

## **LUGAR Y LEGITIMIDAD DE LA EXPERIENCIA CRISTIANA CONFORME A LA REFLEXION DE LA TEOLOGIA FUNDAMENTAL**

### **1. EL LUGAR DE LA EXPERIENCIA CRISTIANA COMO EXPERIENCIA DE DIOS**

Es difícil saber el lugar y justificar la legitimidad de la experiencia cristiana en la reflexión teológica. La dificultad obedece en gran medida a la noción como tal de «experiencia» en general y de «experiencia cristiana» en particular. Para constatarlo basta tan sólo prestar atención a la trayectoria seguida por la epistemología teológica de las últimas décadas.

¿Qué es la experiencia cristiana? ¿Se da, en verdad, una tal experiencia? La pregunta resulta ociosa si echamos una mirada sin prejuicios a la positividad histórica del cristianismo, a la constante histórica de la fe cristiana. ¿Cómo podría negarse que existe una experiencia cristiana que ha dado forma social y cultural a lo largo de dos mil años a la historia de gran parte de la humanidad? Mas no preguntamos aquí por esa positividad cristiana en sí misma, sino la verdad religiosa que la ha hecho posible y que jalona la historia toda del cristianismo como religión con su persistente voluntad de implantación universal. Esta verdad es la que entra aquí en juego; sobre todo si se atiende a su constante impugnación desde la irrupción de la modernidad, y hoy por parte de la filosofía contemporánea de la ciencia, o al menos por parte de importantes corrientes de la misma. Aquellas que han querido sustraer todo sentido y significado a las proposiciones teológicas, apelando a la

inconsistencia de la verdad captada como contenido experiencial objeto de conocimiento.

Si nos referimos a esta impugnación filosófica de las proposiciones teológicas es porque partimos aquí del postulado de que en tales asertos se trata, en efecto, de *verdaderas proposiciones de experiencia*<sup>1</sup>. En ellas se da forma lógica en alguna manera y se atribuye cierto grado de racionalidad a un acontecimiento del cual se da fe, en la misma medida en que se lo supone fundado en la experiencia. No significa esto que las proposiciones *dogmáticas* sean, en consecuencia, el objeto único de la teología. Es Dios mismo en su misterio, expresado en proposiciones de fe o dogmáticas, el objeto primero de la teología, y como tal se ofrece a la teología en proposiciones de naturaleza diversa, objeto todas ellas del quehacer teológico. Así, también el lenguaje *kerygmático*, propio del anuncio misionero de la fe, y el lenguaje *homológico*, propio de las confesiones de fe y fuente del lenguaje dogmático (por referirnos a dos de las formas lingüísticas más significativas de la fe), son objeto de la reflexión del teólogo. Como lo es la práctica de la fe y los asertos imperativos que regulan su alcance ético, así como la racionalidad discursiva o el carácter profético que asisten al testimonio de los cristianos en la vida pública. De forma, pues, que una *declaración teológica* es aquella que, explícita o implícitamente, se halla referida a Dios, aunque el contenido de la misma pueda ser el hombre o el mundo y las criaturas, según Santo Tomás enseña<sup>2</sup>. Toda declaración teológica tiene por fundamento la respectividad que se da entre Dios, el hombre y el mundo, la cual afecta a la situación del hombre en el mundo ante Dios<sup>3</sup>.

La legitimidad de una concepción de las proposiciones dogmáticas como proposiciones de experiencia no es menor que la que asiste a otros modos lingüísticos del lenguaje religioso; aunque es preciso reconocer que la naturaleza de dichas proposiciones así consideradas no deja de resultar problemática para los cánones de experiencia barajados por la modernidad y la filosofía de la ciencia actual, pero de ella resultante. Todos los modos de lenguaje religioso quedan afectados por dichos cánones, que restan plausibilidad a la relación que, según la teología, se da entre Dios, el hombre y el mundo; pues se trata de una relación que, a pesar de encerrar elementos de racionalidad indudables, es establecida como tal por la fe como *interpretación* que el hombre hace de su propia

<sup>1</sup> Cfr. W. BEINERT, *Introducción a la teología*, Barcelona 1981, 130-34.

<sup>2</sup> «Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei: vel quia sunt ipse Deus; vel quia habent ordinationem ad Deum, ut ad principium et finem. Unde sequitur quod Deus vere sit subiectum huius scientiae.» *STh* I q. 1 a. 7.

<sup>3</sup> G. EBELING, *Schrift und Erfahrung als Quelle theologischer Aussagen*: ZThK 75 (1978) 99-106; aquí 101.

experiencia de la realidad. La fe es la categoría fundamental de la religión<sup>4</sup> y la teología es *ciencia de la fe*, de la cual recibe su legitimidad en cuanto tratamiento sistemático de un objeto al que se accede por ella. Mas porque la fe es categoría fundamental de la religión, la teología tiene que habérselas con la religión y, de forma inevitable, con el cristianismo, religión que pretende identificarse como fundada sobre la experiencia histórica. De forma que la legitimidad de la experiencia cristiana tiene que ver con la fe como interpretación de la historia; descansa sobre la *certeza de la fe* como hermenéutica históricamente fundada de la experiencia que el hombre hace con el mundo y de él. El *lugar*, en consecuencia, que la experiencia ocupa en teología no puede ser otro que *aquel donde la experiencia histórica aparece como condición determinante de la plausibilidad de la fe en tanto que categoría fundamental de la religión*. El lugar, en fin, donde la relación del hombre con el mundo es vivida por él como experiencia de Dios.

## 2. LA EXPERIENCIA DE DIOS OBJETO DE LA TEOLOGÍA FUNDAMENTAL

No es ahora el momento de adentrarse en la cuestión de la distinción entre fe y religión, objeto de controversia en la teología cristiana contemporánea<sup>5</sup>. Para avanzar digamos que la fe se torna *fe refleja* en la teología y se hace así momento crítico de la religión. La fe es «experiencia con la experiencia» (E. Jünger)<sup>6</sup>. Esto es, aquella experiencia que el hombre hace con su experiencia propia del mundo, origen de la religión. La religión descansa sobre la fe y ésta hace la religión porque en su seno vive el hombre la relación con Dios resultado de su experiencia del mundo. La práctica de la religión, en la amplia y comprehensiva expresión del vocablo, emerge de la experiencia del hombre con su experiencia del mundo. La teología, a su vez, momento crítico de la fe, que genera la religión y la articula social y culturalmente, se ocupa de esta experiencia de la fe, que en nuestro caso no es otra que la «experiencia cristiana».

<sup>4</sup> *Ibid.*, 100.

<sup>5</sup> La discusión en torno a la distinción entre fe y religión ha sido motivada por la radical toma de postura de K. BARTH. Cfr. *Kirchliche Dogmatik* I, 2, cap. 2, sec. 3, § 17. Trad. española: K. BARTH, *La revelación como abolición de la religión*, Madrid-Barcelona 1972.

<sup>6</sup> E. JÜNGER, *Dios como misterio del mundo*, Salamanca 1984, 223. Aunque la trad. del alemán *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen 1977, ofrece algunas dificultades, citaremos por la ed. española.

Puede aceptarse sin problemas que todo cristiano alcanza en alguna manera el momento reflejo de su propia fe, aunque no llegue a una formulación sistemática del mismo; pues de hecho todo creyente sabe ante su propia conciencia y responde ante la interpelación de los demás de la relación con el mundo que él vive como experiencia de Dios. Ahora bien, la teología, momento reflejo de la religión que genera la fe, quiere ser un *saber científico* sobre la experiencia de Dios, por lo cual este saber de ningún modo puede confundirse con la práctica más o menos consciente de la religión como realidad generalizada. La teología se ocupa de la experiencia cristiana de Dios y de su configuración como religión, sometiendo al análisis de la razón (*fides quaerens intellectum*) las condiciones de posibilidad de la fe y la práctica de la religión. Al hacerlo de este modo se constituye en *teología fundamental*.

Esta función la ha realizado siempre la teología, de una u otra forma, en la historia del pensamiento cristiano. La teología fundamental clásica hizo descansar la plausibilidad de la experiencia histórica de Dios y de su divina revelación —contenido objetivo de la fe— sobre los *præambula fidei*. Al hacerlo de esta suerte, la teología fundamental se construyó dependientemente de la doctrina filosófica sobre Dios y en correlación con ella (existencia y propiedades divinas) como supuesto de la revelación sobrenatural. Con todo, hay que decir que esa doctrina sobre Dios hubiera sido reguramente inviable sin la realidad aposteriórica de la revelación cristiana. Asimismo, que en la medida en que la teología natural o filosófica quedó afectada por la crítica kantiana de las pruebas de Dios, la relación entre fe y racionalidad se ha convertido en un reto para la teología. La suerte mejor o peor que ha asistido a la teología fundamental desde hace más de cien años es consecuencia del acierto o fracaso en el modo de afrontar dicho reto. Las empresas más significativas en este orden de cosas están representadas por la *apologética de la inmanencia* y el pensamiento *trascendental* cristiano en sus diversas expresiones, además de por los diversos planteamientos teóricos de recuperación de la existencia cristiana como proceso indudable de humanización. Todo ello llevado a cabo con la firme voluntad de acreditar la fe y su práctica en la religión ante el «tribunal de la razón».

En esta perspectiva el Evangelio es visto como instancia de humanización y la norma o paradigma de ésta se halla en la cristología. Se trata de una instancia que permite albergar fundadas razones en favor de su plausibilidad y garantía de una acertada relación entre el hombre y su mundo vivida como experiencia de Dios. Aun con ello, la teología fundamental no ha dejado de sentir la necesidad de incluir un *momento formal* en la reflexión sobre la naturaleza de la experiencia religiosa.

Ello viene exigido por la necesidad de fijar las condiciones epistemológicas de la práctica de la teología como ciencia, si es que ésta se caracteriza por la determinación del objeto mediante la experiencia y el método que debe seguirse para el tratamiento del mismo. Es decir, la teología ha tenido que afrontar la demarcación de su objeto, del cual se afirma que es instancia de humanización de la existencia y al que se accede en la experiencia del mundo. Tanto más necesario se hace este momento formal por cuanto las diversas corrientes de la teología fundamental han elaborado nociones bien diversas de la experiencia del mundo generadora de la experiencia de Dios. Nociones que han contribuido a que teoría y práctica de la religión encuentren lugar y legitimidad bien diversas también en la teología.

### 3. LA TRAYECTORIA HISTÓRICA DEL CONCEPTO DE EXPERIENCIA DE DIOS

#### a) *La crisis del concepto de experiencia del mundo como experiencia de Dios*

Antes de seguir adelante conviene, sin embargo, no dilatar por más tiempo una aproximación orientadora al concepto de «experiencia» y de «experiencia cristiana», que nos permita penetrar el contenido semántico implicado en estos conceptos. Entre las diversas acepciones que los diccionarios de filosofía ofrecen de la noción de experiencia retenemos aquí la que se refiere al hecho de *vivir algo dado*, e identifiquemos tal noción con la *experiencia interna*. Añadamos además que el campo semántico abarca, cuando de la noción de experiencia se trata, la *posibilidad de confirmación de algo dado*, y podremos identificar esta última acepción con la *experiencia externa*<sup>7</sup>. Con ello habremos precisado el punto de partida conceptual de nuestra reflexión. Ambas acepciones de un mismo concepto nos resultan imprescindibles en ella.

