

Reflexión y crítica

Experiencia de Dios

Andrés Tornos

Dios no es una realidad sólo y sobre todo objeto de especulación intelectual, sino de experiencia viva; no cuestión de «tratados», sino de «actos religiosos». Aunque la cuestión teórica de Dios sea de extraordinario interés, resulta, frente a aquella experiencia y su posibilidad, un problema derivado. ¿Qué características son propias de la experiencia de Dios? ¿Es esa experiencia accesible al hombre de hoy? Andrés Tornos nos introduce con agilidad en esta apasionante temática.

El objetivo que se me ha propuesto para este artículo es en primer lugar exponer el carácter experiencial y vivencial del acceso a la realidad divina; este estaría exigido por exceder esa realidad los alcances de un acceso meramente argumentativo y requerir un contacto vivo. En segundo lugar examinar la posibilidad de alcanzar hoy ese contacto con lo divino, que parecería estarnos cerrado conforme a la tesis de la muerte de Dios.

Antes de entrar en el tema quiero manifestar que sólo con mucha inseguridad me puse a desarrollarlo. Lo primero era consciente de que es muy escaso mi conocimiento de los estudios sobre él publicados. En segundo lugar, dada la infinitud de maneras de entenderse hoy la noción de experiencia, me parecía imposible dar cuenta de lo que pienso sobre la experiencia de Dios si antes no me explicaba con cierta detención sobre lo que entiendo por experiencia. Y finalmente algo más importante: me parecía que mi información, aunque hubiera sido mayor, no habría alcanzado a darme la seguridad de conocer lo llamado «realidad divina» con claridad suficiente para decir «así se puede» y «así no se puede» llegar a ella.

Me resolví a formarme una idea de lo que podría decir mediante el procedimiento de ir reconsiderando algunas vetas de interés para la cuestión en los campos de conocimiento que no me son demasiado extraños. Lo que ha salido

no es exactamente lo que se me pedía, pero tampoco es ajeno a ello. Desde luego termino con la viva sensación de que mis perspectivas son inadecuadas y dejan sitio a muchas otras perspectivas. Más bien que demostrar cómo deben ser las cosas voy a contar cómo me parece que podrían ser.

1. *El estado de la cuestión*

Dermot Lane ha observado que el redescubrimiento de la importancia de la experiencia religiosa puede considerarse como una de las características importantes de la teología reciente¹. Ello no carece de importancia para la reflexión filosófica que intentamos aquí, porque aunque la teología plantea sus cuestiones con otros supuestos y otra finalidad, hace una parte de su camino con la filosofía y tiene en común con ella una manera de preocuparse por la verdad.

Pues bien: la tradición teológica católica, configurada desde la edad media por los estilos aristotélico-tomistas de razonamiento argumentativo, no había prestado demasiada atención a la temática de la experiencia; más bien utilizaba a esta de una manera espontánea y no analizada. Y ello habría seguido ocurriendo cuando la teología se enriqueció con nuevos planteamientos filosóficos y con una mayor atención al método histórico, a pesar de que entre tanto en la opinión común, al crecer la estima de la ciencia positiva, se había impuesto el convencimiento de que cualquier pretensión de verdad tendría que mostrarse consistente con la experiencia.

Pero la reacción antimodernista habría agravado el distanciamiento de la teología católica con respecto a esta tendencia cultural, histórica y científica de referirlo todo a la experiencia. Puesto que el modernismo disolvía las tradiciones de la fe en estilos de experiencia cerrados sobre un insuperable relativismo, la fe tendría que contraponerse a la experiencia. El argumento de autoridad divina y humana se convirtió en lo esencial, la gracia y la naturaleza se convirtieron en magnitudes exclusivamente opuestas, la teología se aisló de todo otro saber.

Poco a poco entre los años 40 y 60 la situación empezó a cambiar. La teología de la creación tomó conciencia del evolucionismo y la moral empezó a interesarse por las ciencias del hombre. Pero fué con el Vaticano II cuando el giro se hizo decisivo. Ya no se ocuparán sólo de la experiencia de lo divino las ciencias de la religión que estaban desarrollándose al margen de la teología: en los años 70 el tema de la dimensión religiosa de la experiencia humana pasa al primer plano en la discusión teológica². Y los hábitos teológicos imprimen en

¹ En su obra *The Experience of God*, Veritas Publications, Dublin 1981, pag.5-7.

² Así lo piensa Lane, obra citada, p. 13, que enumera 23 trabajos importantes publicados sobre el tema durante esta década (nota 30, p. 75). J.J. Alemany registra por su parte, sin intención de seleccionar, 79 títulos de escritos de teólogos dedicados al mismo tema en su «Experiencia Humana, Experiencia Religiosa, Experiencia Cristiana. Una Bibliografía»; en a. Dou (ed.) *Experiencia Religiosa* Publicaciones de la U.Comillas, Madrid, 1989, p. 305-321.

esta discusión un giro concreto y unos estilos conceptuales que la hacen más interesante para la filosofía que las mismas contribuciones de la historia de las religiones o la fenomenología de la religión.

