

Hacia una fenomenología de la **experiencia** de Dios

Juan Martín Velasco¹

INTRODUCCIÓN

La expresión “experiencia de Dios” es considerada con frecuencia un caso particular, una especie del género “experiencias religiosas”. Pero “experiencia religiosa” con frecuencia remite a su vez a un género más amplio de experiencias humanas de relación con el vasto mundo de lo “sobrenatural”, lo “sobrehumano”, lo “fantástico”, lo “oculto”, lo que está más allá del mundo de la vida cotidiana formada por los objetos, los acontecimientos, las personas y las experiencias que configuran la vida del hombre como ser-en-el-mundo.

Partamos, en nuestro intento por clarificar ese vasto mundo de experiencias humanas extraordinarias, de algunas descripciones de las experiencias religiosas ofrecidas por quienes les han prestado más atención: los psicólogos de la religión: Experiencia religiosa, escribe, por ejemplo, A. Vergote, es la expresión con la que nos referimos a una “captación inmediata, en o por la afectividad, de una realidad sobrenatural”. “Experiencia religiosa” significa para Glock y Stark, “cierto sentido de contacto con una instancia sobrenatural”, sentido que incluye: “todos los sentimientos, percepciones y sensaciones experimentados o definidos por un sujeto religioso como implicando cierta comunicación, por ligera que sea, con una esencia divina, es decir, Dios o una realidad última o trascendente”.

En estrecha relación con la experiencia religiosa se encuentran los fenómenos descritos como “experiencias de lo sagrado”. Con esa expresión me he referido en otros lugares a una modalidad menos precisa de experiencia religiosa

¹ Profesor emérito de Fenomenología de la Religión en la Universidad Pontificia de Salamanca en su sede de Madrid y en la Facultad de Teología «San Dámaso». Ha ofrecido cursos en el Instituto de Ciencias de las Religiones de la Universidad Complutense, en el Máster de Ciencias de la Religión de la Universidad Comillas y en el de la Universidad de Granada. Fue rector del Seminario de Madrid (1977-1987) y, durante dieciséis años, director del Instituto Superior de Pastoral.

en la que el sujeto opera una “ruptura de nivel existencial” por la que entra en contacto con un nuevo orden de la realidad en el que se hacen presentes los rasgos propios del mundo de lo sagrado caracterizado como el ámbito o la “esfera de ser” para lo último, lo valioso por excelencia, lo verdaderamente necesario y, en definitiva, el ámbito de realidad en el que se decide la posibilidad de salvación o perdición².

En los últimos años ha aparecido una nueva expresión, aplicable a las experiencias religiosas y a las experiencias de lo sagrado, pero extensible a otro tipo de experiencias humanas, la que se refiere a “experiencias de trascendencia”. Con ella se designa episodios y situaciones generalmente breves en los que el sujeto entra en contacto con realidades, o con aspectos de la realidad, enteramente diferentes de las que intervienen en el mundo de la vida ordinaria: invisibles, profundas, últimas; momentos en los que ese sujeto asiste a una prodigiosa ampliación de la propia conciencia; trasciende la forma de conocimiento ordinario caracterizado por la estructura sujeto - objeto; y se siente sumergido, envuelto en o inundado por y hasta identificado con la totalidad de lo real que irrumpe en su conciencia y produce en él una intensa conmoción afectiva que origina sentimientos de paz, gozo, maravillamiento y sobrecogimiento. “Experiencia de trascendencia” remite, pues, a un contenido peculiar: un más allá, o un más acá, de nosotros mismos que nos hace intuir: “El mundo, este mundo, no es todo”; “la vida no se agota en el mecánico fluir de los momentos o los actos en que se desgrana”. Todas estas experiencias, realizables en diferentes ámbitos de la vida humana: relación con la naturaleza, contacto con el mundo de la belleza, experiencia ética, mundo de las relaciones interpersonales, coinciden en una serie de rasgos que caracterizan la vivencia psíquica en la que se encarnan. Son experiencias cumbre o experiencias culminantes que se caracterizan por ser metamotivadas, afectar al sujeto en lo más profundo de sí mismo, despertar tonalidades afectivas y sentimientos enteramente peculiares³.

² Cf. J. MARTÍN VELASCO, *Las variedades de la experiencia religiosa*, en A. Dou (ed.), *Experiencia religiosa*. Publicaciones de la Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1989, 19-74.

³ Sobre la cuestión, L. ROY, *Experiencias de trascendencia. Fenomenología y crítica*, Herder, Barcelona, 2006. También J. MARTÍN VELASCO, *Experiencias de trascendencia al margen de las religiones establecidas*, en A. LÓPEZ TOBAJAS Y M. TABUYO (eds.), *El conocimiento y la experiencia espiritual*, José J. de Olafeta editor, Palma de Mallorca 2007, 133-168.

A hechos semejantes a los aludidos remiten expresiones como “sentimiento oceánico”, “experiencias de mística natural”, “de fusión con la naturaleza”, etc. Pues bien, con frecuencia, el parentesco en el nivel psíquico de todas ellas con determinadas experiencias de Dios ha llevado a que se las confunda con ellas, reduciendo lo que caracterizaría a éstas últimas a una mayor precisión de su “objeto”, identificado con el Dios de determinadas tradiciones teístas o más precisamente monoteístas.

A esta confusión han conducido numerosos factores. Primero, el influjo en el tratamiento de la experiencia de Dios durante el siglo pasado de los estudios sobre las experiencias religiosas de los psicólogos de la religión, comenzando por el de W. James *Las variedades de la experiencia religiosa*, que toman como material para sus interpretaciones fenómenos que coinciden en los rasgos psíquicos presentes en los sujetos de las mismas, a pesar de las diferencias que puedan presentar en el conjunto de la vida de la persona y en otros aspectos y niveles más allá de su condición de fenómenos psíquicos.

A la misma confusión han podido conducir las muchas experiencias de conversión, especialmente en Francia y durante el primer tercio del siglo XX, de personas muy relevantes social y culturalmente, narradas en textos de gran fuerza expresiva y notable calidad literaria y todas ellas identificadas a la vez como experiencias religiosas y encuentros con Dios, y en la inmensa mayoría de los casos, con el Dios cristiano, cuando un análisis comparativo de las mismas habría permitido poner de relieve diferencias notables entre ellas, independientemente de que los sujetos las vivieran e interpretaran como experiencias de Dios⁴.

También ha podido influir en la identificación de la experiencia de Dios con esas experiencias extraordinarias desde el punto de vista psicológico el predominio de los rasgos subjetivos en la caracterización de la experiencia mística de bastantes de los místicos de la época moderna, y la tendencia a poner el centro de esa experiencia en los fenómenos extraordinarios a que da lugar. En la misma dirección han actuado, probablemente, determinadas interpreta-

⁴Sobre este fenómeno, cf. F. GUGELOT, *La conversion des intellectuels au catholicisme en France 1885-1935*, CRNS éditions, Paris, 1998; *La conversion religieuse* (E. Godó éd.) Imago, Paris, 2000.

ciones teológicas de la vida mística en los primeros años del siglo pasado, basadas en las “gracias de oración”, es decir en los fenómenos extraordinarios que la acompañan en algunos casos, tomadas como determinantes de su esencia⁵.

El resultado de todos esos factores fue que “experiencia de Dios” pasase a ser utilizada para referirse a fenómenos extraordinarios en la vida religiosa de las personas, en los que éstas habrían vivido experiencias muy intensas, con fuerte conmoción afectiva, sentimientos muy peculiares y la conciencia de una gran certeza, de contacto con el mundo de lo sobrenatural. H. Bremond, el gran estudioso de la mística francesa del siglo XVII, ofrece una buena muestra de esta forma de comprender la experiencia de Dios en el siguiente texto de su diario espiritual:

“Todos aquellos a los que veo y pregunto me dicen, sin dudar, que en algunos momentos privilegiados se han encontrado con Vos. A todos les habéis dicho algo. A todos, en un determinado momento, les ha sido imposible dudar de vuestra presencia y de vuestro amor. Yo, en cambio, ¡nunca!, ¡nunca! ¿Qué culpa he cometido? ¡Soy culpable y no sé dónde está mi culpa! ¡Iluminadme!” No os digo que me devolváis la alegría de la salvación porque nunca me la habéis dado. Siempre, la noche, siempre la más cruel lejanía. ¿Por qué? ¿*Quid feci tibi?* ¡Dadme luz, dadme calor! Señor, ¡Socorro!”⁶

Tal confusión de la experiencia de Dios con las manifestaciones psíquicas que pueden acompañarla en determinados casos ha producido consecuencias seriamente negativas sobre su recta comprensión. La experiencia de Dios se reduciría a fenómeno extraordinario, por sus condiciones psíquicas, reservado a unos pocos privilegiados. Por otra parte, la insistencia en los aspectos psíquicos que hacen vivirlos a los sujetos como momentos de visión o de contacto directo con Dios llevará a interpretarlos como una verdadera visión de Dios que pondría a sus beneficiarios al margen del régimen de la fe. Los agra-

⁵ Cf., por ejemplo, A. Poulain, *Les grades d'oraison. Traité de théologie mystique*, Beauchesne, Paris, 1931, 11.

⁶ Cit. en, A. Blanchet, H. Bremond 1865-1923, Aubier, Paris, 1975.

ciados con tales experiencias estarían entre los que han “visto a Dios”, frente a la masa de los que, privados de tal visión, se verían reducidos a sólo creer en él, es decir, a afirmar su existencia, sin tener de él ninguna experiencia. Para dar teológicamente razón de tales experiencias no ha faltado el recurso a textos de la Escritura que garantizarían su existencia y servirían de apoyo a la interpretación de los mismos. Entre ellos estaban los pasajes del A. T. relativos a personajes de los que se dice que “han visto a Dios”. Pero ninguno ha pesado tanto como el pasaje del Evangelio de Juan en el que el Resucitado, dirigiéndose a Tomás le dice: “Porque me has visto has creído. Bienaventurados los que sin ver crean” (Jn 20, 29). Un texto que, malinterpretado, ha tenido consecuencias muy negativas en la espiritualidad cristiana, porque ha llevado a que multitud de creyentes se resignasen a la falta de toda experiencia de Dios y a reducir su idea de fe a “creer lo que no vimos”.

