

ALFONSO LÓPEZ QUINTÁS

SILENCIO DE DIOS Y LIBERTAD DEL HOMBRE

La experiencia religiosa y su plenitud
de sentido para el hombre de hoy

*«Este extraño secreto en el cual
Dios se ha retirado, impenetrable a
la vista de los hombres, constituye
una gran lección para nosotros»¹.*

*(BLAIS PASCAL: Cuarta carta a Mlle.
de Roannez)*

*«Todas estas contrariedades que
parecían alejarme más que nunca
de la religión son las que me han
conducido con la mayor rapidez
a la verdadera»²*

(BLAIS PASCAL: Pensées, núm. 424.)

¹ B. Pascal: *Cuarta carta a Mlle. De Roannez*.

² B. Pascal: *Pensées*, núm. 424.

Al analizar la actitud del hombre actual frente al fenómeno religioso, parece constatar un reflujo masivo por parte de personas, instituciones y pueblos. El ateísmo militante en ciertas naciones y el indiferentismo religioso en toda la humanidad han adquirido proporciones tales que bien podría estimarse que asistimos al apogeo del movimiento naturalista iniciado en el Renacimiento.

Una consideración atenta de la existencia del hombre contemporáneo -sus motivaciones, ideales, preferencias, hábitos de vida, orientaciones de pensamiento... pone al descubierto tres características interconexas: tendencia hedonista y superficialidad en el planteamiento de las tareas vitales; proclividad al agnosticismo filosófico; desorientación espiritual, incluso en círculos creyentes. En este clima de labilidad e indecisión, la posición de los incrédulos acaba imponiéndose a las personas -poco formadas en filosofía y teología- como la justa, la -ajustada- al entorno sociocultural, la coherente. Ello suscita en el ánimo de los ateos un sentimiento de seguridad y cierta actitud de prepotencia. Su negación abrupta de la trascendencia se presenta como avalada por siglos de cultura espectacularmente eficaz. Ante esta avalancha del saber científico y técnico, los creyentes se sienten abocados a confesar y vivir su fe en *solitario*, a impulsos de una entrega personal a veces generosa, incluso heroica, pero casi siempre atemática, no suficientemente sometida a reflexión. Impresionado por la fuerza de un movimiento cultural que se supone radicalmente profano, ajeno a las experiencias religiosas, el hombre creyente desconfía, a menudo, de que sea posible entregarse a la vida de fe con las velas desplegadas, sin restricciones mentales y complejos de inferioridad, bien convencido de que la actitud religiosa muestra una coherencia interna digna de una persona culta.

La situación actual nos insta a plantearnos muy seriamente la dramática pregunta de si tiene sentido para el hombre configurar la propia existencia de modo religioso en un momento cultural altamente evolucionado, dispuesto a someter a revisión todo género de prejuicios, tradiciones y creencias que no ofrezcan una justificación convincente.

A una mirada superficial la respuesta no puede sino presentar un signo negativo. Por el contrario, un estudio ponderado de las complejas cuestiones que tal pregunta suscita nos permite llegar a la conclusión de que hoy nos hallamos en una oportunidad histórica sin igual para poner de manifiesto que entre la existencia religiosa del hombre y la plenitud de sentido del mismo media un nexo muy estrecho.

«En la cultura contemporánea estamos asistiendo a un grandioso proceso que no vacilo en llamar de *autenticación de la experiencia religiosa*», afirmó el filósofo italiano Pietro Prini en un debate sostenido por un grupo heterogéneo de intelectuales, en torno al tema del «riesgo de la experiencia religiosa»³. Este proceso se ha hecho posible «porque el pensamiento contemporáneo ha llegado a plantear en sus raíces con extrema sinceridad los problemas.»⁴. ¿De qué problemas se trata?

El profesor Prini subraya, entre otros, el de la recuperación del *valor autónomo de las cosas terrenas y el de la clarificación simultánea del sentido último de la existencia humana, vista de modo integral*⁵. Estos dos problemas -que toman cuerpo, respectivamente, en los términos «cultura» y «religión»- constituyen dos bloques de cuestiones que conviene dilucidar por separado y a ritmo lento si queremos plantear luminosamente el tema de la posibilidad y racionalidad de la experiencia religiosa en el mundo actual. Debido a su brevedad, en este trabajo no podré sino indicar esquemáticamente el alcance de tales cuestiones, su sentido, su complejidad, su conexión mutua, las vías de solución posibles. Mi intento es ofrecer un programa de investigación y, a la par, el resultado a mi entender fecundo de diversas investigaciones ya realizadas.

³ Cf. *El riesgo de la experiencia religiosa*, Marova, Madrid 1968, p. 60.

⁴ *Ibid.*

⁵ *O. c.*, pp. 61-67.

Para esclarecer de modo satisfactorio el vínculo entre cultura y religión⁶, el sentido cabal de ambas y la posibilidad de una mutua potenciación, se requiere llevar a cabo de modo sistemático las siguientes, tareas:

1. Afrontar de, *modo realista* el estudio de la situación actual y las formas de progreso y regreso que se registran en diversas vertientes de la vida humana, en el aspecto cultural y existencial.
2. Descubrir las causas de la crisis religiosa actual.
3. Valorar los diversos intentos de superar esta situación de encrucijada, convirtiéndola en un trauma de crecimiento.
4. Delatar la red de prejuicios que lastran el pensamiento filosófico y le impiden plantear con la debida lucidez la compleja temática religiosa.
5. Replantear de modo original, decidido, creador, con la metodología orfebresca que reclama la situación actual del conocimiento, la pregunta acerca del sentido de la experiencia religiosa.

Situación del hombre actual

Merced a los poderosos medios de que dispone, la investigación contemporánea -física, biológica, sociológica, psicológica, histórica, filosófica, teológica...- nos ofrece múltiples perspectivas extraordinariamente fecundas para abordar el estudio del hombre. Debemos acoger este material con amplitud de espíritu, sin temores apriorísticos que envaran el dinamismo de la búsqueda, y trabajarlo con la decisión de llegar hasta el final en la comprensión de los diversos fenómenos y acontecimientos. Nada deben temer la fe y la religión de un mejor conocimiento del hombre y de los procesos culturales. El peligro radica en la *unilateralidad* del saber, en la tosquedad de los métodos de conocimiento, en las actitudes pacatas de quienes identifican la vida religiosa con una determinada ideología, sometida a un cúmulo de posibles deficiencias. La prevención ante los

⁶ Toco aquí el tema de la cultura, que ya habré tratado antes al hablar de evangelización (San Pablo VI).

avances de la cultura se inspira en el temor de que un conocimiento más profundo de las diversas vertientes humanas ponga al descubierto la insuficiencia radical de la ideología que uno ha tomado subrepticamente como la transcripción racional modélica de la experiencia religiosa.

El hombre actual vertebró su vida en torno al vocablo *libertad*, y a los términos afines *autonomía*, *dominio*, *manipulación*. La liberación del hombre moderno corrió paralela a la elaboración del pensamiento científico, que tiende a conseguir un conocimiento exacto de las realidades mensurables, asibles, ponderables, verificables. Este tipo de saber teórico se convierte fácilmente en saber técnico, en poder de transformación y dominio de la realidad. El poder sobre lo material se traduce en seguridad, confort y felicidad para el hombre. Por un cálculo elemental, el hombre moderno -seducido por las posibilidades ilimitadas de la ciencia- estimó que un saber teórico exhaustivo produciría un saber técnico ilimitado y daría lugar a una felicidad humana sin límites. Este «mito del eterno progreso» hizo crisis en las trincheras de la primera guerra mundial. Ante el angustioso vacío ideológico y existencial que tal quiebra provocó, el hombre occidental tomó dos actitudes: 1) la entrega obstinada al sinsentido de una existencia carente de metas; 2) la búsqueda de un nivel de realidad trascendente al nivel de las realidades meramente «objetivas» -verificables, dominables-.

He aquí en su génesis la *antropología del absurdo* y la *antropología del sentido*; dos orientaciones que escinden todavía hoy la sociedad occidental y desgarran el espíritu de quienes viven intensamente las peripecias de la cultura. La suerte y el sentido de la existencia humana quedan centrados en torno a los esquemas siguientes: «o trascendencia o inmanencia», «o religión o autonomía naturalista»⁷

La interpretación *dilemática* de tales esquemas impidió al hombre contemporáneo descubrir la honda conexión de las diversas vertientes de su ser y

⁷ Recuérdese la virulencia con que recién terminada la primera Guerra Mundial se hablaba en el corazón de Europa de «el espíritu como contradictor del alma» (L. Klages), en abierta oposición a quienes proclamaban la existencia de «lo eterno en el hombre» (Max Scheler). Véase mi *Metodología de lo suprasensible*, Editorial UFV, Madrid 2015, p. 146. Actualmente en la Biblioteca Digital de la UFV, Madrid 2019.

otorgar a la vida cultural una equilibrada unidad. Esta vida cultural internamente escindida -reducida, como delató F. Ebner⁸, a un «mero soñar con el espíritu» es incapaz de entrar en contacto viviente con la vida religiosa. De ahí que se haya considerado como natural y lógico el alejamiento hostil de la fe y la ciencia, la religión y la cultura, la praxis religiosa y el pensamiento filosófico, la fidelidad a la tradición religiosa y la entrega a la acción de reforma social y política. Al movilizar estratégicamente el esquema mental «reaccionario-progresista», la experiencia religiosa -sensible al legado de la tradición- queda emparejada con el primer término -«reaccionario»- y la actividad cultural desarraigada de toda referencia religiosa es puesta en airosa vecindad con el término contrapuesto -«progresista»- en el lema «o progreso o religión». Esta simple manipulación del lenguaje provoca efectos devastadores en el hombre religioso actual porque lo enfrenta con aspectos de su vida que considera irrenunciables. Tal enfrentamiento suscita en su ánimo un complejo de inferioridad e, incluso, de culpabilidad. Consciente o inconsciente, este desazonante sentimiento de incoherencia y disarmonía interior amengua la confianza de los creyentes en la eficacia transformadora de su fe, los insta a tomar actitudes de mera defensa y bloquea su poder creativo, su capacidad de iniciativa en todos los órdenes. Este bloqueo es sumamente perturbador por cuanto las grandes crisis sólo pueden resolverse por vía de elevación, con gran poder imaginativo y una voluntad decidida de triunfo.