Desde Kant, la concepción de la experiencia como confirmación de algo dado se refiere únicamente a la posibilidad de confirmación de la «realidad aparente» o «puramente fenoménica». La experiencia del mundo

---

<sup>7</sup> Cfr. voz *Experiencia*: J. FERRATER MORA, *Diccionario de filosofía*, Madrid 1980, 1094-1101; aquí 1095. Véase además: art. *Erfahrung*: *Historisches Wb Ph 2* (1972) 609-17 (F. Kambartel); las clásicas obras de M. J. OAKESHOTT, *Experience and its Modes* (1934), y R. LENOBLE, *Essai sur la notion d'expérience* (1943), además de la vieja aportación de A. PAHLEN sobre la experiencia interna *Beitrag zur Klärung des Begriffs der inneren Erfahrung* (1913). Más reciente PH. DEVAUX, *Les modèles de l'expérience* (1976), y la anterior y conocida obra de J. WAHL, *L'expérience metaphysique*, París 1965.

ya no es el horizonte cognoscitivo en el que sucede la experiencia de Dios arrancando de la inducción de la realidad mundana, como intelección de la esencia contingente del mundo creado. Con la filosofía kantiana, empero, el pensamiento cristiano no queda desprovisto de todo recurso a la experiencia. Experiencia es la debida a la conciencia moral en relación con el imperativo categórico. Se trata entonces de la noción de experiencia propuesta por el filósofo de Königsberg como propia de la facultad del entendimiento, órgano de la razón teórica, cuyo objeto ha de someterse al principio de su misma percepción: los *a priori* de la sensibilidad; esto es, el espacio y el tiempo, formas puras de la percepción y, por ello mismo, condiciones *aprióricas* de la *sensación*, *materia*, según Kant, de nuestro conocimiento *a posteriori*<sup>8</sup>. Ni el objeto de la metafísica ni el de la teología caen bajo el principio apriórico de la percepción que hace posible que un objeto sea conocido por el entendimiento a partir de la experiencia del fenómeno<sup>9</sup>. Siendo suprasensible el objeto de la metafísica y el de la teología, ambas se ocupan de «conceptos vanos de objetos, de los cuales no podemos juzgar, ni siquiera si son posibles o no (...). Nuestra intuición sensible y empírica es la única que puede proporcionarles sentido y significación»<sup>10</sup>.

Después de Kant, el positivismo lógico, heredero del empirismo histórico anglosajón, ha llevado la crítica al lenguaje teológico más lejos aún, planteando la cuestión del sinsentido, por falta de significado, de las proposiciones teológicas. Es verdad que la pretensión verificacionista del primer momento de esta corriente filosófica, representado por R. Carnap y el primer Wittgenstein con su célebre *Tractatus logico-philosophicus*, resultó impracticable. Buscando una objetividad del saber basado en la sensación como principio de un conocimiento controlado y de un lenguaje filosófico significativo, se llegaba, paradójicamente y de forma inevitable, a una interpretación puramente psicológica de la realidad objetivamente anhelada y buscada. El racionalismo crítico cayó en la cuenta de las dificultades que llevaba consigo hacer de la inducción el principio de verificación del conocimiento y propuso dar la vuelta al procedimiento. Las proposiciones tan sólo deberían aceptarse como empíricas siempre y cuando fueran susceptibles de ser «falsadas», es decir, demostradas como falsas. Lo que de ninguna manera puede hacerse con las doctrinas metafísicas y creencias religiosas, las

<sup>8</sup> *Crítica de la razón pura*, México 1977, 52ss (Estética trascendental, 2.ª sec., § 8). Trad. española de M. García Morente y M. Fernández Núñez.

<sup>9</sup> «Pero jamás podremos conocer lo que son los objetos en sí por luminoso que sea nuestro conocimiento del fenómeno, que es lo único que nos es dado.» *Ibíd.*, 52.

<sup>10</sup> *Ibíd.*, 86-87.

cuales resultan de esta suerte como concepciones *no empíricas*. Es verdad, además, que la clara aceptación del *decisionismo* en toda concepción de la realidad por parte del racionalismo crítico acerca en mucho sus puntos de vista a la más moderna filosofía hermenéutica. Según Karl Popper, en toda aproximación cognitiva a la realidad se da siempre un momento decisionista en el establecimiento del *criterio de demarcación* que nos ha de permitir la elaboración de nuestro conocimiento de la realidad escrutada. Por lo cual, si bien hay que aceptar que la nueva propuesta de «verificación» de nuestro saber tiene unos límites arbitrarios o discrecionales, no parece menos obligado aceptar, a tenor de esta postura filosófica, que no otro es el camino practicable con un concepto de experiencia como «confirmación de algo dado». Su uso no encuentra planteamientos adecuados en teología<sup>11</sup>. Sobre ello volveremos todavía, pero antes debemos prestar alguna atención a la problematicidad del concepto de experiencia interna.

#### b) *La experiencia interior de Dios*

Para San Agustín, la experiencia es ante todo *iluminación interior* que mantiene su lugar en el proceso psicológico de la conciencia. La Edad Media conoció una doble concepción de la experiencia, a cuya formación contribuyó San Agustín con su entendimiento de la experiencia como *iluminación*: la experiencia como *saber de lo particular* o *experiencia inmediata* y la *experiencia psicológica*. Ambas tienen en Platón su primera elaboración filosóficamente importante, de indudable influencia en la concepción agustiniana del conocimiento. Según Platón, en efecto, el conocimiento es reducción de diferencias a la unidad, lo cual sólo se logra por superación de las realidades y vuelta y contemplación de las inmateriales. El divino filósofo ve en los objetos inteligibles la meta apetecible del alma que, sirviéndose, como de imágenes,

<sup>11</sup> Como es sabido, K. Popper propone la sustitución del planteamiento positivista por el suyo del criterio de demarcación, llevando a cabo una importante crítica al principio de la inducción (= «problema de Hume»). Cfr., entre otros lugares, K. POPPER, *Conocimiento objetivo*, Madrid 2<sup>a</sup>1982, 15-40. Cfr. L. KOLAKOWSKI, *La filosofía positivista*, Madrid 1979, 219-26. Para una confrontación entre teología contemporánea y racionalismo crítico véase la discusión bien conocida entre HANS KÜNG, *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*, Madrid 3<sup>a</sup>1979, 154-60, y H. ALBERT, *La miseria de la teología. Polémica crítica con Hans Küng*, Barcelona 1982. También G. EBELING, *Kritischer Rationalismus? Zur Hans Alberts «Traktat über kritische Vernunft»*, Tübingen 1973, y H. ALBERT, *Theologische Holzwege. Gerhard Ebeling und der rechte Gebrauch der Vernunft*, Tübingen 1973; polémica esta última ya incorporada a la argumentación de la última entre Küng y Albert. Además A. KELLER, *Kritischer Rationalismus - eine Frage an die Theologie?*: ThG 17 (1974) 87-95.

de los objetos del mundo visible, asciende por la *razón discursiva* y el *conocimiento intuitivo* del entendimiento hasta el conocimiento inmaterial de las ideas. El conocimiento racional, resultado de la razón discursiva, se sirve de la imaginación y el conocimiento intuitivo alcanza la inteligencia pura, inmaterial (*noûs, nóesis*). Las realidades sensibles son sombras de una luz que sólo se alcanza mediante el ascenso hacia la inmaterialidad de lo verdaderamente consistente, lo que reduce lo múltiple a la unidad; es decir, las ideas, y la reducción a su vez de éstas a la idea de Bien<sup>12</sup>. La intuición platónica, fundamento del conocimiento inmaterial, es sustituida en la filosofía aristotélica del conocimiento por el momento psicológico o de iluminación de los fantasmas o elaboraciones de la imaginación. Esta iluminación, obra del entendimiento agente, permite la abstracción y la generación final del universal. Obra del entendimiento y no construcción apriorística<sup>13</sup>, el momento psicológico del proceso cognoscitivo constituye la experiencia interna del conocimiento. San Agustín lo consideró decisivo como lugar de la experiencia del mundo en la que el hombre alcanza su experiencia de Dios. Sin que pueda atribuírsele una concepción de la iluminación como la aristotélica, obra del entendimiento agente, San Agustín tampoco participa del innatismo platónico de las ideas, que Platón explica por la preexistencia de las almas; de modo que interpreta la iluminación como obra del hombre y de Dios al mismo tiempo. Según él, Dios es creador del mundo sensible y el hombre participa de la actividad divina de configurar la imagen del mundo, el cual, gracias a la acción iluminadora de Dios en el alma, aparece ante el hombre sostenido en la verdad de Dios mismo. La acción, pues, de Dios sobre la *razón superior* del hombre, fuente de la *sabiduría*, distinta de la *razón inferior*, fuente de la *ciencia* (del conocimiento de la sensible y temporal), consiste en la iluminación de la inteligencia hasta la penetración de ésta en la verdad de las cosas. Esta no es otra que participación de la Verdad divina como Verdad subsistente; ella es la que otorga identidad a las realidades del mundo y las funda en ella misma como Verdad ejemplar<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> Se entiende así que la concepción de la ciencia por Platón no se define por relación a la elaboración de la experiencia por parte de la subjetividad del hombre, sino a la superación de la misma en la reducción de lo múltiple a la unidad. Cfr. G. FRAILE, *Historia de la filosofía*, vol. I (Grecia y Roma), Madrid 1965, 302ss.

<sup>13</sup> Aristóteles concibe la experiencia como «conocimiento de lo particular», por oposición a la ciencia como «conocimiento de lo universal»: *Metafísica* I, 1 (980a-981b); aclara el Filósofo que la ciencia es el resultado de la *elaboración conceptual* que arranca de la inducción, pues es de este modo como la sensación se convierte en punto de partida para la consecución del universal: *Analíticos posteriores* II, 19(100a 1-18). Cfr. G. FRAILE, o.c., 440-42; 444-45.

<sup>14</sup> Cfr. G. FRAILE, o.c., vol. II (El Judaísmo, el Cristianismo, el Islam y la Filosofía),



Sin la teoría agustiniana de la iluminación es difícil comprender su experiencia del mundo como experiencia de Dios que se da en la interioridad del hombre como lugar de encuentro verdadero con Dios en el alma. Fue esta concepción de la experiencia, psicológicamente determinada como proceso cognoscitivo, la que le permitió dar solución a las cuestiones planteadas por el *initium fidei* a propósito de la precedencia de la gracia que conduce la libertad a Dios y funda su condición de libertad redimida. La concepción agustiniana se prolongó de formas diversas a lo largo de la Edad Media. No hace aquí el caso perseguir esa prolongación histórica. Digamos sólo que la doctrina sobre la inspiración estuvo en gran medida concebida desde la noción de la experiencia profética de Dios como experiencia de iluminación intelectual capaz de interpretar tanto el mundo de las realidades sensibles como el acaecer de la historia humana. Tanto que sólo con dificultad pudo ir deslindándose la diferente cualificación teológica de inspiración y revelación, lo cual pudo ya hacer Santo Tomás. Siglos después, Lessio ensayó una nueva comprensión de la inspiración que, aunque no plenamente satisfactoria, vendría a clarificar en gran medida la distinción, influyendo decisivamente sobre el desarrollo posterior de la teología de la inspiración hasta el Concilio Vaticano I<sup>15</sup>.

La tradición cristiana conoce además otras elaboraciones de la experiencia interior, como es el caso de la concepción propia de la *mística*. Como experiencia de Dios, la experiencia mística se da en un modo de relación con el mundo resultado de la renuncia a éste como lugar de conocimiento de la realidad divina y su fruición. En cierto modo también esta vía de penetración en el misterio de Dios tiene expresión en la naturaleza de la experiencia interna, según San Agustín. En el proceso que conduce a la unión mística desempeña un papel fundamental la inteligencia intuitiva y no la discursiva (Platón), lo cual ha hecho pensar en el carácter netamente intelectualista de la mística de cuño neoplatónico que culmina con el Pseudo-Dionisio y que ejercería tanta influencia sobre la tradición cristiana, pero la verdad es que ya desde San Agustín la iluminación interior que sustenta la participación por parte

Madrid 1966, 219-224. Cfr. además: F. J. THONNARD, *La «cognitio per sensus corporis» chez Saint Augustin*: Augustinus 3 (1958) 193-203; ídem, *La notion de la lumière en philosophie augustinienne*: RechAug 2/I (1962) 125-75; C. E. SCHÜTZINGER, *Die augustinische Erkenntnislehre im Lichte neuerer Forschungen*: RechAug, ibíd., 177-203; también los dos trabajos del mismo lugar, en págs. anteriores: F. KÖRNER, *Abstraktion oder Illumination? Das ontologische Problem des augustinischen Sinnerkenntnis*: ibíd., 81-109, y A. SAGE, *La dialectique de l'illumination*, ibíd., 111-23.