Cabe hablar, en tales lecturas, de “mala interpretación” por una razón doble. Primero, porque nadie, rigurosamente hablando, ha visto a Dios, ya que: “A Dios no le ha visto nadie jamás” (Jn 1, 18); porque “No puede el hombre ver a Dios y seguir en vida” (Ex 33, 20). Y no puede verlo, debido a la absoluta trascendencia de Dios que hace que no pueda ser objeto de ningún acto humano, y que lo que dice san Agustín a propósito de la mente humana, “*Si comprehendisti, non est Deus*”, pueda decirse de cualquier otro acto y de cualquier otra facultad humana. Por lo que, cuando una persona dice haber visto a Dios, está expresando, en lenguaje que no puede ser más que metafórico, haberse encontrado con él de la única forma en que le es posible al hombre ese encuentro, en la fe. Por eso el proceso del encuentro del hombre con Dios no va del ver al creer, sino del creer al ver, como dice expresamente el Evangelio de Juan: “Si crees, verás la gloria de Dios” (11, 40). De ahí que, como decía ya san Juan de la Cruz, María Magdalena y los discípulos no vieron al Señor y por eso creyeron, sino que creyeron y por eso vieron⁷. Donde, en realidad, se hace presente una ley que nace de la originalidad de toda relación del hombre con Dios en todas las religiones. En todas ellas, en efecto, “conocimiento de Dios”, “amor de Dios”, y todas las expresiones para indicar la relación con Dios, no han de entenderse como genitivos objetivos, no

⁷ 3 Subida 31,8.

se refieren a acciones del hombre que tengan a Dios por objeto, sino relaciones que tienen en Dios su origen y su verdadero sujeto: “No me buscaríais, si no me hubieseis encontrado” (Pascal).

Hay una segunda razón por la que cabe hablar de una mala interpretación del texto del Resucitado a Tomás que venimos comentando. En efecto, entendido en términos de oposición entre los que ven y los que sólo creen, el texto parece suponer que creer está desprovisto de toda experiencia. Que creer se reduce a creencia, una forma débil de saber, según la cual la fe consistiría en “creer lo que no vimos”, una forma disecada de creer según la cual creer se reduce a un acto de conocimiento ajeno y hasta contrario a la experiencia. Enseguida ofreceremos una fenomenología de la actitud teológica que pondrá de manifiesto las deficiencias de esa forma de entender la fe vigente durante demasiado tiempo en una teología muy influida por la antropología racionalista. Baste anotar por ahora la forma muy diferente de referirse a la fe de textos del Nuevo Testamento como la Primera Carta de Pedro, donde se describe la situación de los cristianos de la generación posterior a los Apóstoles, de los que, por tanto “no han visto”, en términos en los que creer aparece como una jugosísima experiencia: “Así, la autenticidad de vuestra fe [...] será motivo de alabanza, gloria y honor el día en que se manifieste Jesucristo. Todavía no lo habéis visto, pero lo amáis; sin verlo creéis en él y os alegráis con un gozo inefable y radiante, alcanzando así la salvación que es el objetivo de vuestra fe” (1, 6-7).

Por otra parte, la forma de entender “experiencia de Dios” como referida a momentos extraordinarios en los que los sujetos tomarían contacto con Dios, se encontrarían con él como objeto de experiencias de visión, audición, imaginación o sentimiento, constituirían para algunos de sus defensores otros tantos medios extraordinarios de contacto con él, que vendrían a sustituir la falta de experiencias humanas ordinarias en relación con el término de la fe y que aportarían a la existencia y la experiencia de Dios una especie de apoyo milagroso que vendría a suplir el recurso a la verificación y a la experiencia sensible vigente en el orden de los conocimientos naturales. Pero ese recurso a lo “milagroso”, a la posibilidad de una especie de comprobación experimental del asentimiento de la fe caería en el procedimiento del “fundacionalismo” que, queriendo procurar a la fe en Dios un apoyo sensible, la pervierte radi-

calmente al fundarla en otra cosa que en la confianza incondicional en Dios mismo⁸.

Parece, pues, claro, que la comprensión de la experiencia de Dios a la que acabo de referirme necesita ser revisada. Pero para desbrozar el camino hacia una fenomenología de la experiencia de Dios necesitamos eliminar otra dificultad previa. ¿Tiene sentido hablar de “experiencia de Dios”? ¿Es aplicable a Dios un conocimiento como el contenido en la palabra “experiencia”? No es necesario insistir aquí en las dificultades que encierra el término “experiencia”, uno de los menos aclarados del lenguaje filosófico. Está claro que, si por “experiencia” entendemos el tipo de conocimiento contenido en el adjetivo “experimental”, el término no es aplicable al conocimiento de una realidad metamundana, trascendente, como aquella a la que remite la palabra “Dios”. Los propios sujetos que proclaman haber realizado la experiencia de Dios insisten en la condición invisible, inalcanzable a los sentidos humanos, de la realidad con la que se han encontrado. Más aún, son los que dan pruebas de haber profundizado más en tales experiencias, los verdaderos místicos, los que más insisten en la condición misteriosa de la realidad término de su experiencia y en la condición *apofática*, negativa, que caracteriza el proceso de la relación con esa realidad y el lenguaje que pretende dar cuenta de él.

Pero con la experiencia, como con el ser, sucede que “se dice de muchas maneras”. La pluralidad de sentidos de “experiencia” viene dada, sobre todo, por el diferente estatuto de las realidades a las que se refiere. Y nada autoriza restringir el significado de “experiencia” al conocimiento de objetos obtenido por medio de los sentidos o por los procedimientos propios del conocimiento experimental. Tal restricción haría inaplicable la palabra “experiencia” referida al conocimiento de realidades no objetivables, ni cognoscibles mediante una verificación experimental, y empobrecería indebidamente el campo de la

⁸ Valga como ejemplo de esta apologética el texto de Dionisio el Cartujo: “De aquellas cosas que aparecieron en torno a algunos cristianos divínísimos [...] se demuestra experimentalmente que la Ley cristiana procede del verdadero Dios [...] pues tal enajenación, raptó y éxtasis no pueden proceder de una causa natural”, cit. en H. de Lubac, *Mystique et Mystere en, Théologies d'occasion*, Desclée de Brouwer, Paris, 1984, 48. A este mismo fenómeno se refería E. Récejac como una “apologética que pretendía encontrar lo sobrenatural en el mundo entre los fenómenos”, cayendo así en una “ilusión tan grave como la de atribuir moralidad a una piedra”, cit. en É. Poulat, *Critique et Mystique*, Centurion, Paris, 1984, 260, n.8.

experiencia humana. Para referirse a ese otro tipo de experiencias humanas es ya común hablar de conocimiento “experiencial”. Tal conocimiento se caracteriza, negativamente, por no depender de las noticias que otros puedan darme de la realidad en cuestión, ni de los conceptos que podamos hacernos de ella. Positivamente; el conocimiento experiencial se caracteriza por obtenerse mediante el contacto vivido con la realidad conocida. Para percibir la diferencia entre estas formas de conocimiento basta comparar el conocimiento que pueda tenerse del amor por lo que otros que lo han vivido nos cuentan de él o porque conozcamos los numerosos textos que ha producido su estudio a lo largo de la historia, con el que posee quien ha tenido la dicha, conscientemente vivida, de ser amado y amar personalmente.

Tal forma de conocimiento se asemeja a lo que J. H. Newman describe como “asentimiento real”, frente al “asentimiento nocional”, a la “experiencia de valor” descrita por R. Le Senne, y a la “experiencia concreta” de la que habla M. Blondel y de la que da una idea este texto: “El hombre generoso, el que ha practicado esa experiencia metafísica que es el sacrificio sabe que la caridad es superior al egoísmo y eso, sin necesidad de razonamiento. Hay incluso que decir que, si no hubiese aprendido a saberlo de esa manera, jamás habría llegado a saberlo de forma abstracta”⁹. Es posible que lo que san Ignacio en momentos importantes de los *Ejercicios Espirituales* llama “conocimiento interno” constituya otra forma de conocimiento experiencial. De tales experiencias está llena la vida de los sujetos. Gracias a ellas nos conocemos a nosotros mismos, más allá de los que sobre nosotros podamos saber por los datos de las diferentes ciencias; conocemos al tú al que respetamos y amamos sin que este respeto y este amor se fundamenten en el conocimiento teórico o experimental de sus propiedades y cualidades; conocemos el amor, cuando somos amados y hacemos la experiencia de amar.

El ejercicio de este tipo de conocimiento experiencial origina una nueva forma de experiencia aplicable y aplicada de hecho con frecuencia al conocimiento de Dios. Se trata del conocimiento adquirido por una práctica prolongada que produce en quien la posee una especie de connaturalidad, una fami-

⁹ El uso procede probablemente de J. Mouroux, *L'expérience chrétienne*, Aubier, Paris, 1952.

¹⁰ M. Blondel, *Pages religieuses*, Paris, 1942.

liaridad con la realidad o con el mundo humano al que se refiere esa práctica. Tal conocimiento hace de quien lo posee una persona experimentada, un “experto”, dotado de una autoridad y una credibilidad que no otorga la sola ciencia. A ese tipo de experiencia se refería san Bernardo cuando en las cosas relativas a Dios recomendaba: “*experto credite*, creed al experimentado”. Allanado el camino por la superación de malentendidos que han pesado en la comprensión de la experiencia de Dios, podemos proceder a una revisión del problema que, dada la perspectiva fenomenológica adoptada, se basará, más que en razones teológicas, en los datos que nos ofrecen los testimonios de quienes han pasado por ella.

ENSAYO DE FENOMENOLOGÍA DE LA EXPERIENCIA DE DIOS

El testimonio unánime de los sujetos religiosos repite que a Dios sólo se le conoce si se pasa por su experiencia, si se le “padece”, como resume el Pseudo Dionisio cuando alaba a su iniciador y maestro porque conocía lo relativo a Dios - *divina* - no con un saber teórico - *discens* -, sino por experiencia personal - *patiens* -, padeciéndolo, disfrutando de una especie de conaturalidad con lo divino, identificándose interiormente con ello¹¹. A ese conocimiento se refería también Francisco de Osuna: “El maestro de esta sabiduría del corazón [. . .] es la sola experiencia. Los no experimentados no entienden las tales cosas si no las leen más expresamente en el libro de la experiencia”¹². “Esto”, escribe santa Teresa tras enumerar una serie de aspectos fundamentales de la vida espiritual, “visto por experiencia, que es otro negocio que sólo pensarlo y creerlo”¹³. A un conocimiento así se refiere probablemente el Libro de Job cuando, tras la prueba y la “intervención” de Dios como Misterio le hace confesar: “Hasta ahora sabía de ti de oídas, ahora te han visto mis ojos” (Job 42, 5). Y el autor de la *Kena Upanishad* cuando, tras haber tomado conciencia del “*Tú eres Eso*”, repite: “Esto es en verdad *Brahman*, no lo que la gente venera como tal” (1, 4-8). Los testimonios de la diferencia entre el conocimiento teórico de Dios y el obtenido tras haber pasa-

¹¹ Los nombres de Dios, 2, 9.

¹² Tercer Abecedario espiritual, V, 3, 223.

¹³ Camino de perfección (V) 6, 3.

do por la experiencia son numerosos y se encuentran en la vida de muchos creyentes. Baste recordar el *Memorial* en el que Pascal plasma una experiencia vivida tras la cual se ve forzado a confesar: “¡Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob, no de los filósofos y de los sabios!”. O la confesión que un biógrafo atribuye a Tomás de Aquino después de unos momentos de oración intensa: “Todo lo que he escrito me parece como paja”.