Causas de la crisis religiosa actual

Es ésta una cuestión decisiva, espinosa, compleja, oscurecida por múltiples ambigüedades debido a graves errores de planteamiento. Si queremos ir a la raíz del indiferentismo religioso actual, debemos constatar tres hechos:

1. El hombre de hoy, alentado en su ansia de autonomía y plenitud personales por siglos de crítica cultural, no puede admitir en su existencia ningún

⁸ Cf. *Fragmente, Aufsätze, Aphorismen. Zu einer Pneumatologie des Wortes*, Kösel, Munich ³1963, p. 32.

elemento que parezca disolver su interna estructura, ya que la estructura -como demuestra la ciencia contemporánea- es el principio del dinamismo y de la firmeza, de la cualificación y de la armonía.

2. El hombre contemporáneo ve su figura humana como determinada en alto grado por la cultura moderna. Si la religión se opone al progreso cultural, corre peligro de ser considerada como *un elemento desestructurador del equilibrio personal* que urge desplazar. El hombre actual se halla cada vez menos dispuesto a llevar una doble vida: la cultural -plenamente tematizable de modo consciente, integrable en el conjunto del dinamismo creador de la existencia humana- y la religiosa -enigmática forma de actividad cuya racionalidad específica se oculta a un pensamiento dirigido en exclusiva al logro de un saber exacto de meros *objetos*-.

3. Esta falta de coordinación integradora entre fe y ciencia, religión y cultura, procede de un planteamiento insuficiente: el teocentrismo y religiocentrismo medieval. El hombre medieval entendía que la naturaleza humana es teocéntrica con necesidad constitutiva, de modo que sólo la actitud religiosa está racionalmente justificada y se impone a todo ser humano dotado de razón. Negar la existencia de Dios es -según esto- índice inequívoco de «insensatez.».

En abierta oposición a esta mentalidad teocéntrica, el naturalismo renacentista se abrió fervorosamente a la conciencia de la *autonomía* de los seres naturales. Es posible entender y describir el universo y la vida humana sin hacer referencia a Dios. La polarización de todo lo existente en torno al centro divino es opcional, no impositiva. Durante los siglos XVI, XVII Y XVIII, el pensamiento occidental se esforzó en buscar fórmulas para armonizar en alguna medida la *autonomía* del Universo y la *religación religiosa*. El siglo XIX optó por entender la *autonomía* como *independencia absoluta*. El mundo es *autosuficiente*. Pensar y vivir dentro de la trama de relaciones mundanas es «lo natural», lo conforme a naturaleza, lo racionalmente controlable y justificable, lo «normal», lo propio del hombre ilustrado, realista, severo en su razonar, no inclinado a exaltaciones

pseudorrománticas. En el siglo XX, la actitud naturalista, inmanentista, arreligiosa, no sólo no se presenta como inviable racionalmente, antinatural, anormal, sino que intenta erigirse en módulo de toda forma de conocimiento riguroso, auténtico, digno de un hombre evolucionado culturalmente.

Al cerrarle a la posición naturalista toda vía de justificación racional, el teocentrismo impositivo medieval creyó adquirir en principio una posición absolutamente firme, inquebrantable. Pero esta solidez ganada en virtud de una actitud inflexible y monopolística se trocó bien pronto en debilidad suma, pues la falta de capacidad de maniobra para integrar vertientes diversas de la vida humana provoca escisiones insalvables y pone al hombre -ser complejo- en trance de desgarramiento interior. Con sobresalto creciente por parte de los creyentes, anclados en la concepción medieval, el naturalismo se fue convirtiendo paulatinamente en el movimiento cultural por excelencia de los tiempos modernos, hasta llegar a ser considerado como la actitud racional modélica. La orientación religiosa, no susceptible de la tematización racional propia del conocimiento científico, fue considerada expeditivamente como «irracional»; calificación despectiva, incluso injuriosa, dado el carácter prestigioso del término «razón» a partir, sobre todo, del siglo XVIII, que lo convirtió en un «término talismán»⁹.

Por su enfrentamiento al naturalismo, la religión se vio desplazada del área cultural en que se decidió la suerte del hombre moderno y contemporáneo. Este desplazamiento gravita pesadamente sobre el creyente de nuestros días y lo obliga a investigar si tiene significación para el hombre de esta época cultural seguir cultivando una forma de existencia que se resiste a entrar en los cuadros de la racionalidad y de la eficacia operativa.

Intentos de superación de la crisis

⁹ Sobre este tipo de términos y su influencia en la vida humana pueden verse mis obras *La revolución oculta* (PPC Madrid, 1998. Actualmente en la Biblioteca Digita de la UFV, Madrid) y *La tolerancia y la manipulación* (Rialp, Madrid 2001).

1. Al abordar de modo riguroso el tema del ateísmo contemporáneo, se advierte que en el fondo del proceso de descalificación de la fe como forma de conocimiento se halla un concepto excesivamente restringido de *racionalidad*. La gran tarea del siglo XX consistió, según M. Merleau-Ponty, en integrar lo irracional en una razón ampliada¹⁰, descubrir el carácter racional de vertientes de lo real inaccesibles a modos de conocimiento inadecuados. La ampliación del concepto de *saber* pende de la ampliación del concepto de *realidad*. La nefasta restricción del concepto de racionalidad no fue sino el fruto lógico de la injusta consideración de la realidad «objetiva» -mensurable, verificable- como módulo de realidad *auténtica*. Dar por supuesto que sólo hay un modo riguroso de realidad es un planteamiento estratégico que hace posibles mil tergiversaciones de conceptos y esquemas mentales¹¹.

Una vez comprendido el concepto de racionalidad en toda su amplitud y riqueza de matices, se pone de relieve que interpretar toscamente la *racionalidad no impositiva* como una forma de «irracionalidad» reduce la capacidad cognoscitiva del hombre a sus estadios más elementales. Admitido este planteamiento reduccionista, nobles vertientes de la creatividad humana -como el Arte, la Ética y la Religión- quedan insalvablemente en una situación de extremo desamparo ante las exigencias de la metodología crítica. No por azar han sido los grandes perdedores en las confrontaciones ideológicas del siglo XX.

Con gran sentido de las prelações en cuestión investigadora, el comité organizador del XVI Congreso Mundial de Filosofía (Düsseldorf, 1978) incluyó

¹⁰ Cf. *Sens et non sens*, París 1948.

¹¹ Diferentes modos de estrategia del lenguaje son descritos en pormenor en las obras antes citadas. Sobre la ampliación de los conceptos de racionalidad, saber, hombre, puede verse mis obras *Cinco grandes tareas de la filosofía actual* (Gredos, Madrid 1977 y en la Biblioteca Digital de la UFV, Madrid 2019); *Estrategia del lenguaje y manipulación del hombre*, Narcea, Madrid 1988; *La revolución oculta*, PPC, Madrid 1998 y actualmente en la Biblioteca Digital de la UFV, Madrid 2019; *La tolerancia y la manipulación*, Rialp, Madrid 2008.

entre los ocho grandes temas a tratar la cuestión de la racionalidad del arte y la religión¹².

Sin una investigación rigurosa del concepto de racionalidad en todas sus modalidades e implicaciones no es posible hablar del sentido de la experiencia religiosa con un mínimo de precisión. Cuando se ahonda en los problemas, se constata que sólo la visión *integral* de los fenómenos es fecunda. Toda visión parcial resulta gravemente peligrosa. Para elaborar una *Epistemología de la fe* y de la *experiencia religiosa* se necesita una *metodología muy aquilatada*, superior años luz en penetración y sutileza a la mayoría de las teorías del conocimiento hoy en juego. En la puesta a punto de tal metodología podría servir de ayuda decisiva la estética de la creatividad artística, sobre todo la musical¹³.

2. En un afán de acercar el mensaje religioso al hombre de hoy y mostrarle su *sentido profundo* y tornarlo de este modo rigurosamente *significativo* para él, pensadores creyentes de diversas confesiones religiosas consideran oportuno realizar una labor «desmitificadora» que padece a la experiencia religiosa de cuanto sea legado tradicional no comprensible directamente por la mentalidad contemporánea. En tal empeño, proceden de ordinario con una metodología poco elaborada que no les permite realizar las sutiles matizaciones que los temas religiosos requieren. Esta precariedad los lleva a convertir los *contrastes* en *dilemas*, y a escindir, consiguientemente, fe y religión, inmanencia y trascendencia, desarrollo de la persona humana y relación personal con la divinidad. Tal escisión está en la base de las ambiguas manifestaciones que suelen hacer a favor de «una religión no religiosa», «una teología de inmanencia pura», «un cristianismo sin religión», «un culto y plegaria no religiosos», «una teología de la muerte de Dios»...

¹² Amplias precisiones sobre el tema de la racionalidad en general y de la racionalidad artística pueden verse, en mi obra *La experiencia estética y su poder formativo*, Universidad de Deusto, Bilbao ³2010, pp. 201 ss., 313 ss., 333 ss.

¹³ He intentado mostrarlo en mis obras *Estética de la creatividad. Juego. Arte. Literatura*, Rialp, Madrid ³1998; *Poder formativo de la música*, Rivera Editores, Valencia ²2010, y actualmente en la Biblioteca Digital de la UFV, Madrid 2019.

3. En círculos de intelectuales creyentes se ha intentado una y otra vez, de modo especial en el siglo XX, mostrar que la pregunta por el sentido de la actitud religiosa tiene una posible respuesta afirmativa merced a diversas formas de vinculación que parecen registrarse entre la experiencia religiosa y la experiencia natural.

- M. Blondel -el «filósofo de la acción»- destacó la dimensión de trascendencia y aspiración hacia el infinito, hacia la plenitud del ser, que late en toda actividad existencial auténtica. En el dinamismo interno de las estructuras immanentes se revela ya en algún modo la trascendencia¹⁴.
- En la línea semejante de la tendencia a aceptar la bondad natural y el carácter religioso -al menos implícito- de toda acción humana auténtica se halla el neotomismo de carácter «trascendental» (J. Marechal, A. Marc, B. Lonergan, J. Gómez-Caffarena, J. B. Lotz, E. Coreth), y el dinamismo evolutivo de Teilhard de Chardin¹⁵.
- Para desbordar la orientación unilateralmente «espiritualista» que se deriva de la concepción teocéntrica impositiva y evitar su actitud absentista respecto a los quehaceres mundanos, se apresuran en la actualidad diversos autores y corrientes enteras de pensamiento a mostrar el valor espiritual de lo humano y a elaborar una teología de las realidades terrestres, de la esperanza y la liberación¹⁶.