<sup>15</sup> Cfr. A. M.<sup>a</sup> ARTOLA, *De la revelación a la inspiración. Los orígenes de la moderna teología católica sobre la inspiración bíblica*, Valencia-Bilbao 1983.

del alma de la imagen divina del mundo de ningún modo puede darse sino como saber y afección de Dios, producidos sobrenaturalmente por El en el alma. El concepto de iluminación es en San Agustín fundamentalmente teológico, y como tal sirve en su pensamiento a la doctrina sobre la inspiración y la revelación apenas diferenciadas. Hay en San Agustín renuncia al mundo exterior, por cuanto la verdad de este mundo hay que buscarla dentro, en el alma iluminada por Dios, donde conocimiento y amor coinciden. Conocimiento y amor a Dios en la verdad divina del mundo<sup>16</sup>. De ningún modo, sin embargo, la unión del alma con Dios supone en él la negación del mundo supuesta en la trayectoria mística neoplatónica y su radical inefabilidad de la experiencia de Dios. Estas matizaciones son importantes, sobre ellas se da la diferente concepción de unas y otras tradiciones místicas cristianas. La pérdida del mundo creatural en la verdad immanente de Dios que lo sustenta de ningún modo se aprecia en San Agustín como en el caso del Cusano y en gran medida en el de la mística renana; ni tampoco se da esa pérdida en la tradición mística hispana<sup>17</sup>.

La Reforma supondrá una importante inflexión dentro de la tradición cristiana de la experiencia de Dios como experiencia interna. La conciencia es ahora el ámbito natural de la *cognitio experimentalis Dei*.

<sup>16</sup> Me he ocupado recientemente de ello en A. GONZÁLEZ MONTES, *Precomprensión y contexto. Visión y audición en la hermenéutica bíblica de San Agustín en relación con Martín Lutero*: Cuadernos salmantinos de filosofía 13 (1966) 61-98; aquí 70-76.

<sup>17</sup> Cfr. voz *Mística*: J. FERRATER MORA, *Diccionario de filosofía*, 2234-36; H. HEIMSOETH, *La metafísica moderna*, Madrid 31966. Trad. de J. Gaos. Ver 19-30 dedicadas al Cusano. Véanse los estudios —que han influido en los planteamientos de G. EBELING— de W. DRESS, *Die Theologie Gersons* (1931); I. WEILNER, *Johannes Taulers Bekehrungsweg* (1961); A. M. HAAS, *Nim din selbes war*. Studien zur Lehre von der Selbsterkenntnis bei Meisted Eckhart, Johannes Tauler und Heinrich Seuse, en *Dokimion*, vol. 3 (1971), y la obra del mismo autor *Die Problematik von Sprache und Erfahrung in der deutschen Mystik*, en *Grundfragen der Mystik* (1974). Obras todas citadas por G. EBELING, *Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer Sache*, en *Wort und Glaube*, vol. III, Tübingen 1975, 3-28; aquí 9, nota 11. Cfr. mi estudio: A. GONZÁLEZ MONTES, *La mística de Cristo en Lutero*: REspir 42 (1983) 433-58. También, por lo que se refiere a la tradición mística española: G. DELLA CROCE, *La experiencia de Dios en San Juan de la Cruz*: REspir 21 (1962) 47-70, y al problema de la experiencia mística como tal, dos importantes trabajos de los últimos años cincuenta: R. VERNEAUX, *L'expérience mystique et la philosophie*: cap. del libro del mismo autor *De la connaissance de Dieu*, Brugges 1958, 307-64, y G. VALLIN, *Essence et formes de la théologie négative*: RMM 66 (1958) 61-201. Por lo que se refiere a la mística sanjuanista española de la negatividad no hace falta remitir aquí a los célebres trabajos de J. Baruzi, G. Morel y J. C. Nieto —éste último ofrece una interpretación novedosa de la obra del santo, aunque discutida—, por no citar otros sobre la obra de San Juan de la Cruz debidos a los españoles E. de la Madre de Dios o E. Pacho de la Virgen del Carmen, entre otros.

En ella tiene su lugar propio el punto de arranque de una teología que se quiere experimental y al mismo tiempo se define como *theologia crucis*, contra la teología triunfal de la tradición católica medieval, despectivamente calificada de *theologia gloriae*. El correlato de la experiencia de Dios hay que buscarlo en la situación del hombre en el mundo como mundo pecador<sup>18</sup>. La postura teológica de Martín Lutero se hace acusación contra la teología filosófica clásica, elaborada por la tradición cristiana y presupuesto racional de la experiencia del mundo en su exterioridad visible como experiencia de Dios<sup>19</sup>. La ruptura con San Agustín es real en lo que se refiere a la concepción de la experiencia interior de Dios, a pesar de la influencia que el santo obispo de Hipona ejerciera en otro orden de cosas sobre la configuración «luterana» de la teología del reformador de Wittenberg. En efecto, hemos indicado cómo para San Agustín la experiencia interior, iluminación del alma, es conocimiento gracias al dinamismo relacional que el obispo de Hipona establece entre la verdad del mundo, de las cosas creadas, y la Verdad subsistente de Dios que constituye la razón de ser del mundo creado. Por la participación del alma en el orden divino del mundo el hombre, imagen de Dios, puede alcanzar, según hemos dicho, el orden de lo creado y su sustentación por Dios. Para Lutero, la experiencia interior se torna duda y desesperación ante la voluntad oscura y oculta de Dios respecto al pecador por la falta de transparencia real del mundo, que de ningún modo aparece a sus ojos, a los del pecador, asentado en Dios, sino alejado perdidamente de El. El mundo se presenta ante los ojos del pecador, abrumado por el peso de la transgresión de la voluntad divina, falto de resolución, sin salida. La experiencia interior se consume por ello en la apelación a la instancia exterior de la predicación, de la palabra de la Escritura como palabra de misericordia. También Agustín de Hipona apelará a la palabra de la Escritura, pero su apelación no queda, como es el caso de Lutero, delimitada por la necesidad de saber sobre Dios contra la condición opaca del mundo. La apelación de San Agustín al verbo escrituario tiene como objetivo aquella iluminación, por la fe en la palabra de Dios, que permite al alma, a pesar de haberse visto envuelta en los efectos de la caída, penetrar la verdad restaurada del mundo por la encarnación del que es su fundamento arquetípico y ejemplar, el Verbo de Dios. El que el hombre tome conciencia de su

<sup>18</sup> Cfr. G. EBELING, *Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer Sache*, l.c., 12-14; W. MOSTERT, *Erfahrung als Kriterium der Theologie*: ZThK 72 (1975) 427-60, aquí 449-58.

<sup>19</sup> Cfr. A. GONZÁLEZ MONTES, *Fe y razón en el itinerario a Dios en Lutero*. Su confrontación con la tradición escolástica bajomedieval y tomista: CTom 110 (1983) 513-60.

propia condición pecadora urgido por la amenaza divina, según parecer de Lutero, no representa haber entrado en la experiencia religiosa cristiana. Como Jüngel quiere, para la Reforma la experiencia interior se hace cristiana por la palabra exterior de la revelación, que no cambia dicha experiencia, sino que la torna otra totalmente. La predicación de la salvación en Cristo no reconstruye el dinamismo del ascenso interior a Dios, como es el caso de San Agustín; más bien muta el significado de la opacidad del mundo, que se convierte, a la luz de la fe, en lugar de la enajenación de Dios, al tiempo que de su revelación<sup>20</sup>.

Para la Reforma de este modo se hace posible la *cogitabilidad de Dios* y se abre camino a la construcción de la teología. El pensamiento cristiano sobre el mundo aranca de la «experiencia con la experiencia» del mundo como esfera de pecado. Se excluye, pues, cualquier consideración de su verdad como vía de acceso a la verdad de Dios. Esta tan sólo se funda sobre la *certeza de la fe*, que excluye cualquier modo de autofundamentación de la inteligencia; no es el dinamismo de la inteligencia, ni aun restañada por la redención la herida que le ocasionó la caída, sino el poder de la *fe sola*, el instrumento de penetración en la palabra de la revelación como lugar de la cogitabilidad del misterio divino<sup>21</sup>. La fe, «experiencia de la experiencia», es instancia única de la teología, siempre amenazada por el empeño de la razón en abrir marcha hacia Dios por caminos diferentes del que la fe representa como experiencia del pecado del mundo y saber, en ella, de su también única resolución: el carácter salvífico de la cruz. El hombre pasa por la fe desde su quimérica voluntad de salvación *coram mundo* a su nueva situación *coram Deo*. Realizar este tránsito de recomposición interior del hombre llevado a la muerte por la presión mortal de la Ley, origen de la experiencia de Dios más inmediata, es hacer la experiencia cristiana plena de Dios; abrirse al conocimiento divino, «instancia crítica indeclinable» de todas las tentaciones que asaltan al hombre que hecho cristiano torna a Dios. Todas estas tentaciones tienen una razón de ser en la apetencia del hombre más difícil de domeñar: su voluntad de realización existencial por el camino de la inteligencia.

Jüngel comparte la contraposición completa de la fe a las otras experiencias del hombre, sin por eso querer arrancar la experiencia de la fe a toda relación con aquéllas: «Si se trata de Dios, la experiencia no puede ser nunca 'desconectada'. Pero tampoco puede ser programada. Ciertamente, la fe no rechaza ninguna experiencia, sino porque como tal siempre es experiencia plena. Precisamente por eso se mantendrá

<sup>20</sup> A. GONZÁLEZ MONTES, *Precomprensión y contexto*, 75-79.

<sup>21</sup> E. JÜNGEL, *Dios como misterio del mundo*, 224.

abierta para una experiencia propia y nueva; para la experiencia propia y nueva del mundo»<sup>22</sup>. Jünger es bien consciente de la problemática, sí, pero inevitable necesidad del punto de apoyo o de entronque. Se trata de una relación dialéctica entre la experiencia cristiana que representa la fe y las experiencias del hombre con el mundo que se sitúan a su margen.

Si hacemos ahora un primer balance de este recorrido histórico por las concepciones diversas de la experiencia interior de Dios. Según lo que hemos dicho, la experiencia cristiana de Dios parecería que incluye siempre el mundo, aun cuando sea experiencia interior. Mas, una vez supuesta la crisis mencionada del concepto de experiencia del mundo como experiencia de Dios, atacada por Kant y asimismo impugnada por la moderna filosofía, ¿qué decir? ¿Habría que afirmar que no es posible teologizar sin la experiencia del mundo, pero en el sentido en que la entiende la Reforma y acabamos de exponer? ¿No cabe otra reconstrucción posible de la experiencia del mundo que la debida a la comprensión dialéctica del mundo por teología de la cruz? La teología fundamental puede, en efecto, optar por una comprensión de la experiencia cristiana como *lugar de articulación de la teología de la palabra*, como vamos a verlo a continuación. En este caso, la experiencia interior se hace objeto de la reflexión teológica fundamental que permite al teólogo elaborar una doctrina sobre Dios, doctrina del conocimiento divino. Esta tiene su *tópos* propio en la acción reveladora de Dios en Jesucristo, pero sin que esta revelación divina pueda entenderse de otra forma que como ocultamiento de Dios para la inteligencia del hombre y reto a la fe del que cree ante la falta de transparencia del mundo. La cruz se torna revelación en la misma medida en que es interpretada en esta óptica como principio *soteriológico*, de resolución de la existencia amenazada por el mundo.

