

# EXPERIENCIA HUMANA Y APERTURA RELIGIOSA A DIOS

LUIS ROMERA

Universidad Pontificia de la Santa Cruz de Roma

## *La crisis de la comprensión de la religión*

El tema al que hemos dedicado nuestra atención en estas jornadas de estudio, “comprender la religión”, nos conduce a una reflexión que, como cualquier otra que verse sobre un aspecto fundamental del hombre, debe discurrir teniendo en cuenta contemporáneamente la dimensión esencial y la dimensión histórica de su temática. En nuestro caso, eso salta a la vista de inmediato: comprender la religión exige alcanzar su dimensión esencial sin detenerse en lo periférico; pero al mismo tiempo, en nuestro intento de comprensión, nos vemos remitidos a la situación histórica en la que nos encontramos. Es en ésta donde accedemos a la consideración de la religión para desentrañar y mostrar su significación de tal modo que sea efectivamente comprensible. Esto último no supone sacrificar la esencia de la religión en el altar de la historia, perdiendo alguno de los elementos ontológicos de su naturaleza al acomodarlos al espíritu de la época; sino, por el contrario, teniendo en cuenta el momento cultural en el que nos encontramos, esforzarse por alcanzar la esencia de la religión de tal modo que ésta se muestre en la comprensibilidad que posee en sí misma, también para el hombre de hoy. En el intento por hacer comprensible hoy la religión sin menoscabo de su esencia, se pondrá de manifiesto que, en último término, de lo que se trata en dicho intento es de *abrir* al hombre contemporáneo y su cultura a una dimensión a la que quizá se habían cerrado o para la que, en cierto modo, estaban ciegos, sin ser capaces de valorar la gravedad de su estado.

Con respecto al objetivo de comprender la religión en nuestra situación histórica, se podría empezar por señalar dos fenómenos de la cultura contemporánea, destacados, complejos e históricamente condicionados, que si bien se distinguen, guardan una estrecha relación, al

menos en su origen. El primero de los fenómenos a que nos referimos es el ateísmo.

Ya el Concilio Vaticano II en su Constitución *Gaudium et spes*, al analizar la situación de la humanidad en el siglo XX, aborda el tema del ateísmo constatando ante todo su complejidad. Diversas son las causas que conducen a la negación de Dios, como distintas son las modalidades de dicha negación (nn. 7, 19, 20, 21). Sin embargo, por encima de la diversidad de formas en que se presenta, hay un elemento que el Concilio considera característico del ateísmo contemporáneo: “la negación de Dios o de la religión no constituyen, como en épocas pasadas, un hecho insólito e individual; hoy en día, en efecto, se presenta no rara vez como una *exigencia* del progreso científico y de un cierto humanismo nuevo” (n. 7). Esta actitud ha llevado, continúa la *Gaudium et spes*, a que el “ateísmo [sea] uno de los fenómenos más graves de nuestro tiempo” (n. 19).

Sin embargo, el ateísmo, en cuanto negación *explícita* de Dios sostenida como base para un nuevo humanismo y, por tanto, plenamente consciente de las consecuencias teóricas y prácticas que encerraba, ha ido generando una cultura en la que prescindir de Dios ya no llama la atención, ni se ve como un objetivo que reivindicar o debatir. El clima cultural se ha ido degradando de tal modo que se ha podido llegar incluso a una situación en que la expresión *Dios* y la religión, no solamente han perdido mucha de la fuerza que antaño poseyeran, sino que se presentan ante la conciencia contemporánea simplemente como *sin sentido*.

Se habría pasado, como señala Kasper remitiéndose a Rahner<sup>1</sup>, de un ateísmo preocupado, afligido (*bekümmertter Atheismus*) a un ateísmo indiferente (*indifferentter Atheismus*); evolución en la que se refleja la dualidad ya perfilada por Nietzsche cuando contraponía el *último hombre* al ateo consciente de la muerte de Dios del aforismo 125 de su *Gaya ciencia* o del *Zarathustra*. Mientras el ateo consciente se sabe enfrentado con las consecuencias que supone para el pensamiento y la existencia haber borrado a Dios del horizonte humano, el *último hombre* se limita a una actitud superficial y, para Nietzsche, mezquina<sup>2</sup>.

1. Cfr. KASPER, W., *Der Gott Jesu Christi*, Grünewald, Mainz 1995, pp. 33-34; RAHNER, K., *Wissenschaft als Konfession?*, en *Schriften*, Benziger, Einsiedeln 1969, Bd. 3, p. 461; íd., *Glaubende Annahme der Wahrheit Gottes*, Bd. 12, p. 216; íd., *Kirchliche und außerkirchliche Religiosität*, Bd. 12, p. 569.

2. Cfr. NIETZSCHE, F., *Die fröhliche Wissenschaft*, § 125, en *Nietzsche Werke, Kritische Gesamtausgabe*, Bd. VI/2, hg. G. Colli & M. Montanari, W. de Gryter, Berlin 1973, aquí pp. 158-160; íd., *Also sprach Zarathustra*, Bd. VI/1, Berlin 1968. De esta cuestión nos hemos ocupado en ROMERA, L., “Assimilare la finitezza: con Nietzsche e Heidegger a un bivio”, *Acta Philosophica* 4-2 (1995), pp. 261-283.

El fenómeno de la carencia de sentido del hablar sobre Dios y la religión, también fue subrayado con preocupación creciente por la teología inmediatamente posterior al concilio. En su *Curso fundamental sobre la fe* (de 1976), Rahner describe el carácter enigmático de la expresión Dios como un “rostro que se ha vuelto opaco” e inexpressivo para el hombre contemporáneo<sup>3</sup>. Ratzinger, en su *Introducción al cristianismo* (de 1968), delinea la situación en la que se encuentra el teólogo cuando no se dirige a colegas o a “hombres de Iglesia”, sino al individuo común, remitiéndose a la imagen kierkegaardiana del payaso que, ya disfrazado para la función, grita “¡fuego!” y, en lugar de poner en estado de alerta a sus oyentes, sólo provoca hilaridad<sup>4</sup>. Kasper retoma la cuestión para afirmar (en 1982): “el anuncio cristiano sobre Dios se ha transformado hoy en día para muchos en un lenguaje extranjero, incomprensible e inasimilable”<sup>5</sup>. La crisis que afecta a la teología y al hablar sobre Dios en general, radicaría en este punto fundamental: “la crisis en los presupuestos de comprensión del hablar sobre Dios es la auténtica crisis de la teología contemporánea”<sup>6</sup>.

La *crisis de los presupuestos* para la comprensión de la fe cristiana no afecta únicamente a aspectos marginales de su doctrina, sino a sus puntos centrales: a la comprensión de palabras como Dios, pecado, redención, gracia, etc. En opinión de Kasper, se ha perdido “la dimensión de la fe”, es decir, el espacio en el que la fe es comprensible y posible en cuanto fe; ese ámbito lo constituye “la dimensión del misterio”<sup>7</sup>.

La pérdida de la dimensión de misterio en la existencia no es algo que se circunscriba a la crisis de un presunto objeto específico de la cultura: al objeto-Dios. Por el contrario, es algo que afecta a la comprensión radical del ser y del hombre, y, por tanto, a su actitud fundamental ante la existencia. Marcel había llamado la atención en los años treinta sobre el empobrecimiento de una cultura y un hombre que, en un contexto cada vez más dominado por la ciencia y tecnificado, pierde la capacidad de abrirse y vivir en la dimensión del “misterio del ser”<sup>8</sup>.

La crisis de los presupuestos de comprensión de la fe cristiana que la teología constata, no se limita a ser un “problema cristiano”, un problema de un grupo social o una institución cultural. La carencia del

3. Cfr. RAHNER, K., *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1977, p. 56.

4. Cfr. RATZINGER, J., *Einführung in das Christentum*, Dtv, München 1977, pp. 13 ss.

5. KASPER, W., *Der Gott Jesu Christi*, op. cit., p. 92.

6. *Ibid.*, p. 68.

7. *Ibid.*, p. 92.

8. Cfr. MARCEL, G., *Aproximación al misterio del ser*, Encuentro, Madrid 1987.

horizonte en que la fe es posible afecta en general a la comprensión de la temática de Dios. Es algo que ya había sido detectado por Bonhoeffer en su terrible experiencia de encarcelamiento nazi. “Toda la predicación cristiana durante mil novecientos años —escribía en esa situación en una carta del 30 de abril de 1944— ha estado construida sobre el *a priori* religioso del hombre. El cristianismo ha sido presentado siempre como una forma (la verdadera forma) de la religión. Pero, si un día llegara a manifestarse con claridad que ese *a priori* no existe, que se ha tratado de una forma históricamente condicionada y transitoria, si, por tanto, los hombres llegaran a ser radicalmente arreligiosos (y tengo la sensación de que en mayor o menor grado estamos ya en esta etapa), si eso se produjera, ¿qué pasaría con el cristianismo?”<sup>9</sup>.