Estas últimas de todas maneras habían aportado las bases desde las que pudo abordarse el problema de un modo nuevo. La historia de las religiones tenía cribado y disponible un inmenso acervo de datos sobre el comportamiento religioso de la humanidad desde los tiempos más remotos y había localizado los contactos y diferencias que median entre religión y magia, religión y mitología social, religión y cosmologías prerracionales, religión y misticismo. La fenomenología por su parte había roturado el campo de discusión a propósito de las experiencias específicas de lo santo y lo sagrado, lo cual había de ser importantísimo para nuestro tema aunque no haya alcanzado a producir consensos generalizados.

Para poder atender seriamente a estas aportaciones los teólogos tenían que superar una dificultad de principio, que compartían con los filósofos: su discurso estaba construido desde el convencimiento de que la transcendencia hace naturalmente inviable un acceso directo a Dios, remitiéndonos a la mediación argumentativa de discursos sobre las criaturas para poder conocerle —a no ser que El por su propia iniciativa y de modo sobrenatural quisiera revelarse. Pero además solía considerarse que también para acoger y discernir la revelación necesitamos una noción previa de Dios discursivamente obtenida: en ello convenían la clásica teología escolástica y las versiones de ésta que reaccionaban contra el modernismo; incluso otros pensadores cristianos, nada simpatizantes con la exageración antimodernista, venían a inclinarse a lo mismo, por encontrar fideístas las posturas religiosas apoyadas sobre posibles revelaciones de Dios no sustentadas por supuestos discursivos. Tener una experiencia de lo divino sin saber previamente en que consiste lo divino, gracias por supuesto a algún razonamiento, les parecía como decir que se ha visto un ruiseñor sin saber cómo es un ruiseñor.

Era un vuelco muy grande el necesario para pasar desde estas posiciones, que gozaban de un amplio consenso, a las actualmente mantenidas. No se trataba sólo de aceptar la viabilidad de una experiencia de Dios compatible con su transcendencia. Es que se invertían totalmente las valoraciones: de decir que para acceder a un encuentro con el Dios de la revelación era preciso poseer alguna noción discursiva de Dios, se pasa a decir que para tener una noción apropiada de Dios es menester un encuentro experiencial con El. Era necesario replantear todo y afinar en las soluciones; esto es lo interesante para la filosofía.

2. El replanteamiento de la noción de experiencia

Ya he dicho que en la tradición teológica occidental no estaba muy elaborado el concepto de experiencia. Esta última venía a entenderse como un evento puntual en que un sujeto conoce algo en tanto que se le hace presen-

te, o sea sin media-ción de un tercero. En este sentido el realismo ingenuo de la antigua escolástica suponía que sólo podemos tener experiencia de las realidades sensibles y de lo que ocurre en nosotros. Esta concepción se habría seguido manteniendo casi hasta hace poco, más o menos subrepticamente, en la mayoría de los teólogos.

Con Descartes y con el ascenso de la ciencia moderna el concepto de experiencia tiene que repensarse. Para Descartes no tenemos verdadera experiencia sino del propio yo y a todo lo demás accedemos discursivamente. La experiencia sensible sería algo interno en nosotros y no evidenciaría nada exterior, aunque de todas maneras serviría de base sólida para la ciencia si se legitima recurriendo a la sabiduría y bondad de Dios.

Sabemos que este largo rodeo se lo ahorró la ciencia moderna desde sus mismos orígenes: la experiencia sensible va a ser su suelo y apoyada en él logrará enormes avances; tan grandes como para que en comparación con ellos palidezcan primero los conocimientos que no puedan legitimarse obviamente con datos de los sentidos, terminando al fin dichos conocimientos, algún tiempo más tarde, por desacreditarse del todo ante muchos. Experiencia vendrá a significar sin más, cuando en el contexto se trata sobre verdades, un evento en que ciertos datos sensibles se comprueban o recogen de forma reglada. Lo que no se construye a partir de ahí no se considerará «científico» y, tal como lo entiende en general el hombre de la calle, sólo podrá tenerse por verdadero en tanto que verdad «de segundo orden», verdad privada, etc.

La teología se ha opuesto de todas las formas posibles a esta última consecuencia, como lo han hecho algunas corrientes filosóficas; pero por lo demás y durante mucho tiempo los teólogos no han problematizado el lenguaje sobre la experiencia que la cultura general utilizaba atribuyéndolo a los científicos.

Son estos mismos los que lo han problematizado mucho antes que los teólogos, abriendo camino a las nuevas maneras de comprender la experiencia que estos últimamente vienen escudriñando con gran atención.

Un primer aspecto de esta problematización se hace ya presente en el siglo XVII. Frente al espontáneo convencimiento de que la experiencia sensorial enseña por sí misma al observador imparcial lo que es la realidad de las cosas, Galileo insiste en que esa experiencia sensorial no enseña nada a quien no lleva preguntas (o hipótesis) previas al evento de experimentar; y por supuesto esas hipótesis deben estar construídas lógicamente e inteligentemente, inventadas (aunque no arbitrariamente) y no comprobadas: esto último precisamente es lo que deberá aportar la experiencia.

