

Lo religioso y la experiencia personal

Juan de Dios MARTÍN VELASCO

Teólogo. Director del ISCR. Madrid

Dentro de este Ciclo sobre el fenómeno religioso a las vísperas del III Milenio, el estudio que afrontamos es el de la experiencia religiosa como tal, que luego después estudiaremos en las distintas manifestaciones históricas que ha revestido. Este tema tan amplio, lo vamos a afrontar desde la perspectiva concreta del lado subjetivo, o de la experiencia personal.

El hecho religioso se distingue, en primer lugar, por la enorme variedad de formas que reviste. Hay dos razones que fundamentan esta gran variedad de formas: por una parte ha acompañado al hombre a lo largo de su historia, ha tenido manifestaciones en todas las etapas de la historia humana, al menos desde que existe el nivel simbólico en el hombre. Además, tiene manifestaciones a lo ancho de todas las culturas, con formas de expresión de inmensa variedad. Por esto no debemos hablar de religión, sino de «religiones», enormemente variadas en sus formas.

Esta variedad de formas, al menos a nivel histórico, es decir las llamadas «grandes religiones» se pueden agrupar en dos bloques: las del extremo oriente, de orientación preferentemente mística, y las nacidas en el antiguo oriente medio, de orientación profética, encarnadas en las religiones de tronco abrahámico: Judaísmo, Cristianismo e Islamismo.

Desde el primer momento a los estudiosos de esta disciplina les asombraba la coincidencia de todas estas experiencias tan distintas. Es lo que se ha llamado el «aire de familia», compartido por religiones muy diferentes entre sí; todas compartían un diferente aire de familia que permitía identificar estas manifestaciones tan variadas. De esta forma fenómenos tan distintos como las de los pueblos primitivos, el Budismo y el Cristianismo tienen en común ese «aire de familia» que permite a los occidentales llamar «religión». Cada religión se designa a sí misma con nombres diferentes, se da un gran parentesco. Por eso la ciencia de las religiones comienza a finales del s. XIX, a plantearse en qué se consiste y en qué se basa ese aire de familia.

Esto hace aparecer una rama nueva en la ciencia de las religiones: la «Fenomenología», cuyo objetivo es, a la vista de tantas formas que existen en la historia, preguntarse por la

estructura común que en todas esas manifestaciones existe, qué es lo que les da ese «aire de familia» del que hablamos.

¿Qué es, pues, lo «religioso»? El fenómeno religioso es plural y diverso en sus manifestaciones; a la vez sus elementos constitutivos son también muy complejos, segundo rasgo. La palabra «religión» expresa cosas tremendamente distintas: grandes templos, los sentimientos más íntimos, fiestas, los personajes religiosos, dogmas, doctrinas, creencias, ritos, oraciones, sacrificios, representaciones de Dios... Todo esto forma parte de ese complejo llamado fenómeno religioso.

Si la variedad de formas demanda una tipología y el descubrimiento de lo que tienen en común, la complejidad de elementos exige que se dé con el eje en torno al cual todos esos elementos se organizan. Si queremos llegar a la estructura de ese fenómeno tendremos que descubrir el eje, la ley, el centro que los estructura para lograr los verdaderos organismos como son los distintos fenómenos religiosos.

No vamos a entrar en qué significa la estructura, cómo se descubre, cuál es el método para llegar a ella. Aludimos solamente al modelo con que se trabaja a la hora de descubrir el fenómeno religioso. Una vez descrito esto, me pregunto por ese elemento concreto que es la experiencia.

LA EXPERIENCIA RELIGIOSA

1. Lo religioso constituye un mundo humano peculiar. Así como hay un mundo del científico, del artista, de la ética, etc., existe también un mundo religioso que no está constituido tanto por un conjunto de elementos sino por el significado que encierran al inscribirse en una determinada manera de referirse el hombre. Tendríamos, por tanto, unos elementos materiales y una intención que les da un significado preciso al mundo.