¹⁴ Cf. M. Blondel: *L'action* (1893), PUF, París 1973; *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique*, París 1896; *Le problème de la philosophie catholique*, París 1932; H. Duméry: *Philosophie de la religion. Essai sur la signification du christianisme*, París 1961; *Raison et religion dans la philosophie de l'action*, París 1963.

¹⁵ J. Maréchal: *Le point de départ de la métaphysique. Le thomisme devant la philosophie critique*, París ²1949; «Le dynamisme intellectuel», en *Revue neoscholastique de philosophie* 28 (1927). pp. 137-165. K. Rahner: *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religions-philosophie*, München ²1963; *Geist in Welt*, München ²1957; A. Marc: *Dialectique de l'affirmation*, París, 1952; B. J. F. Lonergan: *Insight. A study of human understanding*, London 1957; J. Gómez Caffarena: *Metafísica fundamental*, Revista de Occidente, Madrid 1970. J. B. Lotz: *Das Urteil und das Sein*, München 1957; *Der Mensch im Sein*, Freiburg 1967; E. Coreth: *Metaphysik*, Innsbruck 1964. P. Overhage y K. Rahner: *Das Problem der Hominisation*, Freiburg 1961.

¹⁶ Cf. J. B. Metz: *Christliche Anthropozentrik*, München 1962; *Teología del mundo*, Sígueme, Salamanca ²1971; *Diskussion zur politischen Theologie*, Mainz 1969; M. D. Chenu: *Pour une théologie du travail*, París 1935; J. David: «Teología de las realidades terrenas» en *Panorama de la teología contemporánea*, Madrid, 1961, pp. 675-700; J. Moltmann: *Theologie der Hoffnung*, Keiser, München 1967; *Diskussion über die*

En estas tres orientaciones -la blondeliana, la trascendental y la humanístico-política- se intenta vincular la naturaleza humana -vista en su dinamismo constitutivo- y el impulso religioso, a fin de mitigar la escisión entre la experiencia religiosa y la experiencia cultural.

- El ahondamiento en esta línea filosófica llevó a descubrir el *poder personalizador* de la fe, su capacidad de crear relaciones sobremanera importantes que confieren al ser humano su debida y cabal estructura. y con ello. su pleno dinamismo y sentido. El acceso creativo a las realidades misteriosas -tomadas al modo de G. Marcel como relevantes, envolventes, apelantes- es necesario al desarrollo último del ser humano¹⁷.
- En orden a aminorar el efecto descalificador que produce sobre la fe el hecho de no ajustarse a las condiciones de la forma de conocimiento considerada como modélica -el conocimiento científico-. diversos autores ponen singular empeño en destacar el carácter complejo del acto de asentimiento religioso. Creer no se reduce a la aceptación intelectual de un conjunto de proposiciones en virtud de la confianza que se presta al testimonio de quien las proclama. Creer implica una adhesión personal a la persona que se revela; constituye una forma de *encuentro*, el entreveramiento de dos ámbitos personales que crean un *ámbito dialógico*.

Theologie der Hoffnung, München 1967; E. Schillebeeckx: *Dios y el hombre*, Sígueme, Salamanca 1968. G. Gutiérrez: *Teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1972. Ph. Roqueplo: *Expérience du monde: expérience de Dieu?*, París 1968. O. R. Rabut: *Valeur spirituelle du profane*, París 1963; P. Tillich: *La dimensión perdida. Indigencia y esperanza de nuestro tiempo*, Bilbao 1970; *Theology of cultura*, New York 1959.

¹⁷ E. Schillebeeckx: «Intelligence de foi et interpretation de soi», en *Théologie d'aujourd'hui et de demain*, París 1968; R. Guardini: *Vom Leben des Glaubens*, Mainz 1935. F. Sebastián Aguilar: *Antropología y teología de la te cristiana*, Sígueme, Salamanca 1973; A. Fierro: *La fe y el hombre de hoy*, Cristiandad, Madrid 1970; J. Martín Velasco: *El encuentro con Dios. Una interpretación personalista de la religión*, Cristiandad, Madrid 1976; J. Mouroux: *Je crois en toi: Structure personnelle de la foi*, París ²1948: A. Brunner: *Glaube und Erkenntnis*, München 1951; *Vom christlichen Leben*, Würzburg 1962. C. Cirne-Lima: *Der personale Glaube*, Innsbruck 1959.

Sobre el acceso a Dios a través de la fundación de relaciones interpersonales, Cf. J. Manzana: *Ateísmo contemporáneo y teísmo filosófico*, Bilbao 1967. Acerca de la necesidad de conceptualizar y exponer los temas religiosos con categorías personalistas. Cf. C. Schütz y R. Sarah: «El hombre como persona», en *Mysterium Salutis II*. Cristiandad, Madrid 1970, pp. 716-735.

Este ámbito interpersonal significa un *campo de juego*, y, en la misma medida, un campo de iluminación. Todo juego -según testimonio de la estética de la creatividad- se realiza a la luz que él mismo alumbr¹⁸. Al hilo del juego. en virtud de la luz interna que éste genera. se clarifica paulatinamente la realidad profunda de quienes entreveran sus ámbitos personales. vistos dinámicamente como campos de posibilidades. En cuanto formas eminentes de encuentro. la fe y la experiencia religiosa inspirada en ella ostentan razones que desconoce la razón meramente analítica, vertida incomprometidamente al estudio de meros objetos, realidades objetivas, proyectables a distancia del sujeto.

- Dado el prestigio del concepto de experiencia en una sociedad que considera el conocimiento científico como módulo de pensar riguroso, los intelectuales creyentes consideran actualmente necesario destacar el carácter «experiencial» de la fe y de la vida religiosa¹⁹. Cuando intenta conocer realidades ambitales o abiertas -propias de los niveles 2, 3, y 4-, y, como tales realidades no mensurables, no asibles, no manejables como son los objetos, el pensamiento debe ir vinculado con el amor, el respeto, el compromiso, la capacidad creadora de ámbitos, pues no trata de hacerse cargo de algo distinto y distante, externo y extraño, sino de entrar en relación creativa con una realidad distinta que puede dejar de ser distante, externa y extraña para convertirse en íntima²⁰. Ello acontece de modo nítido en el proceso de interpretación musical. La obra, que en principio es distinta del intérprete y distante, externa y extraña -por serle desconocida-, se va acercando a él a medida que hace acto de presencia a través de la fronda de los signos de la partitura. Cuando, tras el esfuerzo

¹⁸ Véase mi *Estética de la creatividad. Juego, arte, literatura*, o. c., pp. 33-183.

¹⁹ Cf. W. Kasper: «Posibilidades de la experiencia de Dios en la actualidad», en *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970; *Einführung in den Glauben*, Mainz 1972. J. Mouroux: *L'expérience chrétienne*, París 1952; J. B. Lotz: *Der Mensch im Sein*, Freiburg 1967, pp. 443 ss.

²⁰ Cf. H. Urs von Balthasar: *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln 1975. Versión española: *Sólo el amor es digno de fe*, Sígueme, Salamanca 2004.

del aprendizaje, la obra aparece configurada ante el intérprete, deja de serle distante, externa y extraña -aun siendo distinta- y se convierte en su *voz interior*. Al interpretarla *re-creadoramente*, el intérprete no se *aliena*, no se pierde y enajena; entra más bien en lo mejor de sí mismo como músico, porque no obedece a una instancia externa, sino a su mismo impulso interior. El criterio de autenticidad no es externo al proceso mismo del juego interpretativo, sino interno. De ahí que pueda haber versiones distintas de una misma obra, todas legítimas y auténticas. La razón de ser de una modalidad interpretativa sólo se revela al que sigue por dentro el proceso re-creador que es toda interpretación auténtica, como forma de diálogo entre la obra -realidad apelante- y el artista intérprete, realidad apelada que debe responder de modo activo-receptivo-.

Esta concepción de la experiencia, del encuentro y del juego abre sorprendentes posibilidades para aclarar cuestiones decisivas respecto al conocimiento del sentido de la fe y la existencia religiosa.

- Otra línea de búsqueda de sentido para la experiencia religiosa viene dada por la reflexión teológica protestante, que en el siglo XX halla su expresión más representativa en la «teología dialéctica». Desde su perspectiva, Dios es el absolutamente otro. El sentido de la religiosidad humana debe entenderse como una respuesta del hombre, en virtud de la gracia del Espíritu, a la Palabra de Dios, profunda y coherente, que se manifiesta en Cristo. En esta dirección se mueven todavía hoy, siguiendo a los clásicos protestantes -K. Barth, R. Bultmann, G. Ebeling... -, muchos teólogos actuales, en busca de una significación coherente de lo religioso.
- Las críticas al pensamiento religioso formuladas recientemente en Alemania con especial vigor por Hans Albert²¹ provocaron el esfuerzo de

²¹ Cf. H. Albert: *Traktat über Kritische Vernunft*, Tübingen 1968; J. Monserrat: «Hans Albert y el fecundo humanismo de su racionalismo crítico», en *Pensamiento*, 31 (1975), pp. 363-386.

una serie de pensadores por clarificar la significación del pensamiento religioso y las posibilidades de una teología concebida como ciencia. G. Ebeling reaccionó apasionadamente ante la crítica de Hans Albert, reafirmando en sus puntos de vista clásicamente protestantes²². Desde esta misma perspectiva, G. Sauter intentó esclarecer la significación del pensamiento religioso y el «status» de la teología como ciencia²³. W. Pannenberg dio una explicación del sentido de lo religioso para el hombre a partir de una hermenéutica del hecho de la Resurrección de Cristo²⁴. H. Peukert intentó realizar una síntesis entre los planteamientos neotomistas trascendentales (en la línea de su maestro K. Rahner), los planteamientos personalistas dialógicos ampliamente sostenidos en la filosofía alemana actual y la teología de la liberación, o, más generalmente, de la praxis sociopolítica²⁵. La obra de Hans Küng sobre la existencia de Dios se propone asimismo justificar ante la razón el comportamiento religioso²⁶. El razonamiento de Küng se apoya en la convicción de que la confianza del hombre en la realidad quedaría truncada si no abocara a una afirmación de Dios como fundamento, soporte y meta de la realidad. Esta orientación fue rechazada con energía por Hans Albert, que no dudó en considerarla como un ejemplo sublime de hasta qué punto «el deseo puede hacerse padre del pensamiento»²⁷.

