

EL REALISMO DE LA EXPERIENCIA DEL HOMBRE

Massimo Serretti¹

Massimo Serretti, ordenado sacerdote por Juan Pablo II, es doctor en Filosofía y Teología. Profesor de Teología Dogmática en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Lateranense, de Teología Fundamental en el Instituto Italo Mancini de la Universidad Carlo Bo de Urbino y de Antropología Teológica en el Instituto Superior de Ciencias Religiosas "Redemptoris Mater" de Ancona. Entre sus publicaciones encontramos: *Introducción a la filosofía del hombre a través de Husserl, Scheler, Ingarden, Wojtyla* (1984); *El misterio de la generación eterna del Hijo* (1998); *Naturaleza de la comunión* (1999); *El discernimiento de Dios* (2003); *El hombre es persona* (2008); *Persona y alma* (2014).

RESUMEN

Este artículo busca ofrecer pautas para una redefinición de la experiencia del hombre propiamente dicha, partiendo de sus condiciones previas y considerando también su horizonte prospectivo posterior. La redefinición "teológica" de la experiencia permite delimitarla de lo que se conoce como "experiencia religiosa". El campo de lo religioso se define a partir de la doctrina tradicional del «deseo natural de Dios». La "delimitación" de ambas no es otra cosa que decir que la experiencia humana es más amplia que la religiosa. Sobre la base de estas dos premisas, surge un tercer paso que introduce la "experiencia cristológica" como la que Dios mismo tiene del hombre

¹ Artículo originalmente en italiano en *Hermenéutica* (2017), pp. 183-210. Traducción de Juan David Quiceno.

en el “hombre Jesucristo”. Esto presenta la experiencia cristiana como una participación en la experiencia misma de Cristo. Así, se establece una segunda delimitación decisiva entre la experiencia religiosa y la cristiana. Tal “delimitación” significa que no hay ruptura entre ellas.

Palabras clave: Experiencia, Religión, Deseo natural de Dios, Creación, Personificación.

INTRODUCCIÓN

«¿Por qué para el filisteo la vida es desolada y sin sentido?
Porque él conoce sólo la experiencia y nada más»².

La noción de “experiencia” y la de “experiencia religiosa”, relacionada con ella, se ha convertido en los últimos decenios en una noción-clave en la así llamada “teología del pluralismo de las religiones”. En el momento en el que las religiones tienden a salir de su natural cauce geográfico e histórico y los movimientos religiosos y sectarios se expanden de modo global en los cinco continentes, la noción de experiencia parece poseer las características y los requisitos para iniciar una reflexión y una discusión sobre ellas en la que, las múltiples y variadas sensibilidades que yacen en el fondo de las diferentes denominaciones religiosas o genéricamente “espirituales”, no se turben desde el inicio.

También dentro del mundo cristiano —si bien con diversos acentos en el protestantismo, en la ortodoxia y en el catolicismo—, la noción de experiencia ha asumido una mayor relevancia respecto a los siglos precedentes en los que se encontraba prevalentemente en el ámbito gnoseológico y antropológico³.

En el mundo hebreo no parece que la experiencia religiosa, como dimensión de la vida del creyente y de la comunidad, haya encontrado un interés comparable al que se ha desarrollado en el ámbito cristiano. De hecho, ninguno de los dos términos (“experiencia” y “religión”) está presente en el Antiguo Testamento. El hebraísmo, moviéndose entre la orilla de la *halakhah* (dimensión normativa) y la

² Walter Benjamin, *Erfahrung*, GS, bd, II, Frankfurt a. M., 1977, p. 55.

³ Lutero introduce en el alemán moderno los términos que remiten a la experiencia en el ámbito religioso cristiano y les otorga una posición relevante. Véase Albrecht Beutel, *Erfahrung*, en Volker Leppin – G Schneider, *Das Lutero Lexicon*, Bückle & Böhn, Regensburg 2014, pp. 195-197; del mismo autor, *Religiöse Erfahrung und wissenschaftliche Theologie*, Mohr Siebeck, Tübingen 2011.

aggadah (dimensión histórica)⁴, está menos centrado en el dato de experiencia sea subjetivo o colectivo.

Desde este punto de vista, el hebraísmo es y permanece un baluarte contra los excesos “experimentales”. En el cristianismo se manifestaron ya en los primeros siglos con los *euquites* (mesalianos) y los montanistas y hoy se expanden en las diversas versiones de pentecostalismo y en la espasmódica búsqueda cripto-carismática de contactos inmediatos con lo divino.

La noción de experiencia religiosa supone la “experiencia” en cuanto tal. Los que la usan ampliamente y los que la ponen en el corazón de sus reflexiones religiosas y teológicas suponen una acepción antropológica elemental y fundamental de la “experiencia humana”. Por lo tanto, hay un campo antropológico con el que la experiencia en cuanto tal se debe comparar y del que no se puede sustraer —*de iure*— ninguna consideración sobre la experiencia religiosa. Ese es el primer polo de la cuestión.

El otro polo aparece en referencia a la definición del ámbito de aquello que es “religioso” y, por lo tanto, de lo que es “religión”. Como en el primer polo el orden de las consideraciones muta con los cambios de las antropologías de referencia, en el segundo el orden se modifica con la diversificación de las teologías adoptadas. No solo esto, sino que la “apuesta” más decisiva se hace por el modo como se distinguen y se relacionan estos dos polos.

El punto de vista de la historia del pensamiento cristiano, que el misterio de Dios y del hombre estén implicados, hace necesario que se tome una opción entre un “pésimo dualismo”, vinculado al así llamado “averroísmo latino”, y una forma de pensamiento unitario que no deja espacio a la noción de “naturaleza pura” y por lo tanto a la auto-teleología cósmica.

UN MODELO DE “EXPERIENCIA RELIGIOSA”: JOHN HICK

En vez de proceder de forma silogística, se puede tomar en consideración un modelo de “experiencia religiosa” ya elaborado y publicitado, que ha suscitado amplias adhesiones y también encendidas críticas. Se trata del modelo producido por John Hick siguiendo una gnoseología y una antropología que se vale del aporte

⁴ Véase el enfoque presentado por Abraham Joshua Heschel, *Between God and Man: An Interpretation of Judaism*, Simon & Schuster, Nueva York 1997.

de pensadores que han marcado el pensamiento contemporáneo, y que Paul Knitter saludó como un «cruce del Rubicón»⁵.

La categoría de “experiencia” ocupa un lugar central en la antropología y teología del pluralismo religioso de la obra de Hicks. Para comprender mejor esta centralidad se puede comenzar por comprender la idea general de experiencia que presenta el autor. Según Hick, el mundo en el que el hombre vive e interactúa se presta a una variedad de interpretaciones. Estas dependen y a su vez se corresponden con la gran variedad de disposiciones subjetivas frente a la realidad tomadas en su conjunto y detalles. La diversidad y multiplicidad de disposiciones subjetivas se despliegan como pluralidad de atribuciones de significado (*meanings*) por parte del sujeto en tanto sujeto que percibe. En otras palabras, el correlato subjetivo del significado es la interpretación. No hay percepción sin significación y, por lo tanto, sin atribución de significado.

Hick define el resultado del acto de percibir y significar con una expresión de Ludwig Wittgenstein: «*experiencing-as*». Se deduce que «toda experiencia intencional es *experiencing-as*»⁶, experimentar como. Experimentar en un cierto modo según una determinada cualidad.

No se plantea la cuestión del origen de la subjetividad, sino que se indaga fenoménicamente un segmento de la realidad subjetiva en acción. Además de Wittgenstein, es decisiva en la definición la referencia a Kant. En este caso, dejamos de lado la crítica del modo en que estos dos autores son asumidos y, en parte, mal entendidos. La experiencia, según Hick, constituye asimismo una «modificación del contenido de conciencia»⁷. Las múltiples experiencias transcurridas y depositadas en la memoria, como ya señalaba Aristóteles⁸, se convierten en un filtro mediante el cual el sujeto encuadra las nuevas realidades que se le aproximan.

