

Hermenéutica analógica y filosofía de la religión Una posible reconstrucción

Analogical Hermeneutics and Philosophy of Religion
A possible reconstruction

Stefano SANTASILIA *

Resumen: En este breve artículo se trata de mostrar la relación existente entre filosofía de la religión y hermenéutica analógica. Aunque a primera parezca que el tema de la religión pueda ser considerado como uno de los tantos objetos que pueden “caer” bajo la atención de la mirada hermenéutica, sin embargo, es posible detectar un *leitmotiv* que vincula la atención interpretativa a la dimensión religiosa mostrando como una reflexión filosófica dedicada a la religión no pueda prescindir de desarrollarse mediante una perspectiva hermenéutica. Y es precisamente subrayando este “hilo rojo” –y desarrollándolo de una forma específica– que se va constituyendo la posible reflexión que vincula la hermenéutica analógica con la religión como fenómeno, y más en particular, con la misma filosofía de la religión.

Palabras clave: hermenéutica, analogía, religión, interpretación, trascendencia

Abstract: This brief article tries to show the relationship between philosophy of religion and analogical hermeneutics. Although at first it seems that the topic of religion can be considered as one of the many objects that can “fall” under the attention of the hermeneutical gaze, it is possible to detect a leitmotiv that links the interpretive attention to the religious dimension showing as a philosophical reflection dedicated to religion cannot do without developing through a hermeneutical perspective. And it is precisely by underlining this “red thread” –and developing it in a specific way– that the possible reflection that links analogical hermeneutics with religion as a phenomenon, and more particularly, with the philosophy of religion itself, is being constituted.

Keywords: hermeneutic, analogy, religion, interpretation, transcendence

Recibido: 26 de agosto de 2022 Aceptado: 4 de noviembre de 2022

* Doctor en Filosofía. Profesor-investigador de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí. Email: <stefano.santasilia@uaslp.mx>

Introducción

La relación existente entre filosofía de la religión y hermenéutica analógica no se presenta como algo evidente y, a primera vista, parece que, desde el punto de vista de la mera aplicación, el tema de la religión pueda ser considerado como uno de los tantos objetos que pueden “caer” bajo la atención de la mirada hermenéutica. Sin embargo, es posible detectar un *leitmotiv* que vincula la atención interpretativa a la dimensión religiosa mostrando como una reflexión filosófica dedicada a la religión no pueda prescindir de desarrollarse mediante una perspectiva hermenéutica¹. Y es precisamente subrayando este “hilo rojo” –y desarrollándolo de una forma específica– que se va constituyendo la posible reflexión que vincula la hermenéutica analógica con la religión como fenómeno, y más en particular, con la misma filosofía de la religión. De hecho, es posible indicar un preciso camino que equivale al desarrollarse de la misma atención del fundador de esta perspectiva hacia la cuestión de la religión, y que corresponde a un periodo de tiempo incluido entre el 2010 –cuando empiezan a aparecer unos textos dedicados a la religión y a la teología analizadas desde el punto de vista de la hermenéutica analógica– hasta el 2017 –año de publicación de una específica monografía dedicada por Mauricio Beuchot directamente a la filosofía de la religión. Con esto, no se quiere afirmar de ninguna manera que la reflexión de carácter hermenéutico-analógico dedicada a la religión, y más detalladamente a la filosofía de la religión, encuentre su término en 2017, sino solo que en este año adquiere su madurez mostrando plenamente todo el potencial de un análisis capaz de dejar salir a la luz un aporte fundamental también para un posible desarrollo en el marco del diálogo interreligioso².

Con el fin de mostrar, aun brevemente, el desarrollo de la reflexión de Mauricio Beuchot –y de la hermenéutica analógica– con respecto a la filosofía de la religión, el artículo queda articulado en dos momentos: el primero está dedicado a la reflexión que el filósofo mexicano dedica en general a la teología (mediante la referencia a dos textos específicos); el segundo, en cambio, constituye un análisis de la reflexión dedicada explícitamente a la filosofía de la religión que encuentra su expresión más madura en una publicación de 2017 pero que ya desde 2013 manifestaba su presencia en el pensamiento de Beuchot. Esta manera de analizar el desarrollo del “tema religioso” dentro del mismo desarrollo de la hermenéutica analógica pretende mostrar cómo el uso de la analogía –herramienta privilegiada para la interpretación– representa un momento necesario de la misma filosofía de la religión.

Hermenéutica analógica y teología

Con respecto a la “aplicación” de la hermenéutica analógica a la disciplina teológica, las referencias fundamentales quedan constituidas por dos artículos publicados precisamente en 2010 y 2013,

¹ Desde este punto de vista vale la pena remitir a la reflexión filosófica de Jean Grondin, el cual muestra de manera profundamente clara cómo en el fenómeno religioso ya queda implícita una “necesidad hermenéutica” debida a que la experiencia religiosa siempre desemboca en una “codificación” comunitaria (Grondin, 2010: cap. III). Sobre la necesaria presencia del “momento hermenéutico” en la filosofía de la religión véase también la introducción a la filosofía de la religión escrita por Marco Ravera (1995).