Todo ese mundo le llamamos «lo sagrado», pues la ciencia de las religiones dice que todos los elementos que intervienen en el mundo de la religión tienen algo en común. Cuando intentamos ver qué ocurre en el centro de «lo sagrado» nos encontramos que está constituido por la presencia, en términos cristianos, de Dios. Pero, como hay religiones en las que no aparece lo divino con claridad, por ejemplo en el Budismo, entonces hemos de buscar otra realidad que explique la organización de todos los elementos de lo religioso. Para referirnos a esa realidad usamos la categoría del «misterio», que no es otra cosa que una realidad superior y anterior al hombre, y a la vez presente en el corazón mismo de lo humano y en el centro de la realidad. En unas religiones se representa bajo la palabra «Dios», «Dios único», en otras bajo una pluralidad de dioses, y en otras como «lo divino, lo único, todo lo que abarca la realidad entera»; incluso en algunas religiones se representa como «el vacío», «el silencio».

El misterio pues es el centro mismo del mundo de lo sagrado. Por misterio entendemos una realidad que tienen estas tres características fundamentales. Es algo absolutamente trascendente al hombre; se entra en contacto con ello trascendiéndose del todo, yéndose más allá de sí mismo. Además, esta realidad está presente en el centro del hombre como decía San Agustín: «superior supremo meo, interior íntimo meo». Finalmente, siendo algo trascendente, está también presente en la vida del hombre, es una realidad que interviene en su vida y le confiere una determinada misión. De esta forma se distingue el Dios de Isaac, de Abraham y de Jacob, del «misterio religioso», del Dios de los filósofos y de los sabios, el cual no entabla con el hombre una relación interpersonal.

2. La respuesta del hombre a la presencia del misterio constituye un núcleo bipolar del fenómeno religioso. Enumeraremos las posibles respuestas que el hombre adopta frente a esta presencia del misterio; estas pueden tener distintas formas: Ignorándola, y entonces el hombre cae en lo que llamamos la «indiferencia religiosa». Puede también responder rechazando la presencia que se le anuncia, adoptando una actitud de increencia. O bien aceptándola, y entonces el sujeto pasa a ser religioso.

3. Lo dicho no explica, sin embargo, las realidades visibles en el mundo de las religiones: los templos, los ritos, los sacrificios, etc. Y es que la respuesta del sujeto a la trascendencia immanente del misterio origina en él las llamadas «constelaciones de hierofanías», es decir, los conjuntos de manifestaciones de lo sagrado; todas ellas están culturalmente condicionadas; tanto los pueblos pastores como los pueblos modernos tienen mediaciones idénticas. Todas las hierofanías son simbólicas, cargadas de un significado que se añade al significado primero que las realidades hierofánicas poseen en sí mismas. Por ejemplo, el agua en la realidad hierofánica representa la necesidad de la regeneración en el hombre.

El aspecto externo del mundo religioso presenta dos grandes bloques: El de las mediaciones objetivas, a través de las cuales el hombre reconoce la presencia del misterio. El misterio se hace presente en el cielo, la luna, el sol, el cambio de estaciones, la tierra, etc. Así sucede en las religiones antiguas. El otro aspecto se deriva de las expresiones del sujeto que ha reconocido al misterio, a través de todas las facetas de su condición humana. Así, se acotan diversos lugares que pasan a ser lugares sagrados. Como el hombre es temporal reconoce la presencia del misterio en el devenir de su existencia (ciclos temporales). Además, como el hombre es racional, expresa su encuentro con el misterio en forma de doctrina sagrada, en dogmas. Como es afectivo tiene sentimientos religiosos, se encarna en los sentimientos, en el reconocimiento del misterio en el que vive.

Para centrar nuestra atención en la comprensión del fenómeno religioso nos vamos a fijar en la experiencia que el hombre hace de la presencia del misterio. Si en otras épocas se consideraban lo institucional y las prácticas externas como importantes, en estos últimos años cada vez más se va desplazando el centro de atención de los aspectos externos a los aspectos internos. El centro de gravedad, decía un sociólogo, se ha desplazado de la autoridad, de las tradiciones, de las creencias que en otro tiempo han sido el punto neurálgico de la religión a otro centro: la experiencia religiosa. Esto también aparece en los estudios de fenomenología de los últimos tiempos, centrados en el «misticismo»; por ejemplo, en el misticismo francés de este último siglo parecía que estaba lo decisivo de la religión, donde se fijaba su ser o no ser.