Pero, dando esto por cierto, también es verdad que sólo estaremos en disposición de conocer el significado de la expresión “experiencia de Dios”, si somos capaces de dar a la palabra “Dios” un significado preciso. ¿No estaremos entonces, en una cuestión tan capital, condenados a vernos encerrados en un peligroso círculo: de Dios sólo se sabría por experiencia, pero sólo podría saberse qué significa “experiencia de Dios” si se sabe qué significa Dios? No necesariamente; porque como punto de partida para la fenomenología que intentamos podemos tomar los testimonios sobre el significado de la palabra “Dios” de los sujetos religiosos que han pasado por esa experiencia, para, a continuación, establecer la descripción de la experiencia misma.

Breve meditación sobre el significado de la palabra “Dios”¹⁴

La palabra “Dios” es una palabra importante del lenguaje humano. Importante por el lugar que ha ocupado en la historia de los hombres y el que ocupa incluso hoy en la vida de las personas. Se ha muerto por ella y con ella en los labios; se la ha puesto debajo de las obras más excelsas del arte, de los actos más generosos de servicio a los demás, de los más altos logros éticos. Es verdad que también se ha matado por ella y que los humanos la hemos puesto debajo de las más grotescas caricaturas. Los cristianos emprendimos sangrientas cruzadas al grito de “Dios lo quiere”. Musulmanes fanatizados se sacrifican con frecuencia en nuestro tiempo al grito de “Allah es grande”. Por eso algunos han propuesto una moratoria de silencio en relación con esa palabra. Como Martín Buber en su célebre texto de *Eclipse de Dios*, pienso que

¹⁴ El procedimiento de esta meditación está inspirado en K. Rahner, Curso fundamental sobre la fe, Herder, Barcelona, 1979, 66-74. He desarrollado su contenido en varios lugares. Cf., por ejemplo, Introducción a la fenomenología de la religión, Trotta, Madrid, 2006, 122-159. También, Dios misterio santo en la historia de las religiones, en Instituto de Pastoral, Vivir en Dios, hablar de Dios, hoy, Verbo Divino, Estella, 99-137.

en modo alguno conviene borrar esta palabra ni siquiera temporalmente, de nuestro lenguaje¹⁵. “Tan sólo con que aprendiéramos a decir de qué hablamos cuando hablamos de Dios, experimentaríamos realmente lo que se pierde cuando se deja de hablar de él” (E. Jünger). K. Rahner añadió por su parte que “si el hombre olvidase del todo lo que significa “Dios”, dejaría de ser un hombre, para volver a la condición de un animal hábil”.

La palabra “Dios” no es un nombre común que designe una realidad que pueda ser mostrada como objeto de nuestros sentidos. Tampoco es el nombre que exprese una idea con la que podamos representar la realidad a la que se refiere. Se parece más a un nombre propio. A un nombre para la invocación. Para la invocación de una realidad que, como muestra el relato de la entrega por Dios de su nombre a Moisés, rehúsa comunicar al hombre un nombre que le defina, pero consiente otorgarle un nombre con el que puedan invocarle él y su pueblo¹⁶. En realidad todo lo que tenemos de Dios es su nombre. Pero, gracias a ese nombre bendito, Dios deja de ser una realidad perdida en una inmensidad inaccesible para el hombre y pasa a ser una presencia a la que éste puede responder con la invocación y la alabanza: “Santificado sea tu nombre”. Las religiones y, en nuestro caso, la tradición bíblica y cristiana nos ayudan a ampliar el significado de este nombre sin poner en modo alguno a nuestra disposición su propia esencia.

Qué signifique “Dios” se deja resumir de la manera menos imperfecta con la expresión “Misterio santo” (K. Rahner)¹⁷. El primer rasgo al que remite esta expresión es la absoluta trascendencia de la realidad a la que se refiere. “Trascendencia” significa sobre todo que la realidad de Dios está más allá de todos nuestros alcances, de todas nuestras facultades: sentidos corporales, imaginación, capacidad de comprensión. “Trascendencia” significa que el hombre sólo puede llegar al Misterio trascendiendo todas sus posibilidades. Por eso dice la Escritura: “a Dios no le ha visto nadie jamás”; “Dios habita una luz inaccesible”; “No puede el hombre ver a Dios y seguir en vida”. Por

¹⁵ Eclipse de Dios, Estudio sobre las relaciones entre religión y filosofía, FCE, México, 1995, 27-34.

¹⁶ G. Von Rad, Teología del Antiguo Testamento, Sígueme, Salamanca, 1982, vol. 1, 234-242.

¹⁷ He desarrollado más el contenido de “Misterio” desde la historia comparada de las religiones en mi introducción a la fenomenología de la religión, Trotta, Madrid, 2006, 117-159.

eso decía el Pseudo Dionisio que Dios es superincognoscible, y santo Tomás añadía que el conocimiento humano de Dios progresa, no sabiendo cada vez más cosas sobre Dios, sino sabiendo cada vez mejor que no se le conoce. Consecuencia inmediata de la absoluta trascendencia de Dios es que Dios no puede ser objeto de ningún acto humano: “si lo comprendiste no es Dios” (San Agustín). Por eso ya podemos adelantar que “experiencia de Dios” no consistirá en hacer a Dios objeto de ningún acto nuestro, sino en tomar conciencia de su presencia que nos precede haciéndonos ser y dándonos a conocer en la medida en que lo reconozcamos como nuestro fundamento y origen.

Pero “trascendencia de Dios” no significa lejanía de la realidad y de las personas. Precisamente por ser absolutamente trascendente puede ser y es inmanente en la totalidad de lo real haciéndolo ser, “dándole de ser”, o con otra imagen, fundamentándolo. Nicolás de Cusa, reconociendo con San Agustín que Dios es totalmente otro (*totus alius*), dijo con toda razón que por eso es “no otro” (*non aliud*) en relación con todo lo creado. Por eso la misma Escritura que afirma la absoluta trascendencia de Dios afirma igualmente: “en él vivimos, nos movemos y existimos”. Por eso también afirma San Agustín a la vez de Dios: “Es más íntimo a mí que mi propia intimidad; más elevado que lo más alto de mí mismo”¹⁸. San Juan de la Cruz que ha afirmado con toda radicalidad que Dios no guarda proporción con criatura alguna, añade que el contacto con Dios tiene lugar “del alma en el más profundo centro” y, cuando se pregunta cuál es ese centro, termina afirmando: “El centro del alma es Dios”¹⁹.

El tercer rasgo de la realidad a la que remite la expresión “Misterio santo” lo resumimos con la palabra “presencia”, tomada en su sentido más denso y más rico; en ese sentido en que se aplica no a los objetos, sino a las personas, sentido que comporta una existencia que no se reduce a la mera contigüidad, sino que constituye una presencia activa, de mutuo influjo, una existencia, pues, en acto de manifestarse, comunicarse y entregarse, requiriendo de esa forma

¹⁸ Confesiones 3, 6.

¹⁹ Llama de amor viva B, 1, 12.

la respuesta del otro²⁰. Esa es la forma de presencia de Dios en la realidad y en el corazón de las personas. Una presencia pro-existente; que con su ser “da de” ser a la realidad; y que con su presencia pro-voca, llama a la existencia, a la condición de interlocutores suyos y sujetos como él, y a la condición de hijos suyos, a las personas. La realidad del Misterio santo así sugerida nos orienta hacia la comprensión de la forma de relación con él que llamamos experiencia de Dios.

La experiencia de Dios

El primer momento, verdaderamente fundante, de la experiencia de Dios es anterior a cualquier intervención humana, a cualquier acto humano de relación con él. Por ser Dios quien es, porque Dios es la realidad absolutamente trascendente en todas las realidades y en el corazón de las personas, cualquier acto humano en relación con Dios supone como su origen, principio y fundamento, la presencia originante e inobjetiva de Dios en todo lo que existe. Sin esa presencia el sujeto no podría ni sospechar la existencia de su realidad absolutamente trascendente para el hombre. La experiencia de Dios no es un acto humano que tenga en Dios su objeto. Es un acto humano que tiene en Dios su origen y su condición de posibilidad. Detengámonos un momento en este hecho fundamental. Cualquier intento de realización y, por tanto, de descripción de la experiencia de Dios que ignore la precedencia absoluta de Dios que impone este hecho -“el hecho inconcluso de la religación al poder de lo real”, como lo llama Zubiri- está condenado a ignorar su verdadera naturaleza y corre el peligro de pervertirla. De ahí, que la experiencia humana de Dios no comienza por el deseo humano, ni por la pregunta, ni por la búsqueda de Dios. Todos estos primeros pasos humanos están precedidos por ese “paso” previo de Dios hacia el hombre que constituye su presencia en él. Pero ¿cómo puede el hombre tomar conciencia de esa Presencia? No, desde luego, por una visión directa, ni por una demostración como las que rigen en otras formas de conocimiento humano. No se puede demostrar lo que es la razón y el fundamento del sujeto de la demostración y del mismo conocimiento por el que pretendería establecerla. Pero eso no significa que estemos desprovistos de todo

²⁰ Para un desarrollo del contenido de la categoría de “presencia”, cf. G. Marcel, *Aproximación al misterio del ser*, Encuentro, Madrid, 1987.

conocimiento a la hora de entrar en contacto con el misterio de Dios presente y que, por tanto, tal conocimiento sea algo ajeno por completo a la razón y no razonable. En realidad, la presencia del Misterio es atestiguada a la persona por un sinfín de indicios que son precisamente los que le confieren a esa persona su originalidad. Todo en el hombre: su forma de ser en el mundo, enteramente distinta a la del resto de las especies animales; su conocimiento, su deseo, su condición interpersonal muestran que el ser adopta en la existencia humana una modalidad enteramente peculiar. La de un ser a la vez finito y más que finito, “síntesis activa de finitud de infinitud” (Kierkegaard); la de un ser que sólo puede ser él mismo aspirando a ser más de lo que por sí mismo puede realizar; la de un ser que “se supera infinitamente a sí mismo” (Pascal). Es decir, la de un ser “con un misterio en su corazón que es mayor que él mismo” (H. U. von Baltasar). La atención a todos estos indicios hace razonable para el hombre la aceptación de esa presencia del Misterio que le está haciendo permanentemente ser. De esta peculiarísima condición humana dan cuenta las antropologías elaboradas por el pensamiento cristiano que destacan la existencia en el ser humano, junto a su dimensión corporal y psíquica, su condición de espíritu, ese nivel más alto o más profundo de su ser que los místicos llaman el centro, la sustancia del alma, la cima de la mente, que funda la condición de imagen de Dios con que el ser humano está agraciado. “Es el espíritu, dice, por ejemplo J. Ruusbroeck, una eterna morada de Dios; Dios lo posee residiendo allí eternamente. Esta unión esencial de nuestro espíritu con Dios no subsiste en sí misma; permanece en Dios, emana de él, depende de él y toma de nuevo a él [...] Por naturaleza venimos a ser tan nobles en la unidad esencial de nuestro espíritu, allí donde éste se une naturalmente con Dios. Eso no nos hace ser santos ni bienaventurados. Es propio de todos los hombres, buenos y malos; pero allí está sin duda el principio de toda santidad y bienaventuranza”²¹.