² Con respecto a este punto, conviene remitir al trabajo de Santasilía que representa un momento inicial del posible desarrollo de una perspectiva de diálogo interreligioso a partir de la hermenéutica analógica elaborada por Mauricio Beuchot (Santasilía, 2022).

respectivamente intitulados “Hermenéutica analógica y religión” y “Hermenéutica analógica y teología de la liberación” (Beuchot, 2010 y 2013a).³

Como afirma el mismo Beuchot, en el primer artículo se constituye como un intento de aplicación de la hermenéutica analógica a la teología. Sin embargo, el autor, ya desde el comienzo, un asunto profundamente importante: no se puede tratar de una aplicación “sencilla” en cuanto no se trata de la mera “captura” del objeto del conocimiento mediante una adecuada metodología. Haciendo referencia a la perspectiva gadameriana (Gadamer, 1977: 378 ss.), declara que se trata de “una auto-interpretación realizada al interpretar ese mensaje que nos interpela” (Beuchot, 2010: 27), y que por esto produce un cambio dentro de nosotros mismos. A la mirada de una hermenéutica atenta al desarrollo de la teoría de la interpretación todo esto no se presenta como una profunda novedad, pero es cierto que la dimensión de la teología no puede ser tratada como un objeto entre los otros, sobre todo si se considera que el fin del discurso está constituido por una reflexión relativa a un orden trascendente. De ahí, la referencia gadameriana muestra la intención de Beuchot de reconectarse a una perspectiva que desarrolla la interpretación a la luz de una actitud fundamental – para la interpretación en general, pero aún más para la teología–, es decir la *phrónesis*. Es decir, la capacidad de individuar la medida fundamental mediante la cual tiene que “operar” la misma modalidad interpretativa⁴ con respecto a lo que se quiere interpretar. A partir de estas consideraciones, y después de una breve pero puntual análisis de las otras corrientes filosóficas que operan en relación (de encuentro/desencuentro) con la dimensión religiosa, el filósofo mexicano puede intentar trazar su propuesta de vinculación entre teología y hermenéutica.

Se trata, de hecho, de una vinculación constitutiva y no simplemente de una relación de estudio: la hermenéutica no puede conectarse a la teología como una simple metodología entre las tantas, elegida casualmente o, todavía peor, para obtener unos resultados ya definidos previamente. El mismo Beuchot aclara esto afirmando que se va a tratar de “una teología levantada a partir de la hermenéutica” (Beuchot, 2010: 38) y, por esto, imposible de desconectar de ella. Pero una hermenéutica capaz de permitir este “levantamiento” de la teología no puede inclinarse para soluciones radicales y/o rígidas: en ambos casos perdería aquella flexibilidad que necesita para meter en acto la continua actualización del mensaje religioso que quiere interpretar. La única perspectiva que puede dejar a la luz cómo la teología se alimenta de hermenéutica es, entonces, una hermenéutica prudencial fundada en la analogía:

³ El primer artículo se configura como una “aplicación” de la hermenéutica analógica al campo de la teología, mientras el segundo argumenta de la posibilidad de ampliar esta aplicación también al ámbito de la teología de la liberación. No sería correcto olvidar de mencionar que el mismo Beuchot publica, siempre en el año 2013 y para la editorial de la Universidad Santo Tomás de Bogotá, un libro dedicado a la hermenéutica analógica y a sus posibles relaciones con la teología y la filosofía de la religión (Beuchot, 2013b). Sin embargo, se puede afirmar con tranquilidad que en este libro confluyen las reflexiones precedentemente dedicadas a la teología (y desarrolladas en los artículos citados) y el comienzo de la atención a la filosofía de la religión (cuestión a la cual está dedicado el segundo apartado del presente estudio).

⁴ Con respecto a la vinculación entre *phrónesis* y hermenéutica, el pensamiento de Mauricio Beuchot presenta una de las más interesantes interpretaciones desarrolladas a partir de la propuesta gadameriana (Beuchot, 2006a; Beuchot 2006b; Beuchot, 2007; Beuchot, 2011; Beuchot, 2012; Santasilía, 2012). De hecho, la “posición analógica” encarna plenamente la actitud prudencial expresada por la *phrónesis* permitiendo de realizar una interpretación capaz de respetar la imposibilidad de captura total de “lo interpretado” y, a la vez, la autonomía de quien interpreta. Unos ejemplos de “aplicación” de la hermenéutica analógica en el ámbito teológico son, sin duda, los trabajos de Jaime Ruiz Noé dedicado al problema de la *kénosis* (Ruiz Noé, 2009), de George Reyes (Reyes, 2009) y de Diana Alcalá Mendizábal, aunque estos presenten una evidente “declinación” de corte estético (Alcalá Mendizábal, 2021 y Alcalá Mendizábal & Cruz Guzmán, 2022).