Estos cuadros, puestos a disposición por la memoria, hacen posible y parten, circularmente, desde una conceptualización. Son los conceptos (*concepts*) los que cualifican una experiencia ya que a partir de ellos se definen los significados, se define el “como” (*as*) o el “cual”. De esta forma, se constituyen «varios órdenes o niveles de significado»⁹.

5 Paul F. Knitter (ed.), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Orbis Book, New York 1987. En el prefacio al volumen colectivo, Knitter usa esa expresión.

6 John Hick, *An Interpretation of Religion, Human Responses to the Transcendent*, Yale University Press, New Haven 1989, 1992, p. 153.

7 Lug. cit.

8 Aristóteles, *Metafísica*, 980 b 25ss.; *Analíticos posteriores*, 100a 3ss.

9 John Hick, *An Interpretation of Religion*, ob. cit., p. 132.

Hick menciona tres: el físico, el social/moral y el religioso.

La dimensión religiosa es la que entiende el mundo circunstante (*environment*) como «*either mediating or manifesting the ultimate Real*»¹⁰. La expresión “Real” o “*ultimate Real*” ya había sido usada en sentido análogo por Mircea Eliade en 1940 en su tan conocido *Tratado*¹¹. Esta expresión, en la obra de Hick, primero sustituye y después suplanta el término “dios” en cuanto no es aceptado por numerosas conformaciones religiosas.

La expresión es relevante dado que explica que la experiencia en general es una modalidad de constitución/relación con la realidad. En consecuencia, la “experiencia religiosa” se autodenomina como aquella que llega al nivel superior de lo real, de las “realidades últimas”. Además, la esfera religiosa es la que respecto a las otras dos (física/cósmica y social/moral) contempla una mayor variedad de significados. Es decir, a su modo de ver, de significaciones. Esto lo autoriza a asignar a la esfera religiosa el grado más alto de «libertad cognitiva» (*cognitive freedom*)¹². De esa forma, el ser humano se encuentra en el nivel de la experiencia religiosa ante una proliferación aumentada de los “significados”, es decir, de las atribuciones y, por ello, a una amplitud de posibilidades cognitivas en todas las direcciones. No solo no se va en dirección de una *reductio ad unum*, sino que se abre un proceso de expansión plurívoco.

Respondiendo a la pregunta sobre la diferenciación entre una experiencia mundana y una religiosa, Hick afirma: «*We describe as religious experience these in the formation of which distinctively religious concepts are employed*»¹³. Con ello, la experiencia religiosa se asimila y contemporáneamente se distingue de toda otra experiencia. Se podría decir que la experiencia religiosa es una forma específica de la general y común experiencia del mundo. El autor mismo se expresa al respecto de la siguiente manera: «*All conscious experiencing involves recognitions which go beyond what is given to the senses and is thus a matter of experiencing-as. This means that ordinary secular perceiving shares a common epistemological character with religious experiencing*»¹⁴. Experiencia del mundo (*secular*) y experiencia religiosa poseen

10 Lug. cit.

11 Mircea Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, Feltrinelli, Milano 2001, pp. 142-143. Eliade habla de «realidad última» y también de «realidad absoluta» siempre en referencia al término de acto de percepción o de experiencia religiosa.

12 John Hick, *An Interpretation of Religion*, ob. cit., p. 132.

13 Allí mismo, p. 153.

14 John Hick, *God and the Universe of Faiths, Essays in the Philosophy of Religion*, St. Martin Press, London 1973, p. 42.

idéntica conformación epistemológica y, por lo tanto, antropológica dado que el conocimiento es inherente al mismo sujeto, que es el humano, aunque las experiencias sean en sí mismas diversificadas en su “como”.

Si el término de la experiencia específicamente religiosa es «lo Real», entonces, «*one can say that the Real is experienced by human beings but experienced in a manner analogous to that in which, according to Kant, we experience the world: namely by informational input from external reality being interpreted by the mind in term of its own categorial scheme and thus coming to consciousness as meaningful phenomenal experience*»¹⁵.

De esta forma, se confirma el emparejamiento entre experiencia común y experiencia religiosa. La referencia a Kant vale solo de modo limitado a una clase de experiencias que en la *Crítica de la razón pura* se presentan como propias del conocimiento, pero no de la relación con Dios. Por un lado, Kant, a diferencia de Hick, no admite un acceso trascendental y, por lo tanto, experiencial a la realidad divina. Por otro, el sistema ideado por Hick puede ser considerado como una variante, entre las diversas elaboradas en los últimos decenios, del modelo trascendental kantiano para la esfera “religiosa”¹⁶.

En términos muy generales Hick define la “experiencia religiosa” como una «*transformation of the information generated at the interface between the Real and the human psyche*»¹⁷. El hombre en el plano de su experiencia religiosa canaliza ciertos datos y se convierte así en un canalizador (*channeler*). No me parece que Hick haga uso de este término en referencia a lo que en el siglo XIX se connotaba como *médium*. Pero sustancialmente lo aproxima y lo hace suyo en la descripción de la función mediana y también “mediata” de la experiencia religiosa. En particular, en la que él llama «experiencia religiosa inmediata»¹⁸.

La «experiencia religiosa mediata» es la más común y es aquella que todos tienen cuando atribuyen significados religiosos y traducen con conceptos religiosos («*distinctively religious concepts are employed*») algunos hechos, eventos, situaciones ordinarias y extraordinarias. La «experiencia religiosa inmediata» es, en cambio, más rara respecto a aquella mediata y es concebida como una «*transmission of information*

15 John Hick, *An Interpretation of Religion*, ob. cit., p. 243.

16 Gerhard Gäde en *Viele Religionen – ein Wort Gottes. Einspruch gegen John Hicks pluralistische Religionstheologie*, Christian Kaiser, Gutersloh 1998, pp. 33-88, ha analizado de cerca el modo en que Hick, por un lado, retoma y, por otro, distorsiona a Kant.

17 Allí mismo, p. 153.

18 Allí mismo, p. 154.

from a transcendent source to the human mind/brain and its transformation by the mind/brain into conscious experience»¹⁹.

Ocurre así un paso de informaciones de las que la mente/cerebro del hombre es el receptor y que provienen de una fuente que le es externa (ese es el significado fenomenológico elemental del adjetivo “trascendente”). La misma mente/cerebro del hombre que funciona como receptor lleva a cabo de modo correspondiente el papel de autorreferencialidad concienal. Entonces la información se traduce en una experiencia.

Por lo tanto, no solamente el hombre está dotado de una *potentia* (facultad) propia de recepción (*potentia naturalis*), sino que ella misma es capaz de “elaborar” el material informativo que recibe y apropiarse del mismo haciéndolo contenido de conciencia, es decir, experiencia. Todo este procedimiento supone una paridad y una connaturalidad entre la fuente (*source*) y la mente/cerebro, es decir, la naturaleza humana.

La definición que Hick da de la «experiencia religiosa inmediata» encaja perfectamente en la fenoménica conocida y estudiada del *channeling*, es decir, de las actuales y difundidas formas de espiritismo²⁰. El único rasgo distintivo respecto a las mismas podría ser el hecho de que aquellas requieren de una tasa más alta de despersonalización y, por lo tanto, un papel más pasivo de la mente/cerebro.

Todo este cuadro planteado por Hick y centrado en el crisol de la experiencia religiosa ofrece el flanco a una pregunta ya formulada por algunos de sus críticos²¹. ¿Qué es lo que permite distinguir la experiencia religiosa, tal como es presentada por Hick, de una simple ilusión o auto-proyección?

El fuerte y necesario acento subjetivo, así como el carácter enteramente constitutivo de las facultades subjetivas (*experiencing-as*, papel de los *concepts*, papel del plexo *mind/brain*), dejan espacio a esta objeción de fondo. El mismo Hick, en algunos pasajes importantes, parece sufragar la objeción que se le presenta. Uno particularmente significativo se encuentra cuando explica la profecía veterotestamentaria: «*The scriptural pages resound and vibrate with the sense of God's presence, as a building might resound and vibrate from the tread of some mighty being walking through it. And the standpoint from which the writers were able thus to construe their history, as the dramatic*

¹⁹ Allí mismo, p. 244.