Al afrontar la experiencia religiosa nos encontramos con que la dimensión personal de la religión aparece realizada bajo formas muy diferentes, según los distintos niveles de que consta el sujeto. Muy distinta es, por ejemplo, la experiencia religiosa del Budismo de la que aparece en el Cristianismo o en el Judaísmo. Son contextos religiosos diferentes.

NIVELES EN LA RELACIÓN DEL HOMBRE CON DIOS

La experiencia religiosa se sitúa en diferentes niveles o capas de la persona y por eso se realiza en distintos aspectos del sujeto. Podemos hablar de estas cuatro capas o niveles aludiendo a la relación del sujeto con lo divino:

1) En primer lugar podemos hablar de un nivel constituyente. Se trataría de la presencia

originante o constituyente del misterio en el centro de la realidad y en el corazón de las personas. Es el punto de partida de toda relación con Dios, la base de todo conocimiento de Dios, el lugar en que descansa cualquier movimiento de amor de Dios, el fundamento de cualquier modelo de experiencia humana de Dios. Si hay una relación del hombre con Dios es porque previamente existía una relación de Dios con el hombre. ¿Cómo se manifiesta? Está claro que nos movemos en el terreno de la Fenomenología, de la descripción; exige por tanto una manifestación de lo que se describe. Este primer elemento surge cuando el sujeto religioso realiza cualquiera de los aspectos de la relación religiosa, da muestras de que entabla una relación que no depende de él. En cualquiera de las formas en que le es ofrecida la relación con Dios, el hombre tiene conciencia de responder a una realidad o presencia anterior a él mismo.

Una mala presentación de esto puede hacer pensar que el hombre «demuestra» la existencia de Dios o «busca» a Dios, como una realidad más de su entorno. En una experiencia religiosa nunca sucede de esta manera. «Dios está aquí y yo no lo sabía», dice Jacob cuando despierta del sueño. Se trata de algo paradigmático, que se ha manifestado en todas las religiones de mil formas distintas. Recordemos la formulación que dio Pascal: «No me buscaríais si no me hubierais encontrado». Sin un previo encuentro con Dios es imposible ni siquiera la búsqueda de Dios. «Presencia de Dios» es un genitivo subjetivo. «Conocimiento de Dios» es reconocerle como alguien que se le ha manifestado. Lo mismo sucede con el amor a Dios, que es el otro medio privilegiado de relación con Él. Dice la carta primera de San Juan: «En esto consiste el amor de Dios, no en que lo hayamos amado nosotros a Él primero, sino que Él ha comenzado por amarnos».

De ahí se deduce que el amor de Dios tenga una estructura descendente. El alcance de la respuesta de esta dimensión subjetiva es la experiencia religiosa. En todas las religiones abundan expresiones parecidas. En la carta a los Romanos se lee: «la palabra está cerca de sí». Entre los seguidores de Brahma se dice: «¿Cómo conoceremos al gran cognoscente, el autor del conocimiento? El hombre vive así a la luz del que le conoce». ¿Cabe entonces una justificación de este hecho originario? Quizá esperaríamos una «demostración», como herederos de una teología racionalista. Pero eso sería salirse de Dios y justificarlo desde fuera de Él mismo. Por tanto no cabe demostración, al menos en el sentido en el que se entiende en el ámbito científico. Lo más que hacemos es tomar conciencia, cuando intentamos buscar en lo profundo de nosotros mismos. Nuestras fuentes están en él.