Nacerá de ahí el método hipotético-deductivo, que es el que ha hecho avanzar efectivamente a la ciencia. Lo importante sería que la experiencia así entendida se acopla con una semiótica (la implicada en las hipótesis), y que en virtud de ello la constatación sensible de un dato se experimenta como constatación del valor real de una ley, es decir, de algo no sensible y mucho más complejo. De aquí a largo plazo nacerán mucho interrogantes sobre la procedencia, legitimidad y efecto condicionante de las semióticas derivadas de los distintos sistemas de hipótesis, los cuales interrogantes dan hoy lugar a

multitud de nuevas ideas.

En otro sentido se problematiza el concepto de experiencia a principios de este siglo, por efecto de las investigaciones de Heissenberg y, en general, de la física cuántica. La ciencia dura abandona la idea del observador-espejo, que ni influye en lo observado, ni en la observación, ni en la lectura de ésta; que, por el contrario, sólo puede observar en tanto que implicado en alguna forma de interacción con aquello que ha de experimentar. Para los teólogos eso remite a la necesidad de tener en cuenta la condición y situación de los posibles sujetos de la experiencia de Dios: ¿en qué lugar de interacción se sitúan con respecto al término de dicha experiencia, o sea con respecto a Dios? ¿Y no hay que mirar a la experiencia como algo de ninguna manera puntual?

Un tercer paso en la problematización de la experiencia se anuncia con el rechazo por Duhem, al final de los años 20, de la posibilidad de mostrar la falsedad de una teoría con algún experimento definitivo que zanje del todo las cuestiones. Esta postulación de «la imposibilidad del experimentum crucis» (como la cosa se llamó) no encontró de momento excesiva aceptación. Pero sí encontró aceptación bastante general la obra de Th. Kuhn sobre la estructura de las revoluciones científicas (segunda edición 1970), según la cual son también cuestiones sociológicas de poder y de mentalidad general compartida, no sólo eventos de carácter científicamente experimental, lo que decide muchas veces sobre las interpretaciones teóricas sostenidas por la ciencia; sobre la semiótica por tanto que se dará por válida para entender la experimentación. Según esto Duhem en cierto sentido habría tenido razón y se impone la idea de que las concepciones de conjunto interactúan normalmente con la experiencia en el proceso del conocimiento y en cierto modo deciden sobre lo que ésta dará de sí.

Con ello va a contar la teología cuando asuma en sus planteamientos las aportaciones de otra corriente de reflexión que tiene muy poco que ver con la historia de la ciencia: la que al presente se relaciona con las culturas y su pluralismo.

En relación con este estudio de las culturas, el más reciente y complejo intento que se ha hecho para dar cuenta de nuestros saberes y convicciones, lo primero que habría de notarse es que trabaja ya con una teoría psicológica del conocimiento mucho más compleja que las subterráneamente operantes en la mentalidad de los científicos y los teólogos clásicos. Aquí nada ya de unos órganos de los sentidos que actúan al margen de intereses y focos de atención; nada de un intelecto capaz de actividades soberanamente autónomas con respecto a juicios previos y tradiciones inconscientemente asumidas; nada de una captación de los objetos que se haga al margen de las pertenencias y prácticas de grupo. Y la experiencia, única guía que tenemos en la vida fuera de las tradiciones y estructuras grupales, única capaz de enmendar y corregir a estas últimas, como una luz muy confusa si se la saca de sus contextos habituales; como algo que frecuentemente entendemos mal y tenemos que corregir con otras experiencias.

Como vemos se expanden aquí en un contexto mucho más amplio las

preocupaciones de los científicos sobre la forma en que afectan a la experiencia los sistemas de hipótesis y los procesos de interacción con los objetos; pero en realidad no se ha planteado nada distinto de lo que Heisenberg, Duhem y Kuhn habían impulsado a pensar.

Una última corriente de pensamiento ha enriquecido la reflexión de los teólogos sobre la experiencia de Dios y ya la hemos nombrado de pasada sin prestar atención a la novedad metodológica que aporta: la fenomenología. Y lo más importante de dicha aportación sería, en relación con nuestro tema, el llamar la atención sobre la forma en que lo experimentado se hace presente en nuestra mente, proponiendo luego un método para analizar dicha presencia: la reflexión fenomenológica. En efecto quien tiene una experiencia experimenta el hecho de estar experimentando y si no, no tendría experiencia ninguna. Al atender a cómo experimentamos nuestras experiencias mientras las estamos teniendo, podríamos afinar en la toma de conciencia de lo que ellas nos descubren. Esto es lo más elemental de lo que proponía Husserl y lo que no puede discutirse, aunque no se comparta la valoración que él hace de su método ni se crea que de él pueden obtenerse las consecuencias filosóficas que Husserl creía poder obtener.

Lo más importante de lo aportado a la reflexión teológica por estos desarrollos de la comprensión de la experiencia, sería a mi entender lo siguiente:

* La experiencia no es una forma de conocer aislada sobre sí misma; implica un contexto, sobre todo un «antes» y un «después», que condicionan en gran medida su aporte cognitivo.

* El «antes» está caracterizado en la experiencia científica por el sistema de hipótesis con que se construye la situación experimental; en la experiencia no científica los peculiares estilos de acceso a la realidad propios del sujeto y de su cultura desempeñan esa misma función, pero permanecen ocultos para el sujeto de la experiencia. En uno y otro caso el experimentador aporta una semiótica al desciframiento de lo que va a vivir y es importante rastrear la armazón de esa semiótica.