²⁰ Véase Jon Klimo, *Channeling, Investigations on Receiving Informations from a Paranormal Source*, North Atlantic Books, Berkeley (Calif.) 1998.

²¹ Entre otros G. Gäde, G. D'Costa, M. Bordoni.

story of God's interaction with his people, must have arisen out of the way in which the religiously inspired minds of the great prophets actually experienced and participated in the events that were unfolding around them»²². El pasaje no necesita comentario.

Ante esta falta de confiabilidad de la experiencia religiosa así delineada y construida (hay un verdadero constructivismo religioso que serpentea en la obra de Hick) él erige un postulado que, como tal, permanece injustificado desde el punto de vista de su constitución gnoseológica y antropológica: la Realidad última existe independientemente de mis percepciones y significaciones subjetivas. Hick se escuda, además, afirmando que ni siquiera la existencia del mundo y de los entes mundanos es susceptible de demostración filosófica: «*And by analogy religious realism is the view that the objects of religious belief exist independently of what we take to be our human experience of them»²³.*

El carácter naturalista de la definición de experiencia religiosa ofrecido se explicita ulteriormente en el enunciado según el cual la naturaleza humana porta en sí una «forma de creencia (*belief*) natural»²⁴. Así, no es posible establecer un límite ni entre experiencia religiosa y fe, ni entre fe y creencia ni tampoco entre religión y fe.

Equívoca se muestra también la modalidad de consideración de la falta de nexo entre razón y experiencia religiosa. Dado que ambas se ponen en el mismo plano de la naturaleza humana, se esperaría una articulación orgánica entre las dos disposiciones. Por el contrario, Hick atribuye a la “mente/cerebro” un papel primario, de modo diverso que Eliade, y admite la disfunción de principio entre experiencia religiosa y ejercicio de la razón. La norma, que él asume de Richard Swinburne, es aquella según la cual una creencia fundada a nivel de la experiencia religiosa, hasta que no sea contradicha racionalmente, no puede y no debe ser considerada irracional. Hay, por eso, una racionalidad apofática, subterránea y meramente negativa de la experiencia religiosa hasta que sea positivamente desmentida de modo racional²⁵.

22 John Hick, *An interpretation of Religion*, ob. cit., p. 155. Hick trató de defender su posición de esta objeción, que pone en duda la fiabilidad misma de la «experiencia religiosa», como él la perfila en la obra juvenil *Faith and Knowledge. A Modern Introduction to the Problem of Religious Knowledge*, Cornell University Press, New York 1957, 1966.

23 Allí mismo, p. 172.

24 «*All what we can say of a form of natural belief, whether perceptual, moral or religious, is that occurs and seems to be embedded in our human nature»*, John Hick, *An Interpretation*, ob. cit., p. 214.

25 Es un «*general principle that in the absence of adequate grounds for doubt it is rational to trust our putative experience of an external world that is apparently impinging upon us*». Se mantiene el paralelismo con el mundo exterior. Allí mismo, p. 215.

Siempre del lado naturalista se encuentra el énfasis que Hick da al valor autoconservativo de las religiones. Lo irracional es en sí mismo destructivo y, sin explicación (significación) religiosa, el hombre no es capaz de significar la realidad. Se sigue que las religiones sirven a la causa del instinto fundamental de autoconservación de la humanidad. Con ello, hemos llegado apenas al límite de la operación realizada por Hick, que somete la Revelación hebraico-cristiana a la categorialidad de la experiencia religiosa. Es en este paso que el naturalismo de su concepción llega tanto a su afirmación extrema, como a su evidente autofalsificación. No trataremos acerca de esta peripecia crucial en este trabajo.

LA EXPERIENCIA (NO RELIGIOSA) A LA LUZ DE LA PROTOLOGÍA

Antes de considerar el atributo “religiosa” nos detendremos en el sustantivo “experiencia”. Creemos, como primer supuesto, que se nos abrirá el camino a una comprensión más precisa del modo en el que las dos realidades se distinguen y se conjugan.

Primero que nada, no asumimos la experiencia religiosa como caso particular de un experimentar humano general, ni incluimos todo el ámbito de la experiencia humana dentro de la esfera del experimentar “religioso” como si este fuese el más originario y arquetípico (Eliade) y, por lo tanto, prototípico.

El defecto principal de la primera posición consiste en asumir el dato de naturaleza como primero. El defecto fatal de la segunda consiste en la identificación del hombre con la que es considerada su facultad superior: la apertura al ser, a las hierofanías. En ambas está presente un error antropológico de fondo que se da porque no tienen acceso (o habiéndolo rechazado o malentendido) a la realidad y verdad del hombre mismo como nos ha sido desvelada en la Revelación hebreo-cristiana. Como contraprueba de esto, está el hecho de que ambas posturas para afirmar de modo más pleno la extensión completa de la experiencia religiosa, se ven obligadas, en modos distintos, a reducir y a contradecir las verdades fundantes del hebraísmo y del cristianismo.

A nosotros nos interesa, en primer lugar, focalizar la implicación antropológica para evitar caer o en una circunscripción naturalista del hombre como sujeto que percibe, significa y conceptualiza (subjetividad espiritual), o en la reducción del hombre a *homo religiosus* (gnosticismo también marcadamente naturalista).

Esta clarificación de la realidad antropológica (*homo*) y, por eso, de la naturaleza humana, no puede desvincularse de aquella propiamente personológica (*persona*). La conjunción, sin confusión, de la reflexión antropológica y de aquella personológica permite evitar metodológicamente todo tipo de desviación naturalista y de valorar más y mejor la naturaleza humana en sí misma. El naturalismo antropológico, en efecto, no se produce por un exceso de consideración y valoración de la naturaleza humana y sus facultades superiores, sino por una errada colocación de estas en el conjunto del misterio del ser y del existir del hombre.

**El aporte fundamental proveniente de la luz
catalógica nos es dado por la Revelación de la
Creación como acto soberanamente libre del
Sujeto divino comunional.**

Partamos entonces desde la realidad del hombre en cuanto persona y cualifiquemos la experiencia como aquella de un sujeto personal no solo miembro de su especie. Teniendo en cuenta que, en cuanto persona, el hombre no está al comienzo de sí mismo. Tomar al hombre (*homo*) como inicio, impide de arranque el acceso total a la verdad del ser humano mismo.

La persona humana tiene un ser, existe y subsiste, pero no está en el origen de sí misma: el ser, la existencia, la subsistencia, le son dadas. Esto vale tanto para cada persona humana como para el género humano en su conjunto. Ninguna ciencia natural ha nunca desmentido, de modo científico, esta evidencia inicial. Aunque, esta evidencia, dejada a sí misma, tampoco explica el principio. La ausencia de un mínimo de claridad sobre el origen hace que lo demás no se siga o se haga de forma equivocada.

Es sabido que al hombre *in statu isto* le es imposible llegar hasta el origen. El principio le es inaccesible e indisponible. Es contradictoria en sí misma la idea de que el hombre, a partir de su dotación natural (*physis*), pueda comprender o aferrar el principio que lo ha colocado en el ser. La posibilidad de la posesión del principio significaría admitir la posibilidad de una autopaternidad *post-factum*. El conocimiento supone un cierto grado de connaturalidad y, de hecho, abre a una operatividad, a un poder de disposición.

La noción misma de “generación”, en el caso de la persona humana, no legitima un poder de disposición sobre el origen, ni por parte de los que generan, ni por parte de quien es generado. Esto induce a pensar que en el misterio de la generación de los hijos y, así, de la paternidad y de la maternidad, está inscrito un elemento de trascendencia.

Si no se admite un punto de trascendencia en el origen del hombre, de cada hombre, la generación vendría a ser una mera reduplicación. Se trataría de una variante de la clonación a partir de la que cada ejemplar de la especie se diversifica del otro. Cada individuo sería distinto de sus padres solo numéricamente o en virtud de atributos existenciales, biológicos, culturales, etc., que se agregan a un sustrato idéntico.