En este sentido Teilhard de Chardin decía en una de sus obras que, meditando una mañana en lo más profundo de sí mismo, se iba haciendo cada vez más inseguro; hasta que encontró el manantial del que procede el riachuelo de su vida. Más concretamente, y tratando de buscar caminos para esa toma de conciencia, hay que ponerse en camino hacia ese descubrimiento. Steiner dice que el hombre está habitado por un «imperativo de interrogación». Si nos miramos a nosotros mismos nos damos cuenta que al intentar encontrarlos para llegar a saciarnos, nos vemos remitidos más allá de lo que el mundo nos puede otorgar. Al llegar a la raíz de nuestro conocer no agotamos la inmensidad del horizonte del ser. No sólo nos planteamos interrogantes, sino que somos una radical pregunta, pues decía San Agustín: «me convertí en un enigma para mí mismo», cuando tuvo que vivir la experiencia de la muerte de un amigo.

Otro camino para llegar a la misma conclusión es la constatación de que somos finitos, que nos descubrimos como tales a la luz del infinito. Si nos preguntamos qué somos, la respuesta es fácil; pero si nos preguntamos quiénes somos, la pregunta no tiene respuesta en sí misma, sino

que nos viene en definitiva de Dios, que es el que descubre al hombre su identidad. Otro tanto sucede en el terreno del deseo y en todas las manifestaciones más profundas de la vida humana. Por eso, cuando los sujetos religiosos intentan expresar su propia identidad lo hacen como San Agustín: «nos hiciste para ti»; o como Pascal: «el hombre supera siempre infinitamente al hombre»; o como afirma Hans Urs Von Balthasar: «analizando la condición humana y sus formas de realización fuera de la obediencia a la palabra libre de Dios, el hombre no responde a la idea que de él se hizo Dios en la Creación... Es un ser con un misterio en el corazón que es mayor que él mismo».

Los símbolos existentes en la condición humana han dado los mejores ejemplos de experiencia religiosa. San Juan de la Cruz habla de llaga, herida, caverna anhelante, etc.; emplea el término «salir»: «adónde te escondiste amado y me dejaste con gemido...». Es decir, el hombre sólo puede realizarse saliendo de sí mismo porque procede de una realidad tan profunda que él no logra comprender. De todo esto dan muestra las grandes obras del hombre a lo largo de su historia, y de ahí que surja la poesía, el arte, la capacidad simbólica, etc.

2) En segundo lugar cabría hablar del acto teologal. Sería el reconocimiento que el hombre hace de esa presencia. Decimos esto porque estando Dios presente, puede ser ignorado o rechazado. Comienza a haber sujeto religioso cuando la presencia es aceptada y reconocida; a esto llamamos la actitud religiosa fundamental o actitud teologal. El hombre aparece ahora como un ser agraciado, que se percibe a sí mismo como finito pero con posibilidades de infinito. ¿En qué consiste la actitud de reconocimiento? Ello es la fe. Con frecuencia no le damos la hondura que debiéramos darle. A veces nos contentamos con decir que creer es aceptar las verdades que Dios nos revela y que la santa madre Iglesia nos enseña.

Convertir la fe en creencias es una forma muy débil de definirla. La fe no sólo es creer lo que no vemos o aceptar las verdades reveladas por Dios y propuestas por la Iglesia. La fe es la creencia de una verdad de la que no disponemos evidencia, que lo aceptamos por la autoridad del otro. Dice la Biblia, por boca del apóstol Santiago: «¿crees que Dios es uno?, pues también los demonios lo creen y se estremecen». Pero los demonios no tienen fe. No es aceptación de una verdad, ni un valor entre otros. La actitud religiosa ante la fe se juega en el nivel más hondo de la persona y afecta a toda ella. Requiere llegar al fondo de uno mismo, y que entonces se realice la opción verdaderamente fundamental: aceptación y reconocimiento, que consiste en una relación humana totalmente peculiar. Para entrar en relación con ella no podemos ejercer la relación de sujeto a objeto, que es la relación habitual con todas las demás realidades del mundo.

