

Experiencia de sentido, religión y pregunta por Dios

W. Pannenberg

La angustia ante el vacío y la pérdida del sentido, lo mismo que la búsqueda del sentido se han convertido en un tema de vital importancia para el hombre actual, pues no le parece ya evidente que sea posible una vida llena de sentido. Paul Tillich y Victor Frankl piensan con razón que en el fondo de esta cuestión late una problemática religiosa. El olvido de Dios en nuestra cultura secular, a pesar del punto de vista predominante en el actual saber sociológico según el cual los hombres fundan el sentido desde una realidad que carece de él, ha desencadenado un gran aumento de las neurosis y de los suicidios. La pregunta por el sentido rectamente planteada nos conduce a la pregunta por Dios.

Sentido y lenguaje

¿Es el hombre quien da sentido a las expresiones lingüísticas? A primera vista así parece. Como nosotros pronunciamos las proposiciones, parece que también su sentido viene de nosotros. Y como el sentido no es captable más que lingüísticamente, la comprensión del lenguaje como producto de la actividad humana casi obliga a considerar todo sentido como producto del hombre. Pero ahí acontecen dos hechos importantes para la estructura de sentido de las expresiones lingüísticas.

En primer lugar no se ha tenido en cuenta que corresponde al mismo lenguaje representar una realidad previa al lenguaje, como sucede especialmente en las proposiciones afirmativas. Aunque no sean verdaderas más que algunas de estas proposiciones, no puede ser todo sentido exclusivamente creación humana. La actividad humana en las proposiciones afirmativas verdaderas no se da en cuanto *creación*, sino en cuanto *hallazgo* humano del sentido.

De modo semejante a como la interpretación de lo dicho o escrito presupone ya y no crea su sentido, también las proposiciones afirmativas, en cuanto pretenden ser verdaderas, presuponen y no producen el sentido, es decir, cuentan inevitablemente con las estructuras de sentido de los mismos hechos, estructuras que preceden a la percepción humana y a su articulación lingüística. El sentido es accesible a través del lenguaje, pero no mero producto del lenguaje. De lo contrario, todo hablar en proposiciones afirmativas sería desacertado.

En segundo lugar viene la múltiple referencia de las expresiones lingüísticas. Lo hablado expresa otro sentido distinto de lo pensado o intentado por el que habla. Nos sucede con frecuencia que decimos algo distinto de lo que propiamente queríamos decir. Esto es sólo posible porque el sentido de la proposición, después de que ha sido dicha, brota de la misma combinación de las palabras, independientemente de las intenciones del que las pronunció. Una proposición puede indicar más o menos de lo que quiso decir el que la pronunció. Tal diferencia entre lo pensado y lo realmente dicho impone la necesidad de la interpretación, pero el sentido es siempre dado previamente a la interpretación como tema y objeto que puede ser distorsionado o perdido por ella.

La reducción del sentido al lenguaje, primer paso en un camino que termina por declarar que todo sentido es producido por el actuar humano, falsifica la misma naturaleza de nuestro lenguaje. Hay que sostener que el actuar humano, incluso el que cristaliza en el lenguaje, depende de las percepciones de sentido. La realidad contiene una estructuralidad con sentido antes de su captación lingüística.

Experiencia de sentido y religión

Esta crítica a la reducción del sentido lingüísticamente captado al obrar humano es fundamental para poder pensar adecuadamente la relación entre experiencia de sentido y religión. En caso de que entendiéramos el sentido exclusivamente como producto de la actividad humana, y no como algo que precede a su captación por el hombre, la religión sería pura proyección del hombre.

Esa relación entre experiencia de sentido y religión aparece, más allá de las expresiones lingüísticas, en la experiencia vital —*Erleben, Erlebnis*—. Debemos el primer análisis fundamental de esta zona a Wilhelm Dilthey. Transfiere el condicionamiento del significado de las palabras por la proposición y el conjunto del discurso, tan importante a la hora de analizar textos lingüísticos, a la investigación de la estructura de la experiencia vital.

Transferencia que no llega a ser expresamente problema, pues Dilthey supone que las estructuras de sentido de las formas lingüísticas mismas son sólo expresión de la dotación de sentido de la vida anímica. Para nosotros, en

cambio, sí que constituye un problema y necesita ser justificada. Ya hemos resuelto el problema germinalmente cuando hablamos de la función representativa del lenguaje con especial atención a las proposiciones afirmativas.

Con esto se fundaba una aceptación de estructuras dotadas de sentido mucho más amplia que en Dilthey. Las estructuras de sentido no se limitan a la zona de la vida anímica. Hay relaciones de sentido en todas las zonas de la realidad. Por consiguiente, quizás ha concebido Dilthey el concepto de *experiencia vital* demasiado estrechamente en cuanto se refirió sólo al todo de su *propia* vida. De esta estrechez adolece también todavía el análisis de la existencia humana —*Dasein*— de Heidegger en *Ser y tiempo*.

En nuestra experiencia vital inmediata está presente el todo de la realidad en general, no sólo el todo de la propia vida. Tal todo comprende el mundo, el yo y Dios. Es un vago divisar un infinito indeterminado presupuesto por toda concepción de algo limitado.

La conciencia de que el todo de la vida se manifiesta en las experiencias vitales particulares, de que sólo tenemos el todo en fragmento, revela en Dilthey una profunda influencia de Schleiermacher, aunque Dilthey piense el todo de modo distinto: no como el universo de la realidad en general, sino como el todo de la «vida» en la marcha de su historia. Esto se funda en la limitación del concepto de sentido al ámbito de la vida.

