido como Escuela de Oxford¹⁵. El cambio de actitud consiste, sobre todo, en la renuncia a medir todo lenguaje desde el prototipo del lenguaje de la ciencia y con las reglas del simbolismo lógico, y en el reconocimiento de que sólo un análisis concreto de cada juego lingüístico (ético, jurídico, poético, filosófico, religioso, científico, ordinario, etc.) en su contexto propio —el cual nos permite descubrir su sentido, su lógica y los criterios específicos de autojustificación que aduce—, permite plantear correctamente el problema de la verdad de cada uno de estos lenguajes. Es decir, no se fija ya a priori un tipo modélico de enunciado significativo —el de la ciencia natural— a partir del cual se tenga que juzgar el sentido de los demás lenguajes, sino que se admite la necesidad de un análisis particularizado de cada forma de lenguaje, de sus usos y del tipo de significado que, en su contexto propio, se le podría asignar, lo cual deja abierta la posibilidad, en principio, al lenguaje religioso de ser un lenguaje con sentido.

Por último, hay un tercer momento importante en el planteamiento del problema del lenguaje religioso desde la perspectiva de la filosofía analítica. Lo constituye el desafío falsacionista lanzado por Antony Flew a los teólogos en los años cincuenta¹⁶. Sobre la base del criterio popperiano de falsación, Flew propuso a los teólogos que adujeran los hechos susceptibles de contradecir el contenido de sus enunciados como modo de escapar a la acusación de sinsentido y vacío. Cualquier teoría que tenga un alcance tan amplio y una flexibilidad tal que sea capaz de explicar todo lo que ocurre, resulta, en la práctica, irrefutable. Pero esta irrefutabilidad es un fallo y no una cualidad positiva, ya que una doctrina que es compatible con todas y cada una de las situaciones y acontecimientos que puedan presentarse en la práctica tiene muy poco que decirnos. Así que una proposición que no puede ser contradicha mediante la aportación de ningún dato empírico, y con la que, por tanto, nada es incompatible, resulta ser una proposición vacía.

¹⁵ Hare, R. M.; Smart, J. J. C.; Allen, E. I.; Braithwaite, R. B.; Hepburn, R.; McIntyre, A.; Zuurdeeg, W. F.; Mitchell, B.; Hich, J., y Ramsey, I. T., son algunos de sus representantes más notables en relación al tema del lenguaje religioso. Para una visión de conjunto, cfr. Schedler, N. O.: *Philosophy of Religion. Contemporary Perspectives*. McMillan, Nueva York, 1974; Lucier, P.: *Empirisme logique et langage religieux*. Desclée-Bellarmin. Lille, 1976. Esta última obra es un estudio de las teorías de Hare, Braithwaite y Ramsey.

¹⁶ Flew, A.: «Theology and Falsification», en *New Essays in Philosophical Theology*. Ed. cit., págs. 96-130. Cfr. Schedler, N. O.: Ob. cit. págs. 219-250.

Las posiciones radicales del neopositivismo lógico sobre el lenguaje religioso han servido, por lo menos, para poner de manifiesto que se trata de un tipo de lenguaje diferente y heterogéneo respecto al lenguaje de la ciencia o al de la vida diaria, con su propia lógica y sus propios criterios de significación. El reconocimiento de la diversidad de lenguajes como una diversidad genuína representa, por su parte, un importante paso hacia la posibilidad de una explicación no reductiva del lenguaje religioso. Y el fracaso de los teólogos para aportar una forma de verificación o falsación de los enunciados teológicos revela, finalmente, la incompetencia de estos enunciados para ofrecer un contenido cognitivo en un sentido equiparable a los enunciados de la ciencia. De todo ello se deduce que el lenguaje religioso exige un tratamiento específico sobre el que no pese una decisión o un interés predeterminado por concluir que este lenguaje haya de tener un valor cognitivo en el mismo sentido que la ciencia o que la metafísica. Con frecuencia, los enunciados teológicos se confunden con enunciados metafísicos. Sin embargo, una hermenéutica del lenguaje religioso debe examinar este lenguaje con independencia de cualquier afirmación de hecho que pudiera contener, estimando su valor de verdad en un nivel distinto y más originario que el de la adecuación. No hay por qué derivar tampoco hacia una explicación emotivista del lenguaje religioso al estilo de la ofrecida por Bertrand Russell¹⁷. La hermenéutica puede mostrar que es posible encontrar al lenguaje religioso un significado verdadero al margen de cualquier certeza verificable o metafísica sobre la existencia de Dios o de un mundo suprasensible, esto es, en un nivel en el que no tienen sentido pruebas de verificación o de falsación al estilo de las exigidas para los enunciados científicos. La filosofía analítica sigue dependiendo, en sus supuestos teóricos básicos, de una idea de relación figurativa entre significante y significado, que es lo que le impide, en definitiva, poder reconocer una verdad al lenguaje religioso. Ahora bien, en realidad no hay palabras-representaciones que reproduzcan los hechos o la estructura interna de las cosas. La teoría del lenguaje como reproducción descriptiva de la realidad implica la admisión de una correspondencia metafísica entre lenguaje y mundo que hoy no puede ser en absoluto defendible. Ni siquiera para la física el lenguaje científico describe la constitución del mundo, sino que simplemente la simboliza. Esto abre posibilidades de comprensión distintas y más amplias de la realidad que las permitidas por el naturalismo de viejo estilo. De ahí el desfase del neopositivismo lógico cuando afirma, sin más, que las proposiciones que intentan decirnos algo que está más allá del mundo empíricamente verificable, son sinsentido. Ciertamente el lenguaje estaría vacío a menos que tenga un contenido que lo ligue a una realidad fuera del mismo lenguaje. Pero este contenido no puede ser entendido en términos de reproducción.

¹⁷ Russell, B.: *Ensayos filosóficos*. Trad. cast. J. García Puente. Aguilar. Madrid, 1973.

La insistencia del segundo Wittgenstein en la diversidad de juegos lingüísticos lleva a ver que el significado de un lenguaje sólo puede alcanzarse con propiedad si referimos lo que se dice al contexto de la situación humana en la que ese lenguaje surge. ¿Qué expresa, pues, un lenguaje en último término? Cuando alguien habla, ¿a qué se refiere lo que dice en un sentido absolutamente radical? La respuesta es esta: a su ser-en-el-mundo. Lo característico del pensamiento contemporáneo, frente a la modernidad, estriba en que, como condición del conocimiento y de la comprensión, no se piensa ya en una conciencia individual, aislada y autosuficiente (*res cogitans*) que constituye el mundo a su medida moldeándolo con sus ideas innatas o con sus esquemas trascendentales. Todo conocimiento y toda comprensión se producen como consecuencia de que somos-en-el-mundo, de que pertenecemos a un sistema cultural y social que nos pone en posesión de una competencia lingüística determinada. El lenguaje no es, pues, un instrumento producto de la conciencia individual con el que clasificamos, ordenamos y dominamos el mundo, sino que, antes bien, el hombre es creación del lenguaje, un ser que se descubre a sí mismo en el lenguaje, trascendiendo su temporalidad en el encuentro con el significado. Lo que el lenguaje representa entonces, en último término y en niveles de expresión diferentes, son relaciones de pertenencia a una situación, o sea, formas de ser-en-el-mundo. Martin Buber ha creído poder distinguir dos modos básicos de ser-en-el-mundo reflejados en los dos pares de palabras fundamentales (*Grundwörter*), yo-tú yo-ello, sobre las que se basa todo el lenguaje de las personas adultas y civilizadas. El lenguaje diverso, desarrollado a partir de cada una de estas palabras fundamentales, refleja, sobre todo, un modo de implicación diferente en cada caso:

«Para el hombre el mundo tiene dos aspectos, en conformidad con su propia doble actitud ante él. La actitud del hombre es doble en conformidad con la dualidad de palabras fundamentales que pronuncia. Las palabras fundamentales del lenguaje no son vocablos aislados, sino pares de vocablos (yo-tú, yo-ello)... De ahí que también el yo del hombre sea doble... Las palabras primordiales no significan cosas, sino que indican relaciones. Las palabras primordiales no expresan algo que pudiera existir independientemente de ellas, sino que, una vez dichas, dan lugar a la existencia. Esas palabras primordiales son pronunciadas desde el ser... La palabra primordial yo-tú sólo puede ser pronunciada por el ser entero (*mit dem ganzen Wesen*). La palabra primordial yo-ello jamás puede ser pronunciada por el ser entero.»¹⁸

El lenguaje religioso no escapa a esta condición, sino que se resuelve como forma lingüística particular que proyecta, de una manera específi-

¹⁸ Buber, M.: *Das dialogische Prinzip*. Lambert Schneider. Heidelberg, 1979. Pág. 7. Para la aplicación de esta concepción a la Filosofía de la Religión, cfr. Buber, M.: *Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie*. Lambert Schneider. Heidelberg, 1979.

ca, un horizonte o modo de relación, si bien se trata de un horizonte en el que la existencia total del hombre se ve autoimplicada. Es por ello que ni sus modos de expresión, ni los criterios de verdad que exige, pueden ser los mismos que los requeridos para denotar hechos observables. Pues mientras lo que dice el lenguaje científico —basado en la relación yo-ello— se refiere a una parte de la existencia, al ámbito de lo objetivable y lo verificable en el que sólo interviene una parte de lo que es, lo que se dice en el lenguaje religioso —basado en la relación yo-tú— tiene como referencia lo «comprensivo», como diría Jaspers, o sea, lo condicionante-envolvente previo a toda separación entre lo subjetivo y lo objetivo¹⁹.

Frente a la posición de la filosofía analítica, la hermenéutica no se conformará, pues, con admitir, en términos generales, que el lenguaje religioso, como expresión articulada de una experiencia de relación yo-tú, puede ser portador de sentido. Cree necesario llevar hasta sus últimas consecuencias la idea de que las significaciones de este lenguaje están reguladas por un modo de articulación específico de esta forma particular de discurso en cuyo contexto pueden ser valoradas como verdaderas. Para ello se apresura a introducir dos condiciones metodológicas necesarias:

Ante todo, mientras para la filosofía analítica, el lenguaje religioso por excelencia es el lenguaje teológico —un lenguaje difícil de concebir sin la incorporación de conceptos y de esquemas propios de una determinada metafísica, por lo que la crítica a este lenguaje no es, para los filósofos analíticos, sino un corolario de una crítica más general a la metafísica—, la hermenéutica entiende, como lenguaje religioso genuino, un lenguaje más originario. En realidad, el lenguaje teológico surge del lenguaje religioso cuando una fe se hace reflexiva e intenta una explicación de sí misma en enunciados racionales. El lenguaje religioso originario lo constituyen, pues, aquellas expresiones en las que los partícipes de una experiencia religiosa articulan y comprenden su experiencia antes de hacerla reflexiva y de intentar explicaciones racionales por medio de construcciones teológicas. Estos testimonios primigenios de la religiosidad no son, en principio, enunciados teológicos, en el sentido de una teología metafísico-especulativa, sino expresiones que se desenvuelven en formas de discurso tales como narraciones míticas, fórmulas rituales, profecías,

¹⁹ «Lo comprensivo mismo no podemos pensarlo como objeto, pues entonces se habría convertido en tal. Si queremos pensarlo, tenemos que abandonar la base que nos ofrecen los objetos que tenemos ante nosotros cuando pensamos en ellos. Por tanto, buscaremos otra base que no sea ni objeto ni sujeto. Para obtener esa base ejecutamos lo que llamamos la operación filosófica fundamental. Operación que no consiste en un método de investigación. Con ella sucede algo en nosotros. Su comunicación, mediante el lenguaje, en figuras de pensamiento, sólo puede proporcionar una orientación. Dichas figuras no pueden emplearse para reconocer algo, mas con ellas llegan a mostrárenos con claridad los modos de manifestarse el ser». Jaspers, K.: *Iniciación al método filosófico*. Trad. cast. M. L. Pérez. Espasa. Madrid, 1977. Pág. 52.

invocaciones, himnos, parábolas, proverbios, etc., es decir, expresiones que, tomadas en conjunto, pueden identificarse como una modalidad particular de lenguaje poético. El contexto propio del lenguaje religioso no es, pues, para la hermenéutica, el discurso metafísico o teológico, sino el discurso poético²⁰.

Pero además, frente a la filosofía analítica, la hermenéutica cree que no es posible comprender y valorar adecuadamente el valor de verdad del lenguaje religioso mientras no se pongan también en cuestión los criterios de verdad puestos en juego en las demás formas de discurso, especialmente en el discurso científico, ya invoque éste un criterio de verificación o un criterio de falsación. El lenguaje religioso, además de tener un sentido, pretende decir la verdad, expresar algo verdadero de manera originaria. La filosofía analítica está de tal manera dominada en su historia por el principio de verificación o de falsación, que le es prácticamente imposible aceptar otro concepto de verdad que el que ha sido tradicionalmente formulado por el pensamiento metafísico en términos de adecuación:

«La idea de que cada modalidad de lenguaje desarrolla sus propios criterios de verdad, y de que verdad no significa sólo adecuación, sino, más originariamente, desvelamiento o manifestación, resulta extraña a las orientaciones fundamentales de la filosofía analítica y caracteriza, en cambio, a una hermenéutica directamente desarrollada e influida por el pensamiento de Heidegger»²¹.

En conclusión, la hermenéutica parte de que el lenguaje religioso, en sus expresiones originarias, constituye una modalidad particular de discurso poético con una pretensión de verdad que no se puede medir en base a criterios válidos para otras formas de lenguaje, como el científico o el ordinario, sino que debe ser enjuiciada desde el desarrollo de un tratamiento específico de sus formas de expresión en el contexto en el que se producen. El desarrollo de este tratamiento requiere, sin embargo, una concepción determinada de la relación ser-lenguaje que proporcione las bases ontológicas necesarias para destruir el dogmatismo metafísico del carácter representativo de todo lenguaje respecto de las cosas, y abra la perspectiva idónea a un nuevo planteamiento del problema de la verdad de la religión.

²⁰ Ricoeur, P.: «La philosophie et la spécificité du langage religieux», en *Rev. Hist. Philos. Relig.* 1985 (55), pág. 15.

²¹ Ricoeur, P.: Ob. cit., pág. 14. Se encuentran, no obstante, en las obras de algunos filósofos analíticos, tales como Ian Ramsey o Frederick Ferré, indicaciones acerca de la necesidad, para esta filosofía, de una reorientación de su concepción de la verdad, por lo que no sería difícil una mayor aproximación entre Hermenéutica y Filosofía Analítica sobre el problema del sentido del lenguaje religioso.

LA REFERENCIA (BEDEUTUNG) DEL DISCURSO RELIGIOSO

Pero antes de pasar a la justificación del planteamiento expuesto conviene que nos detengamos todavía en el problema de la referencia del lenguaje religioso. Esta referencia no puede estar constituida, en su caso, ni por objetos o acontecimientos del mundo empírico, ni por un nivel de realidad metaempírico o transfísico en sentido metafísico tradicional. Por otra parte, sin una referencia determinada, externa al propio lenguaje, el lenguaje religioso sería un lenguaje vacío. De acuerdo con lo que acabamos de decir, este problema podría ser formulado también en estos términos: ¿Cómo debemos entender la relación entre significante y significado si, en el lenguaje religioso, esta relación no puede ser concebida en términos figurativos o de adecuación?

