

SOBRE EL SENTIDO DE LO HUMANO COMO CONQUISTA DERIVADA DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA

Rodrigo Pulgar Castro

Cuando Kant señala en el prólogo a la segunda edición de su obra *La religión dentro de los límites de la mera razón* lo siguiente: “Así pues, la moral por causa de ella misma (tanto objetivamente, por lo que toca al querer, por lo que toca al poder) no necesita en modo alguno de la Religión, sino que se basta a sí misma en virtud de la Razón pura práctica”¹, deja establecido un criterio que, guste o no, es una de las condiciones de posibilidad de la secularización y, por tanto, de lo intramundano como principio de interpretación del significado del comportamiento de la persona en occidente. Con ello, además, pone en interrogante aquellos actos que se sospecha son influenciados por lo religioso. Sin embargo, en otro lugar del mismo texto señala: “Así, pues, la moral conduce ineludiblemente a la Religión, por la cual se amplía, fuera del hombre, a la idea de un Legislador moral poderoso, en cuya voluntad es fin final (de la creación del mundo) aquello que al mismo tiempo puede y debe ser el fin último del hombre”². Ambos párrafos los traigo a colación por las resonancias que el tema tiene en vista a conquistar una óptima comprensión del lugar que ocupa la relación Dios-sujeto en la ética. Debo aclarar que no es precisamente el teísmo moral kantiano el tema que me preocupa tratar aquí. Resolver este asunto, o entenderlo al menos, daría para un seminario en la materia.

¹ Kant. *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Alianza, Madrid, 1991, p. 19.

² Id, p. 22.

Por qué el tema. Al respecto, me permito citar un extracto de *Los mitos, sus mundos y su verdad*, obra de Luis Cencillo. En este texto descubro mucho de valor, y por ello me atrevo a traerlo a colación, pues a pesar del recelo que despierta lo religioso en algunos, y en particular el acto que intenta dar cuenta de ello, Cencillo no deja de tener razón, puesto que seguimos alegando a favor de cierta percepción vital del hecho religioso mismo, el cual por su valor muchas veces determina nuestros actos y, por ende, nuestro hábito, vale decir, nuestro modo habitual de vivir en el mundo: *"Por mucho que Epicuro y Lucrecia y posteriormente la Ilustración proclamasen que ya no había misterios y que no había que preocuparse por nada que no fuera racional y transparente, la vivencia generalizada hoy es que el misterio existe y que es inútil fingir que todo se ha clarificado definitivamente, sobre todo cuando las paradojas sociales muestran cada vez mayores contradicciones: gente con todas sus necesidades satisfechas, pero hastiadas de vivir, demandas de algo más, ahora que se dispone de toda la información y de todos los objetos materiales del deseo imaginables, violencia y crispación contra el otro y lo diferente, ahora que nos sentimos aldea planetaria y que ha cesado la 'represión sobrante' a la que Marcuse hacía culpable de toda violencia"*³. En esta línea, y para evitar la ceguera que el prejuicio suscita, está la urgencia de enfrentarnos al hecho religioso como tal, es decir, a lo que la experiencia humana trasunta de ello a fin de lograr una mejor comprensión del sentido que la existencia tiene hoy en día, en un tiempo acusadamente sin Dios como enseña Müller Armack en un libro titulado precisamente así⁴.

A partir del reconocimiento de la diferencia radical entre religión y ética, donde la primera implica la obligatoriedad del dogma que exige su cumplimiento desde el momento que el artículo de fe se posiciona como criterio de existencia, y la segunda que, por su carácter racional, busca la

³ Cencillo, Luis. *Los mitos, sus mundos y su verdad*. BAC, Madrid, 1998, p. XI.

⁴ Cfr. Alfred Müller Armack. *El siglo sin Dios*. FCE, México, 1968.

justificación de los principios que propone, siendo estos a su vez criterios de argumentación respecto de la justicia pretendida por el acto, descubrimos un hecho de relación entre ambas, (del cual ambas son parte y responsables tanto de su emergencia como de su mantenimiento), me refiero a la idea de "lo otro" o "el otro", pues tanto en los postulados éticos como en los religiosos se consigue la posición de existencia y su justicia desde un horizonte de alteridad. En un caso la ciudad y el sujeto que la compone, en otro la ciudad y Dios como sustento de ella.