Pero ¿por qué, si esa Presencia es dada a todos los hombres, tantos pueden ignorarla y rechazarla como hacen los indiferentes en materia religiosa y los no creyentes? Por dos razones fundamentales. Primero, porque esa Presencia tiene lugar “del alma en el más profundo centro”, y el hombre puede instalar-

²¹ Las bodas del alma, 11, 59, en J. Ruusbroec, Obras escogidas, ed. de Teodoro H. Martín, BAC, Madrid, 1997, 275-277.

se en formas de existencia que le impidan llegar a esos niveles de profundidad o negarse a ejercitarlos. De ahí, que la experiencia de Dios, que tiene en su presencia en el hombre su presupuesto ontológico, requiera además presupuestos, predisposiciones o preámbulos existenciales que consisten en formas de vida compatibles con esa Presencia y su reconocimiento por el hombre²². Hay una segunda razón para la ignorancia y el rechazo de Dios y es que su presencia en el fondo de la persona no es la de un objeto que baste abrir los ojos para que sea percibido. Es Presencia en el sentido más estricto del término que demanda del sujeto para ser percibida el consentimiento personal, la respuesta libre a la que Dios ha querido “exponerse”, por haber creado al hombre a su imagen y haber hecho de él el destinatario de una vocación que puede ser rehusada por el hombre. De ahí que el primer paso para la experiencia de Dios sea la respuesta personal, enteramente original, a esa Presencia, que llamamos actitud teologal y solemos resumir con el término “fe”.

La actitud teologal²³

La naturaleza de esta actitud humana enteramente original viene determinada por la realidad divina a la que se refiere. Anotemos, antes de entrar en la descripción de la misma, la necesidad de superar algunas distorsiones frecuentes en la forma de entenderla. La fe, en la que vamos a resumir esta descripción de la actitud teologal, no consiste en el mero asentimiento racional a un conjunto de verdades relativas a Dios, Jesucristo, el más allá, etc. Tal asentimiento constituye una creencia, es decir, una forma de conocimiento por la que aceptamos verdades relativas a lo que no hemos visto, una creencia que forma parte de la fe, pero no constituye su centro. La fe tampoco se reduce a emoción o sentimiento en relación con el Infinito. La fe no es tampoco una decisión más en relación con algo contingente. No es elegir una entre varias visiones de la realidad, ni preferir un determinado valor frente a otros, ni hacer una opción por ésta o la otra institución o grupo de personas. La fe se decide en el nivel más profundo de nuestra existencia. Ser creyente, expresión preferible a la más frecuente de “tener fe”, constituye una nueva forma de ejercicio

²² Sobre ellos, cf. J. Martín Velasco, *La experiencia cristiana de Dios*, cit., 29-35.

²³ Otro intento de fenomenología de la actitud teologal, *Ibid.*, 37-45. Y, más detallada, en mi nota: *La opción fundamental: ¿Quién soy yo, qué voy a hacer de mí?*, *Sal Terrae* (abril 1994), 251-263.

de la existencia que, como tal, se desarrolla en una pluralidad de niveles y de aspectos.

El primero es, de alguna manera, anterior al ejercicio mismo del ser creyente y consiste en una nueva experiencia de nosotros mismos en la que se enraíza la experiencia que constituye el ejercicio efectivo del ser creyente. Lo podemos llamar “experiencia radical” o “experiencia matriz” que pone al sujeto en disposición de ser con todas las riquezas que comporta esa maravilla, ese milagro viviente que constituye el ser humano²⁴. Se trata de una experiencia que permite al ser humano superar las formas de existencia o de “vida desperdiciada” (S. Kierkegaard) que son la diversión como olvido sistemático de sí mismo, la confusión del ser con el tener, la identificación del ser con la multiplicación de los quehaceres, su reducción al hábito y la rutina de una existencia instalada en la intrascendencia. Para caracterizar esa forma de experiencia se ha dicho de ella con razón que remueve “los posos profundos” del ser, nos permite “palparnos el alma” y activar “el meollo de nosotros mismos”. Tal experiencia comienza por despertarnos a “la vida propia y sola”, “a la realidad y a nosotros mismos”. A nosotros mismos, poniéndonos radicalmente en cuestión, como cuando el enfrentamiento con una situación límite nos convierte en “una gran cuestión para nosotros mismos” (San Agustín) y nos preguntamos -más allá de las señas externas de nuestra identidad y de las circunstancias de nuestra vida-: “¿Quién soy?”; “¿Qué va a ser de mí?”, y esa pregunta nos quita el suelo sobre el que descansa la falsa seguridad de nuestra vida cotidiana y hace aflorar a la vez en nosotros la conciencia de lo insatisfactorio de la finitud y la contingencia de nuestra vida, con el dolor y el mal que comporta, y la conciencia de la presencia callada del misterio del que surge esa vida. Gracias a esa dimensión de trascendencia que el sujeto religioso identifica como Presencia, percibimos que este mundo no puede ser todo, que la vida está destinada a una plenitud de la que no disponemos, pero a la que no podemos renunciar sin perdernos a nosotros mismos. Así, esa experiencia radical, experiencia matriz, se sustancia en un *no radical* a la vida solo mundana, al hombre como mero ser-en-el- mundo, *no radical*, sustentado en

²⁴ En expresiones de M. García Baró, cuyas páginas espléndidas a este propósito me parecen imprescindibles como base filosófica para la fenomenología de la actitud creyente que propongo. Cf. “La infancia, el silencio y las experiencias culminantes” en, *Del dolor, la verdad y el bien*, Sígueme, Salamanca, 2006, especialmente 86-105 y 187-209.

el sí previo que funda la trascendencia que nos habita²⁵.

Tal experiencia radical no es todavía la fe. Es la infraestructura espiritual indispensable para su realización. De ahí, la necesidad de una larga serie de ejercicios verdaderamente espirituales, cultivo de soledad, de silencio, de esfuerzo de concentración, de interiorización y unificación, de desposesión, indispensables para que pueda producirse el ejercicio del ser creyente. La realización efectiva de tales “ejercicios espirituales” -que, aunque teóricamente previos, en muchos casos son desarrollados en el mismo impulso que genera la actitud creyente-, no garantiza por sí sola la actitud creyente. Por eso cabe vida espiritual al margen de las religiones²⁶.

Sin entrar en la compleja problemática a que alude esa expresión, baste anotar aquí que las formas más importantes de relación con el absoluto al margen de las religiones son la pregunta por el ser y la verdad propia de la sabiduría filosófica; el reconocimiento del bien incondicional y de los valores en que se encarna que realiza la actitud ética; el deslumbramiento ante la belleza vivido en la experiencia estética; y el amplio mundo de las relaciones interpersonales vividas en un determinado grado de intensidad y de pureza. Es claro que entre ellas y la actitud religiosa que realiza la actitud creyente existen semejanzas derivadas de su condición de formas de ejercicio de la relación con el absoluto; pero también existen entre ellas claras diferencias derivadas de las diferentes formas de manifestación del absoluto en cada una de ellas y de la consiguiente diversidad de las actitudes con las que el sujeto humano responde a ellas. Tal vez pueda encontrarse la diferencia radical entre tales actitudes en que, como decía J. Santayana -con una expresión en la que la poesía podría ser sustituida por la filosofía y en alguna medida por la ética-: “La poesía es una religión en la que no se cree”, mientras, como le respondió R. Niebuhr, “La religión es una poesía en la que se cree”. Es decir, que el principal de los

²⁵ Las líneas anteriores dependen casi literalmente del texto de García Baró citado en la nota anterior.

²⁶ Sobre las espiritualidades al margen de las religiones establecidas me permito remitir a mis trabajos: “La noción de espiritualidad en la situación contemporánea”, *Arbor*, 689 (mayo 2003), 613-628; y “Experiencias de trascendencia al margen de las religiones establecidas”, en A. LÓPEZ TOBAJAS y M. TABUYO, *El conocimiento y la experiencia espiritual*, Olafleta, Palma de Mallorca, 2007, 133-168.

rasgos característicos de lo religioso frente a lo filosófico, lo ético o lo estético es la personalización que afecta a todos sus componentes como consecuencia de la personalización que cobra la caracterización del Misterio, nombre religioso para el absoluto. Una personalización que se sigue de la forma de hacerse presente el Misterio, resumida en su condición de Presencia, es decir, de existencia en acto de autodonación y automanifestación, que origina una radical personificación del sujeto que corresponde a esa Presencia y requiere de él una respuesta igualmente personal.

Los sujetos religiosos han formulado con expresiones muy felices la condición personal de la Presencia que está en el origen de la relación religiosa al describirla como una Presencia dinámica y activa que personaliza al sujeto destinatario de su acción. Recordemos, en relación con lo primero, a San Juan de la Cruz que en su *Cántico espiritual* “, se refiere a ella como “los ojos deseados que llevo en mis entrañas dibujados”, unos ojos que miran al alma y con su mirar la transforman como la mirada de Dios cuyo mirar, con sola su figura, deja “vestida de hermosura” la creación entera. “El mirar de Dios, dirá un poco después, es amar y hacer mercedes”²⁷, produciendo en el alma cuatro bienes: “limpiarla, agradecerla, enriquecerla y alumbrarla”.

Por otra parte, la visión cristiana del hombre ha expresado de forma muy feliz la personalización del sujeto agraciado con la Presencia describiéndolo como “oyente de la Palabra”: “Fuera de la obediencia a la palabra libre de Dios, escribe U. von Baltasar, no responde el hombre a la idea que Dios Padre se hizo de él en la creación. Sea lo que sea el hombre como cuerpo y alma, si se le abstrae esta relación personalísima e íntimísima, no pasará de ser un torso [...] Cuerpo y alma han sido creados para esta consumación; el hálito de nobleza que sopla en tomo a la naturaleza humana dimana de aquí. El hombre es el ser creado como oyente de la Palabra, como quien en la respuesta a la Palabra se iza a su propia dignidad. En su más íntima entraña está dialógicamente diseñado [...] El hombre es un ser con un misterio en el corazón que es mayor que él mismo”.

En el marco de esta comprensión del Misterio y el sujeto al que se hace pre-

²⁷ Cántico B, 19, 6.

sente se comprende lo peculiar de la relación con la que el ser humano le corresponde. ¿En qué consiste, pues, la nueva forma de existencia que llamamos “ser creyente”? ¿Cómo se hace realidad? Intentaré decirlo primero de forma sintética, en una especie de “acorde” que desarrollaré a continuación. Ser creyente es haber llegado a ese fondo de sí mismo al que sólo se llega si se consiente “perder pie” en uno mismo, y acoger, acogerse, al manantial del que procede el curso de la propia vida. Ser creyente es tomar conciencia del más allá de nosotros mismos desde el cual existimos, y reconocer y confesar: “Todas mis fuentes están en Ti”, siendo ese Tú la Presencia infinita, único origen posible del personal yo finito que cada ser humano es. Es haber descubierto el Misterio desde el que existimos, la Palabra que nos convoca a la existencia, y desde ella vivir e interpretar la propia vida como, palabra-respuesta al origen desde el que procedemos, al fundamento sobre el que nos sustentamos. Es, pues, reconocer e invocar la Presencia originante como un Tú que con su pro-vocación previa convierte nuestra vida en don y tarea.