En una hermenéutica analógica, se trata de abrir el abanico de las interpretaciones, más allá de la hermenéutica unívoca, que es muy rígida, y considerar varias interpretaciones como válidas (no sólo una), pero a diferencia de la hermenéutica equívoca, un conjunto finito y ordenado de ellas (no infinito ni homogéneo), en el que se pueda distinguir cuáles son mejores que otras, con parámetros no rígidos, pero serios, como el haber trabajado en las condiciones del lenguaje, haber estudiado la época del autor, para tener el contexto adecuado. (Beuchot, 2010: 39)

Y, de hecho, como el mismo autor subraya, “la hermenéutica analógica ayuda a balancear el sentido literal y el sentido alegórico de los textos. El primero tiende hacia la univocidad, pero es inalcanzable, las más de las veces; el segundo tiende hacia la equivocidad, pero corre el peligro de una interpretación subjetivista o relativista. En cambio, en la hermenéutica analógica se busca el equilibrio proporcional entre ambos” (Beuchot, 2010: 40). Y, por esto, es posible hablar de una dialéctica de la analogía: “Pero es una dialéctica extraña, no hegeliana, pues no llega a una síntesis de los opuestos, sino a su conciliación efímera y frágil, débil en todo caso. Es una dialéctica débil, de la diferencia (como la de Kierkegaard y Nietzsche)” (Beuchot, 2010: 41).⁵

Solo aclarado esto es posible alumbrar definitivamente el lado hermenéutico de la teología. De hecho, como afirma el mismo filósofo, la perspectiva analógica es la que puede permitir un juego virtuoso entre el sentido literal y el sentido alegórico de las Sagradas Escrituras, tratando de “encontrarse asintóticamente” en el límite de aproximación requerido por el esfuerzo interpretativo; pero que, siendo analógico, siempre salva la interpretación de una posible y peligrosa cristalización del sentido. Por esto, la orientación analógica

no sólo nos dará una lectura lineal, horizontal, de superficie y que avanza por oposición, sino además una lectura vertical, que ahonda, que cala en profundidad, que avanza por asociación, incluso por repetición, combinando y conectando significados. Esta lectura asociativa y reiterativa, es decir, paradigmática, es importante reencontrarla, porque es la del afecto, la que llega hasta el corazón del hombre. (Beuchot, 2010: 42)

Pero “lectura del afecto” no quiere indicar una lectura meramente sentimentalista; no se trata de una lectura orientada según el deseo superficial y/o, aún peor, según un interés personal. Más bien, Beuchot está indicando el corazón como queda concebido en la tradición contemplativa, la del *verbum in corde*,⁶ en la cual al corazón corresponde la sede de la expresión de la verdad de la persona, en este caso del interprete mismo. Entonces, en la lectura del afecto se realiza aquella reiteración que permite el auténtico involucrarse existencial del interprete en la misma interpretación, haciendo que esta última se caracterice como expresión del texto, pero y, sobre todo, de la misma existencia de quien está en frente del texto y, por esto, encarna su voz actual.

⁵ Con respecto al tema de la dimensión dialéctica del proceso analógico, vale la pena hacer referencia al libro *Dialéctica de la analogía* (Beuchot, 2016) en el cual el filósofo mexicano aborda y profundiza la dinámica de esta “frágil conciliación” de los opuestos, retomando y desarrollando posiciones ya expresadas por autores como Scannone (1972, 2003, 2009) y Lakebrink (1955), conjugándolas con las perspectivas de autores como Kierkegaard y Nietzsche, entre otros.

⁶ Véase, en relación con este tema, el interesante trabajo de Alberto Romele (2013) dedicado a la raíz interior del proceso hermenéutico.

Y es en el final del artículo que Beuchot revela, aunque rápidamente, como la hermenéutica – claramente la hermenéutica analógica por su connatural equilibrio– representa el camino auténtico de la teología en cuanto única perspectiva capaz de abordar la paradójica problemática de la presencia de Dios:

Y esto es lo que más necesitamos para la teología de la historia. Recuerdo el subtítulo que a la suya proponía Von Balthasar: *Die Ganze in Fragment*, el todo en el fragmento. Esto es, la capacidad de percibir la totalidad, que es la gloria de Dios, en ese fragmento de tiempo, de la historia, que es cada acontecimiento. También es la capacidad de ver en cada acción o gesto de Jesús toda su misión, y de ver en cada expresión del Evangelio todo el mensaje de salvación. En especial, en la cristología, pero también en la antropología teológica, Jesús es el ícono, el análogo. Es la imagen del Padre, y la Iglesia es la imagen de Jesús, y así debe serlo el cristiano para sus hermanos, creyentes o no. Esta iconicidad es importante en teología moral, pues es la que prepara las virtudes, esto es, las actitudes que producen los actos moralmente buenos. (Beuchot, 2010: 43)

Porque la teología no puede cumplir realmente con su tarea si no posee una evidente capacidad simbólica, es decir si no logra mostrar, como central en su movimiento, una dinámica en la cual se logran juntar dos dimensiones que pueden hablar solo mediante un proceso interpretativo capaz de mantener y a la vez desentrañar la indisoluble vinculación simbólica sobre la cual se apoya todo el edificio teológico.