En este ensayo quisiera partir de "lo otro", que en sentido religioso correspondería a "el otro", vale decir, a aquel polo de la relación que actúa como principio de la acción humana y que podemos observar en relatos que, por su carácter de texto inspirado, son la geografía de preguntas y respuestas que tanto la comunidad humana como el sujeto creyente considera para su habilitación como sujeto precisamente creyente merced a la sensación de ser lugar habitual de revelación de lo trascendente. No puedo desconocer que el valor del relato tiene que ver con la revelación y su sentido estricto, más, es también evidente, como enseña la fenomenología de la religión, que cada relato se traduce según tiempo y lugar, pero, que como dato no difiere mucho uno de otro a pesar de la distancia tanto de tiempo como de geografía.

Sometida a juicio la idea de la alteridad, pero en el territorio de lo religioso, resulta que *el otro* como apetencia humana es principal al interior del diálogo entre Dios y el hombre; y que por esta circunstancia guarda la característica de ser coloquio creyente; pero lo apetecido o lo deseado en este caso es, nos dice Vattimo, metafísico: *"El otro es deseado en cuanto él mismo es deseante, o sea, abierto sobre un infinito; el otro es un rostro, no sólo una 'cara', porque mira cuando lo miro y, sobre todo, me habla"*⁵. Podemos decir, entonces, que el diálogo se

⁵ Vattimo. *La secularización de la filosofía*. Gedisa, Barcelona, 2001, p. 77.

constituye a raíz de una necesaria contemplación y meditación del relato de fe, que en su generalidad es eficaz para comprender el antecedente de muchos de los actos humanos conocidos así como su legitimidad, legitimidad que está en el origen de sentido que la narración tiene para el sujeto. De esta forma, el significado del acto para el sujeto se ordena a un coloquio cuyo valor está en el hecho de que el diálogo de fe corresponde a una experiencia intersubjetiva. La intersubjetividad del hecho se explica porque como experiencia singular, se sostiene desde la apertura mutua (Dios-sujeto y viceversa) como posible de ser. Apertura que en última instancia permite designar lo que hay de presencia divina en el hombre.

Bajo este principio de interpretación del acontecer de Dios en el sujeto, entiendo que el propósito de la meditación o lectura que el sujeto realiza sobre el relato de fe, es lograr hacerse de una adecuada intelección del proceso constitutivo creyente, cuyo efecto es una mejor comprensión del sujeto que siente la íntima urgencia de contar la forma en que la relación con Dios se realiza en él. Situación que se corresponde con la manera vital de lo religioso que la persona ve y entiende en la palabra, merced a que -dice Vattimo citando a Levinas-: *“La palabra asoma sobre la visión. En el conocimiento o en la visión, el objeto visto puede obviamente determinar un acto, pero un acto que lo integra en un mundo y, en fin de cuentas, lo constituye...”*⁶

A mi parecer, este fenómeno de determinación tiene su centro de posibilidad en el dinamismo de la fe; de una fe que trae consigo la exigencia de una continua contemplación de la divinidad en su traducción histórica cultural. De esta forma se hace posible responder adecuadamente al propósito de una permanente conversión respecto de la noticia de Dios por parte del sujeto. Con ello además, y en la medida en que la relación Dios-sujeto posee la característica de ser íntimamente intersubjetiva, se espera que en cada experiencia sea factible descubrir

⁶Id., p. 77 (la cita la extrae de *Totalidad e infinito*).

la novedad del hecho creyente y su substrato correspondiente. Pero esto implica la superación de lo puramente racional, y esto tiene su consecuencia.

En efecto, cuanto el sujeto se atreve a salir del territorio de lo dominable por la razón, y se introduce en el continente del misterio (asunto del cual la razón podrá luego -por su inclinación al hecho religioso- decir algo), lo hace en propiedad de un acontecimiento que resulta desde ahí inevitable por ser manifestación de una exigencia que nace de la misma confianza que le dice que existe verdad en la intimidad del diálogo, en la intimidad del coloquio Dios-persona. Verdad que en este caso remite a su condición de develamiento de algo que viene a ser esencial a la existencia de la persona. Así, desde el instante en que se traspasa la frontera de lo real conocido merced a la disposición de creer – eso sí a condición de dejar que el evento suceda-, se avanza, plantea Welte, *“continuamente más allá de nosotros mismos y de nuestro campo de operaciones”*⁷, y cuando este fenómeno efectivamente ocurre, se encarga a la fe que se preocupe de resolver el asunto, o al menos de entregar sentido y comprensión respecto de la intimidad y ser del misterio de Dios, pues gracias a tal acontecer, *“lo sagrado será asumido como el lugar de donde emerge la relación del ser humano con el misterio que envuelve su vida”*⁸.