El fenómeno del *ateísmo indiferente* también había sido objeto, a su modo, de las reflexiones de Heidegger. En su visión de la edad contemporánea como aquella en la que se consuma el *olvido del ser*, contempla nuestra época como un *tiempo indigente*, caracterizado por la *ausencia de Dios*. Pero el grado de pobreza de nuestra época se muestra en un fenómeno todavía más inquietante a sus ojos: “en la ausencia de Dios se manifiesta algo todavía peor. No solamente los dioses y Dios han huido, también se ha apagado el esplendor de Dios en la historia universal. El tiempo de la noche del mundo es tiempo de pobreza porque se hace cada vez más pobre. Ha llegado ya a tal pobreza, que no puede reconocer la ausencia de Dios como ausencia”<sup>10</sup>.

Las causas del ateísmo contemporáneo son complejas y hunden sus raíces en ese entrecruzarse de fenómenos que dio lugar a la centralidad de la subjetividad en la modernidad. En opinión de Pannenberg, las guerras de religión que asolaron Europa tras la Reforma protestante y, sobre todo, el hecho de que su resultado no fuese la imposición de una confesión sobre las restantes, sino la necesidad de convivir en una Europa pluriconfesional, condujeron a la convicción de que el orden social y la comprensión esencial del hombre ya no podían fundarse en la religión. Había que buscar una nueva base común que ofreciese un fundamento seguro al margen de la religión<sup>11</sup>. De ahí surgió el intento de construir un orden social fundado en la idea de una naturaleza humana autónoma, es decir, en una *lex naturae* reconocible por la razón

9. BONHOEFFER, D., *Widerstand und Ergebung*, Kaiser, München 1985, p. 305. Cfr. al respecto ILLANES, J. L., *Hablar de Dios*, Rialp, Madrid 1969.

10. HEIDEGGER, M., *Wozu Dichter?*, en *Holzwege, Gesamtausgabe*, Bd. 5, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1977, p. 269.

11. Cfr. PANNENBERG, W., *Problemggeschichte der neuen evangelischen Theologie in Deutschland. Von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1997, pp. 24 ss; *id.*, “Die Bedeutung des Christentums in der Philosophie Hegels”, en *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1972, pp. 78-113.

*etsi Deus non daretur* (aún en el caso que Dios no existiese), en la conocida expresión de Grotius<sup>12</sup>.

En este contexto, el desarrollo de las ciencias y de la filosofía se llevó a cabo con un espíritu de emancipación con respecto a la fe, es decir, como un ejercicio autónomo de la razón, que fue desplazando la teología de su posición de ápice en la cultura a una situación cada vez más marginal. La subjetividad que se va fraguando en la modernidad, como resultado de estos y otros factores, pasa de considerarse a sí misma como autónoma a verse como constitutiva de su objeto, tanto en la versión kantiana como en las versiones idealistas. Si es la conciencia la que acaba constituyendo su objeto, también cuando ese objeto es Dios o la religión habrá que remitirse a la conciencia como a su fuente para justificar y determinar tal objeto.

Frente a la usurpación del lugar de la religión por parte de la razón que acaba aconteciendo en esas filosofías, reacciona el teólogo Schleiermacher reivindicando un ámbito específico para la religión, diverso del que corresponde a la metafísica y a la ética. Schleiermacher pretende llevar a cabo “una nueva fundamentación de la teología [y de la religión] sobre la base de lo humano en general”<sup>13</sup>, pero con independencia de la razón filosófica y ética. Sin embargo, tanto él como una parte importante de la teología protestante del siglo XIX (por ejemplo, la teología pietista de la *Erweckungstheologie* y la teología liberal) se refugiarán en la conciencia subjetiva para justificar la religión.

Schleiermacher, como es sabido, distingue en el dinamismo del hombre tres ámbitos: el del saber racional, que corresponde a la filosofía; el de la acción, que corresponde a la ética; y el del sentimiento (*Gefühl*) religioso, en donde enraíza la religión. Para el Schleiermacher de los *Discursos sobre la religión* (de 1799) el sentimiento religioso corresponde a la conciencia inmediata de la intuición (*Anschauung*) de lo infinito en lo finito. Para describir la intuición de lo infinito en lo finito que acontece en el sentimiento religioso, en su segundo *Discurso* Schleiermacher considera que todo objeto finito es percibido en cuanto tal, como finito, en la medida en que es visto como determinado por sus límites, los cuales se recortarían, en cuanto con-fines de lo finito, sobre el fondo de lo infinito<sup>14</sup>. La intuición de lo Infinito, del Todo

12. Cfr. GROTIUS, H., *De iure belli ac pacis, Prolegomena*, 11.

13. Cfr. PANNENBERG, W., *Problemggeschichte der neuen evangelischen Theologie in Deutschland. Von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich*, op. cit., pp. 32-76, aquí p. 46.

14. SCHLEIERMACHER, F. D. E., *Über die Religion*, Unger, Berlin 1799, p. 53: “Alles Endliche besteht nur durch die Bestimmung seiner Grenzen, die aus dem Unendlichen gleichsam herausgeschnitten werden müssen”. En esta línea ya se había situado Descartes en la tercera *meditación* al tratar de la existencia de Dios: cfr. DESCARTES, R., *Meditationes de prima philosophia*, en *Oeuvres de Descartes*, vol. VII, Vrin, Paris 1983, pp. 32-52.

o del Universo, en lo finito —ya sea a través de la naturaleza o de la humanidad— afecta al sujeto en lo más íntimo. “Las mismas acciones del Universo, mediante las cuales se os revela en lo finito, lo sitúan en una nueva relación con vuestro espíritu y vuestro estado de ánimo; durante la intuición, os veréis arrebatados por toda suerte de sentimientos”<sup>15</sup>.

El Schleiermacher de la *Glaubenslehre* de 1821, señala Pannenberg, deja de subrayar que el sentimiento religioso acontezca como intuición de lo infinito en lo finito (en definitiva, como la modalidad religiosa de la conciencia-de-objeto) para considerarlo de un modo más acentuado todavía como puro sentimiento de lo infinito, es decir, como “autoconciencia no mediada por la referencia a un objeto” del todo indiviso, en cuanto autoconciencia inmediata de dependencia de tal infinito<sup>16</sup>.

La línea abierta por Schleiermacher, que sitúa el fundamento de la religión en una experiencia subjetiva de la conciencia cada vez más desligada de una referencia objetiva, será seguida en el siglo XIX por un sector importante de la teología protestante. Para éste, la justificación de la fe radica en la conciencia de saberse salvado, que la adhesión a Cristo produce en una conciencia, que antes era conciencia de pecado. Dicho con otras palabras, para un sector importante de la teología pietista de ese siglo, la justificación de la religión se sitúa fundamentalmente en la convicción que siente la conciencia, en cuanto conciencia religiosa, de haber superado la escisión interior entre exigencia moral y naturaleza egoísta que antes percibía en sí misma y le llenaba de angustia. Como indica Pannenberg, “la vivencia subjetiva del hombre, su autoexperiencia ética o, con más precisión, la experiencia del efecto liberador del perdón de la culpa moral, se transforma en el criterio de verdad de la revelación”<sup>17</sup>.

En el seno de la teología protestante de los siglos XIX y XX se levantaron voces contra los peligrós a que se exponía una subjetivización de la religión. En ese caso, no solamente se hacía difícil el diálogo con el no creyente, es decir, con quien no tuviese esa experiencia subjetiva; sino que se corría el riesgo de reducir los contenidos doctrinales de la fe a meras convicciones subjetivas, de tal modo que los contenidos dejaran de tener una base ontológica firme y fuesen juzgados, aceptados o rechazados según desempeñasen o no la función subjetiva que la conciencia esperaba de ellos. De ahí que Herrmann, por ejemplo, considerase que la fe hay que entenderla de tal modo que “su certeza no se apoye en una vivencia subjetiva, que conduciría necesariamente al ais-

15. SCHLEIERMACHER, F. D. E., *Über die Religion*, op. cit., p. 60.

16. Cf. PANNENBERG, W., *Problemggeschichte der neuen evangelischen Theologie in Deutschland. Von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich*, op. cit., pp. 65-71.

17. *Ibid.*, p. 83.

lamiento completo del sujeto religioso”, sino que deba ponerse “en conexión con un hecho cuya evidencia sea capaz de abrir al otro”, al no creyente, a la fe<sup>18</sup>.

El debate que ahora hemos aludido sucintamente, que veía incluidos a la filosofía que racionalizaba a la religión, a la teología que defendía la independencia de la religión apelándose a la conciencia subjetiva de la religiosidad y a la teología que intuía en ambas posiciones el peligro de una subjetivización (racional o afectiva) de la religión, no se limitaba a ser una cuestión reducible a la teología protestante académica; se refería al enfoque general de la religión en unos momentos en los que la filosofía de la religión estaba alcanzando su primera madurez. Lo significativo es que, tanto para los pensadores que reconducían la religión a la razón moderna, como para los que querían salvarla de su racionalización apoyándose en el sentimiento religioso de una conciencia religiosa subjetiva, la religión se fundamenta en la subjetividad vuelta sobre sí misma, en el dinamismo de la conciencia inmanentista.