Desglosemos ahora, bajo la forma de “variaciones”, la riqueza de aspectos y matices contenidos en esta primera expresión. Hay una primera forma de existencia posible, la del hombre natural, el que se reduce a su ser-en-el-mundo, aunque sea bajo la forma del *cogito* de la filosofía moderna, aislado sujeto pensante que convierte todo lo que existe en objeto de pensamiento, en *cogitatum* suyo, centro en torno al cual gira la totalidad de lo que existe, dueño del mundo al que somete a su dominio. En el mundo de este sujeto Dios puede aparecer en el mejor de los casos como idea a la que recurrir para tener una explicación de una totalidad definida por el propio pensamiento.

La opción creyente supone en el mundo de ese sujeto y en él mismo un doble movimiento al que aluden los dos términos bíblicos para la conversión: *epistrophé*, cambio radical del rumbo, de la orientación de la propia vida, y por tanto vuelta, retorno a Dios, siempre dispuesto a volverse hacia nosotros; y *metanoia*, transformación total de la existencia, mediante la transformación de la mente y el corazón de la persona²⁸. Intentemos describir qué sucede en

²⁸ Sobre la conversión, y las diferencias entre la conversión “filosófica” y la descrita en la Biblia, cf., P. AUBIN, *Le problème de la conversion*, Beauchesne, Paris, 1963. Textos interesantes en el “Dossier”: *La conversion, Lumière et vie*, 276 (2007) 21-106.

ese proceso de cambio tan radical que los textos religiosos identifican con un nuevo nacimiento. Lo primero es la inscripción del sujeto y de su vida en un nuevo horizonte. Del horizonte limitado del mundo finito, conjunto incurablemente limitado de posibilidades para el desarrollo de la propia vida, pasa el creyente al horizonte ilimitado de posibilidades del ser infinito al que ha consentido. Ser creyente es aceptar, como muestran tantos textos religiosos, que “para Dios nada hay imposible” (Lc 1, 37). Y que, como consecuencia, “todo es posible para el que cree” (Mc 9, 23), es decir para quien ha consentido a él como su origen; es, en los términos simbólicos de las religiones, que sea posible que “la virgen sea madre”; que “la montaña se traslade de lugar”; que el mar pueda convertirse en senda por la que caminar (Lc 1, 27-34; Mt 17, 20; Mt 14, 28-29).

De la apertura del horizonte vital que opera la opción creyente da idea el que, mientras el hombre reducido a ser mundano sólo cuenta con el futuro imperfecto conformado por lo previsible desde su presente y desde las posibilidades irremediablemente finitas que le otorgan su condición, y los medios limitados de que dispone, que en definitiva siempre toparán con la barrera infranqueable de la muerte, la actitud creyente abre para el hombre el futuro absoluto de la presencia de “lo eterno en el hombre” (Max Scheler), que le permite integrar la muerte inevitable en el horizonte de la esperanza, en lugar de vivir la vida encerrada en el horizonte de la muerte. Nada, además, muestra de forma tan patente la transformación del horizonte vital que opera el ser creyente como la nueva forma de enfrentarnos con el dolor y el mal que hacemos y padecemos, al iluminarlo con la luz del Bien que nos lleva a sublevarnos contra ellos con todas las fuerzas y a descubrir en esa rebeldía la razón y la posibilidad de que la vida, dominada por el mal, no pueda ser todo, y a encontrar siempre razones para la esperanza²⁹.

De la originalidad de la actitud creyente dan idea descripciones como las utilizadas por algunos creyentes: “De la aparente pérdida de sí mismo en que consiste la fe, en un primer momento no se percibe más que el horror casi infinito: Ahí se duda ante el vacío terrible que va a producirse y el sujeto no ima-

²⁹ Cf. Miguel García-Baró, *La virtud de la esperanza en Del dolor, la verdad y el bien*, cit. supra, n. 24, 187-209.

gina la plenitud que va a seguirle si uno se acepta, se abandona uno, da el paso. El sujeto siente también que este drama íntimo es de tal seriedad que, si se tiene la valentía de no retroceder, se le tomará a uno la palabra y se perderá definitivamente. Se experimenta una angustia enteramente diferente de la que precede a las resoluciones ordinarias de la vida cristiana. Éstas halagan más o menos el amor propio y encantan la imaginación. Después de todo en ellas no se cambia de dueño; se sigue siendo el “capitán de su propia alma”, como dice el poeta inglés. Aquí, en cambio, en la fe, se va a entregar todo el ser, el más profundo. En la primera conversión se cede sólo el usufructo; en la segunda se cede la propiedad del alma. En la una se ceden las flores y los frutos, en la otra el árbol entero”³⁰.

El paso decisivo de la opción creyente supone una segunda transformación: la del corazón o la mente, en el lenguaje religioso, o, lo que es lo mismo, la de las fuentes mismas del existir. Por eso requiere llegar al fondo de uno mismo al que aludíamos hace un momento, ese fondo que aparece cuando nos preguntamos: “¿Quién soy?” “¿Qué quiero hacer de mi vida?”. Pero cumplidos estos requisitos, llegados a esa hondura de la propia existencia, es posible ignorar, rechazar o aceptar la Presencia que ahí se nos anuncia. ¿En qué consiste la aceptación que llamamos actitud teológica? Tal aceptación es, en primer lugar, un acto del que no tenemos la iniciativa. La presencia es anterior a nosotros, nos precede absolutamente. Podemos ignorarla, aceptarla o rechazarla, pero no la inventamos. Creer, además, no es un acto entre otros; es una opción radical que orienta el conjunto de la existencia y la modifica radicalmente. Pero ¿en qué consiste esa opción radical?

Creer es, podemos resumir, consentir a esa radical revolución existencial a la que acabamos de referirnos con el término “conversión”. Porque la presencia que la origina es anterior, absoluta, infinita, trascendente, el sujeto humano no podrá entrar en comunicación con ella mientras adopte la misma actitud que adopta ante el resto de las realidades mundanas. Frente a ellas el hombre es sujeto que las convierte en objeto, en centro en torno al cual giran el resto de las cosas. Todas ellas están en función de ese sujeto; giran en la órbita que él describe; vienen a responder a sus necesidades y a sus intereses. Mientras el

³⁰ H. BREMOND, cit. en A. BLANCHET, H. Bremond (1865-1933), Aubier, Paris, 1975, 72..

sujeto adopte en relación con el Misterio esa actitud, no podrá entrar en contacto con la realidad absoluta que le trasciende en todos los órdenes. Creerá que cree, en lugar de creer. Para que esto suceda necesitará dejar su posición de sujeto que objetiva, pone frente a sí. Tendrá que consentir a una relación en la que él ya no es el sujeto primero. Tendrá, pues, que descentrarse de sí mismo, dejando a Dios ser el centro. La fe tiene, pues, algo de “expropiación de sí mismo” (Urs von Baltasar). En ella se realiza la sentencia evangélica: “Quien quiera salvar su vida la perderá; quien consiente perder su vida por mí la salvará” (Mc 8, 35). La fe constituye, pues, el descentramiento de nuestro yo mundano, en relación con todos los objetos del mundo, y el recentramiento en ese centro más profundo de nosotros mismos que es Dios.

En otros términos, puede decirse que lo más propio de la actitud teologal es su condición de transgresora del orden de la representación y de la objetivación. Su primera condición, esa que hemos denominado “trascendimiento”, consiste en situar al sujeto más allá de su condición de sujeto que ejerce el dominio sobre el mundo de lo objetivo. A eso se refieren las expresiones muy variadas con que se la ha designado: “sentimiento de dependencia absoluta” (Schleiermacher), “sentimiento de confianza total e incondicional” a pesar de todo (K. Barth y R. Bultmann), “preocupación última por la que nos sentimos incondicionalmente concernidos” (P. Tillich), “sentimiento de pertenencia a la economía del don” (P. Ricoeur), expresiones todas que remiten en definitiva al “sentimiento de ser precedidos en el orden de la palabra, del amor y la existencia” (F. Rosenzweig). Con toda razón puede llamarse a tales sentimientos “absolutos” en cuanto desligados de la relación por la que el sujeto ejercería cualquier tipo de dominio sobre la realidad a la que se refieren³¹.

La descripción de este aspecto de la actitud creyente, perfectamente ejemplificada en la historia de Abraham, padre de los creyentes, produce la impresión de que el sujeto tiene que renunciar a su propia condición de sujeto para poder ser creyente. Tal renuncia confirmaría la convicción que está en la base del ateísmo moderno según la cual sólo puede afirmarse a Dios a costa del hombre, por lo que la fe, como la religión, constituiría la más completa alienación

³¹ Esta última descripción está inspirada por P. Ricoeur: «Expérience et langage dans les discours religieux», en AA.VV, *Phénoménologie et théologie*, Criterion, Paris, 1992, 15-39.

del sujeto humano. Pero el descentramiento que supone la fe termina recen-
trando al hombre en el centro sobre el que se asienta su vida y concediéndole
así realizar las posibilidades últimas que animan sus anhelos más profun-
dos y que él mismo es incapaz de hacer realidad. La fe no es, por tanto, la eli-
minación del sujeto que pretende el ateísmo moderno, sino la realización, más
allá de sí mismo, de un ser finito, pero abierto al infinito, que, por eso, sólo
más allá de sí mismo, en el Infinito, puede llegar a realizar plenamente las
posibilidades que la presencia de Dios pone en él. La fenomenología de la
religión resume este segundo aspecto de la actitud teológica al mostrar que la
conversión abre el camino a la salvación de la persona, salvación concebida
en las diferentes religiones, de una u otra forma, en términos de divinización:
“*salus tua ego sum, dicit Dominus*”, “yo soy tu salvación, dice el Señor”.

La insistencia en el descentramiento que supone no puede hacer perder de
vista lo que la fe como reconocimiento de la Presencia tiene de encuentro per-
sonal con el Misterio. Un encuentro también pasivo en el que el sujeto no es
dueño de la relación, sino que se ve precedido por la Presencia y envuelto en
ella. Eso explica las expresiones de quienes en un momento privilegiado de
su vida han vivido ese encuentro. San Pablo recordando el suyo a las puertas
de Damasco, escribe: “No pretendo decir que haya alcanzado la meta o con-
seguido la perfección, pero me esfuerzo a ver si la conquisto, por cuanto yo
mismo he sido conquistado por Cristo Jesús” (Flp 3, 6). En términos semejan-
tes narra Simone Weil la experiencia que cambió su vida: “Jesús descendió y
me tomó”. Y no podemos olvidar que el mismo Abraham que ejemplifica el
descentramiento de la fe en su consentimiento a sacrificar al hijo de la prome-
sa, es también llamado en la Escritura el “amigo de Dios”.