### c) *Experiencia interior y teología de la palabra*

La experiencia interior así considerada es experiencia de conciencia y se instala en el centro mismo de la *antropología teológica*: allí donde se percibe la reflexión cristiana del significado teológico de la situación infralapsaria de la existencia en el mundo, dominada por la voluntad en vano reiterada por el hombre de ser y alcanzar por sus fuerzas la perfección anhelada. En esta situación el hombre comprende el mundo y su comercio con él como mediación de su propia realización existencial y acabamiento de sus potencialidades, sin otra ayuda que su genio

---

<sup>22</sup> *Ibíd.*, 222-23.

e ingenio, *incurvatus in se* (San Agustín), *coram mundo* (Lutero). Contra ella, la experiencia cristiana que sustenta y alimenta la conversión a Dios (*con-vertere ad Deum*) coloca al hombre en la tensión entre la apetencia por el mundo y el apetito de Dios. Esa apetencia por el mundo es la que nutre toda *falsa religio* como es la búsqueda de la salvación por la Ley contra la gracia del Evangelio. Hacer experiencia de Dios por ello en la experiencia del mundo sólo podrá significar *poner* la propia vida *coram Deo* y *o(p)-poner-se* a la voluntad pecadora, que busca y empeña la realización existencial del hombre en su valía *coram mundo*.

Así ha querido propugnarlo la Reforma, y en el marco de la tradición por ella creada la experiencia cristiana queda bien reflejada en estas palabras de Jüngel: «Frente al 'yo pienso' hay que colocar el 'yo creo', de tal manera que el *yo* no decida sobre lo que se llama *fe*»<sup>23</sup>. No se trata de sustituir un *yo* que fundamenta el pensar por un *yo* que fundamentara la fe, a modo de superación de la filosofía idealista, en la cual la experiencia es ante todo experiencia del *yo* que piensa y funda el aperebimiento e intelección del mundo y de Dios. Jüngel lo describe, en efecto, como es: para el idealismo de Fichte, por ejemplo, en la experiencia están unidas la cosa experienciada y la inteligencia. De modo que abstraer de la cosa en sí sólo es posible abstrayendo de la relación de la cosa con la experiencia de la misma por parte del sujeto. Dicho de otra forma, abstraer de la cosa en tanto que cosa experienciada. De hecho ha de ser así, siempre que haya de superarse el dogmatismo racionalista que abstrae sólo de la inteligencia y de las leyes de la lógica<sup>24</sup>. El «yo pienso» que sustenta la elaboración científica del concepto como realización y acabamiento del objeto dado en la experiencia, según Hegel, sólo se entiende como sujeto de experiencia siempre y cuando se conciba la experiencia como el modo en que aparece el ser (lo que conlleva una determinada precedencia del *espíritu*) dándose a la conciencia y constituyéndose por medio de ésta<sup>25</sup>.

Contra este planteamiento idealista, la experiencia cristiana es experiencia con el mundo en la cual queda implicada la aceptación de la caducidad del *yo* y del mundo; experiencia que conduce al sujeto finito al afianzamiento sobre la palabra de Dios, lugar único de la cogitabilidad de Dios. Dicha experiencia conduce a la cristología, única antropología verdaderamente paradigmática. En ella se le muestra al hombre el

<sup>23</sup> *Ibíd.*, 223.

<sup>24</sup> Cfr. voz *Experiencia*: J. FERRATER MORA, o.c., 1097.

<sup>25</sup> *Ibíd.*, 1096-97. Véase M. ALVAREZ GÓMEZ, *Experiencia y sistema. Introducción al pensamiento de Hegel*, Salamanca 1978, 74-78.

sentido de la cruz y el poder que de ella emana, reto a la razón y fortaleza de la fe.

Concebida de esta forma la experiencia cristiana permite al teólogo reconstruir los *loci theologici* a requerimiento de la ineludible indagación hermenéutica que la palabra de Dios exige y que de algún modo incluye un momento preteológico. Es verdad que esta indagación se ha de realizar *a posteriori*, es decir, arranca del dinamismo noético desencadenado por la experiencia cristiana como tal. Ello, sin embargo, no es obstáculo alguno para que pueda llevarse a cabo una crítica fundada de la tradición cristiana en sí misma, que históricamente puede haber llevado al pensamiento a la incogitabilidad de Dios. Así planteadas las cosas, se entenderá que se apele a la *certeza de la fe* (*certitudo fidei*) como «expresión de un pensamiento acerca de Dios (que todavía habría que llevar al concepto)»<sup>26</sup>. Este concepto sólo se alcanzaría en la palabra de la cruz; y la tradición viene así a ser reconocida —aunque, como se ha dicho, resulte susceptible de crítica— como el horizonte hermenéutico de esta palabra de la cruz, que da textura a la *homología fidei*, a la confesión de fe que cristaliza conceptualmente en el símbolo.

Se ve, pues, que la teología fundamental en este caso se deba concebir como fundamentación de la teología como *lógos tou̯ stauroû*. En consecuencia, ha de ser elaborada por relación a la *fenomenología* y *analítica existencial* de la vida del hombre en el mundo. Vida entregada al *hybrisma* del pecado que le incapacita para pronunciar una palabra por sí mismo y desde sí mismo que no haya de conducirle al fracaso, o bien, dicho de otra forma, que no termine por reducirlo al silencio. Todo esto no significa que el principio de la *sola Scripturâ* tenga que explicarse como mera repetición de los textos de la Biblia aislada y desconectada de otras referencias. Significa más bien que la Biblia como tal, la palabra bíblica, le es ofrecida al hombre con el contenido que porta y el criterio de interpretación que en él se hace patente. Declaraciones teológicas y comprensión corren parejas<sup>27</sup>. Las primeras no son nunca pura repetición de la palabra de la Escritura, sino el fruto de su comprensión. La palabra divina le es entregada al creyente siempre —es inevitable el caso y no puede ser de otra forma— con la experiencia que en ella se encierra, históricamente sucedida y felizmente resuelta, en la cual se reconoce el hombre en su actual situación en el mundo. Por ello toda declaración teológica se halla afectada por su mediación

<sup>26</sup> E. JÜNGEL, *Dios como misterio del mundo*, 225.

<sup>27</sup> G. EBELING, *Schrift und Erfahrung als Quelle theologischer Aussagen*, 103-7. Cfr. G. SIEGWALT, *Experience et révélation. Remarques de méthodologie théologique*: RHPPh 56 (1976) 525-43.

en la lengua que la vehicula y en cuya cosmovisión se expresa; de donde se sigue el desarrollo obligado de la tradición, marco de interpretación, permanente y móvil al tiempo, de la palabra divina objetivada en el texto literario que la mantiene y prolonga en la historia, una vez proferida en ella con pretensión de validez universal.

No se puede desligar el carácter histórico de la palabra divina de la historicidad que afecta al hombre, que es su destinatario y se halla colocado en el mundo y en él ante Dios. Las declaraciones, por eso, no pueden confeccionarse atemporalmente; obedecen siempre a la temporalidad que afecta a la existencia del creyente y caen tanto bajo la normatividad de la tradición que las ampara como bajo la crítica a dicha tradición en lo que pueda tener de justificada. Afirmación y crítica de la tradición son exigencias de la historicidad que afectan a la existencia cristiana, plantada en todo tiempo ante el *locus theologicus* de la cruz<sup>28</sup>. Si la tradición es antes que nada *tradición de experiencia*, a la teología fundamental compete salvaguardar la naturaleza de la experiencia cristiana en el intrincado laberinto de la crítica a las tradiciones religiosas; sin rendirse por eso, con mala conciencia, a la reducción que la modernidad ha pretendido llevar a cabo identificando experiencia y experimento; o bien, entregando a la razón instrumental la última palabra sobre el significado y alcance del saber sobre el mundo<sup>29</sup>.

En este sentido parece que no es posible que la teología fundamental pueda cumplir su tarea de fundamentación de la teología de la palabra si no toma en cuenta las diversas corrientes modernas de filosofía que han querido poner en relación lenguaje y experiencia. A juicio de Ebeling, esta confrontación tiene que hacerse prestando la debida atención a las variadas nociones de experiencia que jalonan la sucesión de las tradiciones literarias de la Escritura y las que utiliza la filosofía actual. La mentalidad contemporánea admite matizaciones que permiten superar la separación radical que pareció establecerse con la Ilustración entre experiencia de razón y experiencia cristiana. En el panorama del pensamiento contemporáneo se ha ido abriendo camino aquella otra noción de experiencia relativa a la *disposición del mundo por parte del hombre*, que no obedece a ningún modelo de pragmatismo histórico, ya filosófico, ya científico. Se trata de una noción que arranca de la interpretación del mundo como ámbito vital de autocomprensión del hombre como persona, esto es, como individuo constituido en libertad. Mas, al referirnos a ello, volvemos nuestra reflexión hacia la problematicidad de la experiencia cristiana: experiencia de conciencia en el acerciora-

<sup>28</sup> G. EBELING, o.c., 114.

<sup>29</sup> *Ibíd.*, 112-13.



miento y la decisión sobre cuanto le es dado al hombre en la realidad objetiva del mundo, instancia ineludible de la razón y de la fe.

#### 4. LA EXPERIENCIA TRASCENDENTAL Y SUS LÍMITES

##### a) *La vivencia religiosa se fundamenta sobre los contenidos objetivos de experiencia dados en la experiencia trascendental*

El neopositivismo lógico creyó poder resolver la relación entre verdad y conocimiento mediante el recurso al *método*. Propuso la distinción y separación entre conocimiento y creencia, en parte siguiendo el camino abierto por Kant con la distinción y separación entre facultades. Wittgenstein estableció esta diferencia entre conocimiento y creencia por el recurso de la aplicación al uso del lenguaje de las leyes de la lógica, sobre la base del carácter empírico de las proposiciones simples. Como es sabido, sólo a partir de estas proposiciones *elementales* podrá alcanzarse la expresión *figurada* de «un estado de cosas», ya que toda proposición compuesta es «expresión del acuerdo y desacuerdo con la posibilidad de verdad de las proposiciones elementales». Mas para que la representación halle cauce para la realidad que se quiere representar en las proposiciones, la representación deberá articular la proposición según las leyes de la lógica<sup>30</sup>.

Desde el momento, sin embargo, en que la filosofía pragmatista y el convencionalismo llegaron al convencimiento de que la forma lógica de las proposiciones lingüísticas no llegaba a elaborar otra cosa que *material simbólico*, sólo en correspondencia con la realidad en virtud de decisiones no justificadas más que por la voluntad de servirse útilmente de la realidad, la empresa del neopositivismo se vino a pique. Tanto el principio de *inducción* (fundamento epistemológico del verificacionismo) como el criterio de *demarcación* propuesto por el racionalismo crítico contra el principio de inducción tuvieron que evaluar el conocimiento no ya en función de su verdad, sino de su *utilidad*, sin poder escapar al decisionismo epistemológico. Algo que el mismo K. Popper no había dejado tampoco de evidenciar como elemento inevitable de toda aproximación a la realidad, según ya hicimos notar<sup>31</sup>.

<sup>30</sup> L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus* (1922): 4.032; 4.4; 4.41; 4.431. Como edición bilingüe, cfr. la debida a E. TIerno GALVÁN, Madrid 2<sup>a</sup>1973.

<sup>31</sup> Cfr. F. BRONCANO, *Del neopositivismo al pragmatismo. Reflexiones sobre el origen de una filosofía postcrítica de la ciencia*: Garagai 1 (1985) 3-20.