Paul Ricoeur introduce la expresión «mundo del texto» para extender al lenguaje religioso lo que, en la filosofía lingüística contemporánea, se denomina comúnmente *referencia*. A partir de la distinción entre sentido (*Sinn*) y referencia (*Bedeutung*), establecida por Gottlob Frege en el plano de los nombres y signos aislados, Ricoeur formula el problema hermenéutico que nos ocupa en estos términos: ¿En qué se convierte la referencia en el caso del discurso propio del lenguaje religioso?²²

«Es natural pensar — escribe Frege — que con un signo (un nombre, una combinación de palabras, un grafismo) está conectado, además de lo designado por él, es decir, la referencia del signo, lo que yo denominaría el sentido del signo, en el cual está contenido el modo de presentación»²³.

Por signo o nombre entiende Frege «cualquier designación que sea un nombre propio, cuya referencia es, por lo tanto, un determinado objeto (entendiendo esta palabra en su sentido más amplio), y no un concepto o una relación»²⁴. Así que, mientras el sentido de una expresión es la imagen inmanente al signo, la referencia remite a lo extralingüístico. Se puede concluir entonces que un lenguaje expresa su sentido y se refiere a, o designa, su referencia. La referencia es lo que distingue al discurso (*Rede*) de la lengua (*Sprache*), la cual, como tal, no implica ninguna referencia a la realidad. Pues en el sistema lexical, una palabra remite solamente a otra palabra, según relaciones de diferencia y de oposición. El discurso, en cambio, se refiere a las cosas y pretende designar, de maneras diversas, el mundo.

En el caso de los discursos ordinario o científico, la referencia está constituida por el conjunto espacio-temporal de objetos —susceptibles

²² Ricoeur, O.: Ob. cit., págs. 20-21. Cfr., del mismo, *El lenguaje de la fe*. Trad. cast. M. Yutzis. Megápolis. Buenos Aires, 1978.

²³ Frege, G.: «Sobre sentido y referencia», en Simpson, Th. M. (ed.): *Semántica y filosofía: problemas y discusiones*. Siglo XXI. México, 1973. Pág. 4.

²⁴ Frege, G.: Ob. cit., pág. 5.

de ser directamente mostrados o demostrados—, al que los hablantes e intérpretes mismos pertenecen. Este conjunto de objetos constituye el mundo de referencia de estos discursos desplegados a partir de una relación del hombre con el mundo basada en la palabra fundamental yo-ello. ¿Cuál es el mundo al que se refiere el discurso religioso? Aquí la posibilidad de señalar empíricamente el contenido de la referencia no existe, pues el lenguaje religioso, en sus expresiones originarias, suprime, en lo que respecta a su mensaje significativo, toda referencia a lo real ordinario. Nuestra hipótesis es que se trata de un lenguaje directamente vinculado a lo comprensivo, a lo envolvente previo a toda objetivación, o sea, desarrollado a partir de una relación hombre-mundo basada en la palabra fundamental yo-tú, y en la que queda implicada la totalidad del ser. Esta es su referencia.

También en determinadas formas de narración y de poesía, desarrolladas actualmente en un plano puramente literario bajo la influencia del estructuralismo y del postestructuralismo, queda suprimida toda referencia al mundo dado, pero de tal modo que, liberado de su función referencial ordinaria, el lenguaje sólo se celebra aquí a sí mismo. Es la moda a la que alguien se ha referido con la expresión «imperialismo del significante», acaecida a raíz de una radical e ilimitada identificación entre ser y lenguaje. Lo que subyace a estas formas de discurso es la idea de que el lenguaje no se refiere a una realidad fuera de sí mismo. El lenguaje religioso, pues, un lenguaje sin referencia, o es un partir dejándose atrás un vacío que nunca estuvo lleno (Derrida), o se resuelve como pura producción de diferencias a través de la repetición de un original que no existe y del que tampoco se siente ya la falta (Deleuze).

Para poder justificar nuestra hipótesis y reconocer al lenguaje religioso una legítima pretensión de verdad, es preciso mostrar, frente a esta perspectiva estructuralista que hace consistir todo ser en lenguaje sin más, que el lenguaje religioso tiene una referencia no-lingüística como contenido de verdad y que se da la posibilidad de una forma no sólo negativa de acceso a lo originario de esta referencia. Esto es lo que antes señalábamos como silencio. La condición para que el lenguaje religioso pueda ser expresión de una verdad es que se produzca esta relación con lo otro del lenguaje, es decir, con el silencio en el límite de lo siempre diferente respecto del mundo empírico dado. La concepción heideggeriana de la poesía como acontecimiento inaugural de un ser nuevo, producido a partir de una relación fundante de silencio, es la que permite a la hermenéutica entender el lenguaje religioso como una categoría particular de discurso poético que proyecta, de manera originaria, un mundo que podríamos habitar y en el que se nos ofrecen determinadas posibilidades de experiencia y de existencia. Tal sería el *mundo del texto* o mundo apropiado a este texto o a este lenguaje único que es el lenguaje religioso.

¿No podría ser, pues, la supresión de una referencia de primer orden una condición para que, en determinados lenguajes, se libere una fuerza

referencial de segundo orden relativa, no a un mundo metafísico, sino a un originario *In-der-Welt-sein*? Para Ricoeur, esta función referencial de segundo orden constituye el problema fundamental de la hermenéutica del lenguaje religioso. Pues si no es posible identificar la hermenéutica de este lenguaje con la búsqueda psicológica de las intenciones de un sujeto escondido tras el texto; si tampoco queremos reducir la interpretación a la simple descripción de las estructuras del texto, ¿qué otro podría ser el problema sino interpretar el lenguaje religioso como designante de un modo particular de ser-en-el-mundo? Este modo peculiar de ser-en-el-mundo constituiría el «mundo» al que el texto religioso se refiere, no siendo, por tanto, su lenguaje vacío, únicamente vuelto sobre sí mismo.

Frente al exclusivismo del significante en el discurso postestructuralista, que conduce a recusar cualquier referencialidad en el lenguaje religioso, la hermenéutica no admite, en definitiva, la reducción de la experiencia religiosa, en su totalidad, a sus expresiones lingüísticas, sino que cree necesario reconocer en ella la positividad de un origen pre-lingüístico, y por tanto no hermenéutico, como silencio. La diferencia entre postestructuralismo y hermenéutica radica en esto. Tanto Derrida, por ejemplo, como Gadamer, parten de la identificación heideggeriana de ser y lenguaje. Sin embargo, para Derrida, no es posible reconocer la función asignada por Heidegger mismo, en su teoría, al silencio, cuando este reconocimiento no es sino el reconocimiento de la condición ontológica misma de la comprensión, es decir, el reconocimiento de la posibilidad de que se abran nuevas aperturas mundanas como alternativas de experiencia y de existencia histórica. Esta posibilidad, como tal, no puede ser, a su vez, comprensión, es decir, lenguaje, sino que ha de ser, positivamente, el origen como límite y como fuente del lenguaje²⁵.