En este caso la vuelta al origen y su apropiación resultaría concebible hipotéticamente. Pero esta es una hipótesis de la irrealidad. En el cosmos nosotros no hemos nunca asistido a un fenómeno de este tipo y menos aún a nivel del ser humano. Por ello, viene a la mente, la expresión anselmiana: *ratio* (es decir la naturaleza) *comprehendit incomprehensibile esse*.

La Revelación hebreo-cristiana viene en auxilio al tentativo, siempre intentado y siempre fallido, de conocer y de apropiarse de la génesis del hombre en su dignidad de persona. De la meditación genética (*genesis*) y genealógica (*logos tes geneseos*) depende la cinética (*kinesis, dynamis*), como el pensamiento antiguo nos ha enseñado. En otras palabras, no podremos colocar de modo adecuado la dimensión cinética y dinámica (experiencia) del hombre, hasta que no seamos capaces de decir algo tanto sobre su génesis como sobre su fin (*telos, eskaton*). La cesura axiomática de la dimensión protológica y de la dimensión escatológica de la persona humana impide *a priori* la posibilidad de entender de manera suficientemente adecuada la experiencia humana y, por lo tanto, la experiencia religiosa.

El aporte fundamental proveniente de la luz *catalógica* nos es dado por la Revelación de la Creación como acto soberanamente libre del Sujeto divino comunional. Al origen del ser y de la subsistencia de cada hombre hay Otro respecto a él que no coincide ni con el *phylum* biológico, ni con sus padres, ni con el material genético del que es sacado.

El acto divino de esta donación que llega a ser criatura y naturaleza humana *enhipostatizada*, es articulado porque procede tanto mediante la cadena generacional, como en la relación directa con cada persona singular. La trascendencia del origen divino en la génesis del hombre está presente en ambos hilos relacionales.

El índice necesario y suficiente para puntualizar la experiencia del hombre es el hecho de que, en ella, él sea generado de nuevo (*con-naissance*) y así llegue a ser más persona (personificación).

La génesis para el hombre, además de ser lo que es determinante en su principio, permanece determinante también en el desarrollo y en el despliegue de su existencia. Por lo tanto, a partir de la definición ya mencionada de “génesis” podemos calificar como “experiencia humana” aquello que alcanza ese plano originario y, en cierto modo, lo incrementa. Todo lo que alcanza ese plano genético, alcanza al hombre, alcanza su centro (ser personal) y lo dinamiza. Todo lo que, por su naturaleza, no puede llegar al centro personal y natural del hombre, ciertamente lo toca, pero como desde fuera y no podría en ningún caso hacerlo crecer o ser más verdadero.

Análogamente a la forma de la génesis, la forma de la experiencia prevé la relación de Otro conmigo. Dicha relación puede pasar, y ordinariamente pasa, a través de otros hombres (normalmente en primer lugar a través de los padres) que, estando ellos mismos dentro de la modalidad genética y dinámico-experiencial, pueden comunicar desde su centro personal al centro personal de otro hombre. Vale el principio enunciado por Santo Tomás de Aquino según el cual los hombres se comunican entre ellos en cuanto tienen algo en común, pero aquello que les es en grado máximo común es Dios²⁶. Esto no solo no deja fuera ni exonera la naturaleza espiritual del hombre (memoria, razón, voluntad, conciencia, relación), sino que la incrementa al máximo.

Así surge el fondo de todo y cada experimentar humano, desde la sensibilidad hasta el espiritual. Como aquel que me ha colocado en el ser es Otro distinto a mí mismo, así también aquel que dinamiza mi ser personal es Otro distinto a mí. Cada evento, cada situación, cada encuentro asume el carácter de experiencia solo y exclusivamente cuando se pone en acto el vínculo genético originario. Desde este punto de vista, el índice necesario y suficiente para puntualizar la experiencia del hombre es el hecho de que, en

26 «Item homines non uniuntur inter se, nisi in eo quod est commune inter eos, et hoc est maxime Deus» (Super 2Ts, 1, 3,2).

ella, él sea generado de nuevo (*con-naissance*) y así llegue a ser más persona (personificación).

Todos, o casi todos los sistemas de teoría del conocimiento suponen la referencia a un centro (yo, conciencia, alma), a aquello que Kant llamaba «*die durchgängige Identität des Selbstbewusstseins*»²⁷ (la permanente identidad de la apercepción), pero tal autorreferencialidad necesaria en el hombre, a diferencia del computador, está connotada hipostáticamente y no se explica como simple juego de entramado entre diversos niveles de memoria. La memoria y las memorias son memorias de alguien, además de ser memoria de algo (contenido) y ese alguien es un sujeto personal. Después de la pérdida de todos los datos contenidos en la memoria del hombre, en el fondo de este permanece una pregunta que revela la persistente identidad personal: «¿Tú sabes quién soy yo?». El “quien” sobrevive incluso en ausencia de memoria. En el no-saber, el “quien” que no sabe ya de sí mismo, se dirige al “tú”. Pero ningún hombre puede responder a la pregunta de otro hombre: «¿Tú sabes quién soy yo?». Solo Dios puede responder y toda respuesta del “tú” humano es tanto más verdadera cuanto más se dirige hacia el “Tú” divino.

La experiencia verdaderamente humana está siempre vinculada a Otro y por lo tanto a la autotrascendencia.

Es verdad que sin experiencia de sí no hay experiencia, sin embargo, es más verdadero aún que la experiencia de sí se da solamente a partir del acto que coloca el ser, constituye la identidad y hace subsistir. Lo que sigue es la continuación de esto, en el sentido que mantiene esta génesis dentro de toda cinética y dinámica ulterior. La experiencia verdaderamente humana está siempre vinculada a Otro y por lo tanto a la autotrascendencia. La autotrascendencia (*transcensus sui*)²⁸ representa efectivamente a nivel dinámico existencial aquello que el ser creado por Otro, que es Comunión de Personas, es a nivel genético. Por ello, cuando la dinámica adecúa la génesis, se tiene experiencia en sentido propio, es decir, en sentido humano personal. Solamente quien me ha generado puede hacerme crecer.

²⁷ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 37, 16.

²⁸ San Agustín, *De vera religione*, 39, 72.

Con lo dicho debería haber quedado más clara, al menos en un bosquejo, la naturaleza teológica de la experiencia humana en cuanto tal, más allá de toda especificación “religiosa”. La autoconciencia y el conocimiento de estas verdades experienciales entran a formar parte integrante de la experiencia humana misma, pero, por sí mismas, ni la fundan ni la cualifican. Conciencia y conocimiento, con sus correlativos de significación y conceptualización, para retomar el modelo de Hick, pertenecen a la común naturaleza humana (*to koinon*), pero el hombre es persona y la persona posee, orienta y atraviesa enteramente toda la naturaleza humana. De aquí el fracaso del tentativo occidental plurisecular de fundar la experiencia humana dejando de lado a la persona humana.

LA DRAMÁTICA (NECESARIA) DE LA SUPERACIÓN (IMPOSIBLE)

Manteniéndonos en el ámbito de la naturaleza humana, aunque sin argumentar solo dentro de sus límites, sino haciendo uso de la luz que la Revelación desde lo Alto echa sobre ella, será oportuno, para ganar una mayor y más amplia definición de la experiencia, no aún religiosa, retomar brevemente las consideraciones que se han desarrollado desde la época patristica hasta nuestros días sobre el “deseo natural de Dios” o el “deseo natural de ver a Dios” inscrito en la naturaleza humana.

También aquí nos encontramos frente a un dato de ser y lo veremos como tal. El primer punto de observación será la que comprende la constitución misma de la experiencia humana como marcada por el *desiderium naturale* y no la eventual experiencia que el hombre tenga de ello en forma refleja. Así permanecemos fieles a la modalidad histórica en la que se ha visto surgir esta doctrina en época cristiana. Ella, de hecho, no surge históricamente como fruto de experiencias ni religiosas ni pre-religiosas. Se trata en cambio de otro rayo de luz proyectado desde la Revelación sobre un aspecto fundamental de la naturaleza humana que de otro modo sería ignorado como aquel dios a quien los atenienses habían dedicado una estatua.