- En España, Javier Monserrat expuso otra línea de análisis original sobre la base del reconocimiento de la realidad del hombre como ser-en-el mundo y de su apertura a la posibilidad de interpretación puramente mundana de la realidad, describió el proceso que conduce al hombre a la

²² Cf. G. Ebeling: «Kristlicher Rationalismus? Zu Hans Albert». «Traktat über Kristische Vernunft», en *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 70 (1973), Beiheft, núm. 3

²³ Cf. G. Sauter: *Wissenschaftstheoretische Kritik der Theologie*, Kaiser, München 1973.

²⁴ Cf. W. Pannenberg: *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Suhrkamp, Frankfurt 1973.

²⁵ Cf. H. Peukert: *Wissenschaftstheorie. Handlungstheorie. Fundamentaltheologie*, Patmos, Düsseldorf 1976.

²⁶ Cf. H. Küng: *¿Existe Dios?* Cristiandad, Madrid 1978.

²⁷ Cf. H. Albert: *Die Misere der Theologie. Eine kritische Auseinandersetzung mit Hans Küng*, Hoffmann-Campe, Hamburgo 1979.

formación del concepto de Dios y mostró de qué forma sutil la experiencia del «silencio de Dios» y la consideración profunda de cuanto implica el anonadamiento de Cristo permiten establecer unas claves hermenéuticas en orden a la clarificación del sentido de la esencia del cristianismo. Esta sugestiva y profunda orientación hermenéutica será expuesta con mayor amplitud más adelante.

PLANTEAMIENTO RELACIONAL DE TEMAS RELATIVOS AL CONOCIMIENTO

1) *Condición eminente del conocimiento por fe*

Por no ser «exacto» -debido al carácter relevante de su objeto de conocimiento-, el conocimiento por fe ostenta un rango superior al conocimiento preciso de las realidades propias del nivel 1: realidades delimitables, asibles, situables en un lugar o en otro, analizables científicamente. Numerosos filósofos contemporáneos estiman que el discurso filosófico debe comenzar por el estudio de las realidades de rango superior -y, como tales, más exigentes en cuanto a darse a conocer-, a fin de adaptar a ellas el método de pensamiento y acostumbrarse a no aplicar a realidades superiores conceptos y expresiones sólo apropiados al análisis de realidades de rango entitativo inferior²⁸.

2) *Importancia del esquema «apelación-respuesta»*

Los acontecimientos humanos más significativos -los que comprometen el ser entero del hombre y lo hacen entrar en vibración- no se rigen por los esquemas monodireccionales «acción-pasión», «sujeto-objeto», «inmanencia-trascendencia», «dentro-fuera», «ensimismamiento-alteración» y otros afines, sino por el esquema

²⁸ Cf. J. Trütsch: «Glaube und Erkenntnis», en *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln 1957. A. Brunner: *Glaube und Erkenntnis*, München 1951. A. Sargi: *La participation a l'etre dans la philosophie de Lavelle*, Paris 1957.

bidireccional, circular, «apelación-respuesta»²⁹. Todo acontecimiento humano -que no sea una mera interrelación superficial de objetos, consecutiva a la constitución del ser de éstos, sino una relación de entreveramiento constitutiva de su ser más profundo- significa una respuesta creativa a una apelación, la aceptación activa de un campo de posibilidades. Si al campo de posibilidades lo denominamos «realidad envolvente», podemos afirmar que persona «responsable» es la que da respuesta activo-receptiva a las apelaciones de las realidades envolventes. Esta inmersión activo-receptiva en las diferentes realidades envolventes es una actividad *creativa*. Resulta significativo el interés de muchos filósofos y teólogos contemporáneos -católicos, protestantes y hebreos- por articular con la debida precisión la dialéctica que media entre la revelación y el hombre como «oyente de la palabra». La obra dispersa, aforística, pero extraordinariamente sugestiva, de Ferdinand Ebner *La palabra y las realidades espirituales* inspiró toda una corriente de pensamiento existencial-personalista-dialógico sumamente valiosa³⁰.

3) *La lógica de la creatividad*

La teoría del juego, debidamente desarrollada, nos facilita las claves necesarias para elaborar una lógica de la creatividad que ponga de manifiesto las leyes que rigen los procesos creativos, el sentido preciso de los fenómenos que en ellos acontecen y de las categorías conceptuales que sirven de medio para darles una vertebración intelectual. Piénsese, por ejemplo, en las categorías de inmediatez, mediación, distancia, presencia³¹.

²⁹ La decisión temprana de M. Heidegger de prescindir -en el umbral de su obra *Ser y tiempo*- de todos los esquemas monodireccionales marca el giro de la fenomenología existencial hacia el estudio de las realidades relacionales, dialógicas, que más que objetos, son «ámbitos de realidad» (Cf. *Sein und Zeit*, Tübingen ⁶1957, p. 60).

³⁰ Cf. F. Ebner: *Das Wort und die geistigen Realitäten*, Innsbruck 1921. E. Brunner: *Wahrheit als Begegnung*, Berlín 1938. M. Buber: *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg 1962. G. Marcel: *Le mystère de l'être*, París 1951. R. Guardini: *Welt und Person*, Würzburg ³1950. K. Rahner: *Hörer des Wortes*, München ²1963. Más amplias precisiones pueden verse en mi obra *El poder del diálogo y el encuentro*, BAC, Madrid ²1997.

³¹ Mostrar la fecundidad de los análisis estéticos en orden a elaborar una lógica de la creatividad bien articulada es el tema de mis obras: *El triángulo hermenéutico. Introducción a una filosofía de los ámbitos*, Madrid 1971; *Cinco grandes tareas de la filosofía actual. La ampliación de la experiencia filosófica*, Gredos, Madrid, 1977.

4) *Relación entre sentido y creatividad*

El estudio de los fenómenos lúdicos -creadores de ámbitos- con una metodología un tanto rigurosa permite descubrir el nexo genético que media entre la fundación de ámbitos de encuentro y el alumbramiento de sentido. *El sentido brota en el encuentro*³². A la luz de un severo análisis³³, el término «sentido» se muestra más amplio, complejo y sutil que el término afín «significado». El sentido de una realidad que se funda en la confluencia interaccional de diversos elementos no viene dado de modo objetivista, fijo, delimitado y esclerosado. Se alumbra, más bien, al hilo de tal interacción y debe ser captado al vuelo mediante la inmersión participativa en el proceso de encuentro.

5) *Lógica de la conversión*

La teoría del juego y de los ámbitos, al clarificar la relación entre creatividad y sentido, se percató de que el acto de conocer muestra una complejidad directamente proporcional a la riqueza del objeto de conocimiento. Los objetos de conocimiento que no son meros objetos sólo pueden ser captados por un sujeto cognoscente cuando éste se deja captar por ellos en una forma de activo «sobrecogimiento» (Fichte). Esta constatación abre una vía fecunda en orden a configurar una *lógica de la conversión* en todos los órdenes³⁴. Convertirse no implica sólo conocimiento, sino re-conocimiento, sobrecogimiento, aceptación agradecida de una realidad valiosa que nos apela a fundar una relación de encuentro. Esta

³² Cf. H. Urs von Balthasar: *El problema de Dios en el hombre actual*, Cristiandad, Madrid 1960, sobre todo, el capítulo «La antropología como filosofía », pp. 91 y ss.

³³ Cf. R. Lauth: *Die Frage nach dem Sinn des Daseins*, München 1953. M. Müller: «Sinn und Sinngefährdung des menschlichen Daseins», en *Philosophisches Jahrbuch* 74 (1966), pp. 1-29. J. Gómez-Caffarena: *Metafísica fundamental*, Revista de Occidente, Madrid 1969. K. O. Apel: «Hermeneutik und Sinnkritik», en *Transformation der Philosophie, I. Sprachanalytik. Semiotik. Hermeneutik*, Frankfurt 1973, pp. 225-378

³⁴ Es muy expresivo el hecho de que numerosos conversos, incluso profesionales del pensamiento filosófico, subrayen el papel nada secundario que ha jugado la experiencia de la belleza en su proceso de conversión. Tales testimonios no aluden banalmente a meras efusiones sentimentales. sino a una experiencia rigurosa, más o menos tematizada, de creatividad. Cf. G. Marcel: Prólogo a la obra de K. T. Gallagher: *La filosofía de G. Marcel*, Razón y Fe, Madrid 1968; M. Nédoncelle (ed.): *Testimonio de la fe. Relatos de conversiones*, Madrid 1953.

actitud de agradecimiento ante una realidad que de algún modo nos supera y nos viene al encuentro, como un don, se contrapone a la actitud de resentimiento, sentimiento de pesar ante aquello que uno juzga superior y lo rechaza, bloqueando así todo posible acceso -intelectual y existencial- al mismo.

La lógica de la conversión descubre la riqueza de las realidades valiosas, no objetivistas, las exigencias que éstas plantean al acto de conocer y la complejidad y carácter zigzagueante del proceso de adhesión personal a las mismas por parte del hombre.

6) *Sentido del lenguaje religioso*

La teoría de la creatividad interpreta el lenguaje como el vehículo viviente del encuentro interpersonal. Por su condición interaccional, el lenguaje, cuando es auténtico, verdaderamente creativo, constituye de por sí un campo de iluminación. Al lenguaje, como forma de juego, la luz le brota de dentro. El poder *significativo* del lenguaje pende en proporción directa del poder creativo del ser locuente. No cabe delimitar de antemano las posibilidades expresivas del hombre y su lenguaje, por la sencilla y profunda razón de que no es posible -afortunadamente- marcar a priori los límites de su potencialidad creativa. A la vista de las primeras composiciones de Beethoven no era fácil concederle un crédito tal a su capacidad expresiva que abarcase el lenguaje de los últimos cuartetos y sonatas para piano.

Los esfuerzos investigadores contemporáneos acerca de la significatividad del lenguaje religioso sólo resultan clarificadores cuando se advierte con suficiente claridad el carácter creativo del lenguaje, su poder transfigurador y su conexión viva con la experiencia personal³⁵.

³⁵ Cf. E. Schillebeeckx: *Glaubensinterpretation. Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie*, Biltoven 1972. L. Scheffczyk: *Dogma der Kirche Heute noch verstehbar*, Berlín 1973. L. Bejerholm-G. Hornig: *Wort und Handlung*, Gütersloh 1966. I. T. Ramsey: *Religious language*, London 1957.