Se trata de un asunto que Beuchot retoma en el segundo artículo citado al comienzo, en el cual a lo ya dicho precedentemente añade unas referencias de historia de la teología profundamente interesantes. Asumiendo como referencia la perspectiva de Eduard Schillebeeckx, Beuchot recuerda claramente que “el teólogo es un intérprete, en doble sentido: ayudar a comprender y ayudar a transmitir algo, en este caso, el mensaje revelado” (Beuchot, 2013a: 11). Por esto, el teólogo tiene que ser, sin duda alguna, un hermeneuta:

Por eso el teólogo debía conocer la cultura de su época, porque tenía que hablar a los hombres de su momento, para hacerles comprensible la palabra de Dios. De hecho, el hermeneuta era originalmente el traductor, el que hacía entendible y comunicaba el mensaje. Del mismo modo, el teólogo es un hermeneuta de profesión, pues se dedica a estudiar la Sagrada Escritura, pero para darla a conocer a los hombres de su tiempo y a que sea comprendida por ellos. De ahí que deba estar empapado de la cultura de su época, sobre todo de la filosofía. (Beuchot, 2013a: 11)

Pero no se trata de una mera coincidencia, o de una simple adecuación del método a un objeto: el teólogo “tiene que ser” hermeneuta, y si no ocurre esto no hay verdadera teología. Y esto porque una auténtica teología necesita mostrar, como ya se ha indicado, capacidad simbólica; algo que puede darse solo a partir de una perspectiva analógica:

Solo analógicamente se recoge la historia, solo analógicamente se reproduce. Hay que atender a la novedad del momento, de la circunstancia o del *kairós*, que es lo que toma en cuenta la prudencia o *phrónesis*, la cual tiene un lugar eminente en la hermenéutica analógica, precisamente por ser analogicidad o proporción. Se trata de aplicar,

proporcionalmente, el mensaje revelado a las diversas épocas y a las diversas culturas en las que ha de encarnarse. (Beuchot, 2013a: 15-16)

De lo afirmado por Mauricio Beuchot, se puede entender que la hermenéutica analógica no corresponde solo a un método posible, sino a la propuesta fundamental para la realización de una teología capaz mantener activa la dimensión ontológica, y de hacerla “jugar” en conexión con la instancia histórica y la promesa soteriológica.⁷

Ahora, mientras la reflexión hermenéutica en su vinculación con la disciplina teológica siempre queda contextualizada en el ámbito de una específica religión, para Beuchot la dimensión analógica logra superar los confines de una determinada contextualización para mostrarse en acto en todo tipo de experiencia religiosa. Y se puede afirmar que es precisamente este el punto de pasaje en el cual la reflexión de carácter hermenéutico-analógico logra alcanzar el campo de la filosofía de la religión ampliando sus posibilidades desde la mera cuestión teológica hacia la reflexión sobre el fenómeno religioso en general. Se trata de algo que el mismo Beuchot reconoce y que considera fundamental para el desarrollo de la hermenéutica analógica.⁸

Hermenéutica analógica y filosofía de la religión

En 2013, en la revista *Synesis*, aparece un artículo breve, pero muy detallado, donde Mauricio Beuchot trata de presentar la cuestión de la filosofía de la religión en el panorama cultural y filosófico de aquel momento (Beuchot, 2013c). De alguna manera, este escrito parece constituirse como un enlace entre la reflexión sobre la relación entre hermenéutica analógica y la teología, y la posterior elaboración de una filosofía de la religión en clave analógica. De hecho, el texto recupera la cuestión más general de la religión para mostrar como la dimensión simbólica –ya característica constitutiva de una relectura analógica de la teología– constituye el fundamento y, a la vez, el punto de fuerza, de la experiencia religiosa.

Diferentemente de muchas reflexiones actuales sobre el fenómeno religioso,⁹ la perspectiva de Beuchot no asume como punto de partida una posición externa desde la cual “observar” a la religión como un fenómeno exterior. Al contrario, la reflexión del filósofo mexicano considera necesario –en completa asonancia con la precedente reflexión relativa a la “lectura del afecto”– partir desde lo que él mismo llama –en plena sintonía con la tradición contemplativa– “hambre de Dios”. Asumiendo como referencia fundamental la meditación de Juan Carlos Moreno Romo con relación a la necesidad de reconsiderar el deseo de sentido que el ser humano lleva en su fondo último,¹⁰ Beuchot describe al fenómeno religioso como fundamentalmente constituido por un sentido que no

⁷ Con respecto a este punto véase la presentación video del mismo Mauricio Beuchot relativa a la publicación de su libro *Hermenéutica analógica, filosofía de la religión y teología fundamental* (Beuchot, 2013b): <https://www.youtube.com/watch?v=dp0iby2bvEs>

⁸ Una vez más la referencia es el libro *Hermenéutica analógica, filosofía de la religión y teología fundamental* (Beuchot, 2013b); en particular, los últimos capítulos, dedicados a los autores que en la actualidad tratan de reconsiderar el valor de la dimensión religiosa para la existencia humana: Girard, Trías, Vattimo. Con respecto a este punto véase también el interesante artículo de Jacob Buganza (2014).

⁹ Como, por ejemplo, las de Emile Durkheim (2001) y de Peter Berger (2014).