- Si la semiótica es en cierta medida consciente y en esa medida está formalizada, el experimentador domina sobre lo experimentado; entonces llamaríamos experimental al contacto habido con la realidad experimentada.

- Si el experimentador no domina sobre su semiótica, de todas maneras no deja de tenerla y utilizarla, porque de lo contrario no sabría decirse lo que ha experimentado. En este caso llamaríamos experiencial a lo vivido en la experiencia.

- Ningún ser humano dominaría del todo sobre su semiótica, según consenso bastante generalizado en la filosofía analítica y en lingüística.

* El «después» inevitable de la experiencia es el decantamiento interpretativo y evaluativo mediante el cual se integra lo experimentado en la comprensión de las cosas que tiene el sujeto experimentador. Este asume que ha captado lo que captó, o considera que ha tenido que ocurrir algo raro o erróneo

o ilusorio, o reinterpreta lo experimentado para poder acogerlo, o busca nuevas experiencias.

- Sin este «después» la experiencia no se consuma en tanto que evento cognitivo.

- Lo que ocurre en este «después» está muy determinado por la estructura de los procesos de interacción con los hechos y las personas en que está envuelto el que hace o tiene la experiencia.

* Hay experiencias que no concuerdan con los supuestos mantenidos por el sujeto que las ha vivido. Estas experiencias dan lugar a que dicho sujeto recurra a otros supuestos alternativos para poder integrarlas: bien a unos que ya le eran familiares, bien a otros que le eran ajenos aunque no desconocidos, bien a otros que se ve forzado a construir. En muchos casos el supuesto a que se recurre consiste en asumir que a uno le pasan cosas raras e inexplicables de las que no se pueden sacar consecuencias ningunas. Entonces el aporte cognitivo de la experiencia se malogra.

* Cualquier evaluación crítica de una experiencia necesita examinar las condiciones en que un sujeto accede a ella y el influjo que dichas condiciones pueden tener en la manera como el sujeto entiende e interpreta lo experimentado.

Sea todo esto recordado para hacer presentes en nuestro filosofar sobre la experiencia de Dios lo que en el campo teológico se ha elaborado, que es para mí más conocido que lo elaborado en el campo de la filosofía. Son mis supuestos y con ellos por fin entro en el tema.

3. En qué consiste el acceso a «la realidad divina» y cómo no es viable para la pura argumentación

Reconozco que cuando me encuentro en una indagación con el término «realidad» me quedo casi siempre confuso. Y es que he comprobado que cuando hablamos de la realidad de algo estamos en general refiriéndonos a lo que *nos parece que* realmente es eso de lo que hablamos; pero sin garantías de que otros hayan de pensar lo mismo. Y también he encontrado que si queremos precaver esa posible disparidad de apreciaciones consensuando de antemano lo que vamos a tomar como realidad, ese intento no suele valer sino para los que de antemano estaban de acuerdo. Y por lo demás tratándose de Dios no me parece nada fácil precisar ese consenso, pues quien quiera que habla de Dios en serio siempre discurre con una cláusula de reserva, como diciéndose: Dios es como lo pienso, pero no exactamente así y muchísimo más.

Descarto pues esta manera de entender la cuestión sobre la realidad de Dios, pues una tal interpretación me enredaría en subjetivismos.

Luego todavía dudo entre dos interpretaciones más: o bien se me pregun-

ta por el acceso a algo divino que dé la impresión de ser real, o bien se me pregunta por el acceso a algo que real y verdaderamente sea lo de veras divino (no algo pseudo-divino). Esto segundo sería desde luego lo más indicado en un cuestionamiento filosófico, pero aquí no puedo tomarlo así; y es que si uno ya sabe qué es real y verdaderamente lo divino, quiere decirse que ya ha accedido a ello: bien para admitirlo o bien para rechazarlo. En el primer caso no es problema el acceso; pero en el segundo tampoco, porque se ha vuelto claramente imposible.

Doy mucha importancia a esto último. Efectivamente me ha ocurrido más de una vez hablar con alguien que dice no encontrar fundamento para la afirmación de Dios y en la conversación aparecen dos cosas: que él cuando se refiere a Dios lo piensa en unos términos que no coinciden con los míos (un dios cosmológico, un dios ocioso, un dios a medida de su concepción cerrada del mundo...) y que él además está totalmente seguro de que eso que piensa es precisamente todo dios, el que cualquier creyente ha de tener por suyo, captado exactamente en unas cuantas ideas de las que no hay escapatoria.

Pues bien: semejante seguridad yo no la veo posible si uno no ha llegado ya a Dios, o sea, no ha accedido, quién sabe por qué caminos, a una cierta esencialidad de lo divino —por supuesto de imposible fundamentación si es que no de necesaria contradicción con el edificio de nuestros conocimientos humanos. Tratar de cómo podría acceder discursivamente a la realidad de Dios uno que discurriera desde esos supuestos me parece que carece de sentido.

Pienso en consecuencia que de acceso a Dios sólo se puede hablar entendiéndolo ese acceso como un acceso-descubrimiento; como un proceso por el cual a uno le parece descubrir algo que no conocía, lo encuentra plausible y acepta tomarlo en serio; le pone el nombre «Dios» porque es el que mejor le cuadra dentro de sus sistema lingüístico, habla con los que hablan de Dios y encuentra que el nombre les vale o no les vale.