El paso inicial de la fe, con la transformación de las fuentes mismas del exis-
tir que supone, repercute en un segundo nivel de la realización de la existen-
cia: el de las virtudes cardinales, los hábitos del corazón, es decir, las dispo-
siciones fundamentales de la persona que transforman el uso de las facultades
y generan disposiciones estables que facilitan al sujeto encarnar la opción
fundamental a favor de la Presencia del Misterio que lo habita, y desgranarla
en el discurrir de la propia vida. Me referiré tan sólo a una de ellas, la de la
confianza en el ser, el valor y el sentido que otorga el ejercicio de la actitud
creyente. Para mostrar la novedad de esta disposición fundamental puede ser

útil referirse a la disposición contraria de la angustia, descrita con brillantez por pensadores que han reflexionado con hondura sobre la fe y la desesperación, como Kierkegaard, y por otros que conciben al ser humano como mero ser-en-el-mundo y, consiguientemente, ser-para-la-muerte. Encerrado el ser humano en el horizonte de la finitud, todos los indicios de “ser-más-que-finitud” presentes en su condición humana: su deseo de lo mejor, su constitutiva relación con el ser como horizonte de su conocer, su radical libertad y capacidad de disponer de sí mismo, se convierten en llamadas sin respuesta, en tensión sin posibilidad de quietamiento, en inquietud sin posibilidad de reposo, en vértigo ante un más allá concebido como vacío. La angustia es la palabra para la disposición fundamental que resume todas esas experiencias surgidas de la doble opción de la increencia que consiste en “querer desesperadamente ser sí mismo”, es decir, la desmesura humana, la presunción de querer salvarse a sí mismo; o en “no querer desesperadamente ser sí mismo” en que consiste la desesperación (S. Kierkegaard). Una angustia que es la suma de preocupación, inseguridad, ansiedad, temor al futuro, vértigo existencial y falta de sentido³².

Frente a ello, la opción del ser creyente genera la confianza radical: una disposición ante la vida que comporta la lúcida aceptación de la propia finitud, la renuncia a la desmesura de “querer ser como dioses”, a la vez que la aceptación de saberse y reconocerse originado por una Presencia amorosa y acompañado por un designio providente que guía el conjunto de la vida. Ya en el nivel puramente humano sabemos que la vida sería imposible sin una elemental confianza en la regularidad de los fenómenos naturales, en la validez de las conclusiones de la ciencia y los logros de la técnica, en la buena voluntad de aquellos con los que convivimos.

Pero todos sabemos además que por debajo de este nivel de lo instrumental y lo funcional, la contingencia y la finitud de nuestra condición nos plantean preguntas radicales sobre la justificación, el valor y el sentido de la vida, y que en relación con estas preguntas no disponemos con nuestros solos recur-

³² Una de las más felices descripciones de esta posibilidad se encuentra, sin duda en S. Kierkegaard, *La enfermedad mortal o de la desesperación y el pecado*, Guadarrama, Madrid, 1969.

sos de respuestas equiparables a las que nos procura la ciencia en el nivel de lo instrumental y lo funcional. A esta carencia viene a responder la confianza radical en la totalidad de lo real y en la propia vida que nos permite superar la tentación, provocada por nuestra propia contingencia, de que todo pueda ser absurdo, la vida pueda reducirse a “pasión inútil”, “estemos de más para la eternidad”, y la historia pueda reducirse a un “relato contado por un loco”.

Esta confianza no nos evita ni nos oculta las negatividades y las “pasividades de la disminución” que forman parte de nuestra vida. Pero nos hace atentos a las señales de la Presencia que nos invitan permanentemente a la confianza. Una Presencia, que por ser el origen del que procedemos y de naturaleza inobjetiva no permite ningún tipo de prueba o demostración, pero que deja en nuestra vida señales tan tenues como inconfundibles, que animan a confiar contra todos los obstáculos, a esperar contra todas las razones para desesperar. Kierkegaard, el experto en la descripción de la desesperación, el pecado y la angustia, ha formulado con precisión la naturaleza de esa confianza. Tras haber descrito al yo como “una relación que se relaciona consigo misma”, y haber constatado que esa relación no se ha puesto a sí misma, “ha sido puesta por otro”, concluye: La fórmula que describe la situación del yo, una vez que ha sido superada la desesperación es la siguiente: “que al autorrelacionarse y querer ser sí mismo, el yo se apoye de una manera lúcida en el Poder que le ha creado”³³. En los últimos capítulos del primer comentario al poema *En una noche oscura*, ofrece San Juan de la Cruz una riquísima enumeración de los bienes que se le siguen al alma en apartar el gozo de los diferentes bienes mundanos, naturales, sensuales, etc., que pone de manifiesto las repercusiones sobre la persona de confiarse a Dios por la fe, la confianza absoluta: “Virtud de liberalidad”, “libertad de ánimo, claridad en la razón, tranquilidad y confianza pacífica en Dios y culto y obsequio verdadero en la voluntad para Dios”; “más gozo y recreación en las criaturas [...] clara noticia (de las cosas) para entender bien las verdades de ellas [...] y dejar el corazón libre para Dios”³⁴.

Antes, el Nuevo Testamento se había referido a las repercusiones del creer sobre la persona y la vida del creyente con el nombre de acciones, dones y

³³ La enfermedad mortal o de la desesperación y el pecado, 49.

³⁴ Cf. Subida al monte Carmelo, 3, 20-35.

frutos del Espíritu Santo, casi en cada página del Evangelio de Juan, el Libro de los Hechos y las Cartas paulinas.

La transformación del sujeto que opera la actitud creyente tiene su última manifestación en un tercer nivel de la persona, el de su forma de vivir, que se ve transformada con formas de comportarse que, más allá de acciones fundadas en la ley de la reciprocidad y basadas en la propia naturaleza del ser humano, como tratar a otros como uno quiere que el otro le trate a él mismo, llega hasta conductas como “amar a los enemigos”, que sólo son posibles si el sujeto se basa en su condición de “hijo del Padre celestial que hace caer la lluvia sobre buenos y malos y salir el sol sobre justos e injustos” (Mt 5, 45)³⁵.

Así orientada la descripción de la fe, se percibe con claridad que ésta supone y comporta todo un proceso de experiencias en el que como, un desarrollo de actitud creyente, aparecen las distintas formas de experiencia de Dios. Éstas constituyen fundamentalmente la “vivenciación”, a través de las distintas facultades humanas y en los diferentes momentos de la vida de la persona, de la actitud teologal por la que el sujeto entra en contacto con Dios.

DIFERENTES FORMAS DE EXPERIENCIA DE DIOS

Entendida la experiencia de Dios como “vivenciación” de la actitud teologal, se comprende que adopte las múltiples formas que imponen la variedad de los sujetos y las incontables situaciones vitales por las que pasan. Descartadas las experiencias de trascendencia, a las que en otros lugares me he referido como experiencias de lo sagrado³⁶ que pueden ser vividas por determinados sujetos cómo experiencias de Dios, pero que de suyo sólo comparten con ellas algunos rasgos psíquicos que les confieren su condición de experiencias extraordinarias, podemos reducir las experiencias de Dios a tres tipos fundamentales. La experiencia mística; la experiencia de Dios bajo la forma del sentimiento intenso de su presencia; y las experiencias de Dios “en medio de la vida”.

³⁵ Para esta última consideración, cf. Michel Henry, *Palabras de Cristo*, Sígueme, Salamanca, 2002.

³⁶ Cf. “La variedad de las experiencias religiosas”, en A. Dou (ed.) *La experiencia religiosa*, Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1979, 19-74.

Las primeras se caracterizan por producirse en el contexto más amplio del “fenómeno místico”; suelen consistir en formas elevadas de oración contemplativa, y se distinguen por una serie de características como la simplicidad de los actos, la implicación en ellas del fondo de la persona, la radical pasividad, su condición de sumamente ciertas e insuperablemente oscuras, la inefabilidad y el hecho de consistir en experiencias de estrecha unión con Dios, el Infinito, el Absoluto, de acuerdo con los diferentes sistemas religiosos en que se inscriben. A ellas me he referido con detenimiento en *otro* lugar, al que me permito remitir al lector³⁷.

Experiencia de Dios por el sentimiento intenso de su presencia

Es la forma más frecuente de experiencia de Dios en las religiones proféticas. Casos típicos de la misma aparecen en los muchos relatos del Antiguo Testamento sobre el encuentro con Dios de los grandes personajes bíblicos: Abraham, Jacob, Moisés. A ellas podrían seguramente asimilarse las de los primeros testigos del cristianismo.

¿En qué consisten? Tratando de delimitar su naturaleza primero en términos negativos, conviene insistir en que no se trata exactamente de momentos en los que el sujeto vea a Dios. Santa Teresa de *Jesús* nos ofrece una buena descripción inicial de las mismas: “Acaecíame [...] venirme a destiempo un sentimiento de la presencia de Dios que en ninguna manera podía dudar que estaba dentro de mí o yo toda engolfada en él”³⁸. Ese sentimiento ocurriría “secretamente, con exclusión de la obra del entendimiento y de las demás potencias”, y consistiría en un “imprimir Dios la verdadera sabiduría en el alma, que ni ve, ni oye, ni entiende”. “No digo, añade en *otro* lugar, que lo vio entonces, sino que lo ve claro, y no porque es visión, sino por una certidumbre que queda en el alma, que Dios sólo la puede poner”³⁹.

Tales experiencias revisten dos formas principales. En unas, el sentimiento de

³⁷ El fenómeno místico. Estudio comparado. Trotta, Madrid, 2003, 329-422.

³⁸ Vida, 10. 1.

³⁹ Moradas, 5, 1, 10.

presencia va acompañado de un apoyo perceptivo que puede consistir en la visión de una imagen o en la audición de determinadas palabras. En otros casos el sentimiento de presencia está desprovisto de todo apoyo perceptivo. Ejemplos claros del primer tipo aparecen en el capítulo 28 de la *Vida de santa Teresa* escrita por ella misma. En el capítulo 27 describe de manera precisa el segundo tipo de sentimiento de presencia, sin apoyo perceptivo alguno, o con un apoyo mínimo: “estar cabe mí Cristo”. M. García Morente ofrece en el relato del llamado “Hecho extraordinario” que le llevó a su conversión un ejemplo nítido de este tipo de experiencia de Dios por el sentimiento de su presencia y sin la ayuda de ningún apoyo perceptivo⁴⁰.

En tales experiencias se trata, a mi modo de ver, de una intensa vivenciación por el sujeto del contacto, del encuentro personal producido por el reconocimiento efectivo, en la *fe* y el amor, de la Presencia originante y agraciante de Dios. En tales experiencias parece producirse una especie de diafanización del alma toda a la Presencia que la origina y la atrae. Como si el consentimiento perfecto a la atracción gravitatoria del amor de Dios en el hombre repercutiese sobre el sentimiento y la afectividad del sujeto y estas facultades produjesen la impresión, con o sin imagen, de la Presencia, de suyo inobjetiva, que está en la base de todo el proceso.