¹⁰ La reflexión de Moreno Romo se enfoca precisamente en aquel sentimiento que anima y mueve la humana existencia, y que demasiadas veces ha sido confundido con un “deseo racional de control”, pero que en realidad revela la existencia humana como deseante de sentido, al hilo de las grandes reflexiones de Agustín de Hipona y de Blaise Pascal, entre otros (Moreno Romo, 2013).

tiene que ver simplemente con la mera organización comunitaria, sino que surge precisamente en el marco de la búsqueda del sentido de la vida que caracteriza todo ser humano. Pero esta búsqueda de sentido no se caracteriza bajo el semblante de un sencillo “deseo de algo” sino que, al revés, esconde una profunda insatisfacción hacia todo lo que el mundo puede ofrecer. Es la percepción interior de una insatisfacción que revela la existencia de una tensión vital que subyace a cada auténtica elección de vida. Y es lo que puede, de manera directa, ser definido como deseo de trascendencia. Pero, como bien subraya Beuchot, se trata de una dimensión muy difícil de reconocer y de considerar, porque conlleva siempre el peligro de degenerar en fanatismo y superstición: por esta razón se necesita que la consideración sea siempre guiada por una razón atenta a la “voz” de la interioridad (Beuchot, 2013c: 138).

Según Beuchot, la atención que finalmente se ha desatado con respecto a la dimensión religiosa, entendida en su valor de sentido, es debida a un cambio de perspectiva en la misma filosofía: el trabajo de la filosofía analítica y de las perspectivas posmodernas con respecto al análisis lingüístico y a la deconstrucción de la metafísica ha generado el venirse abajo de la atención hacia las famosas pruebas de la existencia de Dios. La imposibilidad de elaborar una demostración definitiva, y satisfactoria, de la existencia –o no existencia– de Dios, no cierra la posibilidad del discurso sobre Dios, sino que abre el sendero de una reconsideración hermenéutica, precisamente mediante la revaloración de la dimensión simbólica.¹¹ Esto abre un camino fundamental para la hermenéutica, aunque sería mejor decir que descubre un movimiento ya en acto desde el principio de la reflexión sobre la religión entendida como dimensión autónoma de la existencia humana, y no como mera demostración de una verdad lógica. De hecho, no es una casualidad que el filósofo que puede ser considerado como el padre de la filosofía de la religión, es decir Friedrich Schleiermacher, sea también el primer autor que trata de rescatar la hermenéutica de la condición de mera técnica de interpretación para dar comienzo a una reflexión capaz de reconocerle, en el tiempo y gracias al aporte fundamental de otros autores, el valor de auténtica forma de filosofar.¹² Entonces, se entiende por qué Beuchot puede afirmar:

Tal parece que resurge ahora un Dios hermenéutico, es decir, cribado por la interpretación. Por eso no puede ser un Dios monstruoso y severo, como el que buscaba el positivismo, sino uno más humano, como el riesgo de ser “humano, demasiado humano”, como diría Nietzsche. Es, quizá, un Dios hermeneuta él mismo, que se deja interpretar, porque ya tiene interpretado al hombre. Conoce su naturaleza, sabe lo que necesita, lo que desea, lo que le aflige, lo que le hace bien y lo que le hace mal. Pero, como buen hermeneuta, respeta su libertad, la cual se comprometió a respetar. (Beuchot, 2013c: 141)

¹¹ En este sentido, y como indica también Beuchot, vale la pena hacer referencia a la reflexión desarrollada por Charles Sanders Peirce que apunta a la posibilidad de recuperar el discurso sobre la divinidad en clave de explicación según *lumen naturale* (Peirce, 2010: 147-189), aunque no se trate de un camino hermenéutico *strictu sensu*.

¹² Con respecto al giro realizado por Schleiermacher en el marco del desarrollo de la hermenéutica véase la historia de la hermenéutica escrita por Maurizio Ferraris (Ferraris, 2002: 95-117); con relación al valor de la cuestión del sentido en el marco del nacimiento de la filosofía de la religión véase la breve, pero muy clara, descripción que Jean Grondin proporciona del giro generado por Schleiermacher en el marco de los estudios filosóficos sobre la religión (Grondin, 2010: 135-137).

El “Dios del sentido” –no como panacea para las faltas superficiales, sino como expresión de aquella ya nombrada insatisfacción que yace al fondo de lo humano, y que caracteriza aquella fragilidad desde la cual brota también toda la creatividad del espíritu– no se presenta, entonces, como una mera posibilidad entre las otras, sino más bien como lo que queda después del “despojo” operado por la crítica del pensamiento. Es lo que hay que seguir en el intento de pensar correctamente “lo religioso”, porque se trata de un sentir que es también pensar, y que salva la religión de ser una mera expresión de un interés individual; y, al mismo tiempo, la obliga a una confrontación continua con la raíz humana desde la cual brota.