Por tanto, ingresando por la vía intersubjetiva en pos de apropiarse del *sensus* interior del misterio como tal, el sujeto de fe -por gracia de esta conducción y desde y para el misterio al cual precisamente el sujeto se ordena- se permite salir de sí mismo. Movimiento que se inicia cuando existe el querer experimentar la intimidad del misterio por

⁷ Welte, B. *Was ist Glauben?* En su versión castellana *¿Qué es creer?*, Herder, Barcelona, 1984, p. 26, traducción de Claudio Gancho.

⁸ Martín Velasco. “La fenomenología de la religión en el campo de los saberes sobre el hecho religioso..”, en *Cuestiones Epistemológicas. Materiales para una filosofía de la religión*, Ed. ANTHROPOS, Barcelona, 1992, p. 19.

causa de sí. Pues bien, esta situación humana corresponde a un acontecimiento de corte existencial, que como fenómeno permite descubrir un asunto inserto en la misma ocurrencia de la disposición por avanzar en territorios que el campo natural, racional en este caso, no entiende por, *simplemente*, no ver.

Considero que lo que se hace claro en la actitud a creer, o en el simple querer creer observable en "*ese anhelo por querer la existencia de Dios*"⁹, es que por medio de la fe se hace posible ingresar en otras esferas de inteligencia que se asumen como substrato existencial y, por tanto, como condiciones de legitimidad de los actos humanos.

De esta manera, el avance de un campo a otro responde a la actitud o disposición creyente. Pero esta misma disposición es ordenada para su caminar en la inteligibilidad del misterio, lo cual además tiene la ventaja de vincular al sujeto con la idea matriz del hecho religioso, cuya característica consiste en esa capacidad de intervenir en la perfección o plenitud ascendente de la misma disposición, por lo tanto, del sujeto creyente. Asunto posible en la medida en que la fórmula de la relación descubierta en la actitud de confiar descansa en la libertad que es "*obligante*", es decir, que liga a la persona a acciones acordes y efectivas relacionadas con aquello que reconoce como su substrato. Mas, esto supone el posesionar la fe como confianza "*en*". Siendo así, "*el confiar*" es necesariamente un asunto que se traduce en acciones y manifestaciones concretas relativas al sentido de lo elegido como factor constitutivo de su propia realidad.

⁹ Pulgar, R., "Kant en la filosofía de Unamuno", en *Kant. Razón y experiencia*, Biblioteca Salmanticensis, Estudios 274, Universidad Pontificia de Salamanca, 2005 (Ana Andaluz Romanillos ed.), p. 549. Al respecto, Unamuno dice: "*El amor nos hace creer en Dios, en quien esperamos, y de quien esperamos la vida futura; el amor nos hace creer en lo que el ensueño de la esperanza nos crea*", en *Del sentimiento trágico de la vida*, AKAL, Madrid, 1983, p. 241.

De esta forma, y en tanto el vínculo se descubre intersubjetivo, la experiencia conciente de Dios y de la trascendencia, implícita ahí (cuestión que puede darse de modo contrario en tanto resultan ser inseparables en la órbita de la disposición creyente), conlleva la superación de los límites del conocimiento natural, permitiéndose así el acceso a la comprensión de lo infinito, de lo ilimitado y, por tanto, de la razón de ser de la experiencia misma respecto de Dios. Pero también - por su apertura a la trascendencia que supone la actitud creyente sostenida precisamente en la libertad- aprehender el significado de sí mismo como sujeto finito, vale decir, con sus límites y torceduras. A mi parecer, este es un proceso gnoseológico que halla su explicación en el núcleo del hecho religioso, y cuya funcionalidad tiene que ver con la perfección humana y su realidad. Fenómeno que resulta plausible por la misma definición de lo religioso que, para su actuar, precisa estar enraizado -nos dice Blondel para el caso del cristianismo- *"hasta en las fibras más íntimas, que hay en todo hombre"*¹⁰.