Contando con estas posturas filosóficas, el problema de la experiencia cristiana plantea preguntas que algunos querrieran resolver afirmativamente con satisfacción y sin enojo alguno. En efecto, ¿no se podría asimilar la fe cristiana —y en general toda fe religiosa— a cualesquiera otras formas de concebir la realidad a partir de su experienciación? Entre estas formas habría que incluir la experimentación científica, fundamento del valor cognoscitivo de las ciencias de la naturaleza, hasta ahora parámetro de toda aproximación *controlada* a la realidad. El instrumentalismo no cree ya en la distinción entre conocimiento y ciencia de una parte y creencia de otra. La concepción de una *regla*, por parte de la filosofía pragmática, como la racionalización que una comunidad lingüística hace de su propia conducta y trato con la realidad parecería obligarnos a responder con asentimiento al planteamiento esbozado. Al menos en principio parecería, en efecto, obligado hacerlo así y obtener con ello una salvaguardia para la legítima perduración de la fe entre las mentalidades de nuestro tiempo<sup>32</sup>. Mas si así fuera, habríamos dado, ciertamente, un paso importante hacia la superación del abismo que Kant colocó entre las facultades, entre ciencia y metafísica y ciencia y teología; pero ¿no renunciaríamos también a la verdad que funda el conocimiento?, ¿no renunciaríamos a alcanzar la relación que la verdad guarda con la experiencia de la realidad que nos lleva a su conocimiento?<sup>33</sup>.

Para solventar el difícil problema de la separación establecida por Kant y la posterior tradición ilustrada entre ciencia y metafísica aplicada a teología cristiana, el trascendentalismo teológico ha querido afrontar la crítica de la modernidad al pensamiento cristiano y profundizar

<sup>32</sup> Cfr. Las propuestas de M. POLANYI, *Personal Knowledge*, London 1962.

<sup>33</sup> Este es el punto de vista de la ontología del conocimiento según Santo Tomás. Cfr. E. GILSON, *Le thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, París 1979, 281-95; en part. 293, nota 25 (remisión al *De potentia*). La experiencia religiosa descansa sobre la convicción de esta correspondencia entre ser y verdad y verdad y conocimiento percibida en la experiencia humana como lógica articulación de la existencia sobre la verdad misma de las cosas: «Si nous voulons poser l'expérience humaine au point de départ de la théologie fondamentale, il nous faudra évidemment dégager cette logique, l'expliciter de façon méthodique et complète, l'exposer dans un discours rationnel cohérent. Cela reviendra à proposer une anthropologie philosophique.» H. BOUILLARD, S.J., *L'expérience humaine et le point de départ de la théologie fondamentale*: Salesianum 27 (1965) 275-84; aquí 279. Si el sentido global de la vida emana de esa correspondencia indicada, sobre ella descansará la coherencia misma (y la naturaleza moral) de las acciones del hombre. Algo que queda en entredicho si se produce la renuncia a dicha correspondencia y tanto ciencia como fe se entregan a la discrecionalidad del pragmatismo instrumental y convencionalista. Sobre esta correspondencia la experiencia humana se convierte en fundamento de la religión; cfr. el desarrollo de K. RIESENHUBER, *Existenzerfahrung und Religion*, Mainz 1968.

en el camino abierto por el mismo filósofo idealista en la esfera de la razón práctica. Un camino, por lo demás, precedido por la trayectoria de la tradición *sapiencial* cristiana. No se debería, por otra parte, pasar por alto que esta corriente de ningún modo ha querido legitimar la experiencia interior en su condición de experiencia pura de conciencia, sino hallar más bien un modo válido de referir las estructuras cognitivas de la subjetividad al objeto de la revelación cristiana; es decir, dicho de otra forma, de poner en relación potencialidades y alcance del conocimiento humano y acontecimiento histórico de salvación. La corriente trascendental —téngase bien en cuenta— es debida en gran medida al patrimonio común de las tradiciones católicas y protestante del cristianismo occidental, pero tiene una singular representación en la tradición católica; y el catolicismo ha puesto siempre la experiencia cristiana en dependencia de la objetiva mundanidad e historicidad de la revelación como acontecimiento salvífico. Con ello se ha intentado excluir cualquier forma de fideísmo, en la cual pudiera desembocar una actitud de fe subjetivamente mediada y arbitrariamente concebida. La historia de la apologética clásica ilustra bien esta pretensión.

La exploración trascendental de las estructuras del conocimiento tiene por objeto arrancar el objeto de la teología al prejuicio katiano, que lo traslada al reino de las realidades suprasensibles, corriendo con ello la misma suerte que el objeto de la metafísica. La *experiencia trascendental*, de la cual se ocupa la corriente filosófica de este nombre<sup>34</sup>, no estriba, ciertamente, en la experienciación de algún objeto capaz de dar legitimidad epistemológica al discurso sobre Dios y validar con ello la revelación cristiana. Consiste más bien en el proceso de apercebimiento e intelección de aquellos *contenidos de experiencia* sobre los cuales puedan formularse las condiciones de posibilidad de un discurso *filosófico-teológico* sobre Dios. La experiencia religiosa podrá encontrar en la experiencia trascendental el presupuesto de *razón filosófica* que precisa, y a partir de ella reivindicar su legitimidad epistemológica<sup>35</sup>. La expe-

<sup>34</sup> Tomamos como referencia dos importantes obras, fruto maduro de una larga andadura filosófica recorrida por los autores de esta corriente: B. J. F. LONERGAN, *Method in Theology* (1971), y J. B. LOTZ, *Transzendente Erfahrung* (1978). Nos servimos de las trad. al español de J. L. ZUBIZARRETA, en el caso de Lotz, *La experiencia trascendental*, Madrid 1982, y al italiano de G. B. SALA, en el de Lonergan, *Il metodo in teologia*, Brescia 1975. Tenemos en cuenta O. MUCK, *Die transzendente Methode*, Innsbruck 1964.

<sup>35</sup> Cfr. R. SCHÄFFLER, *Fähigkeit zur Erfahrung. Zur transzendentalen Hermeneutik des Sprechens von Gott* (Quaestiones disputatae, 94), Freiburg 1982, 28ss (premisas de la argumentación trascendental).

Resulta patente que la resolución de la experiencia trascendental en la experiencia religiosa no puede producirse sin la lectura de la realidad, abierta en su propia verdad

riencia religiosa encuentra así aquella connotación *de sentido* que de otro modo podría serle sustraída. Con ello la formulación teórica de la experiencia religiosa incorpora en cierto sentido el principio de determinación empírica del lenguaje buscado por el positivismo, al tiempo que corrige la estrechez de ciertos planteamientos epistémicos; y se plega a algunas exigencias de la filosofía positivista del lenguaje y del racionalismo crítico. Contra la sospecha de que el discurso sobre Dios se componga de proposiciones sin sentido siempre se podrá apelar a estos contenidos de experiencia apercebidos e inteligidos en el curso cognoscitivo de la experiencia trascendental.

b) *Contra el apriorismo trascendentalista, el significado cognoscitivo de la libertad y el testimonio*

Los límites del trascendentalismo están dados, con todo, en su mismo apriorismo supuesto en su teoría del conocimiento. En efecto, si el material de información (esto es, los contenidos de experiencia aludidos) es recibido en la forma propia de la contemplación y del pensamiento, y además, si esta forma obedece a la actividad específica del sujeto receptor, la verdad es que en ese caso el sujeto se colocaría por encima de la historia. Es decir, la historia no parece que haya de afectarle en modo alguno, siendo así que nosotros hemos dicho que la experiencia religiosa debe verse remitida siempre a aquellos contenidos de experiencia objetivamente determinados en su singularidad por su mundanidad e historicidad. De ello han sido muy conscientes Lotz y Lonergan; por eso han querido reconducir la exploración de la experiencia trascendental hacia el ámbito de la libertad y condición personal del hombre, que no puede alcanzar la vivencia religiosa en su verdadera dimensión, sino como relación en el encuentro con la Libertad totalmente otra, como relación dialógica, distanciándose de este modo de lo que de más aprio-

---

a la interpretación del *sujeto libre*, como realidad reveladora y portadora de sentido: «L'expérience et la raison ne sont pas, dans la connaissance, des éléments qui pourraient être isolés. Ce sont des aspects distincts, mais individus, d'une même connaissance. L'expérience est raison implicite; la raison est expérience comprise et expliquée. Rien n'est appréhendé sans être à quelque degré compris; tout champ d'expérience implique en soi une structure rationnelle, que peut expliciter la pensée.» H. BOUILLARD, o.c., 278. La experiencia metafísica se halla, pues, implícita en la experiencia religiosa, que sólo alcanza a expresarse como experiencia comunicable sobre tal supuesto. Cfr. R. SCHERER, art. *Wirklichkeit-Erfahrung-Sprache: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft* (enciclopedia). Ed. por F. Böckle, F.-X. Kaufmann, K. Rahner y B. Welte, Freiburg 1 (1981) 5-59; aquí en part. 20-22 y 27ss (hay trad. española). También P. SCHÖNENBERG, *Révélation et expérience*: LV 25 (1970) 383-92. Es el punto de vista de J. B. LOTZ, o.c., 147; ver el desarrollo de los caps. VI y VII.

rista hay en un planteamiento de la experiencia trascendental como el de K. Rahner. Los contenidos de experiencia dados a la conciencia en la experiencia trascendental, siendo objetivos, necesitan, sin embargo, la elaboración que alcanzan en la conciencia, en la cual ellos mismos desencadenan la vivencia religiosa <sup>36</sup>.

El riesgo del trascendentalismo, a mi modo de ver, es una constante de la filosofía idealista. Está presente también en M. Blondel antes de hacerse patente en la filosofía de la religión de Rahner; y no pudo ser superado por los planteamientos del modernismo. El inmanentismo de esta corriente católica, de tan extraordinaria importancia para el desarrollo del pensamiento cristiano contemporáneo, bloqueó la superación del apriorismo, herencia del siglo XIX. R. Schöffler ha vuelto recientemente sobre algunos de los aspectos aporéticos del método trascendental, con la pretensión de hacerlo avanzar sobre sus propios pasos. Si no se quiere ceder a la tentación sobrenaturalista o apostar por el método dialéctico, nos es obligado alcanzar una reformulación del pensamiento trascendental. También la última teología de Jüngel ha querido ser una reformulación del camino abierto por la teología dialéctica, y su reconstrucción como teología de la palabra remitida al poder dialéctico de la cruz ha buscado, como hemos visto, salvar de algún modo el hiato que

---

<sup>36</sup> *Ibid.*, 36. Para una consideración sintética de la concepción de la reflexión trascendental de Rahner, objeto de las acotaciones aquí aludidas, que se proponen salvar lo válido de la misma: art. *Filosofía trascendental*: *Sacramentum mundi* 3, Barcelona 1973, 199-206 (H. M. Baumgartner), y art. *Teología trascendental*: SM 6, Barcelona 1976, 610-17 (K. Rahner). En éste particularmente se percibe ese apriorismo que coloca al sujeto «sobre la historia»: «La relación que debe entenderse trascendentalmente, entre espíritu (incluida la gracia) e historia (incluida la historia de la revelación) implica como punto culminante la historia (en cuanto historia de la gracia en el mundo) al portador absoluto de la salvación...» Por el contrario, R. SCHERER dice: «So wird man die Geschichte [por su condición de hermenéuticamente abierta en su misma contingencia para el hombre] zwar als offenen und unverfügbaren Zeitraum bezeichnen dürfen, der unsere singulären Lebenserfahrungen umschliesst, ohne dass die Deutung unserer Erfahrungen dadurch eine grössere Gewissheit erlangen könnte. Alle Ordnungen, die die Menschen im Laufe dieser Geschichte zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Stellen der Welt entworfen haben, lassen sich schwer auf einen eindeutigen Nenner bringen», o.c., 21. Véase la relación que la particularidad y contingencia del acaecer histórico guardan con el carácter universal de la revelación cristiana: D. TRACY, *Revelación y experiencia*: *Concilium* 133 (1978) 131-41. Además S. BEGGIANI, *Revelation and religious Experience*, en *Proceedings of the College Theology Society* 26 (Nueva York 1970) 31-51, y H. KRINGS, *Freiheit. Ein Versuch, Gott zu denken*: *PhJahrbuch* 77 (1970) 225-37. Esta es la razón por la cual Lonergan explora las condiciones trascendentales de la religión a partir de la concepción dialógica del ser personal: la religión surge del carácter interrelativo de los acontecimientos históricos: B. J. F. LONERGAN, o.c., 77ss; *Erfahrung und Geschichte. Grundzüge einer Metaphysik der Freiheit als transzendente Erfahrung*, Freiburg 1971.

la Reforma abrió entre la fe y la facultad discursiva del hombre, sin renunciar bajo ningún pretexto a la doctrina de la justificación (*articulus stantis et cadentis Ecclesiae*).