En definitiva, las palabras nombran las cosas, les dan un nombre. Pero un nombre no es ni un signo ni tampoco un símbolo, pues el nombre que nombra (la palabra) es lo que confiere, en realidad, su ser a la cosa. Esto debe ser entendido en un nivel de comprensión distinto a aquél en el que se mueve la ciencia, para la cual cuentan los hechos y no las palabras. Por ello tiene razón el postestructuralismo al considerar esta oposición entre hechos y palabras como una pseudooposición, ya que la palabra no existe más que dando el ser a la cosa. Ahora bien, si la palabra da el ser a las cosas en cuanto que el ser se revela en ella, no se revela el ser en ella íntegramente, sino que se esconde al mismo tiempo que se revela. Dentro de la palabra que revela el ser que lleva consigo, se oculta siempre un silencio, un misterio, un poder inagotable que está más allá de ella co-

²⁵ Esto ha dado pie a la cuestión abierta de la dimensión mística del pensamiento de Heidegger. Cfr. Poeggeler, O.: «Elementos místicos en el pensamiento de Heidegger y en la poesía de Celan», en *Filosofía y política en Heidegger*. Trad. cast. J. Colina. Alfa. Barcelona, 1984. Págs. 151-178; Caputo, J. D.: *The mystical element in Heidegger's thought*. Ohio Univ. Press. Athens, 1978.

mo potencia de nuevos sentidos y nuevas interpretaciones, que se reserva como gesto (*Wink*) de algo que calla y mueve descansando en su quietud:

«¿Qué es el silencio (*die Stille*), la calma donde reina el silencio? —Se pregunta Heidegger—. No es, de ninguna manera, lo que simplemente no hace ningún ruido. No hace ningún ruido lo que únicamente es inmóvil en cuanto a resonar... Lo inmóvil no es más que el envés de lo que está en la quietud. Lo inmóvil reposa él mismo todavía en la quietud. Pero la quietud tiene su ser en lo que ella apacigua. Siendo la quietud el apaciguamiento del silencio, es siempre, pensada en rigor, más moviente que todo movimiento, y siempre más removiente que todo levantamiento»²⁶.

Apoyándose, pues, en la concepción heideggeriana de la poesía como evento inaugural de un mundo histórico producido a partir de una relación silenciosa con la diferencia, la hermenéutica cree posible una valoración del lenguaje religioso como revelación de un nuevo modo de ser-en-el-mundo y, como tal, como portador potencial de una verdad originaria. No viene al caso entrar en la polémica sobre hasta qué punto esta concepción heideggeriana de la poesía, en la que se basa la hermenéutica del lenguaje religioso, manifiesta un énfasis romántico²⁷. De todos modos, sobre ello se podría decir, como observa G. Vattimo, que un tal énfasis romántico no sería exclusivo de Heidegger, pues la estética y la poética contemporáneas están fundamentalmente de acuerdo en reconocer al lenguaje poético una más radical originalidad respecto al lenguaje cotidiano o científico. El lenguaje de la poesía no es un lenguaje cualquiera, un lenguaje instrumento que la poesía asuma como tal. En realidad, es la poesía la que posibilita el lenguaje mismo. Esto se reconoce hoy incluso desde perspectivas radicalmente formalistas o estructuralistas. Pero lo que importa destacar aquí es que, en esta teorización del carácter ontológicamente fundante del lenguaje poético, al liberar Heidegger al lenguaje poético, en general, de una concepción puramente figurativa del signo, dominante hasta hoy en nuestro pensamiento metafísico representativo, proporciona las premisas idóneas para liberar al lenguaje religioso de la obligación de tener que referirse a lo real ordinario como condición de su verdad, abriendo una perspectiva nueva, y más originaria, de planteamiento del problema de la verdad de la religión.

De la asunción de la relación lenguaje-realidad como relación figurativa, deriva, en la filosofía analítica del lenguaje religioso, la necesidad de enjuiciar este lenguaje por referencia a ciertos tipos de contenido (por ejemplo, la realidad de Dios, la otra vida, la salvación, etc.) o a ciertos caracteres puramente formales. De la interpretación postestructuralista radical de la identificación heideggeriana entre ser y lenguaje se deduce

²⁶ Heidegger, M.: *Unterwegs zur Sprache*. Neske. Pfullingen, 1959. Pág. 36.

²⁷ Vattimo, G., y otros: *Romanticismo, Esistenzialismo, Ontologia della libertà*. Mursia. Milán, 1980.

que el lenguaje religioso está desprovisto de toda referencia a algo fuera de sí mismo, por lo que, en consecuencia, no es más que un lenguaje vacío. La hermenéutica se libera de ambas perspectivas orientándose en una dirección que, si bien supone el rechazo de la dependencia figurativa del lenguaje respecto de las cosas, reconoce, sin embargo, la positividad de una relación pre-lingüística con lo originario como lo otro del lenguaje, que da contenido y origen al lenguaje. Es esto lo que le permite llegar a una estimación del lenguaje religioso como acontecimiento de ser nuevo, o como apertura fundacional de otro mundo de experiencia diferente, es decir, en definitiva, como desvelamiento de nuevas dimensiones de la realidad.

A Heidegger corresponde, pues, el mérito de haber explicado hasta el fondo las bases ontológicas de esta posibilidad, al desarrollar el sentido del ser y de la verdad que es necesario adoptar para salir de la mentalidad representativa de la metafísica, que conduce inevitablemente al rechazo del lenguaje religioso como un lenguaje sin sentido, pero sin derivar hacia un «imperialismo del significante» que lleva igualmente a una condena del lenguaje religioso como un lenguaje vacío.

EL MARCO ONTOLÓGICO JUSTIFICATIVO

«Antes de hablar — escribe Heidegger —, el hombre tiene que dejar que el ser le dirija la palabra, corriendo el riesgo de que, implicado de este modo, no tenga nada que decir o sólo muy rara vez. Sólo así se devuelve a la palabra la preciosidad de su esencia, y al hombre la morada para que habite en la verdad del ser»²⁸.

En esta cita, tomada de *Ueber des Humanismus* (1946), se hace patente la famosa *Kehre* heideggeriana que introduce un desarrollo original de la relación ser-lenguaje, ampliamente explícito en obras como *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* y *Unterwegs zur Sprache*, al mismo tiempo que se abandona con decisión cierto antropocentrismo todavía en cierto modo presente en *Sein und Zeit*. Si, según esta última obra, el hombre es un proyecto lanzado hacia adelante, quien lanza hacia adelante en el proyecto no es, según *Ueber den Humanismus*, el hombre sino el ser, la palabra del ser.

En *Sein und Zeit*, el lenguaje se deducía de lo existencial del discurso, y valía como lo dicho de él. Ahora el lenguaje es explicado como lenguaje del ser que proporciona al hombre su morada propia:

«El lenguaje es la casa del ser, extraída de él y sobre él empalmada. Por ello importa pensar la esencia del lenguaje según una correspondencia con el ser, y esta correspondencia, en lo que quiere decir, como abrigo de la esencia del hombre»²⁹.

²⁸ Heidegger, M.: *Ueber den Humanismus*. Klostermann. Frankfurt a.M., 1947. Pág. 19.

²⁹ *Ueber den Humanismus*. Pág. 21.

Esta caracterización que Heidegger hace ahora del lenguaje como «la casa del ser», «abrigo de la esencia del hombre», no deja, sin embargo, de ser perfectamente coherente con lo ya dicho en *Sein und Zeit*:

«El hombre —decía Heidegger en 1927— se manifiesta como un ente que habla. Esto no significa que le sea peculiar la posibilidad de la fonación, sino que este ente es en el modo del descubrir el mundo y del ser-ahí mismo»³⁰.

Todo acontecer del sentido se da en el lenguaje. El sentido del mundo accede a la presencia en y por el lenguaje. Pues el mundo no es, en *Sein und Zeit*, el sistema espacio-temporal de los objetos empíricos, sino el horizonte de referencia dentro del cual algo puede ser comprendido e interpretado como algo, como un ente determinado. Un horizonte de naturaleza lingüística, es decir, un sistema de significados, y no una estructura abstracta de conexiones entre cosas. Ser-en-el-mundo es, por tanto, encontrarse familiarizado con un sistema de signos y significados, mientras que ser, para las cosas, significa pertenecer a ese sistema de referencias que, como mundo, se da en el lenguaje.