Entonces deberé tomar los términos «acceso a la realidad divina» en la primera acepción, en tanto que pregunta sobre el acceso a algo divino que dé la impresión de ser real, que resulte plausible. La pregunta así entendida gravitaría del todo sobre la plausibilidad de eso divino; equivaldría a indagar cómo podemos acceder a algo divino que nos resulte aceptable.

Entendida así la pregunta, todavía necesitaría precisarse más si no ha de dispersarse en análisis psicológicos y culturales. Por ejemplo de esta manera: ¿qué clase de acceso nos llevaría a algo divino que pudiera resultarnos filosóficamente plausible?

Dejemos de lado la cuestión de las muchas maneras de entenderse la filosofía. Desde alguna de ellas tendríamos últimamente que pensar y no tendría sentido que alguien pretendiera discurrir, cara a los demás, desde la única filosofía verdadera. Digamos por ahora vagamente que al preguntar por el acceso filosófico a un Dios plausible estamos refiriéndonos a las filosofías críticas hoy académicamente reconocidas.

Menos evitable es precisar cómo entendemos eso divino sobre cuya accesibilidad estamos queriendo hablar.

Experiencia de Dios

Desde luego no puede tratarse de algo divino entendido conforme a una determinada filosofía acabada y precisa; por ejemplo lo divino como acto puro, o como el infinitamente sabio y poderoso, o incluso como causa y origen del mundo. Esas serían unas formas de interpretar a la divinidad que ciertamente han existido en la historia, pero junto a muchas otras, incluso en la tradición occidental a que pertenecemos. Quizás quienes ya han accedido a Dios pueden ir concibiéndole con arreglo a todas esas nociones. Pero ellas no tienen por qué ser las que decidan el acceso.

Tomamos conciencia de ello cuando recordamos las frases con que Pascal rememora el encuentro con Dios que le resultó decisivo, frases que llevaba escritas y cosidas en su ropa. No habría sido el suyo un encuentro con el Dios de los filósofos, sino un acceso a lo divino y a Dios totalmente diferente, y por cierto vivido no por alguien perteneciente a culturas exóticas, de escaso desarrollo y capacidad para racionalizar:

«Año de gracia de 1564. Lunes, 23 de Noviembre, día de San Clemente... Desde alrededor de las diez y media de la noche hasta más o menos las doce y media. Fuego. Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob, no de los filósofos ni de los sabios. Certidumbre, certidumbre, sentimiento, alegría, paz. (Dios de Jesucristo). "Deum meum et Deum Vestrum". Tu Dios será mi Dios. Olvido del mundo y de todo menos de Dios. No se le halla más que a través de los caminos señalados por el Evangelio... Alegría, alegría, alegría, lágrimas de alegría»³.

Desentrañando esta experiencia vemos que Pascal ha reconocido lo que vivió en ella como un encuentro con algo a lo que no duda en designar por referencia a la vieja tradición de Abraham, Isaac y Jacob, y por negación de su coincidencia con el Dios de los filósofos. Este «no» nos interesa aquí por que abre el espacio de la reflexión que estamos intentando. Pero ¿en virtud de qué llama «Dios» a lo que no encuentra igual que sus nociones filosóficas? ¿Qué le hace decir «lo por mí vivido es Dios»?

Según sus palabras era «el de Abraham, Isaac y Jacob»; pero, ¿qué cosa de Abraham, Isaac y Jacob, diferente de «la cosa divina» de la teología filosófica? Quizás un alguien sublime, destino, maravilla, sentido inefable, puerto, playa, fondo, ruptura de límites, brazos, seguridad...

No lo sabemos. Él ha vivido algo enormemente íntimo y enormemente superior y a eso le ha dado un nombre tomado de una tradición que le decía mucho. Y en su trato con otros le funciona bien esa designación.

Y así sería en general el acceso a lo divino: llegar a algo a lo que uno nunca había llegado, de lo cual uno no sabría bien cómo sería; y captarlo como divino por no disponer uno de categorías más adecuadas para pensarlo; pero captarlo como divino descubriendo precisamente entonces cómo es eso divi-

³ No teniendo a mano el texto original de Pascal, copio su transcripción de D. Uribe *Las Paradojas del Cristianismo*, Bogotá 1992, pag. 714.

no que se ha captado. Algo así como lo que está escrito en el libro de Job (42,5 y 6): «No te conocía más que de oídas, pero ahora te entiendo de modo nuevo; retiro mis palabras de antes»⁴.

Pues bien: hoy para la filosofía no es Dios plausible en tanto que solución de enigmas cosmológicos. En esto hay un consenso bastante general. Otra cosa es que fuera del campo de la filosofía valga en ciertos contextos una tal forma de acceder a El.

Tampoco las filosofías de hoy encuentran plausible a un Dios que dé razón de la belleza y el orden del universo, porque no se ven nada claros esa belleza y ese orden.

Con el mismo problema tropiezan las clásicas vías de acceso que recorrieron el camino del análisis de la contingencia y del sentido moral: el sufrimiento y el mal del mundo no hacen plausible hoy a la filosofía una necesaria resolución divina de los problemas relacionados con la contingencia o una fundamentación en lo sobrehumano de lo que hay de orden, de belleza y de valores ético-morales.