La *teología política*, en sus diversas modalidades, tomó como objetivo hacer avanzar la reflexión trascendental y apeló al *poder de probación* de la práctica política de la fe. La experiencia del mundo como experiencia de Dios se transformó así en experiencia del poder de la fe para arremeter contra la negatividad del mundo, y en acreditación de Dios como instancia de humanización y libertad, tan sólo en pugna aparente contra el poder humanizador de la razón<sup>37</sup>. Mientras la teología política europea ha echado mano de la *dialéctica negativa* propugnada por la filosofía social de la escuela de Francfort, con el propósito de movilizar la práctica social y política hacia metas de humanización superiores a las actuales, la teología de la liberación iberoamericana ha tomado otro camino. Ha hecho de la acción política, en lo que de proyecto histórico de organización de la vida representa, el *locus theologicus* al cual queda referida toda la experiencia cristiana como experiencia de salvación. La acción política se convierte para la teología de la liberación en mediación privilegiada del reino de Dios<sup>38</sup>.

La problematicidad del planteamiento de la teología de la liberación es patente, tanto como rica su reflexión cristiana. Se comprende que esta teología haya despertado la atención de instancias cristianas diversas, ante lo cual se ha visto obligada a intervenir la misma autoridad de la Iglesia. Además del reciente pronunciamiento de la Congregación de la Fe *Libertatis nuntius* (1984) y del documento posterior que lo siguió algo más de año y medio después, *Libertad cristiana y liberación* (1986), la misma Comisión Bíblica ha creído pertinente advertir que algunas modalidades de la teología de la liberación, si bien retienen con firmeza el «Cristo de la fe» como principio último de la esperanza cristiana, sin embargo, no llegan a él más que «mirando exclusivamente hacia la 'praxis' del 'Jesús histórico', reconstruida más o menos arbitrariamente con la ayuda de un método de lectura que la falsea parcialmente»<sup>39</sup>. El apriorismo de este método, distinto del apriorismo del método trascendental, cumple con todo los mismos efectos, ya que de alguna forma aprisiona la experiencia cristiana de la historia en las leyes que de atemano parecen determinarla a ser lo que es. En el caso de la corriente aludida en último lugar, la naturaleza de la experiencia cristiana

<sup>37</sup> Cfr. A. GONZÁLEZ MONTES, *La gracia y el tiempo*, Madrid 1983, 39-43.

<sup>38</sup> *Ibíd.*, 23-25. Véase mi reciente estudio: *El «reino de Dios» en los teólogos políticos europeos y americanos*: *Communio*. Rev. Cat. Intern. 8 (1986) 153-75.

<sup>39</sup> Commission Biblique Pontificale, *Bible et christologie*, París 1984, 62-63 (= n. 1. 2.9.2.). La ed. ofrece texto latino y francés.

vendría dada o cuando menos condicionada por el dinamismo de la práctica emancipatoria político-social <sup>40</sup>.

Contra este supuesto, ya presente en el modernismo, como decíamos, y en lo que a la teología liberal se refiere, prejuicio ilustrado de la teología liberal, la teología dialéctica reivindicó el carácter antitético de la fe frente a la razón. Es decir, se propuso hacer saltar la supuesta naturaleza racional atribuida a la experiencia cristiana por las corrientes ilustradas finiseculares de la teología protestante. Con ello creía defender la soberanía de Dios y la gratitud de la revelación con la misma convicción y energía con que defendía el protagonismo divino en el proceder del hombre que le lleva a hacer de su experiencia del mundo experiencia de Dios. Se apostaba con ello por la *autopistía*, por la fe (*pístis*) que se vale de sí misma y sobre sí misma se funda y opone a la *lógica* del discurso de la razón, la *dialéctica* de la palabra de la cruz, a la cual dedicamos ya algunas reflexiones en cuanto llevamos dicho. Añadamos ahora que lo inadecuado de este proceder teológico consiste en hacer de la experiencia de Dios en el mundo una experiencia incommunicable, inefable en sí misma; esto es, una experiencia cerrada sobre el sujeto y realizada sólo en dialéctica oposición a la búsqueda de transparencia que la razón pretende hallar en el mundo. Una experiencia de Dios en el mundo concebida por el reformador Lutero como experiencia de revelación *sub specie contraria* <sup>41</sup>.

La tesis de Schäffler para superar el *impasse* es la de proponer un retorno a la esfera de la razón práctica, en el sentido de que ésta pueda postular la resolución de la oposición dialéctica entre sujeto y objeto de la experiencia cristiana. El *yo* que realiza la experiencia debe seguir siendo el mismo antes y después de ella; y el mundo en el que esta experiencia se produce, en la cual es negado y afirmado, debe también seguir siendo el mundo del hombre. Se niega la condición pecadora del mundo, pero no su condición de mundo de Dios. Esto sólo se puede alcanzar si se tiene en cuenta el significado del *tiempo*: el mundo está camino de su consumación por la intervención de Dios en él. De ahí que la esperanza aparezca ante los ojos del creyente como aquella virtud teologal por la cual se restablece el valor verdadero del mundo salvado por Dios <sup>42</sup>.

---

<sup>40</sup> Cfr. A. GONZÁLEZ MONTES, *Los pobres como sujeto histórico-salvífico*: *Salman-ticensis* 31 (1984) 207-24.

<sup>41</sup> WA 1, 361-363 (= Disputación de Leipzig, 1518): tesis XVII-XXIV. Cfr. las acotaciones de Schäffler a tal supuesto: o.c., 45 y 47 (tesis 2 y 3), donde se formula la obligada comunicabilidad de la experiencia de Dios y sus riesgos.

<sup>42</sup> R. SCHÄFFLER, o.c., 66 (tesis 5).

Esta postura lleva consigo algunas modificaciones en la comprensión del procedimiento que sigue la experiencia cristiana a fin de superar el apriorismo del que adolece. 1) En *primer* lugar, parece pertinente conceder a la experiencia trascendental, lugar de enraizamiento cognoscitivo de la vivencia religiosa, un carácter *contingente*. Lo exige así la naturaleza del conocimiento finito, afectado de contingencia ineludible en cuanto tal. El hombre no puede aperebirse de forma absoluta de la aptitud y dotación de sus propias facultades cognoscitivas para determinar de antemano y definir en sus límites precisos, esto es, de forma apriorica no modificable, la esfera de los objetos que le es dado experimentar. En esta predeterminación está siempre en juego la naturaleza personal y libre del ser humano como un elemento constitutivo del conocer. Debido a ello, la estructura trascendental de nuestro conocimiento no se halla cerrada sobre un mundo de objetos controlados por sus capacidades cognoscitivas; como ningún individuo puede pretender por sí mismo establecer el alcance cognoscitivo de la especie ni cerrar sobre su personal historia las posibilidades de experienciación que depara la historia a la humanidad en su conjunto. 2) Por ello, en *segundo* lugar, hemos de referir la experiencia cristiana al valor del *testimonio* como recurso de verdad y de interpretación; esto es, se nos hace inevitable la remisión a la *tradición*, ámbito cognoscitivo de la colectividad, de nuestro saber sobre la historia.

— No se trata, en consecuencia, de un retorno a la razón práctica como forma de garantizar un objeto que de otra forma de ningún modo podría ser alcanzado; a saber: Dios y la consumación de la existencia humana en la permanencia del yo en su propia identidad de libertad y responsabilidad, antes y después de hacer la experiencia de sentido. Y con ello, la permanencia también del mundo en su identidad propia. Tal es el caso de la filosofía kantiana de la razón práctica, que tiene en el *factum* de la moralidad su principio articulador. Se trata en nuestro caso de algo más que de una mera postulación del objeto a fin de mantener la lógica del pensamiento, cosa que sucede de manera bien ostensible en el planteamiento de Kant. Aquí lo que buscamos es, más que la postulación, la posibilidad y pertinencia de la afirmación del objeto (Dios y la consumación de la vida del hombre) como resultado de la totalidad de la experiencia de la realidad, tal y como sus elementos se concitan en la articulación de la experiencia cristiana, en la cual queremos destacar el significado y alcance de los dos mencionados: el carácter contingente de la experiencia trascendental y el valor del testimonio tradicional y de la memoria histórica. Por lo que a este último elemento se refiere algunas de las reflexiones que hiciera en su día R. Bultmann



siguen siendo de valiosísima utilidad<sup>43</sup>. De igual modo, H. G. Gadamer ha visto en los *testigos de la historia* esa inevitable referencia de la vida humana generadora de autoconciencia; y el desacuerdo entre ambos autores, a mi modo de ver, se debe resolver dándole la razón a Bultmann. No todos los testimonios son portadores de la misma verdad y de ningún modo se puede excusar la pregunta por la pretensión de ser portador de verdad absoluta por parte de alguno de los testigos de la historia. Claro está que la lectura de los testimonios se halla condicionada por la *precomprensión*, como señala Gadamer<sup>44</sup>, pero ello no evita la necesaria discriminación de los textos testimoniales. Bultmann creyó que esta discriminación se producía por la relación que los textos guardan con el futuro, esto es, por la apertura de los mismos al proceso de realización y consumación de la vida del hombre. Con ello entregó, aparentemente, al *decisionismo* de la libertad en gran medida el poder o no llevar a cabo dicha discriminación. Digo aparentemente, porque en verdad, sin querer negar el protagonismo que Bultmann concede al *instante de la decisión*, al cual liga la consumación escatológica de la existencia del individuo que opta por el kerygma cristiano de la salvación en la fe, lo que Bultmann asimismo sostenía era esto: el poder del objeto, de la salvación predicada, para generar la fe y conducir al individuo a la decisión. De esta suerte, Bultmann entendía que el carácter absoluto de la verdad cristiana se funda sobre la trascendencia del acontecimiento de Cristo, de su cruz y resurrección, para la consumación de la vida del hombre, lo cual no resulta aplicable a las demás tradiciones religiosas. Algo así viene a sostener también Gadamer cuando confiesa que «una hermenéutica histórica que no otorgue una posición central a la *esencia de la cuestión histórica* y no tenga en cuenta los motivos por los que un historiador se vuelve hacia la tradición es una hermenéutica recortada en su auténtico momento nuclear»<sup>45</sup>. Justamente esa esencia de la cuestión, como el mismo Gadamer asegura, tiene un destinatario último, que es el lector; de donde se sigue que, en efecto, la *aplicación* del mensaje de un texto histórico es cuestión central de toda hermenéutica, pero central e ineludible de la hermenéutica teológica, como Gadamer también sostiene. Si es así, no todo puede quedar entregado a la decisión de la libertad, aunque es la libertad la que se ve afectada tanto por la propia finitud como por la contingencia de la experiencia trascendental afectada de dicha finitud.

<sup>43</sup> R. BULTMANN, *Escatología e historia*, Madrid 1974, en esp. 151ss. Trad. de la 2.ª ed. alemana por Diorki.

<sup>44</sup> H. G. GADAMER, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca 1977, 402-5ss. Trad. de A. Agud y R. de Agapito.

<sup>45</sup> *Ibíd.*, 412.