Por tanto,

«El lenguaje no es sólo una herramienta que el hombre posee también entre otras muchas, sino que el lenguaje es lo que obtiene la posibilidad de estar en medio de lo abierto del ser. Sólo donde hay lenguaje hay mundo»³¹.

Es en esta situación de dependencia recíproca (el hombre dispone del lenguaje, pero es el lenguaje quien dispone de él en cuanto condiciona y delimita sus posibilidades de experiencia) donde puede captarse la verdadera relación del hombre con el ser, caracterizada, también ella lógicamente, por una misma dependencia recíproca. Pues no se trata aquí de un paralelismo analógico entre hombre-lenguaje y hombre-ser. El lenguaje es la mediación por excelencia entre la esencia del hombre y la del ser. El lenguaje no es un simple instrumento a disposición del hombre, sino el elemento activo que posee el poder de llevar en su esencia al ser y a la esencia del hombre³².

El decir es, en definitiva, la condición ontológica de todo desvelamiento. El acontecer del lenguaje es lo que ofrece todo *es* en la verdad, es el acontecer del que el ser necesita «para llegar, como presencia, a su propia esencia»³³. El acontecimiento del lenguaje y el acontecimiento del ser son uno solo. El ser no es otra cosa que su darse en el lenguaje. O lo que es lo mismo: el ser no es otra cosa que el darse del lenguaje.

³⁰ Heidegger, M.: *El ser y el tiempo*. Trad. cast. J. Gaos. FCE. México, 1968. Pág. 184.

³¹ Heidegger, M.: *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*. Trad. cast. J. M. Valverde. Ariel. Barcelona, 1983. Pág. 58.

³² Heidegger, M.: *Identität und Differenz*. Neske. Pfullingen, 1957. Pág. 30.

³³ Heidegger, M.: *Unterwegs zur Sprache*. Ed. cit. Pág. 258.

Pero entonces, ¿no tienen razón quienes ven en Heidegger el primer paladín del imperialismo del significante? Si el ser no es más que el darse del lenguaje, ¿no queda toda referencialidad remitida al lenguaje mismo? ¿Qué se ha hecho de aquel programa de Husserl, que también motivó a Heidegger, de llegar a las cosas mismas?

Ciertas corrientes de pensamiento contemporáneo han interpretado esta identificación heideggeriana de ser y lenguaje como la afirmación de una insuperable ausencia de ser. Esta afirmación de la ausencia del ser ha sido hecha, o con una profunda nostalgia por la presencia, como sucede en Derrida y en Lacan, o bien desde el punto de vista de una liberación del simulacro de toda referencia al original y de toda nostalgia por él, como sucede en Deleuze. En ambos casos, la tesis de la identidad de ser y lenguaje es entendida como una aniquilación de toda posibilidad de referencia a un originario, y en favor de una concepción de la experiencia que se mueve sólo en la superficie, bien añorando lo originario y considerándose decaída y alienada, bien gozándose por la libertad que de tal manera le viene reconocida en una especie de delirio del simulacro³⁴. Pero Heidegger no renuncia, por su parte, a pensar en una posibilidad de acceso a lo originario como fundamento referencial del lenguaje y, en consecuencia, a la posibilidad de realizar el programa de Husserl. Es esto lo que Derrida le reprocha en su célebre conferencia sobre *La Différance*, un texto que expresa las verdaderas discrepancias que separan a Heidegger del postestructuralismo francés.

Pero vayamos por partes en la explicación de estas discrepancias. Ante todo, la terrible gravedad con que se expresa en determinados textos heideggerianos esa identificación entre ser y lenguaje se suaviza, en principio, si se tiene en cuenta que, para Heidegger, no todo acto de lenguaje es, en igual grado, acontecimiento del ser. Si Heidegger afirma que el acontecimiento del lenguaje es el acontecimiento del ser, lo hace porque piensa en el acontecimiento del ser como el abrirse o el inaugurarse de un mundo en cuyo horizonte los entes acceden al ser:

«Un dejar aparecer, una liberación esclarecedora-ocultante de aquello que llamamos mundo. El don del mundo esclareciente-ocultante, desvelante, se hace esencial en el decir»³⁵.

Es significativo que, a partir de la conferencia *El origen de la obra de arte* (1936), Heidegger deje de hablar del mundo en general para hablar ya, en adelante, de *un mundo*, dando a entender que puede hablarse también de mundos en plural. Estos mundos históricos son las aperturas

³⁴ Derrida, J.: *Marges de la philosophie*. Minuit. París, 1972; Lacan, J.: *Ecrits*. 2 vols. Seuil. París, 1970-71; Deleuze, G.: *Empirismo y subjetividad. Bases filosóficas del antiedipo*. Granica. Barcelona, 1977; Descombes, U.: *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française*. Minuit. París, 1979.

³⁵ Heidegger, M.: *Unterwegs zur Sprache*. Ed. cit. Pág. 200.

concretas, los cada vez diversos horizontes de significado instituidos como lenguajes en los que las cosas acceden al ser, y en cuyo interior la experiencia del hombre se articula. El ser no es, pues, sino que acontece como instituirse de las aperturas históricas de nuevos mundos de experiencia posible. Y tales acontecimientos que rompen la continuidad del mundo precedente dado y fundan uno nuevo, que son acontecimientos del lenguaje, tienen, para Heidegger, su sede en la poesía.

La poesía no queda reducida a lo estético, puesto que tiene que ver con la verdad y con el ser³⁶. La poesía no es el producto de la subjetividad del poeta, sino que éste es verdaderamente tal sólo cuando, a través de él, tiene lugar la manifestación de la verdad de la poesía misma, es decir, del ser que se oculta-revela en el lenguaje poético. Si los poetas abren un mundo, un tiempo nuevo en el que encuentran su lugar los dioses, los hombres y las cosas, es porque manifiestan el ser en el lenguaje. La poesía es lo que hace aparecer todo ente sobre el fundamento de la revelación del ser, fundación del ser de los dioses, de los hombres y de las cosas a través de la palabra.

Para Heidegger, pues, esta fundación que el lenguaje poético realiza de un mundo nuevo de sentido y de experiencia, no es algo en poder de los poetas. Puesto que la poesía no es un producto de la subjetividad, la fundación que produce no depende del arbitrio poético o imaginativo del poeta sin más. Los poetas son, a su vez, fundados:

«El decir del poeta no es fundación sólo en el sentido de libre otorgamiento, sino a la vez en el sentido de la firme fundamentación de la existencia humana en su fundamento»³⁷.

¿Qué quiere decir esto de que los poetas, o más precisamente, el decir fundante del poeta se funda, a su vez, en el firme fundamento de la existencia humana? Según Heidegger, el lenguaje poético inaugura un mundo, abre y funda lo que dura, pero en cuanto a su vez «responde a una llamada». Su inicialidad es sólo relativa. Se pone esto de manifiesto, sobre todo, si preguntamos: ¿Qué poetas, y qué poesía de esos poetas es verdaderamente creadora de los trazos esenciales de un nuevo mundo histórico frente a la que no lo es? Resulta de la mayor importancia captar el significado real de la respuesta de Heidegger cuando afirma que el problema de la elección se resuelve siempre, en última instancia, a favor del ser, y no a favor del poeta. Es el ser el que habla, no el hombre. La elec-

³⁶ Si bien, esto no implica la confusión de poesía y filosofía. Para el último Heidegger, la filosofía, en su sentido moderno, no es más que subjetivismo antropomórfico, metafísica, mera onticidad, o sea, puesta en claro del ser del ente y no del ser en cuanto ser. Sólo el «pensamiento», junto con la poesía, constituye la actitud frente al ser caracterizada por asumirlo en su *Geschick*: «El lenguaje es la morada del ser, en su abrigo habita el hombre. Los pensadores y los poetas son los guardianes de este abrigo». *Ueber den Humanismos*. Ed. cit. Pág. 5.