En primer lugar, el “deseo natural de Dios” es colocado en el hombre por el Creador. Esto es relevante para evidenciar su proveniencia divina («*fecisti nos ad Te*») y para excluir su interpretación como el resultado de una alquimia interior, sea esta psíquica o espiritual. Si bien el deseo natural de Dios está vinculado a la “tética” divina (*thesis*), no es en ningún caso un germen divino implantado en el hom-

bre, al que dirigiéndose el hombre lo haría ya a Dios mismo, como presente en él mismo, aunque en su alteridad. El dato de la «inhabitación» (*oikei en*) es completamente diferente y tampoco en este caso se trata de un “germen”.

Otra especificación negativa es que “el deseo natural de Dios” no se debe comprender como una cualidad innata y, por lo tanto, como prerequisite inherente (estable) a la naturaleza humana *qua talis* o como si pudiera subsistir como tal en su esencia fuera de la acción creacional divina. Su ser, y su esencia y existencia, dependen siempre actualmente del acto divino de creación (*creatio continua* como *relatio continua*). El deseo natural de Dios se debe al acto de posición (*thesis*) que permanece como actualidad en acto: «*non enim fecit et abiit, sed ex illo in illo sunt*»²⁹.

De esta manera, el “deseo natural” es común a todo el género humano en cuanto dato de ser³⁰, más allá de que cada hombre particular sea consciente de él. Por ello, entra en la definición misma de “hombre”.

El deseo natural de Dios se debe al acto de posición (*thesis*) que permanece como actualidad en acto.

El deseo natural se entiende, pues, como inscrito indeleblemente en el ser del hombre (por eso, sus negaciones prácticas o teóricas lo presuponen) y como capaz de orientar, desde dentro, el conjunto de la realidad humana. “Orientar” aquí significa inclinar hacia el fin. El “deseo natural de Dios” es en el hombre el factor que lo manifiesta como un ser destinado a un fin sobrenatural, es decir, más allá de su circunscripción natural. Este deseo es, sin embargo, “natural”, pertenece a la naturaleza humana. La orientación en dirección del fin sobrenatural no permite, en algún modo, trascender los límites de la naturaleza humana. Pero, la revela enteramente permeada por la única finalidad divina. Esto explica el rechazo al concepto de naturaleza humana como “naturaleza pura” y, por ello, como si tuviese en sí misma su propio fin.

²⁹ «Es el Creador de estas cosas y no está lejos de ellas porque no las abandonó después de haberlas creado, sino que de Él proceden y en Él están» (San Agustín, *Confesiones*, IV, 12, 18).

³⁰ Algunos autores católicos lo consideran un atributo distinto del de la naturaleza, pero siempre perteneciente a todo el género humano.

El término *desiderium* induciría a pensar una conjunción con una *intentio* y, así, a un deseo elícito. Sin embargo, se debe excluir para el caso del «deseo natural de Dios». Aquí muestra también su singularidad y carácter constitutivo.

Este deseo no es en mí un “accidente” cualquiera. No proviene de alguna particularidad, quizás modificable, de mi ser individual o de alguna contingencia histórica con efectos más o menos transitorios. Con mayor razón, no depende para nada de mi querer deliberado. Se encuentra en mí por el hecho de que pertenezco a la humanidad actual, a esta humanidad que es, como se dice, “llamada”. Porque la vocación de Dios es constitutiva. Mi finalidad, de la que este deseo es expresión, está inscrita en mi ser mismo, tal como es colocado por Dios en este universo. Y, por voluntad de Dios, hoy no tengo otro fin real, o sea realmente asignado a mi naturaleza y ofrecido a mi adhesión —bajo cualquier forma que esto se pueda verificar—, sino el de “ver a Dios”³¹.

El «deseo natural» es, después, definido por los Doctores medievales como el «centro del alma». Desde el centro del alma, pensado como realmente distinto de sus facultades y operaciones, parten las diversas *potentiae*.

La disposición natural del hombre hacia Dios, además de como deseo natural, ha sido interpretada variamente como *potentia obedientialis* (facultad de obedecer, en otras palabras, la co-respondencia, la respondencia). No pocos autores modernos y contemporáneos han identificado la *potentia obedientialis* con una facultad trascendental en el sentido kantiano de respuesta del hombre a Dios. Otros autores, entre ellos Matthias Joseph Scheeben en el siglo XIX y Henri de Lubac y Hans Urs von Balthasar en el XX, han rechazado esta identificación.

El hombre no posee la facultad [*potentia*] natural de ser llamado. Si, incluso le faltase dicha facultad, él debe ser capaz de comprender la llamada de Dios, y de responder a tal llamada que no deriva de orden creado alguno, sino de la profundidad del Eterno y Absoluto. Por eso, junto con la llamada, le debe ser otorgada dicha capacidad [...]. En este caso, se puede hablar de *potentia oboedientialis*, pero es necesario ser conscientes de que la capacidad trans-natural

31 Henri de Lubac, “Il mistero del soprannaturale”, en *Opera omnia*, vol. 11, Jaka Book, Milano 1978.

indicada aquí con el vocablo *potentia* no es en lo absoluto un poder de la criatura (porque en este caso sería una forma de la *potentia naturalis*), sino solamente un poder del Creador. [...] Obviamente, la *potentia oboedientialis* presupone la *potentia naturalis passiva*, en cuanto el ser espiritual creado debe primero existir, para que Dios pueda manifestar en él los prodigios de su gracia³².

Hemos visto ya, y veremos mejor a continuación, cómo el deseo natural no puede en absoluto ser comprendido como una facultad o una capacidad. Al contrario, las facultades espirituales tienen su punto de partida y se clarifican con relación a él. Scheeben ha ofrecido una sintética diferenciación entre el «deseo natural de Dios» y la *potentia oboedientialis* que retomaremos brevemente.

Por estas razones, es de excluir una interpretación del deseo natural de Dios a partir de la *potentia oboedientialis*, en cualquier modo se comprenda esta última.

En primer lugar, ambos se diferencian por su objeto: el «deseo natural» tiene como término solo y únicamente la visión de Dios, mientras la *potentia oboedientialis* se refiere a una multiplicidad de actuaciones. En segundo lugar, difieren por el sujeto: el deseo natural es propio solamente de la criatura espiritual, mientras la *potentia oboedientialis* de cualquier criatura. En tercer lugar, el agente es diferente: en el «deseo natural» solamente Dios es el agente. En cuarto lugar, es diferente su naturaleza: el «deseo natural» no se refiere a una perfección entre las otras como la *potentia oboedientialis*, sino a la perfección última, al fin único y último³³.

Por estas razones, es de excluir una interpretación del deseo natural de Dios a partir de la *potentia oboedientialis*, en cualquier modo se comprenda esta última. Las ulteriores explicaciones nos ayudarán

³² Hans Urs Von Balthasar, *Il movimento verso Dio*, en *Spiritus creator*, Morcelliana, Brescia 1972, pp. 33-34.

³³ Véase Matthias Joseph Scheeben, *Natur und Gnade. Versuch einer systematischen, wissenschaftlichen Darstellung der natürlichen und übernatürlichen Lebensordnung im Menschen*, Franz Kirheim, Mainz 1861.

a comprender mejor y a delimitar con mayor precisión la realidad y el alcance antropológico del deseo natural.

El término *desiderium* contiene tanto una alusión a la pluralidad de los deseos que habitan en el corazón del hombre como a la conformación interna de las energías y pulsiones de orden psíquico. La definición que nos ofrece la bimilenaria historia del pensamiento cristiano no permite equiparar el «deseo natural de Dios» ni con los demás deseos, ni con otros deseos ni con las dinámicas propiamente psíquicas que son tan maleables que incluso pueden convertirse en su contrario (placer / dolor, vida / muerte, etc.). El «deseo natural de Dios» está ordenado *ad unum*. Su determinación es única e incontrovertible. No es otro modo en el que se presenta un deseo diferente en origen y no puede resolverse en algo distinto de sí. No posee, por lo tanto, una polivalencia ni tampoco una valencia indeterminada e indistinta que pueda especificarse de modo diverso o contrario a su constitución originaria (*atrepsia*).