Es precisamente aquí donde toma pie, en la reconstrucción histórica de Pannenberg, la crítica atea de Feuerbach, Nietzsche o Freud, cuando pretenden mostrar que la conciencia religiosa no es más que una modalidad de conciencia psicológicamente inmadura<sup>19</sup>. La crítica se centraba sobre todo en poner de manifiesto la inconsistencia de tal modalidad de conciencia, desenmascarando el “objeto-de-conciencia Dios” o la religión al mostrarlos como fruto de una proyección subjetiva alienante o de un sentimiento de autocompasión y necesidad de seguridad, que superar, etc. En último término, la idea de Dios no sería más que la mistificación de la imagen de la misma conciencia cuando se mira en el espejo de la reflexión o de la historia. Viéndose desenmascarada en cuanto conciencia religiosa, la subjetividad irá perdiendo progresivamente la capacidad de captar el sentido de lo religioso.

Todo lo visto significa, de cara a nuestro intento de comprender la religión, que si en la actualidad se pretende recuperar la base para una comprensión de la religión, ésta no puede buscarse en la línea de una experiencia meramente subjetiva de tal índole que termine por subjetivizar la religión y exponerla a las críticas psicologistas o sociológicas. Sólo una base más sólida, por ejemplo una experiencia que tenga alcance ontológico, puede constituir la base para una comprensión y justificación de la religión con pretensiones de verdad.

18. HERRMANN, W., *Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und Sittlichkeit*, Niemayer, Halle 1879, pp. 250 ss.

19. Cfr. PANNENBERG, W., “Tipos de ateísmo y su significación teológica”, en *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, Sígueme, Salamanca 1976, pp. 151-166.

Sin embargo, el indiferentismo del *sin sentido* de la religión no es el único fenómeno negativo que afecta hoy en día a la religión; es más, en algunos casos es un fenómeno en regresión. El desencanto y la sensación de vacío existencial que despierta la ausencia de religión han conducido, en sectores de la sociedad contemporánea, a un nuevo despertar del interés por lo religioso. La sociología ha puesto de manifiesto que la sociedad secularizada, en lugar de dirigirse hacia la extinción definitiva de lo religioso, que a partir de las reflexiones anteriores podría haberse previsto, ha visto surgir en su seno una nueva modalidad de religiosidad<sup>20</sup>. En muchos casos, la secularización no ha llevado a aniquilar la religión, sino a relegarla al ámbito de la subjetividad. Cada cual, en función de sus inclinaciones personales, se construye una religión a su medida, a partir de los elementos que la oferta religiosa de la sociedad pluralista le brinda. De nuevo, la base de la religión y el criterio de su determinación no son elementos ontológicos, sino la función subjetiva que ella debería desempeñar.

En síntesis, en la situación actual se pueden destacar dos hechos: por un lado, nos vemos enfrentados con el fenómeno, todavía extendido, de la pérdida de sentido de la religión, una de cuyas fuentes es la subjetivización de la religión en la modernidad; por otro, nos encontramos ante una nueva subjetivización de lo religioso, tanto porque se tiende a reducir la religión a la función que desempeña para el individuo o la sociedad, como porque se enjuician sus contenidos doctrinales y prácticos desde el rendimiento subjetivo que tienen. Si en el primer caso la religión es dejada de lado por superflua, en el segundo es considerada al margen de una pretensión de verdad en el sentido más propio del término. En este último caso, se abre la puerta a formas inauténticas de religiosidad, tal como se comprueba en muchas sectas o modalidades sincretistas o fundamentalistas de religión.

En esta tesitura, tanto con respecto al ateísmo militante o indiferente, como con respecto a la subjetivización de la religión en la sociedad pluricultural, la reflexión en torno a *comprender la religión* nos remite a la temática que concierne los mismos *comienzos del comprender*<sup>21</sup> la religión. Lo que está en cuestión es la base de la comprensión, su punto de partida y enfoque inicial. Ahora bien, verse remitido a los principios de la comprensión implica abordar el tema de la experiencia que permite dicha comprensión, es decir, la experiencia que ofrece la base para un conocimiento de Dios y de la relación del hombre con Él. Hay que volver al tema de la experiencia religiosa o de Dios, pero de

20. Cfr. por ejemplo, MARTELLI, S., *La religione nella società post-moderna. Tra secolarizzazione e de-secolarizzazione*, Dehoniane, Bologna 1990, pp. 241-298.

21. Cfr. KASPER, W., *Der Gott Jesu Christi*, op. cit., p. 92.



tal modo que, por un lado, se recupere la capacidad de experiencia que nos hace capaces de abrirnos a la religión (frente al ateísmo) y, por otro, se identifique una modalidad de experiencia que nos permita alcanzar una instancia tal que consienta plantear la cuestión de la verdad de la religión, con toda su radicalidad (frente a la subjetivización).

Preguntarnos por una experiencia que nos permita alcanzar una instancia desde la que abrirnos y acceder a Dios con sentido, y desde la que podamos comprender la religión sin renunciar a sus pretensiones de verdad, es una tarea que responde a la doble dimensión que se mencionaba al abrir estas páginas: es un cuestionar que tiene alcance esencial y responde a la situación histórica. Los dos fenómenos señalados, el del indiferentismo y el de la subjetivización, están intrínsecamente relacionados, tal y como se intuye por su origen subjetivista. De ahí que el problema de comprender la religión incluya, tanto esencialmente como por el contexto histórico, la cuestión de qué Dios y qué religión se trata. Lo que está en juego no es sólo si existe Dios en general y si se requiere alguna religión, sino si se trata, por ejemplo, de un Dios todopoderoso-déspota que coarta la libertad y contra el que sería legítima la rebelión secularista, o de un Dios todopoderoso-paternal que hace posible la libertad<sup>22</sup>. En otras palabras, lo que está en juego es la cuestión de la verdad de Dios y de la religión, tanto ante el indiferentismo como ante el subjetivismo religioso de la sociedad pluricultural.

### *Elementos constitutivos de la experiencia humana*

El objetivo de comprender la religión nos remite a los comienzos del comprender, es decir, a aquel ámbito de la experiencia humana desde el que nos abrimos a Dios y a la religión y a partir del cual puede abordarse su significación. Remitirnos a la experiencia puede suscitar una reacción de perplejidad, sobre todo después de la insistencia en superar el subjetivismo en el enfoque de la religión.

El término experiencia podría ser entendido, en un primer momento, como equivalente a percepción empírica, en cuyo caso el ámbito que correspondería a la experiencia sería el de las ciencias experimentales o como mucho el de la llamada “conciencia cotidiana” (*alltägliches Bewußtsein*), es decir, el de los objetos concretos, prosaicos, y el de los asuntos pragmáticos. Sin embargo, un rápido análisis pone de manifiesto que ni la conciencia cotidiana, ni las ciencias experimentales se apoyan en la pura percepción sensible. La experiencia humana

22. Cfr. RATZINGER, J., *Der Gott Jesu Christi. Betrachtungen über den Dreieinigen Gott*, Kösel, München, 1976, pp. 11-46.

es un acto en el que el objeto se presenta a la conciencia dotado de significado.

El hombre no experimenta “hechos brutos” o “meros objetos”, sino personas, asuntos, cosas, fenómenos, circunstancias, acontecimientos, etc. con un significado más o menos determinado. Incluso en el campo de la experimentación científica, la expresión “hecho bruto” no deja de ser una abstracción, en la medida en que la ciencia accede a la experiencia con un aparato teórico preasimilado (que va desde los protocolos a los modelos teóricos) que orienta, determina, discrimina e interpreta la experiencia. La experiencia humana es experiencia hermenéutica también en el caso extremo en el que no se perciba el significado de lo captado, porque aún en esa situación lo experimentado es visto como sin sentido, es decir, desde la perspectiva del significado. Por lo demás, la conciencia cotidiana es mucho más rica de lo que a veces se afirma: la experiencia ordinaria es la experiencia de la amistad, de la alegría y del dolor, de la solidaridad y de la compasión, del esfuerzo compartido, del trabajo y de la familia, etc. Dentro de este marco acontecen la experiencia y la relación práctica con las personas, objetos, asuntos, circunstancias y acontecimientos cotidianos.

En contraste con lo dicho, otro motivo de perplejidad ante la remisión a la experiencia podría suponerlo la sensación de subjetivización que despierta la expresión experiencia. En efecto, experiencia suele indicar un conocimiento adquirido personalmente y de un modo directo, sin la mediación de una reflexión abstracta o de una instancia exterior al sujeto. Lo experimentado se opone a lo sabido por información o instrucción, o a lo alcanzado por medio de una deducción meramente teórica. En este sentido, en la experiencia se destaca el ser afectado del sujeto, lo cual –sin duda– es particularmente relevante en ámbitos como las relaciones interpersonales o la religión. Pero esto no significa que la dimensión o polo “objetivo” quede arrinconado en las relaciones humanas o en la religión. Tan importante como la implicación personal es el saber sobre la otra persona para que se dé efectivamente un relación personal; o el contenido religioso, para la religión.