³⁷ Heidegger, M.: *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*. Ed. cit. Pág. 62.

ción viene, por tanto, del ser como lenguaje que habla. Hablando, él nos interpela, mientras que, para nosotros, hablar es escuchar. O sea, elegir es, en este caso, ser elegidos.

Pero no hay que precipitarse, a propósito de esta respuesta de Heidegger, y confundir esta concepción del lenguaje poético con una «experiencia religiosa del lenguaje»³⁸. El pensamiento de Heidegger no admite un desenlace teológico.

Aunque se reconozca un decir sobrehumano dado al hombre, no se trata del verbo divino, en el sentido teológico cristiano. La revelación del decir poético no es una revelación divina, sino el débil eco del hablar auténtico que es el silencio de la «naturaleza», al que Heidegger se refiere como «lo sagrado» o «el caos», pero que no se confunde con lo divino. ¿Dónde se encuentra, pues, el fundamento del lenguaje poético inaugural? ¿De donde viene su decir?:

«La palabra es hablante. ¿Qué hay de su hablar? ¿Dónde encontrar un tal hablar? ¿No será allí donde se ha hablado? Allí ciertamente el hablar se ha cumplido. Donde se ha hablado, el hablar queda al abrigo. Donde se ha hablado, la palabra refleja la manera en que continúa desplegándose y lo que continúa desplegándose a partir de ella: lo permanente de su despliegue, su ser»³⁹.

La palabra es palabra, o sea, es hablante. Si nos dejamos llevar por el misterio de esta condición no nos perdemos en el vacío de una caída, sino que «somos arrebatados hacia arriba, allí donde únicamente puede abrirse una profundidad». Esta altura, esta profundidad delimitan, de parte a parte, un paraje en el que podemos instalarnos a fin de encontrar la morada en la que se desenvuelve la esencia del hombre⁴⁰. Si Heidegger habla de la poesía como un decir auténtico es porque, para él, se da una forma no sólo negativa de acceso a lo originario. Este acceso a lo originario es acceso a la diferencia que se oculta en el lenguaje a la vez que se revela, y que constituye la fuente de la palabra poética que funda los mundos. Este acceso es lo que temáticamente aparece, en la obra de Heidegger, como silencio.

La condición para que se abran nuevas aperturas mundanas, como posibilidades alternativas de experiencia y de existencia histórica, es que se produzca esta relación con lo originario como lo siempre otro respec-

³⁸ «Le parole che vi ricorrono di preferenza sono tali da evocare l'esperienza del Sacro... Anche qui soccorre il confronto con il IV vangelo. Aggiungendo l'aggettivo *alethinós* a termini elementari del commercio umano quotidiano, il vangelo di Giovanni giunge a dare figura alla rivelazione del Logos... E sul piano della verità, nelle loro strutture aletheologiche, che le parole dei mortali divengono espressive del Sacro. Anche il linguaggio di Heidegger è sacri in questo senso... Al termine di quanto siamo venuti esponendo ci sembra logico concludere ad un'identificazione dell'esperienza religiosa con quella ermeneutica-speculativa del linguaggio». Morretto, G.: *L'esperienza religiosa del linguaggio in Martin Heidegger*; F. Le Monier. Firenze, 1973. Pág. 246.

³⁹ Heidegger, M.: *Unterwegs zur Sprache*. Ed. cit. Págs. 15-16.

⁴⁰ *Unterwegs zur Sprache*. Pág. 12.

to del mundo espacio-temporal dado en el lenguaje. La palabra auténtica, la que inaugura nuevas aperturas de horizontes posibles es, pues, aquella que brota de lo otro del lenguaje que es el silencio: «Callarse: quien más intensamente se calla alcanza las raíces de la palabra», dice Rilke. Es a esta relación con lo originario del silencio a la que Heidegger llama *Gelassenheit*. En ella ve la actitud que corresponde verdaderamente al decir silencioso⁴¹.

Pensada en estos términos, aunque la teoría heideggeriana del lenguaje poético inaugural no permite, como tal, su asimilación a una experiencia religiosa, sí puede ofrecer, en cambio, una base conceptual, un modelo comprensivo adecuado para explicar la experiencia religiosa en el marco de una hermenéutica filosófica. En el plano de lo religioso, entonces, ese «callar simplemente del silencio» como fundamento del decir auténtico, sería, en su sentido genuino, el testimonio, término que designa la expresión silenciosa de una relación esencial del hombre con lo sagrado como contexto referencial del poder fundante del lenguaje religioso. Como es sabido, el existencialismo ha aludido con el término «testimonio», desde Kierkegaard, a la irreplicable existencia del singular y a su relación única con la verdad, relación en la que la persona está toda ella —y ella sola en el fondo— implicada. Un *pathos* semejante es el que se expresa en la famosa tesis de Jaspers sobre Galileo y Bruno, expuesta en *La fe filosófica*, según la cual la retractación de Galileo ante la Inquisición no quita nada a la verdad científica, demostrable, de su teoría heliocéntrica, mientras que la verdad filosófica de Bruno no subsiste sino en el testimonio que da de ella con su vida. Por eso Bruno no podía retractarse sin destruir con ello la verdad de su filosofía. Una verdad científica es histórica y universal, mientras que una verdad filosófica o religiosa no tiene otro sentido, para Jaspers, que ser la verdad de la existencia de aquel que la profesa y la propone al mundo.

La posibilidad de una palabra originaria y fundante, que produzca verdaderos cambios y aperturas de mundos nuevos de experiencia —en contra de lo que implica el dogmatismo de la simple presencia que siempre ha dominado a la metafísica— depende, en definitiva, de que pueda darse una relación originaria con lo otro esencial del lenguaje o silencio. Heidegger se refiere, en *Identität und Differenz*, a esta relación con el vocablo *An-denken* o rememoración. El *An-denken* es el pensamiento que recuerda al ser como lo totalmente diferente a todo ente dado y verificable como presencia, es el pensamiento que piensa la diferencia como diferencia. Piensa al ser como lo que nunca se identifica con la totalidad de los entes, sino como lo que difiere de ellos, abriendo perspectivas de nuevos mundos alternativos. En la línea de ciertas corrientes de pensamiento

⁴¹ Heidegger, M.: *Gelassenheit*. Neske. Pfullingen, 1959. Cfr. Landolt, E.: *Gelassenheit di Heidegger*. Marzorati. Milán, 1967.

neo-marxista, este *An-denken* heideggeriano equivaldría, en su contenido, básicamente, al pensamiento crítico o pensamiento utópico, que piensa la diferencia como posibilidad de una salida de la negatividad de la presente condición alienada de la humanidad entendida en términos de pérdida de la capacidad real de referirse a formas alternativas respecto al orden actual del ente⁴².

El silencio, como la diferencia del lenguaje, no es pues, como ya vio Heidegger, «lo simplemente no resonante». Es lo que funda el decir fundante e inaugural del poeta. En *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Heidegger se refiere a él con palabras como «naturaleza», «sagrado», «caos». Naturaleza no significa aquí, evidentemente, lo opuesto a espíritu. Ni tampoco lo que se identifica con el espíritu en el sentido de la filosofía schellingiana de la identidad. Recurriendo a su etimología, Heidegger piensa la naturaleza como producción, surgimiento, apertura que revela y da forma a los seres en el mismo acto de cerrarse y esconderse como tal. Es en este sentido que la naturaleza es «lo sagrado» (*das Heilige*). Lo sagrado, pues, no porque dependa de Dios, sino porque está por encima de lo divino como horizonte unitario en el que los dioses y los hombres pueden ser⁴³.