Dicho esto, hay que reconocer que la presencia del «deseo natural» en el hombre no es índice de posesión, ni siquiera incoativo, de un inicio de participación o de una promesa, sino solo de indigencia. Está presente «por privación». «¿Quién eres tú que colmas mi corazón con tu ausencia, que colmas toda la tierra con tu ausencia?»³⁴. De aquí la «gran melancolía pagana» de la que habla Jacques Maritain³⁵. El «deseo natural» no es proporcionado (*improportionatum*) al fin hacia el cual está orientado y orienta. Tanto es así que cuando el hombre es encontrado y alcanzado por Dios, uno de los signos inequívocos del realismo y verdad de ese encuentro está dado justamente por la modificación y ensanchamiento del deseo mismo. Esto es: Dios no es simplemente la respuesta a la pregunta (religiosa) que el hombre es.

Además de ser no proporcionado, y en cuanto no proporcionado, el «deseo natural» es ineficaz (*inefficax*). Es decir, no es adecuado para conseguir el fin sobrenatural hacia el cual tiende el hombre entero. Así, puede ser comparado con una inclinación natural pasiva (*aptitudo naturalis passiva*).

El beato Duns Scoto añade un rasgo más para responder a quienes afirmaban que el «deseo natural de Dios» era una disposición que preparaba y predisponía al hombre para la visitación, la revelación y la participación divina. Él afirma claramente que el deseo natural no

34 Par Lagerkvist, *Uno sconosciuto è il mio amico*, en Par Lagerkvist, *Poesie*, Guaraldi, Forli 1991, p. 111.

35 Jacques Maritain, *La philosophie morale*, Gallimard, París 1960, p. 102.

está dispuesto (*indispositum*) para ello³⁶ y que es necesaria siempre la Gracia, incluso para la recta disposición inicial.

Todas estas delimitaciones buscan salvaguardar tanto la línea de demarcación insuperable entre la criatura y el Creador, como la gratuidad libre, soberana y total de Dios en la revelación y participación de sí mismo al hombre, como también la diversidad de los dones de Dios en el orden de la naturaleza y en el orden de la Gracia.

El hombre que no haya conocido «al Dios de Abraham, al Dios de Isaac, al Dios de Jacob», advertirá en todo su ser y su vivir sed de Él, pero hasta que Él mismo no se le haga presente, ese hombre no solo no conocerá a Dios, sino que, no conociéndolo, tampoco conocerá la naturaleza de su deseo e indigencia.

Una última observación nos ayuda a restablecer el nexo correcto entre estas consideraciones de carácter antropológico y el vasto panorama de las religiones, especialmente de las religiones naturales. Puede resultar sorprendente el hecho de que la realidad de la presencia de este «deseo natural»³⁷ propio de la naturaleza humana no haya sido conocido fuera de la Revelación. Fuera de la Revelación el hombre, después de la caída, no solo no conoce el término al que el deseo se dirige, es decir a la *visio beatifica*, sino que no puede ni siquiera conocer el deseo que lo habita. Esto coloca en perspectiva un notable grado de alienación de sí en el hombre que está alienado de Dios.

Ello no significa que el hombre no tenga una experiencia imperfecta del «deseo natural de Dios». Pero, esta experiencia se extiende solo a su presencia y no a su determinación. Es como si un hombre, que está constituido en un porcentaje alto por agua, en un determinado momento sintiese por primera vez sed sin haber nunca conocido antes el agua. Advertiría la fuerza irrefrenable de la sed, pero hasta que no sea capaz de conocer el agua, él no sabrá que lo que está sintiendo es necesidad de agua.

³⁶ Giovanni Duns Scoto, *Ordinatio*, prolog. 1 en *Opera omnia*, 1, 1950, p. 30.

³⁷ Santo Tomás además del adjetivo (natural) utiliza también el sustantivo (natural). De este modo, la expresión (*desiderium naturae*) resulta reforzada en su implicación antropológica. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I q.16 a.5; *Contra Gentiles*, III, 48.

Análogamente, el hombre que no haya conocido «al Dios de Abraham, al Dios de Isaac, al Dios de Jacob», advertirá en todo su ser y su vivir sed de Él, pero hasta que Él mismo no se le haga presente, ese hombre no solo no conocerá a Dios, sino que, no conociéndolo, tampoco conocerá la naturaleza de su deseo e indigencia.

Es a partir de esta condición que los hombres de todas las épocas y de todas las latitudes, no habiendo gozado de la «apertura de los cielos» (*Is* 63,19) y no pudiendo resistir el extenderse del vértigo de la necesidad y del deseo fundamental, han empezado a construir por sí mismos una respuesta larvada. Así nacieron todas las religiones naturales. Distinta es la genealogía de aquellas que tienen como matrices ciertas pseudo-místicas y pseudo-revelaciones.

La Revelación de la Creación (*fecisti nos*) y del deseo natural de Dios (*ad Te*) nos ayuda en la tarea de una correcta y adecuada comprensión de la experiencia humana y nos introduce de modo apropiado a la definición de la “experiencia religiosa”.

LA CUESTIÓN DEL “CRUCE” Y LA INSUPERABLE APORÍA DE LAS “EXPERIENCIAS RELIGIOSAS”

El breve *excursus* acerca del «deseo natural de Dios» —que se traduce en el lenguaje contemporáneo como «sentido religioso», «pregunta de espiritualidad» y también de otras maneras—, nos ha reconducido una vez más a la realidad de fondo que el dato creacional nos había revelado: el hombre es portador de una instancia que por principio no encuentra satisfacción en sí mismo. A pesar de ello, esta constituye el motivo subyacente a toda la experiencia humana; más allá de la distinción entre lo sagrado y profano. Es cierto, que antes o fuera de la Revelación nada es sagrado desde el momento que no se ha podido emancipar de la naturalidad que es propia del deseo natural de Dios y, al mismo tiempo, todo es sagrado porque no existe movimiento vital, no existe encuentro, no existe significado si no en relación con la pregunta ineluctable e ineludible que yace en el fondo de la naturaleza humana, pero que es exquisitamente teológica y teocéntrica.

En un primer frente encontramos emblemáticamente la «espiritualidad ate», de la cual André Comte-Sponville es un representante y que «surge más de la experiencia que del pensamiento»³⁸. Estos representantes, después de haber narrado experiencias naturalistas, como si

38 André Comte-Sponville, *L'esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu*, Albin Michel, París 2006.

se tratase de «experiencias místicas ateas», retoman así su propuesta: «Las experiencias de las cuales hemos hablado no provienen de una teología particular, de alguna creencia particular. Ni las confirman, ni las desmienten. Es esto lo que constituye su fuerza porque estas son el punto más próximo a lo que cada uno puede vivir, cualquiera, independientemente de sus convicciones religiosas o irreligiosas»³⁹. Dios no está, pero el sentido religioso, sí.

La experiencia religiosa posible dentro de los límites del simple sentido religioso no llega ni siquiera a la verdad de la experiencia humana en sentido lato.

En un segundo frente encontramos emblemáticamente a Eliade que afirma una «necesidad de la experiencia religiosa»⁴⁰ por la que «todo documento [con respecto a las religiones] puede considerarse una hierofanía, en la medida en que explica, a su manera, una modalidad de lo sagrado y un momento de su historia, mejor dicho, una experiencia de lo sagrado entre la innumerable variedad existente»⁴¹.

La “experiencia religiosa” en cuanto originaria, arcaica, arquetípica, es insuprimible y permanece secretamente presente en un mundo que parece haberla eliminado. «Si la historia no está en grado de promover o de paralizar nuevas experiencias religiosas, no llega nunca a abolir definitivamente la necesidad de una experiencia religiosa. La dialéctica de las hierofanías permite redescubrir espontánea e integralmente todos los valores religiosos, sin distinción»⁴².

Para Eliade el hombre es «*homos religiosus*», es identificable e identificado con su sentido religioso y con la experiencia que esto impronta. Esta fijación del sentido religioso que no es ya más un factor de dinamización sino solo dentro de la esfera de la sola naturaleza humana, representa la perfección de la negación del motivo por el cual el Creador ha creado al hombre inscribiendo en él el deseo natural de encontrarLo y tener parte en Sí.