De aquí se comprende la elección de hacer referencia a la reflexión de Eugenio Trías como indicación de una manera auténtica de pensar la religión (Trías, 1997). En efecto, siguiendo al pensador catalán, Beuchot subraya como la “forma hermenéutica” de pensar en la religión tiene que fundarse evidente y definitivamente en la dimensión simbólica en cuanto única dimensión capaz de “aproximarse al límite”, que es el lugar auténtico de lo que generalmente llamamos divino (que es tal, precisamente, en cuanto límite de lo humano). Pero Trías no es el único pensador que sigue en esta línea; son, de hecho, numerosos los autores recuperados que, a través de sus diferentes perspectivas –siempre acomunadas por el “cambio” de un “Dios de la razón” a un “Dios del sentido”– conducen al punto crucial que se abre al paso final:

Un pensamiento analógico es el que se preanuncia, como co-implicación (y complicación) de la razón y la intuición o la fe, a través del símbolo, que es en donde confluyen. Se ha hablado mucho de una racionalidad simbólica, es decir, se ha señalado que el símbolo no está fuera de los márgenes de la razón. Ahora convendrá hablar de una racionalidad analógica, para que el símbolo¹³ no sea destruido por la opresión de la razón unívoca del positivismo ni diluido por la depresión de la razón equívoca del posmodernismo. Que sea llevado al equilibrio proporcional de esa nueva racionalidad que apenas surge. Es de esperar que se atienda a un giro analógico, en el ámbito de la filosofía, para que haya la suficiente apertura y comprensión que nos hagan capaces de ver el fenómeno de lo religioso como algo que trata de dar sentido para el hombre. (Beuchot, 2013c: 145-146)

Pero no se trata de un giro de la filosofía en general sino de un giro que toca a la filosofía de la religión en particular, y que se hará esperar algunos años.

Finalmente, en 2017, llegará a ver la luz un libro de Mauricio Beuchot intitulado *Filosofía de la religión*, en el cual confluirán las investigaciones precedentemente citadas, pero ahora transformadas, precisamente gracias a aquel giro que en 2013 quedaba solo anunciado (Beuchot, 2017). No se trata de una transformación de contenido, sino de una ampliación y de una orientación: todas las investigaciones precedentes quedan ampliadas a través de nuevas referencias, y conectadas para conducir la argumentación hacia el núcleo central fundamental, es decir, la propuesta de un pensamiento analógico capaz de expresar la co-implicación entre razón e intuición de la fe, o sea de

¹³ Con respecto a la cuestión del símbolo, la posición de Mauricio Beuchot asume de manera directa la referencia a la reflexión elaborada por Paul Ricoeur en su desarrollo de una hermenéutica simbólica (véase Beuchot, 2017: 38-40). De esta forma, el símbolo se caracteriza como vinculado con la analogía de manera que esta última caracteriza precisamente un momento vital de la dinámica simbólica: “El símbolo, decía Paul Ricoeur, da que pensar; yo creo que deberíamos añadir: el símbolo da que vivir” (Beuchot, 2017: 81). Con respecto a la cuestión del símbolo en Paul Ricoeur, vale la pena remitir a las consideraciones relativas a la constitución simbólica (Ricoeur, 1959) y al valor de los símbolos primarios (Ricoeur 2004: 167-308).

evidenciar como en la experiencia religiosa desde siempre se realiza una dinámica de carácter analógico-simbólico. A este núcleo están dedicados los dos capítulos centrales de la obra, intitulados “Sobre el lenguaje analógico acerca de Dios” y “Discurso sobre Dios y hermenéutica analógica”, y cuyos contenidos constituirán el objeto de análisis de la parte final del presente estudio.

En el primero de los capítulos indicados, Beuchot trata de mostrar como el lenguaje analógico representa la forma correcta de hablar de la dimensión de lo divino en cuanto capaz de mantener un equilibrio que evita la completa vaguedad pero tampoco impone a tal dimensión un esquema predefinido y rígido: “Al igual que la teología negativa, es un esfuerzo por evitar la pretensión de un lenguaje unívoco o literal acerca de Dios, pero también es un esfuerzo por no quedarse sin decir nada sobre Él sino al menos balbucear algo” (Beuchot, 2017: 84). Efectivamente, frente a la pretensión que el único acceso a lo divino esté constituido por una “vía negativa”, la analogía parece configurarse como el otro camino factible. De hecho, ante de la pretensión de salvar la trascendencia de Dios, la analogía no constituye una derrota sino propiamente el esfuerzo de mantener activa dicha trascendencia sin perder la posibilidad de alumbrar –aunque nunca de iluminar completamente– unos posibles espacios de expresión. Quedarse en lo negativo de la trascendencia implicaría un callarse que degeneraría fácilmente en un relativismo equivocado generado a partir de la absolutamente individual de la experiencia. En cambio, el salir a la luz de la dimensión analógica obliga a una confrontación precisamente a partir de la imposibilidad de captura total de la experiencia. Y así, Beuchot muestra como autores como Tomás de Aquino, Maestro Eckhart y San Juan de la Cruz, logran –a través del uso de las diferentes modalidades de la analogía– “hablar de lo divino” sin nunca caer en una definitiva esquematización de esta dimensión. Porque, al final, la analogía es un balbuceo, un mostrar:

Quizá sea la mejor manera de aclarar que la analogía es un discurso imperfecto, aunque trata de sugerir; es mostración y no demostración, es algo que balbucea. Tal vez todos los que han usado el discurso y lenguaje analógico para hablar de Dios: Tomás, Eckhart, Juan de la Cruz, lo que han hecho es romper uno de nuestros mitos, una de nuestras dicotomías arbitrarias, y han tratado de reunir, o al menos hacer que se toquen, el decir y el mostrar. (Beuchot, 2017: 94)

Más allá de la posible (im)precisión de las descripciones proporcionadas por estos autores, lo que le interesa al filósofo mexicano es la posibilidad de salvar por lo menos unas migajas del discurso. Ello constituiría la verdad de un esfuerzo de equilibrio, porque “la analogía es el intento de decir lo que sólo se puede mostrar y mostrar lo que sólo se puede decir” (Beuchot, 2017: 94).