La experiencia humana es muy rica; la diversidad de sus modalidades obliga a establecer distinciones a la hora de analizar sus diferentes ámbitos. De todas formas, y por lo que corresponde a nuestra temática, conviene aludir a tres características generales de la experiencia del hombre. En primer lugar, la experiencia humana propiamente dicha, en cuanto experiencia que encierra una dimensión hermenéutica de un tipo u otro, contiene ya de por sí una dimensión intelectual. En la experiencia humana está presente el pensamiento, en grados y modalidades diversos en función de la experiencia de que se trate.

En segundo lugar, hay que señalar que la experiencia humana no se reduce a la vivencia (*Erlebnis*), es decir, al acto singular y concreto de experiencia. Como la expresión *experto* indica, la experiencia humana engloba también la conexión que el hombre lleva a cabo espontáneamente con las vivencias que se suceden a lo largo de la vida (*Erfahrung*). La experiencia de la “libertad” o del par “dificultades-tenacidad” que un hombre posee, por ejemplo, no se reduce a las vivencias singulares de actos libres o del esfuerzo en la vida en esta o en aquella ocasión; por el contrario, la experiencia se va forjando con el transcurso de la existencia gracias a las vivencias singulares, a la conexión de unas con otras, a las reflexiones espontáneas que se llevan a cabo con ellas, al bagaje hermenéutico que se recibe de la propia cultura, al diálogo con otros, etc. De todo ello resulta la experiencia del hombre y su ser experto, y al mismo tiempo la experiencia va generando una actitud radical, o temple, en estos aspectos.

En este sentido, y para ir acercándonos a nuestro tema, la experiencia religiosa se apoya en la experiencia del ser y de la existencia que el hombre va adquiriendo en su madurar como persona; pero, además, la experiencia religiosa y la experiencia de Dios no se reducen a las vivencias religiosas singulares, aunque éstas hayan sido decisivas en sí mismas en la biografía del sujeto. La experiencia religiosa y de Dios es fruto de una existencia recorrida (*erfahren*) día tras día con contenido religioso, y en la que las diferentes vivencias por las que se va pasando dejan un poso de conocimientos experimentales y de actitudes vitales que definen la identidad de la propia experiencia religiosa. También en el caso de experiencias puntuales que determinan una existencia, o incluso suponen el nacimiento de una religión, tales vivencias se sitúan en una biografía, en la que tienen sentido y son posibles.

La referencia a la temporalidad ahora aludida nos conduce a la tercera característica general de la experiencia: su historicidad. La temporalidad de la experiencia hace referencia, en primer lugar, a la temporalidad de la propia biografía. La experiencia humana que acontece en el presente está mediada por las experiencias pasadas, como ya había subrayado Aristóteles al conectar experiencia con memoria<sup>23</sup>, y abierta a experiencias futuras que la pueden modificar, corregir o enriquecer. Pero temporalidad significa también que la experiencia humana, en cuanto experiencia con dimensión hermenéutica, está mediada históricamente. La experiencia humana se enraza en una tradición, que le precede y hereda, y se halla abierta a un futuro todavía a disposición y susceptible de enriquecerla. La mediación lingüística de la experiencia,

23. Cfr. *Met. A*, 1, 980 a 21 - 981 b 10.

sin embargo, no la condiciona de tal modo que no esté abierta a correcciones o a actitudes críticas con respecto a la propia cultura. Como más adelante se indicará, la experiencia humana es experiencia ontológica y no mera experiencia cultural; dicho en otros términos, es experiencia de la realidad y no solamente experiencia del lenguaje.

Por lo que concierne a la experiencia religiosa, habría que añadir una matización todavía. La expresión experiencia religiosa debe corresponder fundamentalmente a la experiencia que posee el hombre religioso, sin limitarla a la experiencia de individualidades particularmente sensibles en este campo. La experiencia religiosa, en sus elementos esenciales, debe estar al alcance de cualquier hombre, aunque luego la religiosidad sea susceptible de grados, o incluso de saltos radicales de intensidad. Ante cualquier hombre debe poder mostrarse la significación de la religión, y por eso no puede relegarse al ámbito de la subjetividad inmanente.

### *Enfoques de la experiencia religiosa*

Abordar el análisis de la experiencia religiosa exige, en primer lugar, identificar los elementos principales que la constituyen. Para ello se requiere no olvidar la diversidad en que se presenta la experiencia religiosa en función de la especificidad que caracteriza a cada religión concreta y la gradualidad de que es susceptible en cada una de ellas. Por lo demás, es claro que los elementos constitutivos de la experiencia religiosa son plurales.

La experiencia religiosa incluye una visión de totalidad de la realidad del mundo, de los demás y de la propia persona. La religión ofrece al hombre la instancia definitiva con la que orientar la vida, con sus circunstancias cambiantes y las vicisitudes por las que pasa, con sus momentos agradables y negativos, con las ocupaciones que la llenan y las relaciones interpersonales que la van configurando. La religión constituye, por eso mismo, el horizonte último de sentido, a partir del cual se determina el significado del todo del ser y de la existencia, de la historia y de la propia biografía. En la medida en que la religión brinda el norte de la existencia y el horizonte de sentido, es también fuente de criterios éticos para llevar a cabo la libertad en las bifurcaciones que se presentan en la existencia.

También es peculiar de la experiencia religiosa cómo pone al hombre frente al horizonte de sentido último y cómo determina dicho horizonte. En la religión, el hombre se sabe referido al misterio, es decir, a una instancia que le supera y de la que depende; una instancia indis-

ponible, inmanipulable, inalcanzable por la técnica o por la naturaleza; una instancia que a un tiempo atrae y atemoriza, le trasciende y afecta en su más honda intimidad. La experiencia religiosa sitúa al hombre, por decirlo con una palabra, frente a lo sagrado.

La experiencia religiosa consiente al hombre descubrir su interioridad, introducirse en ella y enriquecerla de un modo incomparablemente más profundo a como es posible en otros ámbitos del espíritu humano. De ahí que la religión, al dilatar la interioridad del hombre, se extienda y sea fundamental para llevar a cabo la relación con uno mismo (libertad como autodeterminación) y con los demás (libertad como relación con el otro). Por todos los valores humanos ahora indicados, la experiencia religiosa se refiere a lo más profundo de la persona humana: a su última comprensión, a su orientación radical y a su realización colmada.

La experiencia religiosa es también experiencia plenamente consciente de la finitud de la existencia y del mundo, de la relatividad y provisionalidad de la vida y de lo que en ella acontece si es dejado a sí mismo y no se pone en relación con Dios. La experiencia religiosa es, así mismo, experiencia de las tensiones, latentes o manifiestas, en lo íntimo de la persona. Por eso, es experiencia de la maldad y del pecado, de la culpa que sobrelleva cada ser humano. Pero es también experiencia de salvación: de perdón y reconciliación, de estar en camino hacia la propia plenitud.

Ahora bien, la experiencia religiosa es capaz de ser todo lo visto porque lo definitivo de ella estriba en poner al hombre en relación con Dios, es decir, en ser experiencia de Dios. La religión refiere el hombre a Dios no sólo de un modo teórico, sino sobre todo existencial, por eso la experiencia religiosa afecta a todas las dimensiones de la existencia y muestra que el hombre sólo se entiende a sí mismo y puede alcanzar su plenitud en su referencia a Dios.

No obstante todo lo anterior, hay que reconocer que, para acercarnos a la experiencia religiosa real, no son suficientes los elementos esbozados; es necesario introducirse en los contenidos en los que las religiones históricas –las únicas existentes– han determinado las generalidades a que ahora hemos aludido de un modo necesariamente abstracto. No es accidental o secundario en la experiencia religiosa, ni en la dimensión ontológica de la religión, el Dios al que remite o las normas morales que incluye. Los contenidos doctrinales y éticos que posee, así como los elementos litúrgicos y la espiritualidad que desarrolla, son esenciales en la experiencia religiosa real. De ahí que a la hora de comprender la religión sea también necesario introducirse en lo específico de las religiones y, por tanto, en el diálogo interreligioso y en las pretensiones de

verdad de cada religión. Sin embargo, también es cierto que detenerse propedéuticamente a considerar los rasgos generales de la experiencia religiosa más básica ayudan a acometer la cuestión de la significación, de la autenticidad y del alcance ontológico de una religión, es decir, la cuestión de su verdad.

En efecto, analizar la experiencia religiosa fundamental que está en la base de toda experiencia religiosa concreta permitirá aproximarse a la significación de la religión y mostrar el *humus* en el que se enraíza; al mismo tiempo que indicará el cimiento sobre el que justificarla y ofrecerá el marco para el diálogo interreligioso.

Numerosas han sido las vías por las que se ha intentado identificar y describir la experiencia religiosa fundamental. Sería utópico pretender ahora hacer un recorrido completo de todas sus expresiones; nos limitaremos a apuntar tres grandes modalidades de enfoque de la experiencia religiosa<sup>24</sup>.