En realidad, todas las religiones naturales contienen un elemento de acogida de un deseo natural de Dios, que permanece incluso oscuro

³⁹ Lug. cit.

⁴⁰ Mircea Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, Feltrinelli, Milano 2001, p. 425.

⁴¹ Allí mismo, p. 4.

⁴² Allí mismo, p. 425.

y desconocido, y un elemento de su negación idolátrica. Desde este punto de vista, la doctrina del «deseo natural de Dios» es el fundamento de una verdadera comprensión del fenómeno del pluralismo de las religiones y de la «necesidad de la experiencia religiosa». Toda religión natural es movida por la pregunta que promueve el «deseo natural». Aquí se abre una primera acepción de experiencia religiosa como experiencia de sí mismo. Pero después, siendo el Cielo inaccesible y el advenimiento de Dios imprevisible y no-profetizable, se pasa a la construcción de los ídolos (de simulacros) que anticipan una respuesta que ni se nos puede dar, ni se puede propiciar. En este segundo movimiento se habla de “experiencia religiosa” y —en este punto, dentro de un cuadro cultural, misterico y eucológico— espiritualista si se trata de las religiones naturales, o espiritistas si se trata de religiones no-naturales, fundadas en pseudo-revelaciones.

Desde este punto de vista objetivo, todas las religiones naturales y todas las experiencias religiosas conectadas a estas, no pudiendo superar el límite dentro el cual está puesto de deseo natural de Dios, son y están fatalmente inscritas en la esfera intramundana. En la historia del pensamiento humano externo o anterior a la Revelación hebraico-cristiana la pregunta y la experiencia religiosa han estado siempre contenidas dentro de los confines de la *physis* y del *kosmos*. El «deseo natural de Dios» como base de la “experiencia religiosa” en los dos sentidos arriba especificados, no permite la transcendencia en sentido propio. No solo no se puede superar el confín (*ekstasis*, *epektasis*, *ekdemia*), sino que no se puede ni siquiera llegar a este. «No se podrá jamás alcanzar los confines del alma, incluso si puedes andar recorriendo enteramente sus vías: así de profundo es su *logos*»⁴³.

La intuición de la existencia de Dios de la cual habla el famoso pasaje de la *Carta a los Romanos* del apóstol Pablo⁴⁴, encuentra su expresión religiosa suprema en la erección de «un altar al dios desconocido» (*Hch* 17,23) y en la empresa, de hecho, en gran medida fracasada, de una vida moralmente recta (*Rom* 1,24ss).

La experiencia religiosa posible dentro de los límites del simple sentido religioso no llega ni siquiera a la verdad de la experiencia humana en sentido lato. En efecto, la experiencia en los límites de la pura naturaleza está constituida de una sucesión sin final. Esta experiencia religiosa está caracterizada por una secuencia que se perpetúa en un «*aura sin tinte de tiempo*»⁴⁵. Nos encontramos con un arcaísmo

43 Heráclito, *fragmento 45*, ed. Diels-Kranz, vol. 1, Laterza, Milano 1997, p. 206.

44 *Rom* 1, 18-22.

45 Dante Alighieri, *Divina commedia*, *Inferno*, 3, 29.

sin historia, en un principio que no da comienzo a nada y puede solo reproducirse indefinida y aburridamente a sí mismo.

Quizá para escapar de este aburrimiento debido al «eterno retorno a lo idéntico»⁴⁶ algunas conformaciones religiosas, muy antiguas y finamente elaboradas, se abren finalmente a experiencias expresamente espirituales⁴⁷.

EXPERIENCIA RELIGIOSA Y EXPERIENCIA CRISTOLÓGICA

«Aquí [en el Paraíso]
no sabemos nada de religión:
pensamos solamente en Cristo»⁴⁸.

Después de haber mostrado cómo las experiencias religiosas naturales no están en grado (*de iure*) de conducir a la verdad, ni siquiera en el plano de la experiencia humana integral y elemental, llega la tarea de clarificar la línea recta de demarcación entre las experiencias religiosas naturales y la experiencia de Cristo (en los sentidos del genitivo subjetivo y objetivo).

a. Hemos puesto de relieve la anti-religiosidad de toda la pedagogía veterotestamentaria. El pueblo elegido debe cuidarse, justamente, de las experiencias y formas religiosas de los pueblos circunvecinos y de los hombres y mujeres extranjeros, es decir, los paganos (*goim*). Una demostración lingüística de esta pedagogía y de esta disposición vital presente en todo el Antiguo Testamento la tenemos en la ausencia, en el hebreo bíblico, del término “religión”. *A fortiori* no existe el lema “experiencia religiosa”.

No ocurre lo mismo ni con el verbo “experimentar” ni con el sustantivo “experiencia”⁴⁹, aunque el sujeto del probar (*nsh*) y del examinar (*bhn*) no es el hombre, sino Dios. Dios “examina” al hombre (*massot, peirasmoi*), lo pone a prueba de muchas maneras y gradualmente. Cuando el hombre pretende “experimentar a Dios” se habla, por el contrario, de “tentación”. Como en las aguas de Masá y

46 Frederich Nietzsche, *La gaia scienza*, aforisma 341; *Ecce homo*, Adelphi, Milano 2011, p. 94.

47 Ver el auge de varios gurús indios incluyendo Râmakrishna, Sri Aurobindo y Mira Alfassa, Sai Baba, Sri Mataji, Yogananda e innumerables más.

48 Clive Staples Lewis, *Il grande divorzio*, Milano 2009, p. 52.

49 Por supuesto no en el sentido actual del término. F. J. Helfmeyer, *massôt, massâ*, in Grande Lessico dell'Antico Testamento, en GLAT, vol. V, Paideia, Brescia 2005, coll. 888-904; M. Tsevat, *bhn, bahon*, en GLAT, vol. I, ob. cit., (1988), coll 1187-1196.

de Meribá en el desierto: «Me pusieron a prueba, aun habiendo visto mis obras» (*Sal* 95,9). De aquí el precepto citado por Jesús (*Mt* 4,7) para expulsar la invitación del tentador: «no tentarás (*lo tenasu, peirazein*) al Señor tu Dios» (*Dt* 6,16). El querer experimentar a Dios, por parte del hombre, es anatémizado en cuanto teúrgico y “milagrero”.

Dentro del Pacto el hombre se convierte en más hombre y este crecimiento se transforma en un índice de verdad.

Sin embargo, no se puede entender rectamente el significado de las pruebas (*massot, peira*) a las que el Señor somete al hombre y al pueblo, si no se considera que estas solo están instituidas dentro del Pacto, de la Alianza. El punto de inicio relacional no es la institución de un contexto de examen, de prueba, por parte del Señor, sino el Pacto. La conformación del Pacto es bastante simple: Dios tomó unilateralmente la iniciativa y pone al hombre en el ser. El «primer Pacto» está establecido por la acción divina creacional. Solo a partir de ello, Dios propone los términos del examen con los que prueba al hombre. Sucede lo mismo en los demás Pactos. En este punto, no se trata de la “experiencia religiosa”, es más, es la religiosidad del pueblo la que lo ha instigado a construir un sustituto de Dios («becerro de oro») justo después de haber apenas celebrado la institución del Pacto sinaítico. El sentido religioso del pueblo ha puesto en riesgo el Pacto.

Después del Pacto —al cual el hombre no ingresa en virtud de su sentido religioso, sino de la decisión y llamada divina para verificar si el hombre permanece firme y fiel a este—, el Señor establece las pruebas y, entonces, el hombre es “experimentado” por Dios. Por tanto, las pruebas tienen un significado relacional: parten del Pacto y tienen en vista corroborarlo ulteriormente.