7) *Perfeccionamiento de las claves hermenéuticas*

Si vinculamos la teoría de la creatividad lúdica -entendiendo el fenómeno del juego de modo radical- con una concepción relacional-dialógica del hombre, podemos perfeccionar la técnica hermenéutica -consagrada desde Friedrich Schleiermacher a la elaboración de una metodología adecuada a las realidades humanas y religiosas- y comprender como perfectamente *lógicas* ciertas relaciones que parecen *paradójicas* a modos de pensamientos estructurados por metodologías inadecuadas.

La articulación metodológica del pensamiento se torna sutil y flexible con sólo decidirse seriamente a hacer justicia a la riqueza y complejidad de lo real. A esta rica complejidad sorprendente de la realidad se enfrenta la pretensión reduccionista, que intenta simplificar el objeto de conocimiento para restarle valor y someterlo a la voluntad dominadora de un género de pensamiento desarraigado. Esta voluntad de dominio sólo puede ejercerse legítimamente sobre objetos de conocimiento que son meros objetos (nivel 1). Para extenderla a las realidades abiertas o ámbitos (niveles 2, 3 y 4) deben someterse éstas a un proceso violento de reducción. Esta injustificada y banal forma de violencia es de antiguo fuente bien conocida de prejuicios y falsos planteamientos que dificultan el acceso a las realidades más hondas, entre las cuales descuellan las religiosas. Los métodos de conocimiento objetivistas, adecuados sólo al conocimiento de las realidades del nivel 1 -realidades mensurales, asibles, manejables, cuantificables- son por principio insuficientes para enfocar con justeza el análisis de realidades abiertas o ámbitos. Toda descalificación del conocimiento y el lenguaje religiosos realizada desde el plano del conocimiento objetivista carece radicalmente de valor.

Por el contrario, el ejercicio de los modos de conocimiento que, por dirigirse a objetos de conocimiento muy valiosos, deben desplegar una gran potencia creativa disponen favorablemente al sujeto cognoscente en orden a la captación de las realidades religiosas. Ello ha movido a diversos pensadores y teólogos contemporáneos a destacar la importancia del pensamiento «relacional» y del

«mítico»³⁶ y a proponer la experiencia estética como vía eminente de acceso experiencial al mundo de lo religioso³⁷.

Al perfeccionar la técnica hermenéutica, se clarifican multitud de pormenores metodológicos que permiten, por una parte, despejar la vía hacia las realidades profundas de los prejuicios que frenan la marcha y, por otra, disponernos positivamente para dar pleno alcance a las mismas³⁸. La aplicación de los pensadores creyentes a los estudios hermenéuticos -hoy día bastante desarrollados- está produciendo óptimos frutos en lo tocante a la clarificación del sentido de lo religioso³⁹.

CRITERIO METODOLÓGICO PARA ABORDAR EL ANÁLISIS DEL SENTIDO DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA

³⁶ Entre los numerosos autores que desde el período de entreguerras subrayan con toda energía la necesidad de conceder al pensamiento «inobjetivo» la importancia que le compete en teoría del conocimiento, descuellan los filósofos existenciales (Jaspers, Heidegger, Marcel) y los dialógico-personalistas (F. Ebner, E. Brunner, A. Brunner, M. Buber, F. Rosenzweig, K. Heim...). Sobre los conceptos «objetivo», «inobjetivo» y «superobjetivo» pueden verse amplias precisiones y análisis en mi obra *Metodología de lo suprasensible*, Madrid 1963. En obras posteriores (*Estética de la creatividad*; *Inteligencia creativa*; *La ética o es transfiguración o no es nada...*) preferí hablar de *ámbitos* o *realidades abiertas* y de *pensamiento ambital-relacional*.

En la revalorización, del pensamiento mítico colaboran actualmente pensadores destacados en diversas disciplinas. Cf. L. Cencillo: *Mito, semántica y realidad*, BAC, Madrid 1970.

³⁷ Cf. H. Urs von Balthasar: *Herrlichkeit. Eine theologische Aesthetik*, Einsiedeln, 1961. Versión española: *Gloria. Una estética teológica*, 7 vols., Encuentro, Madrid 1986; J.-D. Robert: «Les cieux peuvent-ils encore aujourd'hui "chanter la gloire de Dieu"?» en *Nouvelle revue de théologie* 99 (1977). pp. 812-833. Sobre la *via pulchritudinis* —o vía de la Estética para llegar a Dios— pueden verse mis obras *La experiencia estética y su poder formativo*, Universidad de Deusto, 2004, *El enigma de la belleza*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2016.

³⁸ En mis obras *Metodología de lo suprasensible*, *El triángulo hermenéutico*, *Estética de la creatividad*, *Cinco grandes tareas de la filosofía actual* y *La ética o es transfiguración o no es nada* expuse diversas cuestiones metodológicas cuyo esclarecimiento estimo decisivo para conceder al pensamiento su debida flexibilidad y poder de penetración.

³⁹ A los nombres de Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer, Betti, Apel, Coreth, Habermas y Horkheimer deben añadirse —por lo que toca a la hermenéutica de temas religiosos— los de R. Bultmann, O. Cullmann, E. Fuchs, G. Ebeling, W. Pannenberg, J. Moltmann, E. Schillebeeckx, Fr. Buri, I. T. Ramsey, J. Ladrière y J. Martín Velasco. Véase amplia bibliografía en las obras de Schillebeeckx y Scheffczyk ya citadas y en las de los autores siguientes: R. E. Palmer: *Hermeneutics*, Evanston 1969; X. Pikaza: *Exégesis y filosofía. El pensamiento de R. Bultmann y O. Cullmann*, Casa de la Biblia, Madrid 1972. G. Stachel: *Die neue Hermeneutik*, München 1967. Véase mi trabajo «Hacia una renovación de la Hermenéutica desde la experiencia estética», en la obra *La formación por el arte y la literatura*, Rialp, Madrid 1993, pp. 118-143.

El tema del sentido de la experiencia cultural lo hemos tratado anteriormente. Nos queda por analizar el tema de la experiencia religiosa.

De los estudios antropológicos, psicológicos, gnoseológicos, fenomenológicos, hermenéuticos, sociológicos y teológicos que se vienen realizando últimamente en orden a la clarificación del tema religioso se desprenden ciertas claves hermenéuticas extraordinariamente fértiles en orden a la determinación del sentido del discurso religioso. Basta -para adivinar su eficacia- apuntar algunas de tales claves:

1. Es indispensable adoptar un espíritu abierto a la investigación de lo real en sus diferentes vertientes, exigencias y posibilidades, evitando de raíz toda manipulación reduccionista que amengüe la riqueza de los acontecimientos reales.

2. A esta apertura de espíritu se opone la actitud monológica-apriorística del sujeto humano frente a lo real entorno. El hombre realista se sabe y reconoce en un entorno que le ofrece campos de posibilidades que lo apelan a una respuesta co-creadora. Esta actitud creativa-dialógica constituye y desarrolla la personalidad del hombre en todas sus facetas.

3. La forma de creatividad dialógica se lleva a cabo por vía de entreveramiento de ámbitos. Para comprender la posibilidad de tal entreveramiento, deben interpretarse los términos que integran los esquemas mentales básicos (libertad-cauce, autonomía-heteronomía, dentro-fuera, inmanencia-trascendencia, interior-exterior) como contrastes, cuyos términos se tensionan, potencian y enriquecen entre sí, no como dilemas, que desgarran la vida personal del hombre. Si la experiencia religiosa es considerada como algo personal, libre, responsable, fruto de una decisión personal y, en este sentido, interior y autónoma, no resulta difícil prever las perturbaciones que provoca ineludiblemente la interpretación *dilemática* de los esquemas «autonomía-heteronomía», «interior-exterior». La primacía -tan llena de riesgos- que concedió Kant a la religión natural -que se revela a todo hombre a modo de «voz interior»-

sobre la religión revelada -sólo accesible a un grupo más reducido de escogidos-, y la consideración de la experiencia religiosa como una esfera reducida al ámbito de la «interioridad» privada de cada persona son dos graves consecuencias de un error metodológico básico. Al confundir *trascendente* con *exterior*, y *exterior* con *alienante*, lo interior se empareja con *inmanente* y con *auténtico*. Como consecuencia de esta banal contaminación semántica, la autenticidad humana parece quedar supeditada al rechazo de toda realidad que trasciende el campo de lo que el hombre siente como propio en el sentido de que lo tiene a mano, lo domina y maneja. El ámbito de lo trascendente se cubre así con un velo de peligroso descrédito, hasta el punto de quedar en muchos casos fuera de juego, desplazado del área de las acciones humanas dotadas de sentido.

4. Deben rechazarse por principio y con decisión los montajes estratégicos basados en el uso extrapolado de categorías y esquemas mentales. Extrapolaciones sumamente graves son, entre otras, 1) confundir precipitadamente lo «no-objetivo» (no mensurable y asible) con lo «no-real», bajo pretexto de que entre los diversos significados de lo objetivo figura el de «adecuado a lo real»⁴⁰; 2) identificar subrepticamente «subjetivo» (que puede significar «lo propio de un sujeto personal») con «arbitrario» , basándose en el hecho de que ambos términos -arbitrario y subjetivo- se oponen a un término común -«objetivo», cuya disparidad de significación en cada caso se oculta tácticamente. El objeto de esta tergiversación semántica es descalificar todo tipo de conocimiento que exija una amplia participación del sujeto cognoscente.

5. Para conservar la salud mental debemos inmunizarnos contra la estrategia de los planteamientos unilaterales. Si se da por supuesto que sólo hay un tipo riguroso de conocimiento, de racionalidad, de sentimiento, de apertura a lo real, de encuentro, de diálogo, de imaginación, de lógica, de verdad, está todo hecho para

⁴⁰ La actividad creadora se mueve incesantemente entre realidades in-objetivas que son eminentemente reales, amplias, eficientes, fecundantes, envolventes. La desvalorización de las realidades inobjetivas anula de raíz la posibilidad de la creatividad, y esta anulación ciega la fuente del conocimiento humano de las realidades más relevantes, como son las éticas, estéticas y religiosas

declarar la ilegitimidad «científica» -término estratégicamente manipulado para significar a la vez «lo conforme al método científico» y «lo riguroso en general»- de todo género de conocimiento que implique formas de encuentro dialógico que exijan capacidad creativa -imaginativa- y compromiso personal.