En definitiva, la naturaleza hace posible lo abierto (*das Offene*) de la apertura, o sea, la posibilidad misma de que sean los seres, los hombres y los dioses. Pero esta posibilidad, como apertura, no es comprensible en cuanto tal, por lo que la naturaleza es el caos. El silencio, al mismo tiempo que fuente de la que brota toda palabra auténtica, todo ente determinado, es el abismo en el que vuelven a sumergirse otra vez las cosas, los hombres y los dioses; el abismo en el que las palabras dichas se pierden.

El origen (naturaleza, sagrado, caos) o silencio es, pues, también peligro y riesgo para la experiencia que necesita de mediaciones (peligro, *Gefahr*, de *fahren*, emprender un viaje, de donde *Erfahrung*, experiencia). A propósito de Rilke, Heidegger analiza la condición del poeta en términos de riesgo, pues su función es tanto la de transformar lo originario-caos, encontrado en el silencio, en la suavidad de la palabra mediada y mediadora, como la de volver a poner otra vez el mundo de la experiencia articulada, el mundo de las mediaciones, en relación con lo originario-caos, es decir, con la apertura abierta (naturaleza) de lo sagrado. Desde el punto de vista de su relación con lo originario, la poesía aparece así como un movimiento descendente, que media y transforma el caos en palabra comunicable; pero también siempre como un movimiento ascendente, por

⁴² Cfr. Bloch, E.: *Der Geist der Utopie, Gesamtausgabe, Bd. 3. Suhrkamp. Frankfurt a.M., 1977*; Horkheimer, M., y otros: *A la búsqueda del sentido*. Sígueme. Salamanca, 1976; Marcuse, H.: *el final de la utopía*. Trad. cast. M. Sacristán. Ariel. Barcelona, 1981; Muñoz, J.: *Lecturas de Filosofía contemporánea*. Ariel. Barcelona, 1984.

⁴³ Heidegger, M.: *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*. Ed. cit. Págs. 75 y ss.

el que el poeta revigora su lenguaje y la eficacia de su lenguaje, remitiéndolo a la alteridad originaria que se da como silencio⁴⁴.

Frente al pensamiento postestructuralista de la ausencia de ser, la posición de Heidegger es, en conclusión, la de que se da (*Es gibt*) lo originario. Esta es también la posición de Wittgenstein cuando afirma: «Lo místico no es cómo es el mundo, sino qué es»⁴⁵. Pero, a diferencia de Wittgenstein, para Heidegger lo originario se da en el lenguaje como lo otro del lenguaje o silencio oculto en lo que la palabra revela. Este es el punto clave sobre el que se apoya toda su construcción ontológica del lenguaje poético inaugural en base a la cual puede justificarse la pretensión de verdad del lenguaje religioso. Pues esta construcción ontológica, al mismo tiempo que supera el dogmatismo metafísico del carácter representativo de todo lenguaje respecto de las cosas, permite a la hermenéutica entender el lenguaje religioso —en cuanto categoría particular de lenguaje poético— como decir fundante de posibilidades de sentido, de experiencia y de existencia abiertas en un mundo utópico, alternativo, y en cualquier caso diferente al de la realidad cotidiana. Es decir, permite ver al lenguaje religioso como portador potencial de una verdad utópica esencial, una verdad que nada tiene que ver con la universalidad y atemporalidad de las verdades científicas. Pues el lenguaje religioso auténtico es el que brota del encuentro con lo originario otro del silencio. Se funda en el firme fundamento de la existencia humana. Pero el silencio, a la vez que fundamento, significa también el inexorable desfondamiento de toda fundación que abre la posibilidad de fundaciones nuevas, todas ellas marcadas con el insuperable carácter de mera posibilidad. Ninguna palabra dicha podrá erigirse en «última palabra». El carácter histórico de la existencia, y la condición de ser-para-la-muerte propia del hombre, impiden, desde la perspectiva heideggeriana, la absolutización de cualquier lenguaje como acontecer único y definitivo de un mundo.

¿QUÉ PUEDE REPRESENTAR LA HERMENÉUTICA DEL LENGUAJE RELIGIOSO EN EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO CONTEMPORÁNEO?

El nuestro es un momento histórico de olvido de las hierofanías, de desdibujamiento de una imagen del hombre como perteneciente a lo sagrado, un momento, según Ricoeur, de olvido de los símbolos de lo sagrado, o, según Tillich, de pérdida de la dimensión de profundidad. Esta

⁴⁴ «Den Menschen, zu dem ich Du sage, erfahre ich nicht. Aber ich stehe in der Beziehung zu ihm, im heiligen Grundwort. Erst wenn ich daraus trete, erfahre ich ihn wieder. Erfahrung ist Du-Ferne. Beziehung kann bestehn, auch wenn der Mensch, zu dem ich Du sage, in seiner Erfahrung es nicht vermimmt. Demm Du ist mehr, als Es weiss. Du tut mehr, und ihm widerfart mehr, als Es weiss Hierher langt kein Trug: hier ist die Wiege des Wirklichen Lebens». Buber, M.: Ob cit., pág. 13.

⁴⁵ Wittgenstein, L.: *Tractatus Logico-Philosophicus*. Ed. cit. 6.44, pág. 200.

secularización de nuestro mundo es, sin embargo, la contrapartida de una emancipación y liberación del hombre a niveles diversos, así como de una más plena satisfacción de sus necesidades sobre la base de un alto dominio de la naturaleza por una ciencia y una técnica planetarias. La hermenéutica del lenguaje religioso debe ser vista, en este contexto, dentro del intento filosófico contemporáneo de restablecimiento de un lenguaje integral, más allá del «olvido del ser» del que siguen siendo expresión un cierto predominio manipulador de los signos vacíos y de los lenguajes formalizados. Una conciencia latente, un cierto oscuro reconocimiento de este olvido es lo que estimula a la filosofía contemporánea, en sus diversas manifestaciones, en el intento de restablecer y restaurar el lenguaje integral. La nuestra es una época volcada en la tarea de vaciar su lenguaje y llenarlo de nuevo. La hermenéutica del lenguaje religioso debe ser comprendida y realizada como esfuerzo de contribución fundamental a esa tarea de volver a llenar nuestro lenguaje.

La referencia del lenguaje religioso no está constituida por el mundo de lo cotidiano o lo empírico, pero no por ello el lenguaje religioso es un lenguaje sin referencia. El lenguaje religioso abre un mundo diferente descubierto en virtud de la distanciaci3n creada, respecto a nuestro mundo habitual, por la ficci3n poética o ut3pica, y que transforma nuestra comprensi3n de la realidad y a nosotros mismos. Pues el ser humano no aprehende su propio ser sino bajo la modalidad de lo posible, de lo ut3pico, y no bajo la de lo dado. La poesía alumbra posibilidades de existencia a las que el hombre puede acceder, contribuyendo a la transformaci3n del mundo. En este sentido, el lenguaje religioso originario es, tal vez, el que, con mayor intensidad, consigue llevar a cabo lo que Arist3teles llamara, al referirse en su *Poética* a la tragedia, la *mimesis* de la realidad⁴⁶. Pues el poema trágico «imita» la realidad, pero en la medida sólo en que la recrea en un *mythos* una y otra vez⁴⁷. Frente al «olvido del ser», la hermenéutica pretende crear las condiciones necesarias para que el lenguaje recupere la capacidad de mediar de nuevo y dar expresi3n a la relaci3n entre el hombre y lo sagrado diciendo lo sagrado en su persistir, que no es un perdurar eternamente tal, sino un «venir desde el origen».