Esto explicaría la presencia en tales experiencias de una certeza superior a la que producen incluso los sentidos corporales, acompañada de la oscuridad que origina el hecho de que la fuente de la certeza no sean las facultades humanas, sino la Presencia que está en la raíz misma del sujeto. El sentimiento de presencia podría, pues, ser la repercusión en el sentimiento y en la conciencia de la persona de la adhesión a la Presencia, cuando tal adhesión adquiere determinadas condiciones de intensidad, profundidad e implicación de la totalidad de la persona en ella. En tales experiencias se hace realidad la sentencia de San Gregorio a la que remiten numerosos textos místicos: *amor ipse notitia est*, y esa noticia pone en contacto efectivo con la realidad amada sin que ese contacto necesite de conceptos, representaciones ni imágenes. García Morente ofrece, a mi entender, una excelente interpretación de lo que

⁴⁰ Texto en, Manuel García Morente, “El hecho extraordinario” y otros escritos, Rialp, Madrid, 1986. Comentario al mismo en “La experiencia cristiana de Dios”, cit. Supra n. 22, 215-238.

vivió en el “Hecho extraordinario” cuando lo explica en estos términos: “A lo sumo podría quizás suponer que Dios, queriendo afianzar mi conversión con una gracia tan profunda que se me grabase inolvidablemente en mi alma, permitió que se produjese en mi mente ese fenómeno subjetivo cuyo recuerdo indeleble fuese capaz de ayudarme a perseverar victorioso frente a todas las asechanzas, dificultades e inconvenientes que por necesidad habían de oponerse a mi vocación”⁴¹.

La interpretación que proponemos de esta forma extraordinaria de experiencia de Dios explicaría que cuando la adhesión creyente se adueña de la vida del creyente, el sentimiento de presencia de Dios acompaña permanentemente su vida. En tal situación, “se halla a Dios en todas las cosas”, como se dice de San Ignacio en los últimos estadios de su vida, y la vida toda de la persona discurre acompañada del sentimiento de esa Presencia, como refiere santa Teresa en el libro VII de *Las moradas*.

Experiencias de Dios en medio de la vida

La existencia de este tipo de experiencia de Dios es tema tradicional en la historia bíblica y en la historia de la espiritualidad. Muchas experiencias proféticas de Dios tienen lugar con ocasión de acontecimientos históricos o de sucesos de la vida de los profetas. A algo así se refería también sin duda santa Teresa cuando afirmaba que también “entre los pucheros anda el Señor”⁴². Por otra parte, todos los grandes testigos de la tradición cristiana han subrayado que la experiencia de la fe, en cuyo interior se realiza la experiencia de Dios, tiene su centro en la experiencia del amor, y que ésta consiste esencialmente en conformar la propia voluntad a la voluntad de Dios y vivir la vida toda desde esa conformidad. Nadie duda que con estas expresiones tocamos la esencia misma de la vida cristiana.

Pero parece como si nuestra situación de secularización avanzada, con la extensión de un cierto silencio de Dios en la sociedad y la cultura, y la nota-

⁴¹ J. Martín Velasco, *La experiencia de Dios y los criterios de su autenticidad*. A propósito de un texto de M. García Morente, *Revista Española de Teología* 57 (1997), 129-143.

⁴² *Fundaciones*, 5, 8.

ble crisis que padecen la vida y las instituciones religiosas estuviesen favoreciendo el desarrollo de este tipo de experiencias y la reflexión sobre su naturaleza. De hecho, parece estar produciéndose un cambio importante en la descripción y la valoración de la experiencia de Dios en la vida cotidiana. En efecto, durante mucho tiempo han sido las experiencias de trascendencia y las basadas en el sentimiento de la presencia de Dios las que representaban los modelos y el prototipo de toda experiencia cristiana, mientras que las que ahora llamamos experiencias de Dios en medio de la vida eran consideradas el eco de esos otros momentos culminantes, la lava ya enfriada de la erupción incandescente que representarían las experiencias extraordinarias. Hoy, en cambio, muchos pensamos que son las experiencias en la vida diaria las que constituyen la base de toda otra experiencia y que las llamadas experiencias extraordinarias son una especie de llamarada que producen las brasas de una experiencia creyente desgranada en la vida ordinaria, sopladadas, en determinadas circunstancias particularmente favorables, por el viento del Espíritu.

La base teórica para este cambio de apreciación está en el redescubrimiento por la teología y la filosofía de la religión de la “incomprensibilidad de Dios como atributo de todos los atributos” (K. Rahner), como telón de fondo de todo lo que podemos pensar, decir y conocer de Dios. La insistencia en la trascendencia del Misterio Santo comporta que éste no pueda ser objeto de ninguna facultad y ningún acto humano y que, por tanto, la experiencia de Dios deba ser pensada en términos enteramente originales.

Siendo Dios Misterio, trascendencia absoluta, la experiencia de Dios no podrá consistir en la intuición por la mente humana de una idea, o una definición que lo abarque y lo contenga. Más generalmente y como afirma expresamente X. Zubiri, “la experiencia de Dios no es la experiencia de un objeto llamado Dios”; “Dios no es término objetual para el hombre”. “Lo que sucede es que el hombre está fundamentado y que Dios es la *realitas fundamentalis*, por lo que la experiencia de Dios por parte del hombre consiste en experimentar el estar fundamentado fundamentalmente en la realidad de Dios”⁴³. Dicho en nuestros propios términos, sucede que el hombre está siendo permanentemen-

⁴³ El hombre y Dios, Fundación Zubiri-Alianza, Madrid 1984, esp. Capítulo VI: El hombre experiencia de Dios, 325-345.

te originado por la Presencia originante de Dios, por lo que la experiencia de Dios consistirá en la toma de conciencia del reconocimiento y la acogida de esa Presencia en que consiste la fe.

De ahí que la experiencia de Dios se dé ordinariamente en medio de y en contacto con determinadas experiencias mundanas. Es contemplando el cielo, o en la experiencia de la fugacidad de la vida, o mirando hacia las profundidades de la propia conciencia, o viendo reflejado en el rostro del otro el requerimiento de un reconocimiento incondicional, es a través de todas esas experiencias humanas y en todas ellas como el hombre escucha la voz tan callada como inconfundible de la Presencia de Dios. Porque, insistamos en ello, la presencia directa, objetiva de Dios es imposible. Zubiri lo ha escrito en términos inequívocos: “Ciertamente la experiencia subsistente Dios no es una experiencia al margen de lo que es la experiencia de la vida cotidiana: comer, llorar, tener hijos [...] No es experiencia al margen de esto; sino la manera de experimentar en todo ello la condición divina en que el hombre consiste”. “No se trata de ocuparnos de las cosas y, además, de Dios, como si Dios fuese una realidad añadida a la de las cosas. No; el hombre se ocupa de Dios ocupándose con las cosas, con las demás personas”. “El hombre tiene que ver en este mundo con todo, hasta con lo más trivial. Pero tiene que ver con todo divinamente. Justo ahí es donde está la experiencia de Dios”⁴⁴. El hombre, podríamos resumir, conoce experiencialmente a Dios, no conociéndolo, sino conociendo todo, haciendo la experiencia de todo a la luz de Dios.

Desde su radical insistencia en la incomprendibilidad del Misterio Santo, K. Rahner ha insistido a lo largo de toda su obra en la experiencia de Dios en medio de la vida, en la “mística de la cotidianidad”, como la forma por excelencia de la experiencia de Dios. Recordemos uno de los muchos textos en que se refiere a ella. “¿Podemos tener en esta vida una experiencia de la gracia de Dios? ¿Dónde está la auténtica experiencia del Espíritu? De todo esto sólo se puede hablar tímidamente y aludiendo tal vez a casos en que es posible vislumbrar una experiencia espiritual de Dios. ¿Hemos callado en momentos en que hubiéramos querido defendernos de un trato injusto? ¿Hemos perdonado aun sin recibir recompensa ninguna por ello, y aun cuan-

⁴⁴ Ibid., 333.

do nuestro callado perdón fuera aceptado como algo perfectamente natural? ¿Hemos hecho algún sacrificio sin que nuestro gesto haya merecido agradecimiento ni reconocimiento, incluso sin que hayamos sentido una satisfacción interior? ¿Nos hemos decidido en alguna ocasión a hacer algo siguiendo exclusivamente la voz de la conciencia, sabiendo que debíamos responder solos de nuestra decisión sin poder explicársela a nadie? ¿Hemos tratado alguna vez de actuar puramente por amor a Dios, cuando no nos arrebatara ningún entusiasmo, cuando nuestra acción parecía un salto en el vacío y que casi resultaba absurda? ¿Tuvimos algún gesto amable para alguien sin esperar la respuesta del agradecimiento, sin sentir siquiera la satisfacción interior de ser “desinteresados”? Si encontramos tales experiencias en nuestra vida, es que hemos tenido la experiencia de Dios, la experiencia del Eterno”⁴⁵.

La comprensión de la estructura fundamental de la experiencia de Dios que pone de relieve la interpretación de las experiencias de Dios en medio de la vida nos muestra que la fe y la experiencia de la fe producen en nosotros una profundización de nuestra mirada, una dilatación de la conciencia, una purificación de nuestro interior que permiten vivir la vida toda desde Dios, experimentar la vida en su conjunto y la realidad del mundo y de la historia en la que esta vida discurre como manifestación de Dios y lugar del encuentro con él.

¿Pero en qué consisten tales experiencias? Tal vez fuera útil distinguir las experiencias evocadas por K. Rahner de aquellas a las que se refieren los textos de Zubiri. Hay quien reduce las dos a experiencias de la vida más o menos favorables al sujeto que éste interpreta *a posteriori* como producidas por una cierta intervención de Dios. Se trataría, pues, más que de una experiencia desde la fe, de la interpretación desde la fe de una experiencia ordinaria. A mi modo de ver tal manera de entender las experiencias de Dios en medio de la vida pervierte su verdadera naturaleza. En las referidas por Rahner se trata de una experiencia que el sujeto debe realizar con todo lo que la realización comporta de “trascendimiento efectivo”, con o sin conciencia expresa de todo lo que ese trascendimiento comporta. Se trata, pues, de experiencias en las que

⁴⁵ Otros dos lugares con experiencias semejantes en “La experiencia del Espíritu”, Narcea, Madrid, 1978. Y “La experiencia de la gracia”, en “Escritos de Teología”, Taurus, Madrid, vol. 3, 1961, 103-109.

el sujeto llegando al límite de sí mismo, toca efectivamente la orla del más allá con el que limita. Se trata de experiencias de la propia finitud y de una cierta superación de esa finitud, en las que, gracias a ese trascendimiento, se entra en contacto efectivo con la infinitud en la que el propio ser finito está albergado. Así sucede, por ejemplo, cuando, en un momento en el que todo haría pensar que nuestra generosidad se había agotado, ejercemos una generosidad que sólo puede venir de más allá de nosotros mismos; así sucede también cuando, en un momento en el que nos parecería imposible perdonar, nos encontramos perdonando y hacemos la experiencia efectiva de un poder que nos sobrepasa; o cuando experimentamos una confianza que no se apoya en nada mundano ni en nosotros mismos y nos descubrimos confiando anclados en el Absoluto; o cuando nos encontramos haciendo una para nosotros imposible donación de nosotros mismos en la que nos descubrimos inmersos en una corriente que nos lleva y a la que no hacemos más que consentir. Son experiencias en las que uno mismo “nada tiene y aún reparte”; “pasa sed y agua nos da”; “el débil a su hermano fortalece”, como cantamos popularmente en la liturgia. Se trata en todos los casos de experiencias límite, experiencias de algo presente en nosotros y de lo que no disponemos; experiencias de un más allá en cuyo horizonte nos descubrimos limitados al mismo tiempo que acogidos. Lo esencial de tales experiencias es el acto efectivo de trascendimiento, vivido en la propia vida y la forma de vivirla. Tal trascendimiento puede revestir las formas más variadas: la de la “aceptación de sí mismo” (Romano Guardini), en la que en el don acojo a quien me está haciendo ese don en el que consisto; o la de la presencia del otro que se me impone como límite infranqueable a mi tendencia a convertirme en el centro de todo. Puede también ser vivido bajo la forma del asombro, la admiración, el maravillamiento que provocan el esplendor y la armonía de lo real que me sacan de mí mismo en el reconocimiento y el disfrute de la belleza. En todos estos casos, ninguna de las realidades término inmediato de la experiencia es Dios para el sujeto, ya que sólo se le hacen presentes en la medida en que las trasciende⁴⁶.