Un primer grupo lo constituyen las descripciones de la experiencia religiosa que han seguido la indicación de remitir la experiencia religiosa a una modalidad de conciencia subjetiva, opuesta a la conciencia prosaica o conciencia de mero objeto finito. Para este planteamiento, la religión se enraíza en el sentimiento religioso que corresponde a una autoconciencia inmediata de lo infinito, es decir, a una modalidad de conciencia en la que el sujeto que capta y el objeto concreto captado se perciben remitidos a una totalidad que engloba todo lo finito. En este caso, la modalidad de conciencia de lo infinito suele interpretarse como atemática en su estado inicial, y como una conciencia que, estando siempre presente en el hombre religioso, se eleva e impone con toda su fuerza en los momentos en los que el sentimiento religioso se torna vehemente. En este sentido se habla de sentimiento de dependencia del *Universum* o de sentimiento de referencia al *Sacrum* o al Totalmente otro, etc.

En otros casos, la experiencia religiosa fundamental ha sido emplazada en las denominadas *situaciones de apertura o desvelamiento*, es decir, en aquellos momentos especiales en los que al hombre se le desvela la totalidad de lo existente en cuanto totalidad y de un modo nuevo; no ya como conjunto de objetos y circunstancias dotados de su sentido

24. Cfr. al respecto, por ejemplo, LEWIS, H. D., *Our experience of God*, Collins, London 1959; RAMSEY, I. T., *Religious Language. An empirical Placing of Theological Phrases*, SCM Press, London 1957; JAMES, W., *The Varieties of religious Experience*, Harvard Univ. Press, Cambridge, Mass. 1985; OTTO, R., *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Beck, München 1987; LOTZ, J. B., *Die Grundbestimmung des Seins. Vollzogen als transzendente Erfahrung*, Tirolia, Innsbruck 1988; TILLICH, P., *Religionsphilosophie*, Kohlhammer, Stuttgart 1982.

cotidiano, sino como totalidad que remite a un horizonte de sentido definitivo, más allá de lo ordinario, y que condicionará la actitud existencial radical del hombre ante el ser. Ya el Heidegger de *Ser y tiempo* (de 1927) se había referido a esas situaciones en las que el hombre, ante la consideración anticipadora de la muerte, por ejemplo, se ve situado ante el todo del ser y de la propia existencia de un modo radical; situaciones caracterizadas porque alcanzan una nueva interpretación del ser y de la propia existencia, que a su vez se traduce en un estado de ánimo general ante la existencia (en el caso de Heidegger, en la comprensión del ser-para-la-muerte y en la angustia como estado de ánimo)<sup>25</sup>.

En un tercer grupo de planteamientos, la experiencia religiosa se enfoca según un parámetro trascendental, hablándose de la referencia atemática a un horizonte de totalidad presente en todo acto del hombre. Cualquier acción libre de la voluntad, cada acto intelectual (hermenéutico, especulativo, creativo), todo acto lingüístico, cada acción social e histórica tienen sentido solamente en su referencia a la totalidad desde la que reciben su significado.

El acto lingüístico, por ejemplo, tanto en su dimensión semántica, como performativa y comunicativa, remite a una totalidad sin la que perdería su sentido. El acto hermenéutico del pensamiento vive siempre de una anticipación del sentido de la totalidad. La acción histórica alcanza su sentido sólo en el todo de la historia, etc. En todos estos casos, la totalidad que los hace posibles estaría ya pre-dada a la conciencia humana y tendría un carácter religioso porque haría referencia a la dimensión de misterio, a una instancia indisponible, todavía no alcanzada comprensivamente de un modo pleno y de la que se depende; dimensión de la que provendría y a la que remitiría toda experiencia.

El hablar y el pensar humanos, el actuar y decidir del hombre se mueven ya, en cuanto humanos y, por tanto, en cuanto intencionales y sensatos, en una pre-captación (*Vorgriff*) de tal horizonte. La presencia del horizonte de totalidad en cada acto es de carácter atemático, porque el tema del acto es su objeto intencionado; pero el caer en la cuenta explícita de la presencia atemática del horizonte provoca el deseo de elaborarla, para que lo pre-comprendido pase a ser comprendido a través de su tematización.

Las tres modalidades de experiencia religiosa ahora esbozadas —la de la conciencia subjetiva del sentimiento religioso, la de las situaciones de desvelamiento y la trascendental—, por una parte, no agotan las descripciones de la experiencia religiosa que la fenomenología, psicología

25. Cfr. HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit, Gesamtausgabe*, Bd. 2, 1977, por ejemplo §§ 39, 40, 50, 61, 62, 63, etc.

gía, historia y filosofía de la religión han elaborado y, por otra, incluyen dentro de sí una diversidad de posiciones tal que casi es problemático agruparlas en categorías. En todas ellas hay elementos de la experiencia religiosa que se subrayan con acierto, pero también aspectos problemáticos.

En las tres modalidades señaladas se detectan dos insuficiencias que quizá dificulten el poder ser consideradas sin más el punto de partida para la comprensión de la religión de un modo exhaustivo: por una parte, su resultado es excesivamente ambiguo; por otra, todas ellas remiten a una experiencia todavía más radical, no explicitada en ellas, desde la que son posibles y desde la que pueden ser discernidas y juzgadas. Detengámonos un momento a considerarlo.

En su segundo *Discurso* sobre la religión, Schleiermacher afirmaba: “intuir el Universo [...] es el gozne de todo mi discurso, es la fórmula más universal y más alta de la religión, desde la que podéis orientaros en cualquiera de sus partes, a través de la cual pueden determinarse del modo más preciso su esencia y sus límites”<sup>26</sup>. La intuición del Universo constituye, para el primer Schleiermacher, la experiencia religiosa fundamental, desde la que es comprensible la religión en todas sus dimensiones, y gracias a la cual puede identificarse su esencia y ser, por tanto, criterio para enjuiciar una manifestación religiosa. Estas dos prerrogativas son pretendidas por todas las descripciones de una experiencia religiosa fundamental. Sin embargo, la descripción de Schleiermacher ¿puede llevar a cabo lo que su autor esperaba de ella? ¿Y en las experiencias anteriormente aludidas?

En las tres modalidades vistas, la experiencia religiosa tenía un resultado muy vago. En ellas se remite a una totalidad desde la que es posible toda otra experiencia, pero dicha totalidad permanece indeterminada o ambigua. La vaguedad de la referencia de la experiencia religiosa, si bien parece justificar el pluralismo de religiones, abre, en todo caso, la puerta a una interpretación tanto religiosa como irreligiosa de dicha totalidad; tanto teísta, como panteísta o incluso materialista. Como se recordará, muchas de las objeciones dirigidas a Schleiermacher tras la publicación de sus *Discursos* sobre la religión subrayaban esta deficiencia, cuando no le acusaban directamente de riesgo de panteísmo. La problematicidad que lleva consigo la ambigüedad del resultado no se limita a Schleiermacher o a los que se inspiran en él directamente. ¿Puede ofrecer un resultado ambiguo la base para la comprensión de la religión y de la experiencia religiosa real del hombre religioso, con toda la riqueza y articulación (dogmática, moral, litúrgica, espiritual, etc.) que posee?

26. SCHLEIERMACHER, F. D. E., *Über die Religion*, op. cit., p. 54.



Pannenberg llama la atención sobre la insuficiencia de la experiencia religiosa ambigua en orden a comprender la religión y, por eso, insiste en la necesidad de una elaboración intelectual de Dios y de acudir a las religiones históricas reales (cosa ya señalada por el mismo Schleiermacher en su quinto *Discurso*), con sus cuerpos doctrinales, para estar en condiciones de llevar a cabo lo que Schleiermacher pedía a la experiencia religiosa<sup>27</sup>.

En esta misma línea ya se había expresado Guardini, cuando en su volumen *Religion und Offenbarung*, después de dedicar amplio espacio a la experiencia religiosa describiendo diversas modalidades de ella de un modo más rico que el que ahora hemos perfilado (primera parte del volumen), subraya la necesidad de la elaboración de la experiencia religiosa y remite para ello a las religiones históricas (segunda parte). Solamente en ellas, la experiencia religiosa es auténticamente *religiosa*. Pero acaba su estudio indicando el carácter imprescindible del momento reflexivo, especulativo, conceptual para captar en toda su profundidad la esencia de la religión y la realidad de Dios, y poder, de ese modo, introducirse con rigor en la consideración de la verdad de la /una religión (tercera parte)<sup>28</sup>.

Ahora bien, las descripciones aludidas además de la vaguedad de su referencia, tienen una segunda insuficiencia: todas ellas remiten implícitamente a una experiencia más originaria, desde la que, en todo caso, serían posibles, y que podemos denominar *experiencia radical*. En efecto, ¿cómo puede acontecer que la conciencia humana se vea remitida a una totalidad? Es cierto que la comprensión y el lenguaje, que la acción libre, responsable e histórica, remiten a una totalidad de sentido, implícita en ellas y exigida por ellas para ser acciones sensatas. Sin embargo, ¿cómo es posible dicha referencia implícita? Y, además, ¿es justificable dicha referencia a la totalidad?, ¿no podría tratarse de una utopía?