El pueblo elegido es consciente de esto. La pedagogía del Pacto⁵⁰ y de la prueba divina lo refuerzan en su identidad teológica. Lo que

⁵⁰ *Jdt* 8,25 «Más aún, demos gracias al Señor, nuestro Dios, que nos somete a prueba, lo mismo que a nuestros padres. Recuerden todo lo que hizo con Abraham y en qué forma probó a Isaac, y todo lo que le sucedió a Jacob en Mesopotamia de Siria, cuando apacentaba las ovejas de Labán, hermano de su madre: así como a ellos los purificó para probar sus corazones, de la misma manera, nosotros no somos castigados por él, sino que el Señor golpea a los que están cerca de él, para que eso les sirva de advertencia».

vale para todo el pueblo también vale para cada miembro. Dentro del Pacto el hombre se convierte en más hombre y este crecimiento se transforma en un índice de verdad, un índice del hecho que quien ha instituido (“Institutor”) el Pacto es Dios. Es el Creador, porque solo en la relación de Aquel que lo ha creado consigo mismo, y, de respuesta, en la relación suya con Él, el hombre puede ser alcanzado en aquel punto constitutivo de su ser y llegar a ser más hombre. ¿Para qué servirían las experiencias si el hombre no entrase en la verdad de su ser personal, es decir de su ser llamado a estar dentro del Pacto que Dios constituye? ¿Sería razonable que el hombre se vinculase más a su deseo natural de Dios, consciente o inconsciente de ello, y no a Dios mismo? La lógica del Pacto y las pruebas que le siguen requieren decisiones, renunciadas, luchas.

b. Para establecer una línea de demarcación clara y precisa entre “experiencia religiosa” y aquella cristiana, se debe observar lo que ha acontecido con el envío del Hijo; es necesario mirar a Jesucristo.

El Hijo, el Unigénito del Padre, asumiendo la naturaleza humana y llegando a ser hombre ha *enhiptatizado* la naturaleza humana con Su Persona divina. Ha tomado parte en la carne y la sangre que los hombres tenían en común (*Heb 2,14*) y «se ha unido en cierto modo a todo hombre» (*GS 22*).

En el «hombre Jesucristo» (*1Tim 2,5*), el Hijo de Dios y, por tanto, Dios mismo —podemos decir con una expresión aproximada— hace experiencia del hombre⁵¹. En este modo, reconstruye «en sí mismo» la verdad y la integridad de la humanidad caída. Después de tomar parte (*meteschen*) en la humanidad del hombre y después de la Resurrección, Él puede dar parte (*koinonein*) a la «nueva creación» y al «hombre nuevo» que Él ha perfeccionado en sí mismo y que Él mismo es.

El Confesor explica esta realidad de manera lapidaria: «En efecto, el Logos de Dios y Dios quiere que siempre y en todos esté operante el misterio de Su Incorporación»⁵². El misterio de la Encarnación puede ocurrir en todo hombre en virtud de la participación del Hijo en la humanidad del hombre y, por lo tanto, al tomar parte el hombre de la Persona del Hijo mediante Su «santa humanidad». De este modo, queda expuesto el cuadro entero en el que se da la experiencia cristiana.

51 Véase Ireneo de Lyon, *Adversus haeres*, III, 20, 2: «se convirtió en hijo del hombre para acostumbrar al hombre a recibir a Dios y acostumbrar a Dios a habitar en el hombre».

52 Máximo El Confesor, *Ambigua*, 7 (PG 90, 1084 D).

Ella esencialmente consiste en tener parte en Cristo y, mediante la humanidad y la experiencia humana de Cristo, al Padre en el Espíritu y, así, en la Comunión y vida de Dios en sí mismo.

La experiencia cristiana es la misma experiencia de Cristo, teniendo origen y consistiendo en el haber sido hechos participes de Él. No se trata de una semejanza más o menos cercana, más o menos perfecta o imperfecta. No se trata de una analogía y, menos aún, de una imitación moral o religiosa, se trata del realismo de la incorporación a Su verdadera y perfecta humanidad y a Su verdadera y perfecta divinidad.

Se puede contemplar la nitidez de este realismo divino si tomamos las cartas en la que el Apóstol afirma: «Nosotros tenemos el pensamiento [*nous*] de Cristo» (1Cor 2,16) y «No vivo yo, sino es Cristo quien vive en mí» (Gál 2,20) y aún más: «No saben que son templos de Dios» (1Cor 3,16), «Tienen en ustedes los mismos sentimientos [*phroneistho*] de Cristo» (Fil 2,5). No son proposiciones pleonásticas, alegóricas o metafóricas.

A partir de estas breves constataciones se puede iniciar una comparación morfológica, fenoménica, tipológica o de otro tipo, entre la experiencia cristológica y la experiencia religiosa, pero el eje de toda y cualquier distinción es uno solo: Jesucristo.

c. Surge en este punto una pregunta: ¿la experiencia cristológica extingue la experiencia religiosa?

Si la pertenencia (Gál 3,29; 1Cor 6,19) a Cristo que llega hasta la expresión conclusiva: «los suyos» (Jn 13,1; 2Tim 2,19) y tener parte en Él, por un lado, desvelan la naturaleza y finalidad del «deseo natural de Dios» —que define los contornos de la naturaleza humana en el estado post-lapsario—, por otro, la transforman y transfiguran, haciendo que el hombre que vive en la fe viva de la fe (Rom 1,17; también en Hab 2,4) en cuanto virtud teologal, no circunscrita a la mera naturaleza. Los términos paulinos «nueva creación» y «hombre nuevo» indican un nuevo punto de partida, una nueva génesis que instaura una nueva dinámica que tiene en la vida de la Gracia (es decir, en el orden sacramental, sobrenatural) su principio y declinación. Está incoactivamente, pero realmente presente debido a que «las cosas del principio ya pasaron» (Ap 21,4).

El deseo de Dios en el cristiano es más potente y exuberante que en el pagano. Pero no tiene más la característica del presagio, de la sola pregunta o mejor, de la pregunta dejada a sí misma: el sentido religio-

so es trascendido y correspondido, el anhelo hacia la plenitud de la Comunión crece y se nutre de una Comunión real presente y viviente.

Debemos decir que, si el don de Dios está ya completo y perfecto en el inicio (Bautismo), su extensión y poder transformador de la naturaleza humana desobediente se afirma diacrónicamente en la vida del hombre y no pocas veces ocurre que el hombre se retrase o entretenga, atándose erróneamente a un don anterior, retrasando y ralentizando el libre desarrollo de la vida divina en él.

A partir de esta clave se puede leer el nexo entre la experiencia cristológica y la experiencia religiosa del hombre singular⁵³. Desde otro punto de vista, la experiencia cristológica hace posible el reconocimiento de todas y cada una de las formas de la experiencia religiosa en su mencionada ambivalencia y así es empujada al encuentro de todas las formas de experiencias fuera de la Revelación.

CONSIDERACIONES CONCLUSIVAS

El recorrido que hemos esbozado se ha desarrollado en cuatro pasos. El primero, pretende simplemente exponer un ejemplo y posicionar la temática en el presente. Los otros tres responden a tres preguntas: ¿Qué constituye la experiencia del hombre? ¿Cuál es el estatuto antropológico de lo que llamamos “experiencia religiosa”? ¿Se puede sensatamente incluir la vida «en Cristo» dentro del tipo de definición adquirida de “experiencia religiosa”?

Las tres respuestas que hemos presentado se pueden resumir lacónicamente de la siguiente forma: la experiencia del hombre siendo de naturaleza teológica posee un significado diverso en el caso de que el hombre se haya encaminado efectivamente en la vía que el Creador le ha abierto con la Alianza o en el que no. Se ha introducido una diferenciación dentro de la definición previa de “experiencia humana” en cuanto tal.

La segunda pregunta encuentra respuesta en la doctrina bimilenaria del deseo natural de Dios. Las múltiples y variopintas experiencias religiosas que en todos los tiempos y en todas las latitudes los

⁵³ El luteranismo, por una parte, ha promovido en la modernidad la dimensión experiencial y existencial como dimensión fundamental e imprescindible del ser y de la vida cristiana. Por otra, ha trazado una línea clara que separa fe y religión, experiencia cristiana y experiencia religiosa. El catolicismo, aun distinguiendo precisamente las dos, ha desarrollado en su interior, en las órdenes religiosas, una doctrina de los “sentidos espirituales” muy diferenciada, ha mantenido a nivel popular aspectos de religiosidad (ej. devociones) y siempre ha mostrado simpatía por las diversas formas de experiencia religiosa no cristiana.