Y se trata de un mostrar caracterizado por una humildad fundacional: el discurso analógico puede solo mostrar, indicar, mediante un esfuerzo prudencial que tiene como objetivo el salvar precisamente lo que trata de mostrar. Por esto nunca puede caer en la degeneración de la rigidez o del relativismo: “La afirmación analógica es aceptadora de su inadecuación con respecto a la realidad inalcanzable y misteriosa que quiere expresar. Predomina la supereminencia” (Beuchot, 2017: 95). Entonces, una hermenéutica fundada en la analogía se presenta como constitutivamente orientada hacia el discurso sobre la trascendencia; no porque no pueda abordar otros discursos sino porque siempre logrará salvar la trascendencia de la alteridad con la cual se confronta:

Pues nunca se pierde en la analogía la advertencia, la conciencia y el reconocimiento de la diversidad, de que predomina lo diverso, de que hay más diferencia en el mundo.

Sobre todo se reconoce la diversidad de Dios, que es el diferente por excelencia, el misterioso por antonomasia y el Otro con mayúscula. Se resalta con un gran respeto la irreductibilidad o inconmensurabilidad del objeto que se quiere significar. (Beuchot, 2017: 96)

Y el filósofo describe este camino como un “hablar en voz baja”, como si se estuviera musitando una oración:

Y en ese sentido la analogía, la analogicidad, da al discurso esta humildad, obediencia, medida, reconocimiento del misterio. En realidad, la admisión de la analogicidad es reconocer el carácter balbuciente, casi ambiguo, casi equívoco, del discurso posible y alcanzable sobre Dios. Es discurso pobre, de acercamiento proporcional y a veces sólo metafórico, poético. Es más fresco y rico cuando es poético; es más endurecido y vacío cuando se convierte en teológico. Pero en ambos casos es sólo un tratar de decir reverentemente lo que se pueda alcanzar a decir de Dios, porque también el hombre, al fin animal que tiene palabra, según Aristóteles lo define, algo necesita decir de Él y tratar de comprenderlo al menos un poco. (Beuchot, 2017: 96)

La hermenéutica analógica, entonces, encarna propiamente el esfuerzo del ser humano que, aún consciente de la inefabilidad de lo divino, necesita balbucear algo de él. Y esta es la razón por la cual, como se afirma en el capítulo siguiente, la posibilidad de un discurso sobre lo divino que finalmente pueda de alguna manera “saciar” el hambre que caracteriza a todo ser humano, solo puede realizarse a partir de la que Beuchot define como “reeducación en la analogía”, es decir “en una hermenéutica analógica, la cual, aunque es consciente de no agotar el misterio, de ser más balbuceo que otra cosa, sin embargo, no lo deja en el conocimiento negativo (que sigue siendo negación de conocimiento) sino que le da algo, un poco, pero lo suficiente para poder vivir” (Beuchot, 2017: 116).

Conclusiones no conclusivas

Es cierto que la filosofía de la religión, desde su nacimiento, ha sido “declinada” según diferentes perspectivas que modulan la concepción de la experiencia religiosa con base en el punto de vista a través del cual dirigen la investigación. La peculiaridad de la reflexión analógica estaría, entonces, en colocarse al lado de ellas simplemente como una posibilidad más. La diferencia, que, a la vez, constituye su característica fundamental, se encuentra precisamente en la dinámica interpretativa de corte analógico que impone a la mirada una atención particular hacia la etapa de la codificación y su consecuente expresión. No se trata de rescatar el valor lingüístico y/o metafísico de la instancia religiosa sino su presencia como excedencia en el ámbito de la misma expresión de lo humano. La “inadecuación” del lenguaje implica e impone una atención hermenéutica que necesita de un criterio moderado y, por esto, analógico.¹⁴

¹⁴ En esto consistiría toda la diferencia con respecto a la posición de Gianni Vattimo, completamente orientada hacia un abrirse sin límite de la posibilidad semántica de la creencia (véase Vattimo, 1996 y 2002). Con respecto a la cuestión de un criterio moderado de interpretación en el marco de una hermenéutica aplicada a la experiencia religiosa, véase Geffré (1984).