Con lo dicho no debe darse por sentado que quede todo despejado en el planteamiento trascendental así reconducido. El que los textos sean portadores de un mensaje de salvación no exime de la pregunta por las condiciones de posibilidad del acontecimiento que testimonian. Los textos mismos reciben de él su razón de ser, y debe darse alguna relación entre la autoconciencia del hombre que hace la experiencia trascendental y la «razón de sentido» que aportan los textos<sup>46</sup>. De lo contrario podríamos vernos abocados a dos salidas insatisfactorias: a) dar todo por resuelto en la experiencia trascendental, sin atender a la contingencia de que se halla afectada, o bien b) ceder ante el positivismo de los textos, con el consiguiente riesgo de fundamentalismo e ideología, cuyas nefastas consecuencias son ya bien conocidas por la historia religiosa de la humanidad.

De todo lo precedente parece claro que, si se quiere superar el apriorismo del que adolece la filosofía y tradición hermenéutica trascendental en el modo de poner en relación sujeto y objeto, hay que evitar incluir de modo apriorístico el objeto en la constitución del sujeto; hay que subrayar la contingencia de conocimiento y libertad finita, condicionados por su propia historicidad no menos que lo está todo cuanto acontece en el acaecer del tiempo, aunque aquello que acontece sea la revelación divina. En este sentido la tesis de Schöffler me parece acertada. Toda la teología trascendental de un teólogo como Rahner, aun siendo una construcción grandiosa, parece operar sobre supuestos insuficientemente desarrollados. Así, conforme a nuestra exposición de las cosas, cabe indicar: 1) El cambio que se produce en el sujeto desencadenado por la experiencia religiosa exige como explicación contar con la condición personal del mismo, sin que ahora entremos aquí a dar razón de la iniciativa de Dios en la trayectoria que conduce la libertad a la elección de la fe. Es toda la estructura del conocimiento finito la que se ve afectada por la naturaleza personal del sujeto y por su índole libre. La libertad debe ser por ello considerada como elemento interno al proceso cognoscitivo. 2) La libertad, empero, no puede legitimar la arbitrariedad del decisionismo convencionalista. El testimonio histórico, correlato de la elección libre del hombre por la fe, acerca de la intervención de Dios en la historia de Jesucristo no puede ser subsumido en contenidos universales presentes en todas las tradiciones religiosas y dados ya aprioricamente en el sujeto creyente. En este caso las tradiciones religiosas no pasarían de ser meras objetivaciones de una misma realidad sustancialmente dada en la constitución del sujeto. Por esta

---

<sup>46</sup> R. SCHÖFFLER, o.c., 87-88, donde se advierte además de la conciencia del problema que tanto Rahner como Lotz han tenido en este planteamiento.

razón hay, ciertamente, algo de problemático en la tesis rahneriana del «cristianismo anónimo» y que, sin duda alguna, es de decisiva importancia para entender bien su teoría teológica de las religiones.

Es hora de volver sobre las reflexiones que hacíamos a propósito de la vía seguida por la Reforma y la formulación de la teología como teología de la palabra y hacer alguna observación al respecto. Me parece obligado devolver la experiencia cristiana al horizonte prerreformado de la tradición cristiana. El problema de la legitimidad de la experiencia cristiana no se resuelve de espaldas a una reflexión filosófica que dé satisfacción a algunas de las pretensiones reclamadas por la conciencia crítica del hombre contemporáneo: tales como *a*) que el objeto dado en la experiencia religiosa pueda ser considerado como objeto de experiencia histórica, al menos en los supuestos de razón que pide su aceptación en la fe; y *b*) que, abierta así la viabilidad de la afirmación del objeto, pueda verse la relación que esa afirmación guarda con la estructura cognoscitiva finita del ser humano, igualmente sometido a la historicidad, conforme a nuestra explicación. Por este planteamiento se había pronunciado ya la tradición cristiana antes de la Reforma; y su recorrido histórico fue interrumpido por la impugnación que la teología protestante llevó a cabo de su expresión escolástica en la teología natural o filosófica<sup>47</sup>.

Con ello se salva la tentación modernista, presente todavía, aunque conscientemente rechazada en el planteamiento trascendental; pero también la enajenación de la historia de la salvación en la filosofía idealista tanto subjetiva (Kant) como objetiva (Hegel). La experiencia de Dios en la historia es novedad absoluta para el hombre en el ofrecimiento que Dios ha hecho de sí mismo en la historia de la revelación; pero, si por esta causa es irreductible a las potencialidades del hombre, no puede darse contra ellas. La historia específica de la salvación presupone una *notitia Dei* que hace inexcusable su situación de pecador ante Dios (Rom 1,20ss.). Es verdad que, sin embargo, se debe hacer justicia a la intuición de la Reforma: es tarea de la teología fundamental no sólo inquirir la legitimidad de la experiencia cristiana (conforme a la tradición católica), sino indagar también la naturaleza del cambio *noético* del hombre realizado en él por la fe (conforme a la tradición protestante). Sin la explicación teológica de este cambio la filosofía no recibiría servicio alguno de la religión, siendo así que la filosofía viene recibiendo decisivos impulsos de la teología. Rahner lo sabía bien y quiso elaborar una teología de la revelación que pudiera servir de instancia permanente de interpelación para el filósofo. Por esta razón se

---

<sup>47</sup> Cfr. precedente nota 19.

creyó obligado a esbozar primero y a sistematizar después, como es el caso de su síntesis final en el *Curso fundamental sobre la fe* (1977), después de haber vuelto una y otra vez sobre ello, los supuestos filosóficos de una teoría de la religión<sup>48</sup> que sirvieran a la soteriología cristiana: en su dimensión formal y en su concreción fenomenológica histórica. Todo como apología al fin de la convicción de fe, fundada sobre la experiencia cristiana, es decir, del carácter divino del acontecimiento de Cristo y de su eficacia salvífica para el hombre.

##### 5. PARA UNA RECONSTRUCCIÓN TEOLÓGICA DE LA EXPERIENCIA CRISTIANA

Si las acotaciones críticas que acabamos de hacer tienen algún valor, bien se pueden extraer conclusiones en orden a la renovación de la teología fundamental. Algunas reflexiones me parecen obligadas.

1) Parece claro que la quiebra del tratamiento teológico escolástico de los *praeambula fidei* es más aparente que real. No se puede mantener en los términos en que ha venido haciéndose dentro de la tradición cristiana escolar, pues en ese caso, después de la crítica de la modernidad, la experiencia cristiana queda afectada por la crisis del principio de causalidad. Esto se ha repetido desde Kant una y otra vez, pero no es demasiado lo que se ha propuesto como alternativa, salvo el camino abierto por el modernismo y la recaída en el inmanentismo. Ahí estriba el alto valor de la teología trascendental; ha sido capaz de recuperar lo salvable y también, por eso mismo, irrenunciable de la tradición escolar releído desde el neokantismo. Nuestras acotaciones no quieren hacer

<sup>48</sup> Desde la primera aproximación a una teoría de la religión en *Oyente de la palabra* (1941), Rahner habría de ir precisando mejor su pensamiento, respondiendo a los estímulos ejercidos sobre él por el eco de su obra, reeditada por J. B. Metz, reelaborada en algunos puntos (1963; ed. española: Barcelona 1967). A ello contribuiría su teoría del *cristianismo anónimo* y, muy especialmente, su teoría de la relación entre *historia general de la revelación e historia de la salvación*. Cfr. *Escritos de Teología V*, Madrid 1964, 115-34; 135-56; VI, Madrid 1969, 535-44; *Schriften zur Theologie VIII*, Einsiedeln 1967, 187-212; entre los lugares más conocidos, pero que dieron lugar a importantes acotaciones a Rahner respondidas o matizadas por él, descartando todo riesgo de eliminación de cuanto de contingente y gratuito al tiempo conlleva la experiencia religiosa, y todas ellas incorporadas a su sistematización final del *Curso fundamental sobre la fe*. Otra cosa es que los críticos de Rahner hayan o no quedado satisfechos con sus respuestas. Cfr. *ad hoc* la misma opinión de Lotz, cuya obra, ya mencionada, pretende responder a esas deficiencias apreciadas en el planteamiento rahneriano: *La experiencia transcendental*, 287. Cfr. escritos de Rahner que modifican su planteamiento en parte: *SchTh IX*, Einsiedeln 1970, 161-73; XII, Einsiedeln 1975.

otra cosa que prolongar el trecho recorrido, sensibles a lo que de nuevo hay en el campo de la filosofía contemporánea y los esfuerzos de la tradición teológica occidental en su conjunto, católica y protestante, desde su confrontación con la modernidad.

La causalidad entendida como causalidad eficiente, aplicada como tal a las pruebas de Dios, quedó afectada por la crítica kantiana de su dialéctica trascendental. Caben, sin embargo, reformulaciones que hagan justicia a la pretensión debida al uso escolar de esta categoría filosófica establecida por los griegos. El libro póstumo de X. Zubiri ofrece, a mi modo de ver, apuntes muy valiosos para la empresa, que resultan complementarios del recorrido de la filosofía y teología trascendentales. Zubiri, en efecto, se propone reelaborar un concepto de *causalidad personal* como fundamento último, posibilitante e impelente, no sólo «de la articulación de las cosas reales en 'la' realidad»<sup>49</sup>, sino también y principalmente de la relación del hombre con Dios. En ella no se hace cuestión tanto de una consideración teórica cuanto que se da razón de una *intimación vital*. Dios no es primariamente una ayuda para actuar cuanto un *fundamento para ser*. Es *autor*, pero además *actor* de mi vida, «trazado de mi vida y de mi historia, y *agente* que me hace apto para ejecutar, porque «Dios es así el fundamento de mi libertad, del trazado de mi vida y de la ejecución de mis acciones»<sup>50</sup>.

La ontología de la libertad supuesta en estas afirmaciones permite liberar el planteamiento trascendental de sus propios límites: el aprisionamiento cognoscitivo de la herencia kantiana. Dios no es la garantía de la lógica de mi pensamiento sobre el *factum* moral, por cuanto en él se asegura la existencia de un sujeto de responsabilidades. Dios es antes la condición fundante de la existencia del sujeto personal que la definitiva garantía de la logicidad del pensamiento. El que sea ese fundamento, sin embargo, no obliga a pensarlo en el esquema de la relación entre causa y efecto recibido de Aristóteles. En este sentido se puede aceptar el punto de vista de P. Tillich cuando dice que le queda a la noción de corte metafísico clásico una salida posible para que pueda seguirse utilizando en el discurso teológico, cual es la consideración del concepto de causa atendiendo a su valor *simbólico*. Para Tillich, «la causalidad expresa con singular intensidad el abismo del no-ser en toda cosa»<sup>51</sup>; así es que por ella las cosas aparecen como *carentes de a-seidad*, característica de Dios, pero también los acontecimientos. Es decir, ser y acontecer tienen a Dios por fundamento.

<sup>49</sup> X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Madrid 1984, 111.

<sup>50</sup> *Ibíd.*, 161.

<sup>51</sup> P. TILlich, *Teología sistemática I* (1963; ed. española: Barcelona 1972) 254.

La persona es entonces, por serlo, capaz de experimentar a Dios, pues se debe al movimiento divino que funda su propio movimiento y da forma a su verdad histórica. Por su condición personal se halla capacitada para la experiencia histórica de Dios. Zubiri viene así a coincidir, en un horizonte diverso, con la corriente trascendental, la complementa y conviene el suyo con el planteamiento que aquí hemos esbozado, cuando afirma que «la esperanza histórica es la que da su último perfil concreto a la experiencia de la deidad»<sup>52</sup>. La articulación de la experiencia cristiana alcanza con ello mayor compleción. La teología fundamental gana también y aparece como algo más que saber teologal. Representa —en contra de lo que en este punto piensa Zubiri<sup>53</sup>— la indagación y asentamiento de lo que de legitimidad teórica guarda la experiencia cristiana, búsqueda ciertamente del saber teologal, pero también confrontación de la fenomenología de esta experiencia con los supuestos racionales que la asisten. Todo lo cual exige, según digo, reivindicar cuanto de legítimo hay en el tratamiento tradicional de los *præambula fidei*. De modo particular por lo que se refiere a los supuestos gnoseológicos de la certeza de la fe.