Un análisis aquilatado de los equívocos a que da lugar el uso de planteamientos unilaterales pone de manifiesto que en el uso prepotente de los términos y locuciones «pensamiento científico», «filosofía analítica», «filosofía científica» y otros semejantes late la voluntad estratégica de exaltar los modos de conocimiento que rechazan la participación de la voluntad y el sentimiento como una forma de ingerencia espúria de vertientes «irracionales» del ser humano que no puede sino conducir al pensamiento a posiciones exaltadas y pasionales. Ante esta sutil tergiversación, debe subrayarse que la participación de la voluntad y el sentimiento en la experiencia de fe y en la religiosa no entraña una entrega a forma alguna de ensoñación romántica desmadrada («Schwarmerei»), sino pulcra y llanamente la puesta en juego de la actividad creatia del ser humano. Respecto a las posibilidades cognoscitivas del hombre en materia religiosa, no procede adoptar por principio una actitud optimista o pesimista, ni tomar una orientación intelectualista, voluntarista o sentimentalista. La única actitud pertinente es la *realista*, la que se entrega con decisión al estudio *integral* del ser humano visto en su dinamismo creativo.

6. Constituye una fuente de graves malentendidos precipitarse a considerar como decisivas ciertas experiencias -por ejemplo, la de la autonomía de lo mundano- que no significan sino un estadio en el largo y sinuoso camino del hombre hacia su plenitud existencial. También aquí una verdad en agraz puede ser más perturbadora que un error integral porque fascina al hombre con la vertiente de verdad lograda y lo bloquea en una posición todavía imperfecta.

7. Las teorías gnoseológicas que consideran como modélico el conocimiento de las realidades «objetivas» -mensurables, cuantificables- presentan el aspecto fascinante y peligroso de las medias verdades. Los objetos de conocimiento

envolventes «misteriosos» (no meramente «problemáticos» según la terminología filosófica de G. Marcel) no son objetivables y sólo se ofrecen a quien entra en relación de inmersión activo-receptiva con ellos. Esta relación participativa ostenta una complejidad proporcional a la relevancia entitativa del objeto de conocimiento.

Frente al espíritu exclusivista de ciertas corrientes filosóficas que, con técnicas de aparente elegancia y contención expresiva, ejercen una verdadera campaña de intimidación intelectual, es urgente destacar que cada modo de realidad exige para su conocimiento una metodología propia, adecuada, hecha a medida, como bien sugirió Bergson en el umbral de su obra *La pensée et le mouvant*⁴¹. Cuando se habla de «la verdad existencial», «la verdad como encuentro, comunión y participación», se quiere, en definitiva, mostrar de modo nítido - aunque a veces se lo haga con expresiones poco aquilatadas metodológicamente- que el conocimiento de las realidades que constituyen el entorno más relevante del hombre no acontece a través de análisis objetivistas -fríos, distanciados, incomprometidos-, sino mediante la interacción creadora, comprometida, de dos realidades que se van mutuamente al encuentro⁴².

RECUPERACIÓN DEL SENTIDO PLENO DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA

⁴¹ París 1934, p. 1. Comentando los escritos de J. Malègue sobre la fe, Roger Aubert nos ofrece estas justas precisiones: «La inteligencia tiene indudablemente sus derechos, pero no puede hacerlos valer sino teniendo en cuenta» la complejidad de lo real sobre el que ella opera. Todos los errores sobre la fe provienen en el fondo de simplificaciones ilícitas. En primer lugar, para llegar a una convicción razonable respecto a los preámbulos de la fe, la inteligencia deberá adaptar sus métodos a lo dado, según la ley general que determina que cada orden de hechos se cuide de elaborar su técnica particular de búsqueda» Cf. *Le problème de l'acte de foi*, Louvain-París 1958, p. 632. En las obras *La Ética o es transfiguración o no es nada*, o. c., y *La mirada profunda y el silencio de Dios*, Editorial Universidad Francisco de Vitoria, Madrid 2019, subrayo que cada uno de los cuatro niveles positivos de realidad está regido por una lógica propia.

⁴² Cf. H. Urs von Balthasar: *Wahrheit*, Einsiedeln 1947. E. Brunner: *Wahrheit als Begegnung*, Zurich ²1963. S. Panou: «Die Logik der Offenbarung», en *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 19 (1977), pp. 32-42. J. D. Zizioulas: «Verité et communion dans la perspective de la pensée patristique grecque», en *Irenikon* 50 (1977), pp. 451-510.

Estas precisiones hermenéuticas constituyen un instrumental eficaz para hacer luz en el ambiguo campo de los temas antropológicos y religiosos. Cuando se evitan los planteamientos estratégicamente precipitados y toscos, se observa que no es fácil descartar del discurso religioso una forma peculiar de sentido y significación. Pero la plena coherencia y racionalidad de este discurso sólo se la descubre positivamente cuando se reconoce el carácter *histórico, progrediente*, de la experiencia religiosa, y se realizan una serie de experiencias conexas entre sí y complementarias, a través de las cuales constata el hombre diversas formas de coherencia entre hechos y acontecimientos reales. Estos modos de conexión y de coherencia constituyen «anillos de conceptos» o «círculos virtuosos» que son campos de juego y, como tales, son fuente de luz, de sentido, de significación y certeza⁴³. Tal género de búsqueda *experiencial-histórica* del sentido y significación de lo religioso da lugar a una nueva forma de hermenéutica, que -a mi entender- coordina los esfuerzos de las anteriores, asume sus hallazgos y supera sus precariedades. Esta ruta hermenéutica fue analizada ampliamente por un filósofo y teólogo español, el jesuita Xavier Monserrat, en una voluminosa y densa obra titulada *Existencia, mundanidad, cristianismo*⁴⁴.

Monserrat ataca el problema en su raíz: el teocentrismo medieval y su actitud excluyente de la racionalidad de la postura naturalista. A partir del Renacimiento, el universo se fue mostrando al hombre de modo creciente como autónomo, dando un mentís -al menos aparente- a la convicción medieval de la inviabilidad racional del naturalismo. Ello abrió una sima entre el mundo de la cultura -impulsado por la investigación experimental, directa, autónoma de la realidad- y el de la religión, cuya forma de entenderse a sí misma de modo reflejo y

⁴³ Véase *La mirada profunda y el silencio de Dios*, o. c., pp. 180ss., 215, 286, 309, 318, 339ss.

⁴⁴ Madrid, 1974. La posición de Monserrat presenta conexiones con diversas corrientes de pensamiento contemporáneas -por ejemplo, la «teología de la esperanza», de J. Moltmann-, pero -a mi entender- las supera en radicalidad filosófica y en la coherencia sistemática con que analiza fenómenos tales como la viabilidad racional de la pura mundanidad, la arreligiosidad creciente, el sentido del silencio de Dios y del sacrificio de la divinidad en Cristo, la apertura a la palabra divina y la actitud de generosidad y amor, la religiosidad natural y la revelada, la plenitud humana en el presente y en el futuro. Una versión más breve y accesible de los resultados de su investigación es ofrecida por el autor en la obra *Nuestra fe. Introducción al cristianismo*, Editorial Católica, Madrid 1974.

sistemático venía determinada en buena medida por el modelo teocéntrico medieval. Este abismo se tradujo, a lo largo de la historia, en una lucha a vida o muerte entre dos concepciones del mundo: la naturalista y la teocéntrica. Los círculos creyentes consideraron como deber básico cerrar filas frente al adversario radical en una forma de apologética dilemática: «o teocentrismo o naturalismo». De ahí la prevención de ciertos círculos eclesiásticos -más bien intencionados que informados- ante todo avance cultural que pareciera afirmar el carácter autónomo del universo.

Aquí incide la gran innovación de Monserrat. Con gesto audaz deja de considerar el esquema «racionalidad naturalista-racionalidad teocéntrica» como un dilema. De modo rígido se venía sosteniendo tenazmente que, si es racional el naturalismo, no puede serlo la actitud creyente; si crece el desierto naturalista, decrece el oasis religioso. O tenemos nosotros toda la verdad o la tienen los adversarios. Este razonamiento se basaba en la precipitada convicción de que el acceso a Dios es fruto de un acto de conocimiento simple, realizado de modo total en un momento del tiempo y del espacio. Sobre la base de un análisis profundo y pormenorizado del ser humano, de su inserción en la realidad y de las leyes de su desarrollo personal, Monserrat advierte que el hombre accede a Dios a través de un proceso de maduración, una historia religiosa zigzagueante, esforzada, dramática: juego creador de cercanías y distancias que son fuente de luz. En esta historia (o «fenomenología del espíritu»), el naturalismo es visto serenamente por Monserrat como un estadio de la conciencia perfectamente viable y racionalmente coherente *en cuanto que la existencia de Dios no se presenta nunca al hombre de modo impositivo, con un tipo de «saber coactivo»* (Jaspers).

El hombre, por el dinamismo de su inserción constitutiva en lo real, se halla abierto a dos posibilidades de explicar la coherencia racional última de la realidad: 1) la pura mundanidad, la autonomía absoluta del mundo; 2) la divinidad, realidad trascendente personal. A estas dos posibilidades responden por parte del hombre dos actitudes existenciales distintas; 1) una conducta autónoma, autárquica; 2)

una actitud de apertura y religación a la divinidad. Ninguna de estas posibilidades se impone con necesidad racional absoluta al hombre. Este puede y debe optar libremente.

Tal libertad puede ser interpretada como signo de autarquía frente a la realidad trascendente. «Yo no soy ni señor ni esclavo, Júpiter -declara Orestes en *Les Mouches*, de J. P. Sartre- «¡Yo soy mi libertad! En cuanto me has creado, cesé de pertenecerte»⁴⁵. Es la opción de los naturalismos contemporáneos.

Cabe también interpretar dicha libertad como la meta que la divinidad desea que logremos a través del trauma de la elección y del riesgo. He aquí el sentido del «silencio de Dios». La divinidad no impone su existencia al hombre; permanece como al margen del universo que ha creado; le concede cierta autonomía y capacidad creadora evolutiva, para que, siendo huella del Creador, no sea una luz tan resplandeciente que obligue a la confesión religiosa. Pascal fue agudamente sensible al modo ambiguo de revelarse Dios al hombre. «No era, por tanto, justo -escribe- que (Dios) apareciera de una manera manifiestamente divina y absolutamente capaz de convencer a todos los hombres; tampoco era justo que viniera de una manera tan oculta que no pudiese ser reconocido por quienes lo buscaran sinceramente (...). Hay bastante luz para los que no desean sino ver y bastante oscuridad para los que tienen una disposición contraria»⁴⁶.