No quiero decir que todos los filósofos de hoy y todas las personas que quieren inspirarse en la filosofía para tomar ante el mundo una postura responsable, todos aquellos que quieren discurrir críticamente y a la altura de nuestro tiempo, coincidan en encontrar insuficientes los clásicos argumentos cosmológicos, ontológicos y morales, o las formulaciones innovadoras de éstos que a veces se proponen. Pero ocurre que quienes no comparten esa valoración negativa ya son teístas y no tienen el problema del acceso a Dios. Hablamos del acceso a Dios de los que no han accedido.

Para éstos pues las vías puramente argumentativas no han bastado ni pueden bastar. O diciéndolo de una manera que da la razón de por qué no les han bastado: ellos utilizan las representaciones y conceptos de su discurso con arreglo a una estructuración en que para el concepto de Dios no hay un lugar exento de la marca de la duda o la contradicción.

Quizá la mejor formulación de este tipo de estructura di cursiva es la que poéticamente estableció Nietzsche por boca del insensato que anuncia la muerte de Dios como algo que en su tiempo no se entiende. Se trata de la estructura discursiva mediante la cual el hombre moderno sólo podría pensar la unidad, verdad y valor de la realidad en función de sí mismo, sin poder concebir a Dios al margen de ese planteamiento de la unidad y de los valores; si Dios no está ahí, no es Dios para él; pero ahí no puede estar, porque es un lugar vacío; porque la unidad, valor y verdad del mundo no nos constan y quizás últimamente no las necesitamos; en todo caso tendríamos que labrarnos nosotros⁵.

⁴ Generalmente las traducciones dicen: «Pero ahora mis ojos te han visto y retiro mis palabras de antes». Sin embargo la Biblia de Jerusalén comenta que no se trata de una visión propiamente dicha, sino de «una percepción nueva de la realidad de Dios».

⁵ En cuanto a esto me inspiró muy de cerca en el escrito de Gabriel Amengual «Nihilismo y Experiencia Religiosa» (en A. Dou, ed.: *Experiencia Religiosa*, Publicaciones de la Universidad Comillas, Madrid 1989, pag. 131-146); referencia pag. 134-138.

Por eso es inviable en el mundo de hoy, para el filósofo crítico que no ha accedido a Dios, el camino de lo puramente argumentativo. «Dios muere en la medida en que el saber ya no tiene necesidad de llegar a las causas últimas», ha escrito Vattimo⁶.

Si aparte de la situación cultural hay razones basadas en el ser mismo de Dios que vuelven imposible el intento de acceder a él por caminos argumentativos, sea en la cultura que sea, es algo que no me siento capaz de juzgar.

4. Y ahora la experiencia: sus características formales

La pura argumentación según eso no basta a una gran parte de de la gente de hoy, precisamente a un sector que se identifica con «la modernidad» y quiere ser responsablemente crítico. ¿No tiene ese sector acceso a Dios?

Es difícil creerlo, tanto desde un punto de vista teológico como desde un punto de vista filosófico. Si muchas personas han tenido acceso a Dios y no todas dominan las sutilezas de la argumentación, si además no todas son insensatas, el camino de antemano no puede declararse intransitable.

De entre esas personas que han tenido acceso a Dios bastantes dicen: «no argumentos, experiencia». Y la teología de hoy coincide: «la mayoría de las veces no argumentos, experiencias; los argumentos vienen luego, pues quien ha llegado a Dios ve la lógica de Dios».

Un primer rasgo habrían de tener las experiencias mediante las cuales pudieran acceder a Dios personas críticas, cuyo sistema de comprensión del mundo no necesita de Dios o incluso no puede integrarle: tendrían que crear fisuras en ese sistema de comprensión del mundo.

Desde el punto de vista formal esas fisuras podrían ser de dos clases, según que afecten a la noción misma de Dios o solamente a la comprensión del mundo. Afectarían a la noción de Dios las que pusieran en duda la necesidad de pensarlo desde el principio en tanto que fundamento del valor, unidad y verdad de lo humano⁷. Afectarían sólo a la comprensión del mundo las que sin minar esa precomprensión de Dios, reabrieran la comprensión del mundo hacia esa noción de Dios antropológicamente centrada.

En una y otro caso las experiencias tendrían que ser tales que rompieran los supuestos explícitos o implícitos con que se llega a tenerlas. En este sentido tendrían que ser experiencias rompedoras. Semejantes a las que se preparan para confirmar una hipótesis física y en vez de confirmarla obligan a

⁶ *El fin de la modernidad*, Barcelona 1987, pag. 27.

⁷ El texto de Amengual antes citado llama ontoteológica a esta manera de entender el lugar de Dios, la cual sería inevitable en las concepciones del mundo más características de la modernidad. Yo no me atrevo a usar la palabra ontoteología en este contexto, pero comparto completamente la idea que Amengual atribuye a Nietzsche sobre la superfluidad de un Dios entendido conforme a la imagen que de él se había ido formando en la cultura dominante de la modernidad.

construir nuevas hipótesis; o también semejantes a las experiencias que quiebran en uno radicalmente lo que pensaba de sí y desencadenan en él una crisis de identidad.