Sin embargo, a pesar de las deficiencias que he señalado, sus análisis de la estructura de sentido de la experiencia vital humana son especialmente profundos y están presentes en todas partes donde, como en Tillich, se aplica la pregunta por el sentido al todo de la vida y de la realidad vivida. Los acontecimientos de la vida tienen por sí mismos sentido y significado, independientemente de la actividad del sujeto humano, aunque no podamos captarlos más que en el medio de una interpretación. Esto vale tanto para la experiencia de la vida de cada individuo como para la historia en bloque.

La distinción de la experiencia vital de sentido en la vida humana cotidiana respecto de la conciencia específicamente religiosa de sentido ya fue indicada por Schleiermacher, quien describió la conciencia cotidiana como orientada a los objetos y relaciones finitos, mientras la conciencia religiosa concibe los objetos finitos como fundamentados en lo infinito. Claro que la conciencia cotidiana de sentido, es decir, todo sentido particular, como escribía Paul Tillich el año 1925, descansa sobre un fundamento incondicionado de sentido. Por supuesto, se trata ordinariamente de una relación de fundamentación no explícita.

El año 1973 en mi libro *Teoría de la ciencia y teología* expuse una determinación semejante de la relación de la conciencia religiosa con la estructura de sentido de la experiencia cotidiana. Pero me adhería más estrechamente que Tillich a los análisis hermenéuticos de sentido de Dilthey. La conciencia religiosa convierte expresamente en tema la totalidad de sentido que se presupone implícita en toda experiencia cotidiana de sentido. Ahí la religión tiene que ver ante todo con la realidad divina que fundamenta la totalidad de

Experiencia de sentido, religión y pregunta por Dios

sentido del mundo natural y social, y tan sólo indirectamente con la totalidad de sentido del mismo mundo.

Experiencia de sentido y pregunta por Dios

Pero la pretensión de verdad de la conciencia religiosa debe acreditarse en que el Dios afirmado pueda entenderse como creador y plenificador del mundo y del hombre tal como son experimentados fácticamente. Quiere esto decir que una revelación religiosa, para que pueda ser aceptada como verdadera, debe mostrarse como capaz de integrar los elementos que componen la experiencia cotidiana, incluso las experiencias de lo carente de sentido, del dolor y del mal.

Hoy, un sentimiento de falta de sentido lo penetra todo. A él va unido el correspondiente preguntar por el sentido. Esto muestra que las respuestas reveladas del Cristianismo no cumplen especialmente bien la función simultánea de interpretar la realidad del mundo y los problemas del hombre actual para una amplia zona de la conciencia pública de nuestra cultura secular.

La pregunta actual por el sentido que nace de la experiencia de una falta de sentido no debiera ser minusvalorada fácilmente por la teología cristiana. No se olvide que también la pretensión de verdad de la revelación cristiana y de su discurso sobre Dios ha de acreditarse en la experiencia de sentido del hombre o en sus implicaciones para la comprensión de la realidad en su conjunto.

Ciertamente, la teología debe criticar como autodestructiva la tendencia extendida a reducir el sentido al actuar. Se ha de rechazar del mismo modo la identificación de sentido y verdad. Unas imágenes seductoras pueden experimentarse vitalmente como muy llenas de sentido y no ser verdad. Pero si la pregunta por el sentido, que surge de la experiencia vital de la falta de sentido, se captara puramente como deseo de un aturdimiento en la experiencia nihilista, se la entendería mal. Para cualquiera que pregunta seriamente por el sentido se trata de encontrar una *adecuada* respuesta a los problemas que han conducido a la pérdida de la conciencia de sentido. Desde esta perspectiva, la pregunta por el sentido, rectamente entendida, no es separable de la pregunta por la verdad.

Y al concepto de verdad pertenece la unidad de todo lo verdadero, la no contradicción entre las verdades existentes. Precisamente por eso no debiera ser caracterizada como teológicamente ilegítima la pregunta por la relación de sentido de la realidad en su conjunto. De hecho, lo particular es condicionado por todas partes mediante el todo, y la conciencia de esto pertenece esencialmente al ser humano del hombre. Sólo donde se olvide que no abarcamos nunca definitivamente con nuestra mente el todo de la realidad, esa pregunta denotaría temeridad en el hombre. Pero el saber sobre un todo de la realidad en general y la pregunta por su fundamento no son temerarios.

La temeridad consiste en una supuesta visión definitiva del todo, en la que el hombre olvida su propia finitud y se pone en lugar de Dios. Pero el saber del

todo de la realidad, si permanece consciente de la propia finitud, se completa en un saber de Dios como distinto de la subjetividad del hombre. El pensamiento de Dios como tal es siempre ya una respuesta a la pregunta por el sentido de la realidad en su conjunto. Quien quisiera prohibir al hombre esta pregunta debiera prohibirle también honrar a Dios como creador. Por consiguiente, el reconocimiento de nuestra incapacidad de agotar el conocimiento de la realidad de Dios no puede ser comprendido como negación de una respuesta a la pregunta por la relación de sentido de la realidad en su conjunto, sino que representa un momento de tal respuesta. Aún la teología negativa, que acentúa la incognoscibilidad de Dios, constituye una respuesta a la pregunta humana por el sentido.

Título original del artículo: *Sinnerfahrung, Religion und Gottesfrage*.

Tomado de la revista: *Theologie und Philosophie*, 59 (1984) 178-190. Herder Verlag, Hermann-Herder Str. 4, D-78 Freiburg/Br., Alemania Federal.

Resumió: M. ARANSAY.