El naturalismo invade hoy la humanidad. Parece cercar a la religión y succionar su campo de despliegue. Esta coyuntura a primera vista desesperada constituye la gran ocasión histórica para abrirnos con más clarividencia que nunca al sentido del silencio de Dios, piedra de escándalo que sume a tantos hombres en el desconcierto espiritual y los mueve a optar por la posibilidad naturalista de explicar la coherencia racional última de lo real. La afirmación de Dios no presenta un sentido *coactivo*, no se impone ineludiblemente; deja abierta la vía a la convicción de que el mundo es autónomo. Resulta, por tanto, racionalmente viable

⁴⁵ Cf. *Théâtre I*, Paris 1947, p. 111.

⁴⁶ Cf. B. Pascal: *Pensées*, núm. 430.

y coherente situarse en la dimensión ideológica y existencial de la pura mundanidad.

Pero esta explicación y esta actitud vital tampoco se imponen de modo coactivo; permiten la opción por la alternativa religiosa. Esta posibilidad opcional impulsa la marcha de la persona humana hacia Dios.

El hombre siente cierta complacencia al instalarse en la pura mundanidad con objeto de lograr su plenitud personal dentro de los límites confiados de la realidad objetiva (asible, visible, mensurable, dominable con el saber científico). Al hilo del tiempo, sobrevienen «situaciones-límite» que conmueven dicha confianza y hacen entrar en crisis al optimismo autonomista. Afanoso de lograr su plena realización personal, el hombre, sacudido por los acontecimientos límite -muerte, fracasos radicales...-, piensa que sería deseable la existencia de un ser supremo, personal, verdadero, bondadoso, campo de posibilidades inagotables, que se ofrezca al hombre no por vía de imposición, sino de apelación, de invitación a la libertad co-creadora. Desde el interior de una vida que se cree autónoma, el hombre adivina la posibilidad de que la verdadera autonomía humana se dé en vinculación con una instancia distinta del hombre, pero no distante, infinitamente lejana por su perfección e infinitamente íntima por su capacidad de relación. En este momento de su historia personal, el hombre empieza a sospechar que el silencio de Dios puede no responder a indiferencia frente al mundo, a lejanía, o tal vez a inexistencia, sino a un sorprendente respeto hacia la libertad personal del hombre. El silencio de Dios intenta hacer posible la fundación de un campo de libre juego entre la divinidad y el hombre. Este campo de juego es un campo de iluminación. El mero entrever su posibilidad ya constituye una fuente de luz para el hombre, que empieza a ver la autonomía como capacidad de respuesta a una apelación, no como clausura asfixiante.

Esta actitud «responsable» dispone al hombre para recibir de modo activo cualquier signo a través del cual este Dios respetuoso con la libertad del hombre quiera manifestarse de modo más expreso, aunque siempre de forma velada, no

impositiva. Así dispuesto, el hombre, en este momento delicado de su historia personal, siente un especial sobrecogimiento al encontrarse con el acontecimiento histórico-real denominado cristianismo, que muestra la figura de Jesús *en silencio*, ocultando su divinidad para no imponer a los hombres su aceptación sino ofrecerla como un don a la libre capacidad humana de encuentro. Esta coherencia entre el silencio de Dios ante el mundo y el sacrificio de Cristo que se entrega al abandono de la muerte en cruz como «siervo» constituye una nueva fuente de luz para el hombre que busca la verdad. A esta luz, la coherencia racional de la afirmación de la existencia de Dios se acrecienta hasta dar lugar a una *certeza moral libre*, que por muy hondas razones difiere de la certeza impositiva de otro género de saberes.

Monserrat articula de modo muy armónico esta marcha dialéctica del hombre hacia Dios en la cual el naturalismo juega el importante papel de fase histórica que puede ser tomada como meta o como mero alto en el camino provocado por el escándalo del silencio de Dios. Esta interpretación serena de las dos grandes posibilidades de interpretación última de lo real -el naturalismo y la religiosidad- permite a Monserrat unir la firmeza y la audacia en el tratamiento de un tema que exige soluciones radicales pero no extremistas, unilaterales, sino ajustadas a las exigencias que plantea la estructura de lo real en todos sus modos y vertientes.

1. Monserrat apoya su razonamiento en un fenómeno a menudo considerado como máxima objeción a la racionalidad de la experiencia religiosa -el silencio de Dios- para fundamentar con solidez crítica la coherencia racional del cristianismo, la plenitud de sentido de la experiencia religiosa cristiana. De la sospecha primera de *sinsentido* se pasa a la convicción moral de *sentido-en- plenitud* al descubrir la profunda coherencia interna que hay entre el desconcertante silencio de Dios y la figura de Cristo anonadado. En el proceso de búsqueda religiosa del hombre se vincula, así, estrechamente la religiosidad natural y la cristológica, desbordando peligrosos extremismos, tanto naturalistas como fideistas, y poniendo una base sólida para la comprensión ecuménica.

2. Admite la viabilidad racional del naturalismo -basada en el carácter no impositivo de la posibilidad religiosa de explicación última de lo real- y niega a la par la coherencia racional de posiciones como el panteísmo, la «religión arreligiosa» y ciertas formas extremistas de secularismo desarraigado⁴⁷. Tomar en serio la alternativa de la pura mundanidad no implica en modo alguno que deba el hombre hacer la experiencia del ateísmo para purificar su fe, como sugieren, por ejemplo, John A. T. Robinson⁴⁸ y L. Dewart⁴⁹.

3. Coordina el hecho de la creciente irreligiosidad actual y del reconocimiento masivo del valor de lo terreno con la necesidad de cultivar creadoramente la experiencia religiosa más estricta.

4. No impugna los movimientos ateos o secularizantes con pacatas actitudes meramente defensivas que no logran suscitar el entusiasmo peculiar de la fe por responder, en definitiva, a un complejo de inferioridad.

5. Asume los hallazgos de los grandes movimientos intelectuales que han intentado sistematizar los diversos momentos del acceso del hombre a la divinidad y sortea los peligros que provocaba la unilateralidad de tales intentos y su precariedad metodológica.

6. Convierte el innegable riesgo de la experiencia religiosa en una forma específica de plenitud y firmeza. La certeza moral libre no es necesariamente lábil, quebradiza, fluctuante, medrosa, acomplexada.

7. Clarifica los límites y las posibilidades del lenguaje religioso, como forma de expresión llena de sentido y, por ello, significativa para el hombre actual. Las cautelas críticas y las precauciones hermenéuticas que exige el análisis de la

⁴⁷ Amplia bibliografía sobre Tillich, Bonhoeffer, Robinson, H. Cox, Van Buren, Gogarten, Sölle y otros autores de orientación afín puede verse en A. Alvarez Bolado: «El debate ecuménico sobre “Honest to God”», en *Selecciones de libros 5* (19681) pp. 77-103, y E. Colomer: .. Teología de la secularización de la muerte de Dios», en *Selecciones de libros 7* (1970), pp. 256-323. Resulta sorprendente en estos autores secularistas el contraste entre el intento de realizar una teología de vanguardia y la metodología anticuada que a menudo movilizan para vertebrar su pensamiento. Un caso bien expresivo es la adhesión de John A. T. Robinson al esquema «autonomía-heteronomía» entendido al modo kantiano de forma dilemática. Cf. *Sincero para con Dios*, Ariel, Barcelona 1961. pp. 181 y ss.

⁴⁸ *La nueva reforma*, Ariel, Barcelona 1971.

⁴⁹ Cf. *El futuro de la fe*, Nova Terra, Madrid 1969.

experiencia religiosa no deben traducirse en desconfianza respecto al sentido de los medios que se movilizan para conceptuar y expresar tal experiencia. Una visión crítica de la realidad y de la instalación del hombre en la misma, muestra con claridad que tiene pleno sentido hablar de Dios siempre que se delimite de modo riguroso el proceso humano de búsqueda y encuentro de la divinidad. Para interpretar rectamente el lenguaje bíblico, debemos partir de la experiencia real integral que el hombre tiene de sí y observar el «isomorfismo estructural» que media entre las expresiones simbólicas y míticas de la Biblia y el lenguaje natural, crítico conceptual, que refleja nuestra actividad creadora cotidiana en el proceso de búsqueda de la verdad última. Ambos modos de lenguaje se refieren a un mismo ámbito de realidad: el que debe fundar el hombre con Dios. Se trata de algo «ambital», muy difícil de expresar con las diversas formas de lenguaje humano. Si se vive de modo lúdico-creador el proceso histórico de acceso a la verdad, se hará la experiencia genética del sentido profundo, radical, de tales modos de expresión lingüística. Si el lenguaje constituye el lugar viviente de un encuentro, tiene profundo sentido, porque el encuentro es un campo de iluminación. Negar que el lenguaje religioso tenga sentido cuando se lo ve desde fuera, de modo «espectacular» (Marcel), incomprometido, no hace sino confirmar que el sentido de tal lenguaje es fruto de un acto de creatividad existencial, no de mera constatación analítica.

8. Pone las bases de una transmisión rigurosa del mensaje religioso cristiano que tenga fuerza apelante en el momento actual por la razón sencillamente realista de que presenta un campo de posibilidades de plenificación de la vida humana en todos los órdenes sin las falsas amputaciones y unilateralidades que agostaron durante siglos al naturalismo y al espiritualismo acosmista, orientaciones que no parecían tener otra meta, otro sentido y otra razón de existir que la de enfrentarse entre sí.

9. Frente al eslogan actual: «Si ha perecido la religión, salvemos la fe», Monserrat muestra la vinculación estrecha que se da entre la fe y la experiencia

religiosa. Si el conocimiento de las realidades más altas está vinculado con el amor, la acción creativa, la adhesión y compromiso de la persona -que, como tal, tiene siempre vibraciones comunitarias-, la fe y la religión se entreveran y potencian mutuamente. La distinción drástica entre fe y religión responde, sin duda, a un concepto restrictivamente intelectualista de la fe y a una idea poco purificada de la religiosidad. La religiosidad -como tendencia a religarse a una instancia absoluta- parece un fenómeno anterior y más general que la fe. Pero la verdadera religiosidad implica una fe purificada a lo largo de una historia religiosa. «La fe es la religiosidad que reconoce a Dios como Dios»⁵⁰, ser «absoluto», trascendente a todo intento humano de manipulación mágica y abierto a la relación de encuentro personal⁵¹.