No faltan voces hoy en día que declaran superado el tiempo de los “grandes relatos”, de las pretensiones de totalidad. En la actualidad, después de Nietzsche, el hombre tendría que aprender a vivir en lo provisional y hacerse a la idea del nihilismo, sin aspavientos o reacciones de angustia. ¿Se puede salir al paso de estas objeciones con la mera descripción de una experiencia religiosa apoyada en la subjetividad? ¿Ofrece una experiencia religiosa como las aludidas, de un modo sufi-

27. Cfr. PANNENBERG, W., *Metaphysik und Gottesgedanke*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1988; *id.*, *Systematische Theologie*, Bd. I, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1988, pp. 73-132.

28. Cfr. GUARDINI, R., *Religion und Offenbarung*, Grünwald-Schöningh, Mainz-Paderborn 1990.

ciente, la base para la comprensión de la religión en el contexto actual antes recordado? ¿Y para comprender su esencia?

Si, por el contrario, las experiencias esbozadas remiten a una experiencia más radical, quizá desde ella pueda abordarse la tarea de comprender la religión desde su base, en un momento en el que lo que faltan son sus principios de comprensión. Si, además, la experiencia radical muestra ser una experiencia más articulada y rica y con alcance ontológico, quizá se abra la puerta para una comprensión no subjetivista de la esencia de la religión que nos permita encontrar criterios de discernimiento para dilucidar la cuestión de la verdad de la /una religión. De todos modos, se obtendría la base para comprender toda la riqueza de la experiencia religiosa del hombre religioso y su justificación ontológica, y adentrarse en la cuestión central de la religión: quién es Dios y qué relación nos liga a Él.

Las dos insuficiencias vuelven, por lo demás, a remitirnos al problema de enfocar la experiencia religiosa y la comprensión de la religión exclusivamente desde la conciencia subjetiva. Hemos hecho mención al planteamiento de una subjetividad constitutiva que produce su objeto, ya sea porque el objeto de conciencia es el resultado de la aplicación de unas estructuras *a priori* del sujeto al material ofrecido por la sensibilidad, o porque el objeto no es en el fondo más que una objetivación de la misma conciencia, de tal modo que la conciencia-de-objeto se resuelve en autoconciencia. En ambos casos, con modalidades distintas, la conciencia-de-objeto acaba siendo conciencia-de-conciencia; es decir, una conciencia vuelta sobre sí misma, que permanece encerrada en sí misma, inmanentista<sup>29</sup>. También nos hemos referido a la consideración de la conciencia que subraya la vivencia subjetiva del acto de conciencia: para este enfoque, lo relevante es el acto o la vivencia de la conciencia. Es desde ella, desde donde se accede a la consideración de la plausibilidad y aceptabilidad del objeto, y no desde una indagación objetiva (realista) de la cuestión, abierta a un análisis riguroso e intersubjetivo.

Tanto en una situación como en la otra, decíamos, se *subjetiviza* a Dios; pero subjetivizarlo es lo mismo que perderlo. En efecto, objetivar al Dios infinito desde una conciencia constitutiva finita es una pretensión vana, que en el caso de que se llevase a cabo, lo que se alcanzaría sería un dios según la medida humana: es decir, una construcción humana que se nos presenta como Dios... en palabras de Barth, un ídolo. En la otra situación, establecer la subjetividad como garantía de Dios conduce fácilmente a una funcionalización de Dios; es decir, se pasaría

29. Cfr. FABRO, C., *Introduzione all'ateismo moderno*, Studium, Roma 1969.

de considerar a Dios como asegurado por la vivencia a verlo como la instancia que desempeña una función para la conciencia: la función que corresponde a la vivencia llamada en causa (dar sentido, serenidad, seguridad, valor, ánimo etc. en la existencia). Ahora bien, funcionalizar a Dios significa, de nuevo, perderlo: Dios no puede reducirse a una función para la conciencia<sup>30</sup>.

Por lo demás, el planteamiento de la cuestión de la religión que dilucida el problema de Dios afirmando que toda conciencia-de-lo-finito implica una conciencia-de-infinito, si se queda en un puro análisis de las condiciones subjetivas de posibilidad de la conciencia-de-lo-finito, no supera el horizonte subjetivista. También en este caso se pretende alcanzar a Dios desde el dinamismo *inmanente* de una subjetividad finita, porque aquello por lo que se pregunta son las condiciones de posibilidad inmanentes a la propia conciencia para que se de un acto de conciencia-de-lo-finito y su objeto. El objeto es enfocado en cuanto objeto *de* conciencia. La conciencia sigue vuelta sobre sí misma; preguntándose por sí misma, por las posibilidades de su acto y de su objeto, exclusivamente desde sí misma.

La subjetivización de Dios implica perderlo, ya sea cuando Dios es objetivado según los parámetros de la conciencia constitutiva moderna, o cuando se reduce al correlato de las vivencias o experiencias subjetivas, o cuando se funcionaliza, o cuando es encerrado en los límites trascendentales de la conciencia lingüística, histórica, etc. Perder a Dios es perder la dimensión radical de la religión. De ahí que la experiencia que buscamos deba situarse en un contexto que no implique subjetivizar a Dios.

Ahora bien, intentar superar el subjetivismo no significa recurrir a la pretensión de objetivar a Dios, en el sentido estricto del término. Objetivar a Dios sería tanto como intentar “de-finirlo”, o despersonalizarlo al considerarlo como puro objeto que “yace-ante-mí” (*ob-iectum* en cuanto “yacer”) o constituirlo como objeto “arrojándolo-ante-mí” para analizarlo después según mis parámetros de comprensión (*ob-iectum* en cuanto “echar”). También en este caso se pierde a Dios y nos alejamos de la religión, en la medida en que Dios es privado de tres de sus connotaciones fundamentales: su infinitud; su carácter personal, base de la relación religiosa más alta; y su indisponibilidad y misterio, ya que su trascendencia lo pone más allá de las posibilidades humanas de recluirlo en conceptos cerrados o actuar sobre Él.

Para expresarnos de un modo más preciso, la experiencia radical que abre religiosamente a Dios debe ser una experiencia con alcance ontoló-

30. Cfr. SPAEMANN, R., “Die Frage nach der Bedeutung des Wortes ‘Gott’”, en *Einsprüche. Christliche Reden*, Johannes, Einsiedeln 1977, pp. 13-35.

gico que otorgue la base para el único modo posible de acceder a Dios con nuestro pensamiento finito sin subjetivarlo ni objetivarlo, en el sentido dicho: la analogía. Por lo demás, la experiencia radical tiene que concedernos también la base para las restantes dimensiones de la religión: su dimensión moral, su dimensión de relación personal con Dios (oración, liturgia), su influjo en el resto de esferas de la existencia, etc.

### *La experiencia radical y la apertura religiosa a Dios*

Antes de entrar directamente en la consideración de la experiencia radical, puede ser oportuno detenerse un momento a situarla en el dinamismo cognoscitivo del hombre. La experiencia radical del hombre constituye la base sobre la que se asientan el resto de experiencias y el desarrollo del pensamiento, con la multiplicidad de modalidades tanto de una como de otro. En este sentido, la experiencia radical tiene un estatuto noético peculiar: se presupone y está presente en toda experiencia y pensamiento, si bien de un modo diferenciado, analógico; acompaña al desarrollo de la experiencia y de la inteligencia del hombre, enriqueciéndose con él; delinea el horizonte de partida de la experiencia y del pensamiento humanos, aunque puede ser acallada u olvidada en parte; tiene alcance ontológico, ya que es radical en cuanto consiste en la apertura originaria del pensamiento a la realidad. Para precisar su estatuto noético habría que acudir, en primer lugar, a la noción tomista de *intellectus* como hábito intelectual de los primeros principios<sup>31</sup>.

La experiencia radical tiene un carácter intelectual claro y es distintiva del hombre; su contenido es articulado y madura con el tiempo. En cuanto experiencia originaria, abre la inteligencia del hombre hacia el ser y, en virtud de sus contenidos, le incita a buscar una relación con el ser más intensa; de ahí que la experiencia radical sea también la fuente última del preguntar del hombre —que implica una tensión o dinamismo hacia un *más* en el conocimiento— y de su afán de ir a más en la libertad.

La pluralidad de dimensiones de la experiencia radical hace que un estudio pormenorizado, tal y como se encuentra, por ejemplo, en Tomás de Aquino, exija distinguir los actos y los hábitos en los que dichas dimensiones se alcanzan. Sin embargo, la pluralidad de dimensiones no es una multiplicidad dispersa; por el contrario, sus diferentes dimensiones se articulan unas con otras de tal modo que consienten re-

31. Sobre este tema nos hemos ocupado en ROMERA, L., *Pensar el ser. Análisis del conocimiento del "actus essendi" según C. Fabro*, Peter Lang, Bern 1994, pp. 196-222.

ferirnos a ellas como constituyendo una experiencia radical. Con rigor, deberían analizarse los distintos hábitos intelectuales que acceden a las diferentes dimensiones y dilucidar las diversas modalidades de su articulación respectiva. El desarrollo del estudio nos conduciría a una comprensión más precisa de lo que aquí se denomina experiencia radical. Por razones de espacio, nos vemos obligados a dejarlo de lado.