2) Esta confrontación que acabamos de postular no podrá llevarse a cabo sino en la medida en que proposiciones *histórico-salvíficas* y proposiciones *ontológicas* sobre el misterio de Dios cumplan determinados requisitos. Esto es, dicha confrontación deberá realizarse teniendo en cuenta el método de la dogmática cristiana; y este método exige que se tome la fe como un momento interno a la reflexión teológica. Por otra parte, tampoco se puede someter a examen la fenomenología del cristianismo sin conciencia de la situación real del hombre en el mundo. Esta situación es la que le permite mirar la experiencia cristiana como el lugar de inferencia de una verdad nueva del hombre gracias al poder de Dios. De modo que en la experiencia cristiana entran en relación historia de la humanidad, cargada de toda su problematicidad, en la cual se dan cita progreso y emancipación y al mismo tiempo el inmenso dolor del mundo abatido por la guerra y las frustraciones de las ilusiones y utopías, selladas todas con la persistente marca de la muerte; y la historia de la salvación. En esta relación, si es que hemos de hablar de forma teológicamente pertinente, se establece la *diferencia* entre el hombre y Dios. Como consecuencia de ello, en el apereamiento y percatarse de la diferencia el hombre habrá encontrado la salida a tu proclive voluntad de negarse intentando salvar su vida, de perderse cómplice de su

---

<sup>52</sup> X. ZUBIRI, o.c., 157.

<sup>53</sup> *Ibíd.*, 382-83.

voluntad de saber contra Dios y sin él. No es una tentación del hombre laico, pues lo es igualmente del religioso, que corre constantemente el peligro de proyectarse a sí mismo en una imagen de Dios medida de los propios deseos y resultado de la conflictiva verdad de la conciencia.

La experiencia cristiana de Dios es salvífica y sólo como tal cognoscitiva. Al recabar la diferencia entre Dios y el hombre, el cristiano accede a la diferencia abismal entre gracia y pecado; y en virtud de esta diferencia puede formular y rehacer su doble relación con el mundo, sin por ello comprometer la continuidad en la misma identidad de sujeto que vive la experiencia de Dios sin salir de ella destruido. Esta doble relación es la que el hombre puede concebir del propio yo y del mundo: a) como ámbito de perdición y muerte, y b) como ámbito de agraciamiento y de vida. Distinción en la que se presenta en su problemática realidad la relación entre creación y pecado y que la fe permite expresar en justos términos. La creación es obra salida de las manos de Dios en original limpieza y concebida no sólo como naturaleza, sino asimismo como historia y ámbito de la vida humana a ella entregado; se ha visto históricamente llevada a la *mundana* verdad del pecado como obra del hombre y amenaza para el cristiano en el sentido joánico. Se trata de una relación que pide ser articulada teológicamente de forma correcta y liberada de equívocos fatales para la predicación del Evangelio.

Queda así salvada en la forma pertinente la referibilidad recíproca entre teoría del conocimiento y soteriología; en esa referibilidad podrá entenderse, también sin equívocos no menos fatales, bien distintos del escándalo anunciado por la palabra evangélica, el significado teológico de la dialéctica oposición entre saber de la razón y sabiduría de la cruz. La *theologia crucis* no puede hacerse pasar por una dialéctica oposición entre Dios y el hombre que pierda el punto de apoyo, el entronque que da posibilidad real al oyente de la palabra de aventurarse al recorrido de la conversión y de la fe. Claro está, salvo que haya mejor salida a la dificultad y sea el fideísmo la solución ofrecida y en ocasiones pueda conducir a la sinrazón del fundamentalismo. De la misma suerte, la relación entre el hombre y Dios no puede ser despojada de su novedosa mediación en la historia de la salvación, progresivamente jalonada en concomitancia, mas no en disolución en ella, en la historia del mundo; si lo fuera, se correría el riesgo de destruir el carácter sobrenatural de la revelación.

Hay algo implícito en lo dicho de importancia, que se debe explicitar todavía, si se tiene en cuenta que la relación entre creación y pecado resulta del todo ineludible a la hora de afrontar la cuestión de la situación del cristiano en el mundo. La teología de la liberación, al expresar

la ocurrencia de la gracia en la situación del hombre en el mundo, ha hecho valer con razón la nueva condición que la experiencia cristiana confiere al hombre, que ahora sabe de la salvación. ¿No habrá sobredimensionado, sin embargo, la contingencia en que este saber de salvación permite llevar a cabo la reconstrucción histórica de la humanidad y de la existencia? Es decir, no se puede ignorar que es la fe el medio de acceso al mismo y que la salvación que ella confiere, aun siendo real, lo es *sub figura sacramenti*; y como tal no libera al hombre de su atadura y anclamiento en las condiciones «del mundo que pasa». El hombre, incluso sabiéndose redimido, sigue entregado a la finitud debida a su libertad creatural y amenazado siempre por el pecado. La tensión entre atropología y cristología tiene aquí su razón de ser: la experiencia de la verdad querida por Dios para el hombre en el mundo sólo se le ofrece al hombre en la verdad de Cristo. Mas esta verdad nos es mostrada en toda su hondura y divina razón en la *diástasis*, superada por la victoria de la fe, entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe, justo allí donde la superación exige la victoria total de la gracia sobre el pecado y la duda: la unidad interna del misterio pascual, la unidad entre muerte y sepultura y resurrección y glorificación del Señor.

3) Finalmente, la indagación de la experiencia cristiana tiene que dar cauce a un modo de afrontar la cuestión de los *lugares teológicos*, en la teología fundamental, que tenga en cuenta las correcciones mencionadas en el planteamiento de la teología trascendental. No se puede analizar el *lenguaje* en que vertimos la experiencia de Dios sin contar asimismo con la contingencia de que está afectado, la misma que afecta al sujeto y a la mediación histórica en que le es ofrecido el objeto, la revelación divina, como ya sabemos. Me parece en este orden de cosas indicar todavía lo siguiente: a) en la experiencia cristiana se trata de una *experiencia de revelación* no deducible del solo acaecer histórico, como si la historia pudiera ser por su dinamismo el gran órgano de mediación de la automanifestación divina al hombre. Un planteamiento como el de W. Pannenberg adolece de esta concepción<sup>54</sup>. Se sigue de aquí la importancia de que la teología de la revelación no se construya sólo como *teología narrativa*<sup>55</sup>. La importancia también de que se afronte

<sup>54</sup> Cfr. W. PANNENBERG y otros, *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen 1961, 41970, 98ss (tesis 3 y su desarrollo): «Im Unterschied zu besonderen Erscheinungen der Gottheit ist die Geschichtsoffenbarung jedem, der Augen hat zu sehen, offen. Sie hat universalen Charakter.»

<sup>55</sup> Entre la mucha y variada bibliografía, cfr.: D. RITSCHL-HUGH O. JONES, «Story» als Rohmaterial der Theologie (Theologische Existenz heute 192), München 1976; S. CRITES, *The Narrative Quality of Experience*: JAAR 39 (1971) 291-311;



sin reticencias la reconstrucción de las intuiciones teológicas mejores del clásico tratado *de prophetia*, liberándolo del corsé de la psicología escolástica y ahondando al mismo tiempo en la psicología del conocimiento (y sus mediaciones) que da cauce a la experiencia religiosa. Me parece que se pide justicia para con la intencionalidad teológica de este tratado tradicional, que no ha quedado muy bien parado en los últimos tiempos, pero de significación grande en la confección sistemática de la teología de la revelación, de su mediación en la conciencia del profeta y del mismo Hijo de Dios como instancia suprema y definitiva de la presencia de Dios en la carne del hombre en su aventura temporal. Esta reconstrucción de la teología de la revelación conlleva un modo nuevo de tratar la cuestión clásica también de la ciencia de Cristo en el marco de la conciencia de Jesús.

Por otra parte, *b*) la experiencia de revelación es una *experiencia comunicable* que no puede por ello diluirse en una radical inefabilidad. Esto pide prestar la debida atención a la naturaleza *social* del lenguaje como tal y a los problemas que acarrea a la tradición cristiana; sobre todo al siempre difícil asunto de la función ideológica del lenguaje religioso. El testimonio se pone así en relación con la condición locuencial del ser humano tal y como ésta se ve emerger de la sociabilidad que le es propia. La teología fundamental está necesariamente abocada al cultivo de la ontología del lenguaje y al estudio de la tradición y los problemas de su vigencia histórica, epocal y social, que configura la transitoriedad de la cultura. Al estudio, pues, de la historicidad del ser y de la tradición al mismo tiempo, historicidad que alcanza a la significación de la perduración, en su provisionalidad natural, de las formulaciones dogmáticas en tanto que lenguaje humano, portador, empero, de verdad divina. Formulaciones, en fin, que a tenor de todo lo dicho son *proposiciones de experiencia*.

ADOLFO GONZÁLEZ MONTES

Facultad de Teología  
Universidad Pontificia de Salamanca

---

J. NAVONE, SJ, *Towards a Theology of Story*, Slough 1977; G. W. STROUP, *The Promise of Narrative Theology*, London 1984; F. G. DOWNING, *Has Christianity Revelation?*, Philadelphia 1964; B. WACKER, *Narrative Theologie?*, München 1977. Una panorámica en G. W. STROUP, *A. Biographical Critique: ThTo* 32 (1975) 133-43.

El presente artículo se ha escrito en el marco de un proyecto de investigación financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia, a través del Plan Nacional sobre Drogas, en el ámbito de la Teología Fundamental. El autor desea agradecer a los miembros del Comité de Dirección de este proyecto por su apoyo y colaboración. También desea agradecer a los miembros del Departamento de Teología Fundamental de la Universidad Pontificia Comillas por su acogida y colaboración. Finalmente, desea agradecer a los miembros del Departamento de Teología Fundamental de la Universidad de Navarra por su acogida y colaboración.

El presente artículo se ha escrito en el marco de un proyecto de investigación financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia, a través del Plan Nacional sobre Drogas, en el ámbito de la Teología Fundamental. El autor desea agradecer a los miembros del Comité de Dirección de este proyecto por su apoyo y colaboración. También desea agradecer a los miembros del Departamento de Teología Fundamental de la Universidad Pontificia Comillas por su acogida y colaboración. Finalmente, desea agradecer a los miembros del Departamento de Teología Fundamental de la Universidad de Navarra por su acogida y colaboración.

#### AUTORES DE LOS ARTICULOS

**HÉCTOR VALL, S.J.**, Doctor en Teología, Licenciado en Filosofía, Profesor y Director del Instituto de Teología Fundamental de Sant Cugat del Vallés (Barcelona). *Dirección:* Llaseres, 30, 08190 Sant Cugat del Vallés.

**ADOLFO GONZÁLEZ MONTES**, Profesor de Teología Fundamental en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca. *Dirección:* Padre Cámara, 18-20, 37003 Salamanca.

**FERNANDO MANRESA, S.J.**, Doctor en Teología, Licenciado en Filosofía, Profesor de Teología Fundamental en la Facultad de Teología de Barcelona. *Dirección:* Sants, 137, 08028 Barcelona.

**MARTÍN GELABERT, O.P.**, Profesor de Teología Fundamental en la Facultad de Teología de Valencia. *Dirección:* Cirilo Amorós, 54, 46004 Valencia.

**JOSÉ MIGUEL ODERO**, Doctor en Teología, Licenciado en Filosofía, Profesor de Teología Fundamental en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. *Dirección:* Apartado 170, 31080 Pamplona.

**JOSÉ ORIOL TUÑÍ, S.J.**, Doctor en Teología, Licenciado en Filosofía y Letras, Profesor de Nuevo Testamento en la Facultad de Teología de Barcelona. *Dirección:* Asturias, 83, 08024 Barcelona.