Las formas de experiencia a que se refiere el texto de Zubiri son de otra naturaleza. No son en realidad experiencias en medio de la vida, sino la vida

⁴⁶ Sobre toda la cuestión, cf. D. Marmion, *A Spirituality of Everyday Faith. A Theological Investigation of the Notion of Spirituality in Karl Rahner*, Peeters Press, Lovaina, 1998.

misma convertida en experiencia, por el hecho de ser vivida “divinamente”, es decir, creyentemente, a la luz y en la Presencia consentida de la que está constantemente procediendo nuestra vida, independientemente de que se tenga o no conciencia de ella.

Si la experiencia de Dios tiene la estructura que revela esta última forma descrita, y no puede tener otra, por ser Dios quien es, por ser el hombre como es, y por la relación enteramente peculiar que los une, esto ofrece pistas insospechadas para comprender todas las otras formas posibles de experiencia de Dios y descubrir que lo esencial a todas ellas está al alcance de todos los creyentes y puede ser realizado por estos a través de y por medio de las experiencias más ordinarias de la propia vida, siempre que ésta sea vivida a la luz de la fe y movida por el amor de Dios.

Pero tal comprensión de la experiencia de Dios no deja de suscitar dificultades que algunos convierten en objeciones a la validez de la interpretación propuesta. La primera dificultad se refiere al hecho de que las experiencias en medio de la vida parecen remitir a situaciones en que los sujetos pueden no tener conciencia refleja de estar encontrándose con Dios al realizarlas, con lo que la experiencia en cuestión parece extenderse más allá de las fronteras del reconocimiento expreso del Dios cristiano e incluso de Dios a secas. La respuesta a esta aparente dificultad tiene un apoyo explícito en el Evangelio que nos asegura que hacemos al Señor lo que hacemos al más pequeño, y que quien haya dado de comer al hambriento y de beber al sediento, incluso sin conciencia expresa de habérselo hecho a él, era al Señor a quien se le hacía (Mt 25, 35). Puede parecer también que la experiencia así descrita se aleja de los modelos que la tradición espiritual y mística nos presenta como casos paradigmáticos de encuentro con Dios. Pero si atendemos al testimonio de los grandes creyentes, ellos mismos nos aseguran de forma unánime que el encuentro con Dios no se limita a los momentos extraordinarios de toma de conciencia expresa y afectivamente intensa de su Presencia, sino que sucede en el discurrir de la vida real de cada día. Por eso, además, nos han ofrecido como criterio de autenticidad de sus experiencias extraordinarias y razón última del encuentro vivido en ellas la conformidad de la propia voluntad con la de Dios, manifestada sobre todo en el amor de Dios, cuya mejor expresión reside en el amor a los hermanos.

Existe una última dificultad contra la validez de la interpretación propuesta. ¿No parece ésta remitir la experiencia de Dios al terreno de la vida en el mundo, al orden de lo profano, con el peligro de menospreciar la oración, la contemplación y el culto como sus lugares privilegiados? De nuevo aflora aquí el problema de la relación entre oración y vida, acción y contemplación que ha preocupado permanentemente a los espirituales y a los teóricos de la espiritualidad. La respuesta no puede ser otra que la que unos y otros vienen ofreciendo con rara unanimidad. La oración no es el fin de la vida cristiana. Es un medio, de extraordinario valor, pero medio al cabo, ordenado al único fin de la misma que es la unión de la persona con Dios y su colaboración al advenimiento de su Reino. Esta unión, personal como ninguna otra, consiste en el amor de Dios que tiene su expresión primera en la conformidad de la voluntad humana con la voluntad divina. Ahora bien, tal conformidad está llamada a realizarse en la vida toda de la persona.

Siendo un medio, la oración es, con todo, un medio indispensable. Sin la “advertencia amorosa” al Dios presente (San Juan de la Cruz) en que consiste la oración, al hombre le resultará muy difícil descubrir en el interior de su vida y de su mundo la presencia de Dios que le habita y consentir a ella en la fe, la esperanza y el amor. Sin el ejercicio de esa “advertencia amorosa”, al hombre, proclive a la dispersión, la superficialidad y el encorvamiento presuntuoso o desesperanzado sobre sí mismo, le será prácticamente imposible el ejercicio efectivo de la actitud teologal, único medio para la unión con Dios. Por eso se ha insistido tanto en la historia de la espiritualidad sobre la relación estrecha entre la oración y la fe -de la que se ha dicho que *es fidei actus*, puesta en acto o en ejercicio, no la única posible, de la fe, y, por tanto, hija de la fe-, aunque se haya observado con razón que, si la hija vive de la madre, hay ocasiones como ésta en las que la hija tiene que alimentar a la madre (Kierkegaard)⁴⁷.

Sucede, sin embargo, que, especialmente en situaciones de crisis profunda de las religiones tradicionales y de secularización social y cultural muy avanzada -aunque la Escritura nos muestra que tales situaciones han podido darse en todas las épocas-, determinadas personas, muy influidas por esa crisis o por

⁴⁷ S. Kierkegaard, *Journal (Extraits)*, 5 vols., Gallimard, Paris, 1954-1963, vol. IV, 1850-1853, 145-146.

el clima de secularización, pueden llegar al reconocimiento de Dios por caminos no expresamente religiosos, orar con formas “laicas” de oración y vivir, al margen de las religiones “oficiales”, una vida de conformidad con la presencia y la voluntad de ese Dios que “no está lejos de cada uno de nosotros” y a nadie deja sin noticia de sí mismo y de su amor.

La oración, tendríamos que concluir, y la religión de la que forma parte, son un medio ordinario para determinadas formas de experiencia de Dios. Pero ni son el único medio posible, ni las experiencias de Dios a que dan lugar las que se impongan de manera necesaria para todas las personas. Porque Dios es más grande que la religión y, en momentos de crisis de las religiones y en circunstancias especiales, puede hallar caminos inéditos para llegar al hombre, suscitando en éste otros medios por los que pueda reconocer su siempre misteriosa y permanente venida.

Sobre las varias formas de “vivenciación” o ejercitación de la fe en que consiste la experiencia de Dios

La fe, si no se la reduce a simple afirmación de verdades que superan la capacidad de la mente humana, genera en la persona dinanismos que transforman todas sus dimensiones. Se ha destacado frecuentemente esa transformación de la razón humana que le permite ensanchar su capacidad de comprensión: creo para comprender; “si no creéis no comprenderéis”, axioma que ha guiado la mejor comprensión de la teología, pero que puede ser entendido de una forma más amplia, como la profundización y la ampliación de la mirada de la mente que permite al hombre ver las cosas, el mundo, la historia y la propia persona a la luz de la palabra y la mirada creadora de Dios, única capaz de desvelarnos su verdadera naturaleza. El ejercicio de la fe suscita así la sabiduría, objeto de los elogios más encendidos de la Escritura y de la más fervorosa oración, porque, además de hacer comprender “el derecho y las leyes”, además de conocer las obras de Dios, porque “estaba presente cuando Dios hacía el mundo”; además de permitir al hombre “saber lo que es agradable a los ojos de Dios”, le concede “conocer los designios de Dios”, “rastrear lo que hay en los cielos” (Sab 9, 1-18) y le dota de un saber que le permite saborear y gustar -“sabiduría” *“sapere”*, saborear- “cuán bueno es el Señor”. De ahí que el Nuevo Testamento la presente como don que el Espíritu “ha prodigado en

nosotros”, una “sabiduría divina, misteriosa, escondida”, que nos dota del “modo de pensar de Cristo”. La tradición cristiana añadió a esa primera fórmula una segunda enraizada en la teología monástica que destaca como primer efecto del ejercicio del creer la experiencia: *Credo ut experiar*, creo para llegar a la experiencia de la realidad a la que me adhiero por la fe. Fundada en la expresión del cuarto Evangelio: “si crees, verás la gloria de Dios” (Jn 11, 40), la teología monástica, de estilo sapiencial, alimentada por esa forma peculiar de oración que es la *lectio divina*, la lectura espiritual y orante de la Escritura, vive la experiencia de Dios que consiste en “contemplar pacíficamente, en el marco de la vida litúrgica, los esplendores de la revelación” (J. Leclercq).

Cabe hablar de una tercera expansión de la fe, de una tercera forma posible para su ejercicio por el creyente, que podría formularse como: *Credo ut diligam*, creo para llegar al amor. Su fundamento expreso se encuentra en la fórmula de la *Carta a los Gálatas* (5, 6): “Lo que vale es la fe que se realiza por el amor”, que se pone en práctica por el amor, y en los incontables pasajes neotestamentarios en que el amor aparece como la cumbre de la vida cristiana y el fin al que se orientan todos sus otros elementos. Recordemos, por ejemplo: “Así podréis comprender, junto con todos los santos, cuál es la anchura, la longitud, la altura y la profundidad del amor de Cristo, que supera todo conocimiento y que os llena de la plenitud de Dios” (Ef 3, 18-19). Eso explica que todos los maestros espirituales de la tradición cristiana hayan subrayado el amor efectivo a los hermanos como la muestra más clara de la presencia de la fe, sus posibles experiencias, y la garantía de su autenticidad: “*El que no ama no conoce a Dios, porque Dios es amor*” (1 Jn 4, 8).

Estas tres formas tradicionalmente reconocidas de repercusión sobre la vida del creyente del ejercicio efectivo de la fe ponen de manifiesto los diferentes caminos para la experiencia de la fe y, consiguientemente, para la posible experiencia de Dios.