Sintéticamente cabe sostener que la experiencia radical está constituida por tres dimensiones fundamentales: la experiencia de los trascendentales, la experiencia de la persona y la experiencia de la finitud<sup>32</sup>. La experiencia de los trascendentales es, a su vez, articulada, pero constituye una unidad, ya que toda ella descansa sobre la experiencia del *ens*, como *primum cognitum*, y se desarrolla como experiencia de las dimensiones trascendentales del ente<sup>33</sup>. Junto a ello, la experiencia del *ens*, por una parte, se torna peculiar como experiencia de la persona –del yo y del otro personal– y, por otra parte, se caracteriza como experiencia de la finitud de la realidad propia y de la que nos rodea. Las tres dimensiones –la de los trascendentales, la de la persona y la de la finitud– se articulan recíprocamente constituyendo la base y el horizonte de partida de la experiencia del hombre y tienen, además, alcance ontológico, de tal modo que, a la postre, hablar de *experiencia radical* supone hablar de lo *radical de la experiencia*. Veamos de un modo sucinto las tres dimensiones.

La experiencia de los trascendentales es, en primer lugar, experiencia del ente, es decir, del carácter real de lo que nos sale al encuentro. Relacionarse con la realidad en cuanto real, implica ya un saber acerca del carácter real de ésta que distingue al hombre del resto de seres animados. El animal percibe la realidad desde la perspectiva de su estimularidad e instintividad o, lo que es lo mismo, registra solamente las realidades que le estimulan y de ellas únicamente las dimensiones que le excitan. Por el contrario, el hombre se enfrenta con la realidad en cuanto real; sabe de la realidad y la encuentra y enfoca desde la pers-

32. Para la relación entre experiencia metafísica y religión cfr. CLAVELL, Ll., “Experiencia metafísica y encuentro con Cristo”, en *Actas del IV Congreso Internacional de la SITA*, vol. I, Ed. Caja Sur, Barcelona 2000, pp. 197-208.

33. *De ver.*, q. I, a. 1: “Illud quod primum intellectus concipit quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit est ens”. Cfr. para el *ens* como *primum cognitum*: *C.G.*, II, c. 83 y 98; *S.Th.* I-II, q. 55, a. 4, ad 1. Para la relación entre el *ens-primum cognitum* y los primeros principios: *De Ver.*, q. 11, a. 1; *Quodlib.*, VIII, q. 2, a. 2; *S.Th.*, I-II, q. 66, a. 5, ad 4; *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 3. Para la relación entre el *ens* y los trascendentales: *S.Th.*, I, q. 55, a. 1 ad 1; *De Pot.*, q. 9, a. 7; *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1, ad ult.; *De Ver.*, q. 21, a. 4, ad 4. Para el paralelismo entre *ens*-primer principio teórico y *bonum*-primer principio práctico: *S.Th.*, I-II, q. 94, a. 2. Para el orden trascendental entre *ens* y *bonum*: *S.Th.*, I, q. 5, a. 2. Y para el orden entre los trascendentales: *De Pot.*, q. 9, a. 7, ad 15; *S.Th.*, I, q. 11, a. 2, ad 4; *De Ver.*, q. 1, a. 1; *S.Th.*, I, q. 16, a. 4, ad 7.

pectiva de su realidad (*ratio realitatis, ratio entitatis*)<sup>34</sup>. De ahí que el hombre se abra a toda realidad, sin limitarse al ámbito del estímulo. Esta apertura radical a la realidad en cuanto realidad despeja el espacio para la libertad. El hombre, en la medida en que se encuentra en la realidad y sabe de ello, es capaz de ir más allá del ámbito del estímulo, de lo heredado culturalmente o de lo ya alcanzado, y abrirse a un *más* tanto en términos de conocimiento como de acción. El hombre, al distinguir realidad y conocimiento, sabe que la realidad no se agota ni en lo ya asimilado cognoscitivamente ni en las posibilidades prácticas que inmediatamente se le ofrecen. Saber de la realidad incita a seguir investigando y fomenta la creatividad para encontrar posibilidades allí donde el instinto no ve ninguna o la herencia cultural todavía no las había visto.

Pero además, la experiencia del ente en cuanto tal nos pone en contacto con el ser, es decir, con la dimensión radical de la realidad. El desarrollo de la experiencia, con la reflexión que éste lleva consigo, irá mostrando que la dimensión radical de la realidad —el ser— se caracteriza por su indisponibilidad: el ser está siempre presupuesto y, no obstante, se mantiene al margen de todo el dinamismo causal de la naturaleza y del hombre, limitado a transformar. El ámbito del ser es el ámbito de *lo fundamental* que, sin embargo, se muestra como inabarcable por las ciencias particulares y más allá de la acción técnica y de la causalidad natural. Y, no obstante, el hombre se descubre ya en relación con el ser. Este ámbito en el que ya nos encontramos y, sin embargo, huidizo es el primer contacto con la esfera que nos remite e introduce en el misterio.

La experiencia del ente en cuanto tal no es todavía el acto reflexivo metafísico que tematiza y cuestiona el ente en cuanto ente, pero constituye su base, así como el substrato de cualquier consideración de la totalidad de lo real. Desde la experiencia del ente son posibles las situaciones de apertura a la totalidad y el planteamiento de las cuestiones últimas, tanto en su versión académica como espontánea: ¿qué origen radical tiene la realidad en cuanto realidad, el ente en cuanto ente, si el ser es inalcanzable por la causalidad natural y técnica, y presupuesto de ambas? Por lo demás, la referencia a una totalidad de sentido presente en todo acto sensato del hombre sólo es posible y justificable, tanto noética como ontológicamente, a partir de la apertura que acontece en la experiencia del *ens*. Junto a ello, la experiencia radical del ente otorga los pilares sobre los que desarrollar las preguntas aludidas y analizar críticamente si la comprensión del ser que acontece en una situación

34. Cfr. ZUBIRI, X., *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid 1988, pp. 32 ss.; MALO, A., *Teoría antropológica dell'affettività*, Armando, Roma 1999.

de apertura o se considera pre-dada en todo acto de conciencia es una comprensión del ser adecuada o no.

La experiencia del ente se dilata, por la línea de los trascendentales, como experiencia del *unum*, gracias a la cual el hombre reconoce una identidad que permanece en las realidades, a pesar de los estados mudables y las circunstancias transitorias por las que pasan. Desde ella es posible una relación con la realidad que tenga pretensiones de ir más allá del instante, así como cualquier pregunta por lo que las cosas son. Sin la experiencia de la unidad, todo se dispersaría ante nuestros ojos en la pulverización de los estados o situaciones temporales en que se presenta la realidad. La experiencia del *unum* (*ratio unitatis*) está, entonces, presupuesta en toda pregunta acerca de la totalidad, también en la pregunta existencial que se cuestiona el sentido de la propia vida en cuanto tal, como totalidad. Es más, la misma experiencia del *unum* conduce a enfrentarse con la totalidad, tanto con la de la propia existencia como con la de la realidad en general, y a preguntarse acerca de ella.

La experiencia de los trascendentales es también experiencia de la verdad en cuanto verdad. Solamente porque tenemos experiencia del *verum* podemos plantearnos preguntas, ya que preguntar presupone ser consciente de la insuficiencia de lo que se muestra de la realidad de un modo inmediato. Ser conscientes de la insuficiencia del fenómeno (lo-que-aparece) en orden a conocer la realidad conduce a preguntar y a indagar lo que en el fenómeno todavía no se alcanza. Ahora bien, todo este dinamismo se apoya en la *ratio veritatis* que sostiene y acompaña nuestra experiencia y pensamiento. Por lo demás, la experiencia del *verum* está presente en toda experiencia hermenéutica de la realidad, hace posible cualquier referencia a una totalidad de sentido y justifica, y suscita, la pregunta por el sentido último de la realidad.

La experiencia del *bonum* abre la inteligencia del hombre a la dimensión ética del ser. En ella se articulan la experiencia de la libertad, como misión de la persona que debe llevar a cabo en su existencia, con la experiencia de criterios, no arbitrarios ni manipulables en función de los propios intereses, que consienten orientar el ejercicio de la libertad de tal modo que ésta se incremente y no derive hacia usos que la autodestruyan o alienen. La expansión de los trascendentales en la experiencia del bien y la referencia de éste al ente, al uno y a la verdad suscita y justifica la exigencia de un norte que oriente la existencia en su totalidad, norte que reside en lo que da sentido y fundamenta la existencia personal y el ser en su totalidad, en cuanto tal.

Por último, la experiencia del *pulchrum* ha sido una de las vías más recorridas para abrirse a la dimensión radical del ser, con todas sus dimensiones trascendentales, superando la tendencia a considerar como

exclusiva o definitiva la imagen científica y tecnológica de la realidad. La experiencia del *pulchrum* ha conducido, además, a la experiencia religiosa, viendo en la belleza un reflejo de la gloria y del poder de Dios.