La ruptura de supuestos que necesitaría producirse no tendría los mismos alcances en ambos casos. Para que se abandone la precomprensión de Dios que sólo le encuentra plausible en función del sentido de lo humano, tiene que producirse un enorme disloque en la vivencia del sentido de lo humano; también por tanto en el centro mismo de la autoconciencia que uno tiene de sí y en la manera como entiende a todas y cada una de las personas; es un tremendo terremoto en nuestro mundo cultural interno, el cual todo lo concibe en función del bien de la humanidad, si es que no desecha cínicamente la posibilidad de encontrar sentido en algo.

No es en cambio necesaria una transformación tan enorme para abrir hacia lo divino la comprensión del mundo reinante en nuestra cultura, si eso divino va a seguir entendiéndose en función del valor y autonomía de la humanidad.

5. El contenido de las experiencias de Dios rompedoras de los supuestos con que se entiende el mundo y se entiende a Dios

Como antes vimos, las experiencias no enseñan nada sino en función de los supuestos con que se accede a ellas. Y si unas experiencias parecen contradecir a esos supuestos, lo que enseñan es, o bien puramente negativo («no sé qué significa lo que me ha pasado», «no entiendo el resultado de este experimento»), o bien algo que se interpreta en función de unos supuestos de recambio (vg. «yo creía que era un amigo, pero no lo es»; «tenía que haber tenido en cuenta esa otra variable»).

Añadamos que si la cosa tiene una cierta importancia y no está muy clara, la experiencia de lo imprevisto impulsa a nuevas experiencias. Eso ocurriría, al menos en los casos más comunes, con la clase de experiencias que pudieran permitir acceder a Dios y que he llamado rompedoras. Algo le ocurre a uno y no lo ve claro del todo; pero empieza a mirar las cosas de otra forma o más atentamente, tiene otras experiencias, ensaya nuevas interpretaciones, etc.

¿Qué contenido habrían de tener unas experiencias en las que se pudiera reconocer lo divino?

De todas formas no podrían ser experiencias «experimentales», es decir, hechas bajo control del sujeto con previsión del modo en que tendría que manifestarse lo divino, si es que se manifestara. Y es que un dios que se deja controlar sería un dios contradictorio, obediente a los dictados de conductas mundanas y a la vez extramundano o superior. Por eso manteniendo la nomenclatura más arriba explanada serían eventos experienciales, no experimentales, los que podrían permitirnos acceder a El. Sorpresas y no resultados de algún intento.

Obviamente entendemos que lo que en esas sorpresas se manifestaría no

serían personas o cosas o ideas seriables del todo con las acostumbradas. Tendría que ser forzosamente algo «fuera de serie» y que llevara la marca de lo «fuera de serie»; algo cualitativo impreso en una sensación, o en una serie de sensaciones, o en el vivir una presencia, que hiciera saltar los esquemas utilizados anteriormente por el sujeto para entender todo.

Pero por otra parte esa marca cualitativa de lo fuera de serie, útil para que el sujeto accediera a reconocer lo divino, tendría que tener alguna afinidad con lo que el sujeto de la experiencia, en alguna región de sí, pensara que de alguna forma habría de caracterizar a Dios.

Podemos aclarar esto comentando la siguiente experiencia de Ionesco que Martín Velasco ha transcrito en uno de sus trabajos:

«He llegado a tener momentos de certidumbre. Llegué a vivir una experiencia al respecto. Tenía 17 años y me paseaba un día por una ciudad de provincia en el mes de Julio por la mañana. De pronto, el mundo me pareció transfigurado. De manera tal que me sentí llevado por una alegría desbordante y me dije: “Ahora, pase lo que pase, sé”. Siempre me acordaré de dicho instante. Así pues, nunca más me sentiré completamente desesperado.

No puedo contarle lo que fue aquello, porque verdaderamente no se puede contar. Hubo como un cambio en el aspecto mismo de la ciudad, de la gente, del mundo. Casi lo palpaba. Tan sólo puedo hablar de intensidad, densidad, presencia, luz. Se puede definir más o menos con estas palabras. Pero no hay definición posible. En todo caso yo me decía en aquel momento que estaba seguro. Si me hubieran preguntado “Seguro, ¿de qué?”, no hubiera sabido decirlo...⁸.

Tenemos en esta experiencia lo cualitativamente distinto como seguridad y como certeza. No son cosas, es esa cualidad lo que define a la experiencia. Rompe algo en el sistema de comprensión del mundo con que está viviendo Ionesco: el horizonte de incertidumbre e inseguridad. Pero esa cualidad no se experimenta como marca de lo divino. Tal vez no afecta a Ionesco tanto como para que éste entre en el camino de escudriñar nuevas semióticas del mundo. Martín Velasco la interpreta como «presagio de experiencia religiosa que no llega a cristalizar en experiencia de Dios»; como semejante «a otras experiencias límite que ponen al sujeto ante el umbral de lo sagrado». Efectivamente es una frontera y se ve que algo ha faltado aquí para el acceso a Dios; pero casi puede decirse lo que sería: entender de modo espontáneo e inmediato que en esa claridad, o tras esa claridad, está el orden de lo divino, en el cual bien puede haber un Dios.