El recorrido descrito no desemboca en una verdadera y definitiva conclusión. Y, efectivamente, ello no podría ser de otro modo. Por dos razones: la primera, o sea la más evidente, es que todavía no está concluido y, de hecho, acaba con una invitación a la reeducación analógica para poder auténticamente desarrollar un discurso sobre lo divino; la segunda es que el mismo desarrollo de la hermenéutica analógica impone una *phrónesis* por la cual la mediación se da siempre desde un punto de vista contextual que requiere la “paciencia de la historia”, es decir una atención a los acontecimientos capaz de suportar la misma interpretación. Por esto, parece que no se pueden dar conclusiones reales desde el punto de vista conceptual sino solo recoger el desafío de la analogía, es decir, de tratar de considerar la posibilidad de una hermenéutica analógica que no sea apenas una hermenéutica teológica o bíblica (las cuales siguen manteniendo todo su valor) sino además una hermenéutica analógica del fenómeno religioso orientada a la configuración dinámica del diálogo entre las diferentes modalidades de la experiencia de lo divino. Un camino complejo, pero, por esta misma razón, analógicamente fascinante.¹⁵

Referencias bibliográficas

- Alcalá Mendizábal, D. (2021). *Reflexiones en torno al símbolo. Una hermenéutica de la luz en el Medioevo*. México: UNAM.
- Alcalá Mendizábal, D. & Cruz Guzmán, D. (2021). *Naturaleza y símbolo religioso medieval*. Chisinau: Generis.
- Berger, P. (2014), *The many Altars of Modernity. Toward a Paradigm for Religion in a pluralist Age*. Boston/Berlin: De Gruyter.
- Beuchot, M. (2006a). “Phrónesis, hermenéutica y símbolo”. *Ciencia Tomista*, 133, (1), 5-14.
- _____ (2006b). *Puentes hermenéuticos hacia las humanidades y la cultura*. México: Universidad Iberoamericana.
- _____ (2007). *Phrónesis, analogía y hermenéutica*. México: UNAM.
- _____ (2010). “Hermenéutica analógica y religión”. *Theologica Xaveriana*, 60, (169), 25-46.
- _____ (2011). “Una hermenéutica para el mundo actual”. *Comprender*, 13, (1), 93-107.
- _____ (2012). *Ordo analogiae. Interpretación y construcción del mundo*. México: UNAM.
- _____ (2013a). “Hermenéutica analógica y teología de la liberación”. *Albertus Magnus*, 4, (1), 9-20.
- _____ (2013b). *Hermenéutica analógica, filosofía de la religión y teología fundamental*. Bogotá: USTA.
- _____ (2013c). “La filosofía de la religión hoy”. *Synesis*, 5, (2), 36-47.
- _____ (2016). *Dialéctica de la analogía*. México: Paidós.
- _____ (2017). *Filosofía de la religión*. México: ITESO.
- Buganza Torio, J. (2014). “Hermenéutica analógica y filosofía de la religión”. *Anámmesis*, 24, (47), 171-184.
- Durkheim, E. (2001). *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: Colofón.
- Ferraris, M. (2002). *Historia de la hermenéutica*. México: Siglo XXI.
- Gadamer, H. G. (1977). *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Sígueme.

¹⁵ Una vez más vale la pena hacer referencia al trabajo, aunque en estadio inicial, de Stefano Santasilvia (2022).

- Geffré, C. (1984). *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación. Ensayo de hermenéutica teológica*. Madrid: Cristiandad.
- Grondin, J. (2010). *La filosofía de la religión*. Barcelona: Herder.
- Lakebrink, B. (1955). *Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik*. Köln: Bachem.
- Moreno Romo, J.C. (2013). *Entre la filosofía, el cristianismo y nuestra difícil y frágil laicidad*. México: Fontamara-UAQ.
- Peirce, Ch. S. (2010). *El amor evolutivo y otros ensayos sobre ciencia y religión*. Barcelona: Marbot.
- Ravera, M. (1995). *Introduzione alla filosofia della religione*. Torino: UTET.
- Reyes, G. (2009). “Hermenéutica y analogía: hacia una epistemología analógica del texto bíblico”. En R. B. Beledo, *Hermenéutica analógica y crítica filosófica* (101-124). México: Torres.
- Ricoeur, P. (1959). “Le symbole donne à penser”. *Esprit*, 7-8, 60-76.
- _____ (2004). *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Trotta.
- Romele, A. (2013). *L’esperienza del verbum in corde. Ovvero l’ineffettività dell’ermeneutica*. Milano: Mimesis.
- Ruiz Noé, J. (2009). “Una interpretación de la kénosis de Dios desde la hermenéutica analógica”. *Analogía*, (25), número monográfico.
- Santasilia, S. (2012). “Antropología filosófica y hermenéutica analógica: discutiendo con Mauricio Beuchot”. *Cultura Latinoamericana*, 15, (1), 63-73.
- _____ (2022). “Hermenéutica analógica, filosofía de la religión y diálogo interreligioso”. En M. Beuchot & R. Cúnsulo, *Actas. Hermenéutica o subtilitas explicando et subtilitas aplicandi* (205-213). Neuquén: Círculo Hermenéutico.
- Scannone, J. C. (1972). “La liberación latinoamericana. Ontología del proceso auténticamente liberador”. *Stromata*, 27, (3-4), 107-129.
- _____ (2003). “Acontecimiento-sentido-acción. Aportaciones de Paul Ricoeur para una hermenéutica del acontecimiento y la acción histórica. Aplicación al acontecer argentino actual”. *Stromata*, 59, (3-4), 273-288.
- _____ (2009). *Religión y nuevo pensamiento: hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*. Barcelona: Anthropos.
- Trías, E. (1997). *Pensar la religión*. Barcelona: Destino.
- Vattimo, G. (1996). *Crear que se cree*. Madrid: Paidós.
- _____ (2002). *Después de la cristiandad*. Madrid: Paidós.