La experiencia de los trascendentales, en cuanto experiencia radical u originaria, no puede ser alcanzada a partir de otra experiencia, ni deducida desde otra instancia del pensamiento. En este sentido, la experiencia de los trascendentales no puede ser de-mostrada, es decir, mostrada a través de otra (*diá*). La única justificación reflexiva posible consiste en poner de manifiesto el absurdo que supone su negación, como Aristóteles hace en el libro IV de la *Metafísica*. Quien negase los trascendentales, los afirmaría en el acto de negarlos o se vería obligado a adoptar una actitud *vegetal*. ¿qué sentido tiene discutir sobre los trascendentales si no se presupone una realidad o una verdad? ¿Es posible actuar humanamente sin ninguna comprensión de la unidad o del bien?

Como ya se ha aludido, la experiencia de los trascendentales consiente, justifica y conduce a situarse ante la totalidad de la existencia y de la realidad con pretensiones de vislumbrar el sentido último del ser y la orientación definitiva de la propia existencia. Y ello con alcance ontológico y no meramente subjetivista. Pero esta actitud requiere, además de la experiencia de los trascendentales, la experiencia de la persona y de la finitud. En la articulación de estas dos últimas con la experiencia de los trascendentales, el hombre se sitúa ante la totalidad sin conformarse con lo ya alcanzado, se plantea las preguntas radicales y se abre al misterio del Trascendente.

En efecto, por una parte, la experiencia de la persona es la experiencia del yo, que incluye la experiencia de la conciencia personal y la experiencia de la libertad como capacidad de autodeterminarse a llevar a cabo en la existencia. La experiencia de la persona es también experiencia del tú, ya que la experiencia del yo surge originariamente y se desarrolla plenamente en un contexto dialógico, de relación interpersonal, en el que se accede a la propia identidad y en el que madura también la experiencia de los trascendentales<sup>35</sup>.

Por otra parte, la experiencia de la finitud acompaña y crece con toda experiencia humana<sup>36</sup>. Es la experiencia de la temporalidad; de la

35. Cfr. BALTHASAR, H.U. VON, "Uno sguardo d'insieme sul mio pensiero", en *Strumento internazionale per un lavoro teologico. Communio*, n. 105, pp. 41-42; CASPER, B., *Das dialogische Denken: F. Rosenzweig, F. Ebner, M. Buber*, Herder, Freiburg 1967; LÉVINAS, E., *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca 1997.

36. *De pot.*, q. 9, a. 7, ad 15: "primum quod in intellectu cadit, est ens; secundum vero est negatio entis; ex his autem duobus sequitur tertio intellectus divissionis (ex hoc enim quod alluquid intelligitur ens, et intelligitur non esse hoc ens, sequitur in intellectu quod sit



fugacidad de todo lo que se da en la existencia; de la provisionalidad de todo lo alcanzado en la medida en que nada (ninguna situación o resultado obtenido, positivo o negativo) es, en sí mismo y de modo aislado, definitivo ni capaz de colmar. La experiencia de la finitud es la experiencia del dolor, del fracaso y de la muerte; la experiencia del mal, del riesgo de malograrse al que está expuesta la libertad. Es experiencia de la limitación temporal y de la insuficiencia cualitativa de todo lo que constituye nuestra vida y nuestro entorno; también de lo positivo.

La articulación de la experiencia de la finitud con la experiencia de la persona y de los trascendentales colocan a la conciencia del hombre ante la relatividad de lo finito y ante la posibilidad del nihilismo, del sin sentido de lo que corre hacia la nada si lo finito es dejado a sí mismo. De ahí la apertura a la totalidad de lo finito, con sus cuestiones radicales y la búsqueda que conduce a abrirse religiosamente a Dios.

En efecto, el saber de la finitud ontológica de la propia existencia y de la realidad que nos circunda y con la que nos relacionamos, inclusive la de las personas más significativas de la propia existencia, no deja indiferente al hombre; le conduce hacia una situación de inquietud en la que se percibe la limitación de la totalidad de lo que constituye el ámbito de nuestra inmediatez. La inquietud se expresa en la maravilla ante el ser, en el sentido griego del término, y en la formulación de la pregunta que atañe a lo radical de la realidad sin detenerse en las dimensiones secundarias. ¿No existe nada más que lo finito, de tal modo que —gráficamente— más allá de sus con-fines no tengamos más que la nada? ¿Es autosuficiente lo finito, en su ser y en sus dimensiones trascendentales de verdad, bondad y belleza? ¿Cabe entender en plenitud la libertad del hombre con el concepto de autonomía?

La experiencia radical sitúa al hombre ante la dimensión fundamental del ser, con la seriedad especulativa y con la radicalidad existencial que su finitud suscita en la conciencia, y se ve enfrentado con la cuestión de si la finitud no remite más que a sí misma, lo cual conduciría al nihilismo, o si, por el contrario, lo finito dice una referencia *constitutiva* a un Infinito trascendente.

Las tres dimensiones de la experiencia radical son relevantes en orden a la apertura religiosa a Dios: la experiencia de la finitud, porque es experiencia de la *insuficiencia* de lo inmediato y, por tanto, la que desencadena la pregunta y la búsqueda de un más allá trascendente; la experiencia de los trascendentales, porque muestra la base ontológica de la pregunta y de la búsqueda, sus dimensiones veritativa, ética y es-

divisum ad eo); quarto autem sequitur in intellectu ratio unius, prout scilicet intelligitur hoc ens non esse in se divisum”.

tética, y nos permite introducirnos en el *misterio del ser*; y la experiencia de la persona, porque es la que nos enfrenta con la dimensión *existencial* de la problematicidad de lo finito y la que nos abre (por la vía de la analogía) a un Dios *personal* a quien dirigimos con la oración, conduciéndonos a la relación religiosa con Dios más alta.

Desde la experiencia radical nos abrimos religiosamente a Dios, en la medida en que desde esta experiencia accedemos a la religión y a la experiencia religiosa con toda la riqueza que contiene: la dimensión veritativa de la religión ofrece la referencia última del sentido de todo lo finito y exige la dilucidación de la verdad sobre Dios, llamando a colación la teología natural y la teología sobrenatural dogmática. La dimensión moral de la religión brinda la orientación definitiva de la existencia, permite acceder al reconocimiento del otro con sus exigencias éticas y nos conduce a las nociones de pecado y salvación. La personalidad de Dios nos llama a una relación personal con Él, que tiene lugar en la liturgia y en la vida espiritual de la persona. Por todo ello, la experiencia radical despeja el espacio para la experiencia religiosa en el sentido más pleno de la palabra, es decir, como experiencia de Dios.

Lo anterior significa que, vista desde la experiencia radical, con la problematicidad que la finitud introduce en todas las dimensiones trascendentales de la realidad y en la existencia humana, la religión se muestra como máximamente significativa ya que ofrece la instancia definitiva de comprensión, de orientación y de plenitud del hombre. Pero, además, el alcance ontológico de la experiencia radical otorga una base de comprensión de lo religioso más allá del enfoque subjetivista al que hacíamos mención anteriormente, lo cual permite adentrarse en la cuestión de la verdad de la religión con pretensiones justificadas de verdad. Junto a ello, desde la experiencia radical, en cuanto experiencia de todo hombre, se puede suscitar la apertura religiosa del hombre a Dios, mostrando que las dificultades para comprender la religión y su verdad provienen frecuentemente del *olvido* de alguna de las dimensiones radicales de la experiencia humana.

Sin embargo, es claro por lo dicho hasta ahora, que la experiencia radical no es suficiente para que se dé la experiencia religiosa estricta. Se requiere la búsqueda personal de Dios y, junto a ello, tanto la apertura a la historia, con la elaboración de la experiencia religiosa en las religiones que se da en ella, como el recurso a la filosofía y a la teología para discernir la verdad en la religión. Con lo visto no hemos hecho más que empezar el camino que nos conduce a la religión y a la comprensión de la misma. Pero, al menos, se han sentado las bases.

En el camino hacia Dios, por último, acontece algo a primera vista paradójico: nuestra búsqueda se resuelve a la postre, de algún modo,

en *dejarnos encontrar*. En efecto, forma parte de la experiencia religiosa caer en la cuenta de que, encontrar a Dios, es abrirse a quien nos llamaba de antemano. En la experiencia de Dios se dan los conocidos elementos agustinianos: la búsqueda por parte del corazón inquieto, el encuentro de quien nos llamaba y el pesar de no habernos abierto antes a Él (o todavía no de un modo pleno). “¡Tarde te amé, hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé! He aquí que tu estabas dentro de mí y yo fuera, y por fuera te buscaba. [...] Tú estabas conmigo, mas yo no estaba contigo. Me tenían lejos de Tí las cosas que, si no estuviesen en Tí, no serían. Tú me llamaste claramente y rompiste mi sordera; brillaste, resplandeciste y curaste mi ceguera” (*Conf.* 10, 27-38). Y ello no solamente en el primer encuentro con Dios, sino a lo largo de toda la existencia religiosa. Por eso, la experiencia religiosa consiste esencialmente y culmina en la oración: en la alabanza y contrición, en el agradecimiento y en la petición de la gracia para no caer en la alienación o en la nada. La experiencia religiosa es, en definitiva, experiencia del hombre y experiencia de Dios.