El lenguaje religioso proyecta la diferencia poéticamente: sólo en el interior de esta propiedad, que tiene en com3n con los demás textos poéticos, se encuentra lo que constituye su especificidad característica. El mundo del lenguaje religioso es un mundo proyectado, llevado a distancia poética, como posibilidad, respecto a la realidad cotidiana. El «nuevo ser» de las religiones es, por excelencia, un caso de distanciaci3n poética que se abre camino a través de la experiencia cotidiana —a pesar de los límites aparentes de ésta— como un acontecimiento hist3rico del lengua-

⁴⁶ Arist3teles: *Poética*. 1.449 b.

⁴⁷ Sobre este concepto de mimesis, cfr. Auerbach, E.: *Mimesis*. Trad. cast. E. Imaz. FCE. México, 1979.

je⁴⁸. La fuerza de este proyecto de mundo, abierto por el lenguaje religioso, es una fuerza de ruptura. La realidad que abre es otra realidad, a saber, la de un mundo utópico cuya significación no está, de antemano, a nuestra disposición. La hermenéutica del lenguaje religioso se desarrolla, pues, como aplicación de una hermenéutica general del lenguaje poético al lenguaje religioso, entendiendo esta aplicación como hermenéutica regional. La prueba de que esto no supone someter al lenguaje religioso a leyes extrañas, sino todo lo contrario, la tenemos en que, como resultado de esta aplicación, aparece lo específicamente característico del lenguaje religioso. Por otra parte, es así entendida como la hermenéutica del lenguaje religioso aporta su contribución insustituible e insuplantable a la tarea de devolver al lenguaje «la preciosidad de su esencia», en la que está empeñado el pensamiento contemporáneo.

Lo específicamente característico del lenguaje religioso, frente al resto de los discursos poéticos y no poéticos, lo constituye el hecho de ser un *God-talk*, según reza el título de la famosa obra de John Macquarrie. Pero esta referencia a Dios sólo resulta auténtica si no se desvincula al lenguaje religioso de lo dicho anteriormente acerca de la función referencial del discurso poético en general. Pues sólo así la palabra Dios rebasa siempre, en lo dicho, aquello que se dice en todas y cada una de las formas en que se dice, no pudiendo quedar su contenido plasmado en los límites de ningún discurso particular, ni ser comprendido-confundido como un concepto filosófico:

«La palabra Dios dice más que la palabra ser, porque presupone el contexto entero de los mitos, las profecías, los preceptos, los salmos, etc. Comprender la palabra Dios es seguir una flecha de sentido, o sea, su poder de reunir las significaciones parciales, inscritas en los diversos discursos particulares, y abrir un horizonte que no se deja delimitar por los límites de ningún discurso»⁴⁹.

En aquella fuga indefinida del referente que se hace particularmente sensible en la estructura de la mayoría de las modalidades de lenguaje religioso —extravagancia de los recitados míticos, paradoja de los proverbios y fórmulas rituales, alteración del tiempo en los dichos escatológicos, etc.—, y que atestigua la dialéctica fundación-desfondamiento característica de este lenguaje como poesía fundacional de nuevos mundos de experiencia posible. Este referente Dios, que escapa así a cada modalidad de lenguaje religioso dejándolas marcadas a todas con un insuperable carácter de inacabamiento, puede convertirse así en el índice de su pertenencia mutua y de su parentesco interno. *God-talk* es el punto de convergencia de las distintas modalidades de lenguaje religioso, una se-

⁴⁸ Ricoeur, P.: «La función hermenéutica de la distanciación», en Boyon-Rouiller (eds.), *Exégesis. Problemas de método y ejercicios de lectura*. La Aurora. Buenos Aires, 1978. Págs. 263-77.

⁴⁹ Ricoeur, P.: *La philosophie et la spécificité...* Pág. 24.

ñal de identidad que no tienen las otras formas de lenguaje poético y no poético. La aplicación de la hermenéutica de los textos poéticos, no sólo no violenta, pues, a los textos religiosos, sino que les permite distinguirse en su especificidad como hablar de Dios, en donde la palabra Dios cumple tanto una función de incompletitud y desfondamiento, como la de incorporar todos los significados en un único significanté, que adquiere así un espesor y una profundidad que no tiene, por ejemplo, la palabra *ser*.

Es de esta forma —libre de ilusiones y pretensiones vanas, reconduciendo los textos religiosos a su propio ámbito de sentido en el que aparece, sin merma, lo que constituye su verdadera especificidad— como la hermenéutica del lenguaje religioso desempeña una función de gran importancia en el esfuerzo general que el pensamiento contemporáneo despliega para acometer las tareas que se le plantean. Pues no se trata aquí tan sólo de evidenciar, en el plano de los contenidos, la posibilidad de retraducir a un lenguaje inteligible y convincente, más cercano a nuestra situación existencial y a nuestras experiencias actuales, lo que el lenguaje religioso pudiera tener de penetración en la profundidad de la existencia⁵⁰. Ni tampoco, en un plano más formal, la cuestión estriba sólo en poner de manifiesto mecanismos y posibilidades latentes en el lenguaje religioso, así como sus límites, como propedéutica para un uso mejor y más consciente del lenguaje que puede contribuir a sacar al individuo, mediante una reapropiación de su propio lenguaje, de la dispersión y la alienación en la que le sumerge la banalidad cotidiana⁵¹. Tal como ha quedado descrita, la hermenéutica del lenguaje religioso muestra, más decisivamente, una forma concreta de superación del exclusivismo cientista del modelo teórico de la relación cognoscitiva sujeto-objeto hacia una concepción de la verdad como apertura de lo originario en su manifestación incondicionada, relación en la que no tiene sentido ya hablar de sujeto ni, por tanto, de objeto como su representación. Para una teoría contemporánea del conocimiento esto significa, ante todo, insistir en que el conocimiento objetivo no puede ser itinerario original de la verdad. Todo conocimiento depende de instancias previas que verifican su propia marcha. La comprensión hermenéutica de la experiencia religiosa se desarrolla a partir de esa aspiración filosófica contemporánea de llegar hasta algo que, tal vez no será tan claro y asimilable como el objeto del saber científico, pero sí será más propiamente «la cosa misma». Lo que está en juego, pues, es un modelo de comprensión y de conocimiento autoconcebido como despliegue de una comunicación previa que, ni es adecuación, ni discurso externo, sino *relación* a partir de la cual tematización y

⁵⁰ Bultmann, R.: *Kerygma und Mythos*. Cinco vols. Meiner. Hamburgo, 1948.

⁵¹ Habermas, J., y otros: *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Suhrkamp. Frankfurt a.M., 1971; del mismo: «Wahrheitstheorien», en Fahrenbach, H. (ed.), *Wirklichkeit und Reflexion*. Neske. Pfullingen, 1973. Págs. 252 y ss.

discurso son posibles, *ser-en-el-mundo* como contexto referencial de sentido para toda proposición que se enuncie o pueda enunciarse. Para Heidegger, es necesario responder antes de hablar.

El ámbito semántico abierto por la comprensión hermenéutica de la experiencia religiosa se diferencia, así, tanto del modelo de la vivencia inmediata de la conciencia, como del de la objetivación universal y dogmática. Pues la experiencia religiosa, ni se reduce a una muda vivencia subjetiva, ni da lugar a un lenguaje equiparable, en su pretensión de verdad, al lenguaje de la ciencia empírica. Tal como la entiende la hermenéutica, esta experiencia se sitúa en el plano de la manifestación de una diferencia a través del lenguaje como acceso a un significado autoimplicativo de la totalidad de la existencia. Lejos de poder hipostasiar sus contenidos a título de verdad absoluta, se constituye como *Versuch*, como experiencia abierta. Se ofrece así, a la teoría general del conocimiento, el ejemplo de una forma concreta de habitar el espacio que se abre, entre el subjetivismo de la vivencia, y la ciencia como ideal dogmático del conocimiento puro.

Diego SÁNCHEZ MECA