Aparentemente son casos muy distintos los que se cuentan sobre perso-

⁸ J. MARTÍN VELASCO, «Las Variedades de la Experiencia Religiosa» (en A.DOU, ed. *Experiencia Religiosa*, Publicaciones de la Universidad Comillas, Madrid 1989, pag. 19-74); referencia pag. 42.

nas que han experimentado la presencia de Dios sin poder dudar de ella. García Morente es un buen testigo de esta clase de experiencias por estar la suya narrada con una sobriedad filosóficamente muy cultivada: «Allí estaba El, yo no lo veía, no lo oía, no lo tocaba, pero El estaba allí»⁹. Aquí se impone en la vivencia no sólo un hecho; se impone también la semiótica de éste. Hay mucho que preguntarse sobre lo que ocurre en casos parecidos detrás del área iluminada de la conciencia, allá donde cotidianamente se esconden los significantes detrás de sus significados y connotaciones.

Estos ejemplos algo nos dicen. Yo no me atrevo a añadir más. Si uno tiene estas experiencias le resultan vivas, no tales como las que se tienen al conocer un concepto o un teorema, desde luego. En este sentido serán desde luego para quien las viva «un contacto vivo».

Pero lo que imagino empatizando sobre experiencias de Dios me deja muy perplejo a propósito de la denominación «Dios vivo» que en un Pascal sobresale tanto y que en el lenguaje judeo-cristiano tiene un anclaje fuertísimo cuando se trata de las experiencias de Dios. ¿Con que semiótica de uso directo, es decir, totalmente prereflexiva e implicada en el mismo experimentar, se reconocería la vida en lo divino experimentado?

Podemos pensar que lo divino en esos eventos tendría que hacerse reconocer en tanto que viviente y por lo mismo personal. Pero el hecho es que lo divino parece haberse experimentado bajo categorías no personales, vg. por algunos grandes físicos de este siglo¹⁰. Tenían una experiencia en que algo les parecía divino y plausible, pero no personal. ¿Cómo valorar esto?

Me parece que puede ayudarnos a ello el recordar cómo explica la teología el modo correcto de entender, por ejemplo, que Dios es padre. Lo hace atendiendo a las famosas tres perspectivas de la analogía: tiene las buenas características de un Padre, no es Padre en el sentido de los padres que conocemos, es Padre en un sentido más elevado que todo lo que podemos pensar. Si aplicamos este modo de explicación a lo que suele decirse de que «Dios es Dios vivo», habríamos de decir: «Dios tiene las buenas características que definen a un ser vivo, pero no es un ser vivo al modo de todos los demás que conocemos, y es Dios vivo en un sentido superior a todos los que podemos pensar».

¿Es que entonces no puede ocurrir que haya experiencias de Dios que precisamente lo encuentren bajo los aspectos que no encajan con la representación y la semiótica de la vida propias de nuestra cultura? ¿Y que alguien que haya tenido esas experiencias se diga que ha conocido a algo supremo, pero no al Dios vivo o a un Dios personal?

Yo no encuentro razones de peso para rechazar esta posibilidad. *De-parte-nuestra*, porque la noción y semiótica de la vida con que discurre espontánea-

⁹ M. GARCÍA MORENTE *El Hecho Extraordinario y Otros Escritos*, Rialp, Madrid, 1986.

¹⁰ Ver la obra de Wilber *Cuestiones Cuánticas* (Barcelona, Kairos, 1987) que revisa diversas posturas teístas y no teístas de importantes físicos de este siglo.

Experiencia de Dios

mente nuestra cultura contemporánea bien puede ser absolutamente incompatible con cualesquiera representaciones de lo supremo coherentes con nuestra cosmología; de ello se seguiría que quien experimenta a Dios desde nuestra cultura fisicista no podría sino entender su experiencia con otra conceptualización distinta de la vitalista. *En-relación-con Dios*, porque me parece que El se ha presentado ante la humanidad de tantas maneras y con tantos nombres que difícilmente podemos excluir nuevas posibilidades. Finalmente, ¿quién sabe las relaciones de veneración a que daría lugar una representación de lo divino en tanto que algo supremo no personal? ¿qué aceptación inspiraría de las determinaciones del mundo provenientes de él, y qué estima y valoración de los humanos?

Como teólogo diría que ese reconocimiento de Dios puede ser un paso para la clase de representaciones de Dios que deberíamos llegar a poder compartir todos los hombres con Jesús y con una comunidad universal. Pero también los nombres que Jesús le dió a Dios designan conceptos análogos. Y por eso, cuando intento pensar en tanto que filósofo o en tanto que ciudadano crítico impactado por la ciencia, no me parece absurda una manera de concebir a Dios como supremo y no como vida. Lo que a Jesús le hacía llamar Padre a Dios no coincidía exactamente con lo que a nosotros nos hace llamar padre a alguien, incluso en sentido figurado. El «Padre de Jesús» tenía, sí, ternura, pero nos cuesta no ver en El ese algo tremendo de los antiguos padres en las sociedades tribales, que muy difícilmente percibimos como paternal. A no ser que estemos decididos a tomar como norma el lenguaje y sentir de Jesús, por haber hallado en Jesús la calidad de lo divino.

Diciembre 1993