La experiencia de apertura a esta realidad de corte trascendente nacida en la comprensión de sí mismo como sujeto religioso, y que es una conquista de comprensión originada a su vez por su experiencia respecto de lo infinito, produce una aproximación al descubrimiento de datos que, siendo ontológicos, son entendidos como referencias de intelección antropológica y, por tanto, culturales. Esto trae consigo la aceptación por comprensión, o entendimiento, de todo un conjunto de antecedentes provenientes de la inteligencia de la fe, y que una filosofía de la religión asume (o *debería* asumir si es honesta respecto del sujeto de fe y no lo descarta como experiencia de sentido *"razonable"*), como dato primero para hacerse de una inteligencia de la realidad humana bajo el prisma que la relación con Dios concede. - Y en especial, si la

¹⁰ Blondel, M. *Exigencias filosóficas del cristianismo*, Herder, Barcelona, 1966, p. 26: *"el cristianismo perfecciona la naturaleza, que está preferentemente enraizada hasta en las fibras más íntimas, que hay en todo hombre"*.

geografía de investigación es el sujeto mismo de la fe y en tanto es éste efectivamente sujeto de fe-.

Sabido es, desde la disposición a creer, que las esferas de sentido o significación humana -todas ellas descubiertas a partir de aquella característica antropológica que es la apertura existencial respecto de lo trascendente- son anteriores a la experiencia misma del sujeto, y, por previas, constituyentes y condiciones de lo que a continuación ocurre en él; y que de suyo corresponden al conjunto de elementos que componen una cultura.

Pues bien, teniendo presente este horizonte como criterio de comprensión, es plausible asumir que la existencia se sostiene –en su instalación y en su permanencia como tal sujeto- en un orden ético-ontológico que es anterior al acontecer antropológico mismo, y que tiene la particularidad de descubrirse en la esfera de la cultura o las culturas y, por tanto, en tiempos y espacios singulares con características propias. Más, (y aquí el asunto de sentido que descubre el coloquio intersubjetivo y su discusión) es evidente que muchos de estos productos son realizados por el sujeto que celebra en una comunidad y con lo que ella le presta para su significación, a fin de conmemorar formas diversas de entender lo divino.

El asunto es que la *poiésis* se presta para una aproximación hermenéutica, puesto que ahí en lo creado se visualiza el valor de la variable de tiempo y lugar, pero en relación al sujeto de carne y hueso que celebra lo divino en la obra. Así, y merced a esta situación conmemorativa, se entiende que el criterio de significación existencial observable en la obra -o en el acto desde un punto de vista ético- cuando remite al continente del misterio, está más acá del sujeto mismo y, cuando de Dios se trata, en el sujeto mismo, como llega a confesar San Agustín al ver y entender el *verbo* habitando en él. Experiencia ontológica que en los tiempos actuales, y como sensación de conquista de inteligibilidad del hombre sobre Dios, será traducida por Blondel en los

términos siguientes: *"..hay estados psicológicos que, de manera anónima pero real y comprobable, expresan (...) la presencia del orden divino en la vida de los hombres y de los pueblos"*¹¹.

Todo lo indicado hasta este momento, estimo, es suficiente para rescatar respecto de aquella disposición humana a lo trascendente (y que al mismo tiempo la certifica), una señal de amparo irrevocable para la existencia en todo lo que ella compromete; lo que me lleva a considerar la experiencia más allá del hecho de creer o no en Dios, pues la figura de lo divino es constitutiva del sentido esencial en la construcción cultural donde se despliega la acción de todos los seres humanos.

Para concluir, he de decir que en esta hermenéutica de lo religioso y lo cultural como dos asuntos en vínculo permanente para la constitución de la realidad humana, el dictamen de Blondel resulta provechoso: *"todo está encarnado en relatos que tratan de seres de carne y hueso, de acontecimientos humildemente mezclados en la trama general de este mundo que pasa"*¹².

¹¹ Id., p. 25.

¹² Id., p. 30.