10. Supera la situación de conflicto entre fe y ciencia, religiosidad y cultura, experiencia religiosa y experiencia secularista. Vincula positivamente de raíz !a religión y la cultura, vistas como ámbitos de creatividad dotados de sendos significados peculiares que, desde vertientes distintas, apuntan a una común plenitud de sentido, cuyo logro constituye la más honda razón de ser de la vida del hombre.

Recuperado el sentido y significación de la vida religiosa tras el trauma que implica la opción por la pura inmanencia mundana, el discurso religioso no sólo aparece provisto de sentido, sino que revela al hombre exigente e inquieto de nuestros días perspectivas insospechadas de plenificación. La experiencia religiosa abre al hombre la posibilidad de vivir integralmente la condición humana, prolongando al infinito la penosa marcha hacia el logro de la plenitud de sentido iniciada en el dinamismo de la vida cotidiana, de la investigación científica, la creatividad artística y literaria, la especulación filosófica, las realizaciones sociales.

⁵⁰ Cf. F. Sebastián Aguilar: *Antropología y teología de la fe*, Sígueme, Salamanca 1973, p. 79. 41.

⁵¹ Monserrat escribe: «... Entendemos por religiosidad la persuasión humana de la existencia de un Dios trascendente y personal, al que se religa la existencia confiando en que Él le concederá una última salvación y plenitud existencial ...», Cf. «Existencia, mundanidad, cristianismo. El problema de la significación actual de la fe cristiana», en *Estudios eclesíasticos* 49 (1974), p. 325.

Desde esta atalaya, el naturalismo aparece como un elemento purificador de falsas concepciones religiosas y como un eficaz catalizador en orden al logro de una comprensión cabal, realista y entusiasta a la vez, del acontecimiento cristiano. Si, tras la dura lección de los cuatro últimos siglos, logra elaborar un sistema de pensamiento acorde a su experiencia religiosa más auténtica, el creyente actual constatará gozosa y serenamente el ajuste profundo de su fe con la realidad, y no necesitará refugiarse en una medrosa actitud fideista frente a la pretensión desmedida del naturalismo de poseer toda la verdad.

En síntesis, la investigación de Monserrat presenta la experiencia religiosa como una secuencia de situaciones, acontecimientos y actitudes. Esta forma compleja, tensionada, zigzagueante de experiencia que el hombre va realizando al hilo de su decurso histórico se constituye en fuente de luz para captar el sentido último y la dimensión teologal de la existencia humana. Su articulación es la siguiente:

1. El hombre se siente a sí mismo y se considera, por razones científicas y filosóficas como un ser-en-el mundo. Proviene del sistema que lo contiene y queda referido al mismo estructuralmente en su comportamiento como hombre. Debido al alto grado de evolución formalizadora de su propia constitución biológica, el hombre se abre al ejercicio específicamente humano de la inteligencia y la razón. Monserrat se desvincula aquí de los planteamientos apriórico-trascendentales del tomismo, por considerar que éstos no describen correctamente la autoexperiencia humana y no resisten la confrontación crítica con los resultados actuales de la investigación epistemológica, psicológica, antropológica y filosófica acerca del hombre y los principios de su conducta.

2. El hombre tiene conciencia de constituir una parte del sistema de la realidad y busca comprender por el ejercicio de la razón la verdad radical de tal sistema porque de ella depende lo que sea su propia verdad humana y lo que deba hacer con su existencia. Orientado por los principios de una teoría de las estructuras y sistemas, el análisis racional de las características objetivas de la

realidad del cosmos insta al hombre a plantear el problema de la energía transformativa de la realidad. Este problema es el gran enigma que lo real plantea a la razón. El problema surge por el ejercicio inmediato y espontáneo de la razón y se reafirma tras la reflexión filosófica sobre los datos científicos de la teoría de partículas y de la astrofísica. Es la vieja cuestión que desde las especulaciones presocráticas sobre lo uno y lo múltiple polarizó el pensamiento filosófico a lo largo de la historia. Monserrat muestra que esta naturaleza enigmática del sistema de lo real deja abierto al hombre a dos posibles hipótesis de interpretación última de la realidad: la hipótesis de Dios y la hipótesis de explicación puramente mundana. La viabilidad de estas dos hipótesis se impone por razones sociológicas en la cultura postrenacentista. «El hombre siente su propia existencia en el horizonte del mundo. Un mundo en constante transformación energética que amenaza su vida». «La experiencia humana de la indigencia va a ser ocasión de que el hombre se forme el concepto de Dios como una doble solución de sus problemas (...). Sin embargo, a medida que el hombre va tomando conciencia de sus posibilidades existenciales en el mundo (...), se presenta ocasión propicia para el desarrollo de la otra hipótesis viable sobre la coherencia última de la realidad: la pura mundanidad»⁵².

3. Al formarse el concepto hipotético de Dios, se configuran también los principios de una teología natural. Cuando el hombre enfrenta su idea de Dios con el hecho de la posibilidad de una interpretación hipotética puramente mundana de lo real, se plantea en toda su crudeza el problema del silencio de Dios. La perplejidad que produce en principio el hecho de que Dios guarde silencio -se mantenga en una especie de posición indiferente respecto a los avatares de la existencia humana- hace aparecer como inviable la posibilidad de la hipótesis de Dios. Pero a través de una dialéctica existencial -que Monserrat expone minuciosamente- llega el hombre a ponerse en situación de entender que existe una posibilidad de sentido teológico para el silencio del posible Dios: el sentido del

⁵² Cf. *Nuestra fe. Introducción al cristianismo*, o. c., pp. 64-67.

ocultamiento divino, entendido como el hecho de que Dios no imponga su presencia para hacer posible la plena libertad y plenitud personal de los hombres en la historia. En el interior de un mundo donde Dios calla y es posible la pura mundanidad, la religiosidad natural está siempre seriamente mediada por este sentido del ocultamiento divino.

4. Esta concepción antropológica es el punto de partida para el análisis hermenéutico de la significación real del cristianismo. Al hombre en el mundo, desde el punto de vista religioso eje la existencia del posible Dios, se le plantean dos grandes interrogantes: ¿es real un Dios que calla, que permanece lejano y en silencio, dejando abierta la posibilidad de una existencia puramente mundana? ¿Tiene ese Dios, por encima de su silencio presente, una voluntad futura de manifestarse y liberar al hombre y a la historia? El Dios del cristianismo, visto a la luz del misterio de la muerte y resurrección de Cristo, parece responder a estas dos cuestiones básicas de la vida humana. En la muerte de Cristo se nos presenta el Dios que admite su anonadamiento y el silencio de su divinidad ante el mundo. La resurrección de Cristo anticipa el futuro en que Dios se manifestará y llevará a cabo la liberación absoluta de la historia personal y colectiva de los hombres. El signo de credibilidad máxima del cristianismo se encuentra en la profundidad teológica abismal que encierra el misterio de la muerte y resurrección de Cristo, misterio que viene a refrendar la adivinación primera de que el silencio de Dios puede tener un sentido eminentemente positivo.

EL SILENCIO DE DIOS Y EL ENCUENTRO DEFINITIVO DE CULTURA Y RELIGIÓN

En todo tiempo ha habido hombres que han vivido la vida religiosa con intensidad y veracidad, aún no sabiendo tematizar su experiencia en sistemas de pensamiento coherentes y comprensivos. Hoy día disponemos de elementos intelectuales suficientes para elaborar una síntesis conceptual armónica, capaz de mostrar con tal claridad las excelencias de lo sobrenatural y su fecunda conexión con lo natural que en verdad se pone de manifiesto la exactitud del antiguo adagio según el cual «la gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona».

Esta coordinación creadora es indispensable para que el hombre de hoy pueda reconciliarse en los estratos nucleares de su conciencia con el acontecimiento religioso y entregarse sin reservas al entusiasmo que produce la actividad creadora en sus dos vertientes básicas, distintas y complementarias: la *cultural-humanística* y la *religiosa-trascendente*. Sólo tras la amplia y honda labor de clarificación hermenéutica cuyo plan hemos esbozado en este trabajo se podrá entender con rigor la idea subrayada por Paul Tillich de que la cultura es expresión de la religiosidad del hombre y la religiosidad constituye el principio impulsor de todas las creaciones culturales⁵³.

Cultura y religión se unen a través de su común carácter creativo. La creatividad implica una actitud abierta, dialógica, generosa, liberada de la tensión gravitatoria hacia la reclusión egoísta, autónoma, autárquica. Esta liberación entraña una *kenosis*, el sacrificio de la voluntad de autoafirmación desarraigada. Cuando se acallan las voces del yo prepotente, surge el auténtico dinamismo personal. El hombre es libre para crear cuando reduce a silencio sus pretensiones de autarquía. Toda manifestación cultural auténtica es impulsada por esta actitud «silenciosa». En sus planos más elevados, la cultura es apertura co-creadora a instancias valiosas, llenas de sentido, apelantes, suscitadoras de modos elevados de creatividad. En esta línea de apertura dialógica, la religiosidad verdadera reconoce el sentido sacrificial del silencio de Dios y acalla el orgullo del espíritu entregándose al cultivo de formas generosas de unidad. A la luz de esta

⁵³ Cf. *La dimensión perdida. Indigencia y esperanza de nuestro tiempo*, pp. 28.

concepción de la creatividad, de la distensión dialógica y del silencio, se advierte nítidamente que toda práctica cultural auténtica constituye una preparación para la vida religiosa.

Si se plantea el problema religioso con el debido rigor, la crisis actual no aparece como el desmantelamiento definitivo de la religión -según proclaman los agoreros del declive religioso-, sino como un *kairós* o *momento privilegiado* para la recuperación del sentido pleno de la experiencia religiosa y de su logro definitivo en el cristianismo. También hoy podemos hacer nuestras las palabras de Pascal: «Es bueno estar cansado y fatigado por la búsqueda inútil del verdadero bien a fin de tender los brazos al Liberador»⁵⁴.

⁵⁴ Cf. B. Pascal: *Pensées*, núm. 422.