Debemos, por tanto, dejar nuestra posición de centro y aceptar que el verdadero centro de la relación viene dado por Dios. Tengo que descentrarme. Por eso las intencionalidades se deben invertir radicalmente, originando una nueva forma de ser del hombre. Lo que hago es aceptar su luz sobre mi vida, y aceptando su nueva luz, lo veo todo con nuevos ojos. La libertad para con Dios, por tanto, no puede ser hacerme el dueño de esa realidad que se pone junto a mí, como sucede con todos lo demás objetos de mi libertad, sino que es la de «consentir», en lugar de ser dueño y dominar.

Para que se produzca la auténtica relación religiosa en su raíz se necesita pasar del «egocentrismo» al «altruismo», en el que el Otro es el centro de la relación. Ante esto surge una grave objeción: ¿La relación religiosa no acabará por aniquilar al hombre? Esto puede ser el fundamento de algunos ateísmos del s. XX. Decía Sartre: «Dios no puede existir si yo soy libre; si yo

soy libre Dios no puede existir». Pero los creyentes decimos que la actitud teologal permite al hombre realizar las posibilidades de infinito que lleva dentro confiándose a ese infinito al que está abierto. Lo que hay que pensar es si el reconocimiento del infinito coarta la libertad o más bien la abre a dimensiones que nunca habría soñado. Es el fin de la autosuficiencia del hombre, al reconocer a Dios no le priva de libertad. Es lo que ocurre en la historia de Abraham: sale guiado por una promesa imposible; cuando parece que puede descansar, se le pide el sacrificio; y cuando está dispuesto para él, comienza a ser realmente creyente, porque se fía solamente de Dios; está desconcertado. Lo mismo sucede en la parábola del Hijo Pródigo: el hijo quiere ser autosuficiente y entonces se desvanece. Al hijo mayor se le dice que «todo lo mío es tuyo». De la misma forma todo lo de Dios es del hombre cuando el hombre acepta vivirlo desde Dios.

3. En tercer lugar hay que decir que este reconocimiento de Dios se vive solamente asumiéndolo, encarnándolo en las distintas formas que tiene de ser el hombre. Este necesita expresarlo en sus actos, tener experiencia emocional y afectiva de su presencia; tiene que adaptar su vida de acuerdo con esa vivencia que ha tenido y tiene que comportarse según una determinada moral. Lo que llamamos ordinariamente las experiencias de Dios es la expresión de ese reconocimiento por todas las facetas de nuestra persona. Así surgen en la vida humana tantas experiencias religiosas como sean los diferentes condicionamientos del sujeto. La fe es prácticamente una, pero las experiencias religiosas de la mujer son diferentes de las del hombre, y las del hombre occidental son diversas de las del hombre oriental, porque cada persona necesita encarnar en su psicología, en su cultura y en sus condicionamientos el reconocimiento del Dios que vive. Se trata, pues, de las formas en que vivencia esa presencia y cómo da respuesta precisamente a las experiencias de Dios.

En cuanto a las llamadas «experiencias de lo sagrado», Ionesco (que vivió buena parte de su vida como no creyente) cuenta cómo recibió la visita de un periodista que le preguntó sobre lo religioso y acerca de sus creencias; él le contestó que no se consideraba creyente. El periodista le insistió si no había dudado alguna vez de esa situación, y él le contestó que sí, pero que no sabía expresarlo, que sí había tenido algunos momentos como los que él decía: «Llegué a vivir una experiencia al respecto, cuando tenía 17 años y me paseaba una mañana del mes de julio por una ciudad de provincia. De pronto el mundo me pareció desfigurado de tal manera que me sentí colmado por una alegría desbordante. Ahora pase lo que pase siempre me acordaré de aquella alegría desbordante». El decía que no podía describir aquella experiencia; le parecía que el cielo estaba más cerca, que casi lo palpaba. Sólo pudo hablar de intensidad, de presencia de luz... pero se sentía seguro.

Experiencias así encontramos en infinidad de creadores literarios; todos hablan de sobrecogimiento, atracción y gozo. Otra experiencia parecida es la que se tiene cuando se asciende a un monte elevado y se siente, por una parte, atracción y gozo; y por otra, sobrecogimiento. Son las llamadas «experiencias cumbre» de los psicólogos humanistas, experiencias metamotivadas, metafuncionales, donde se vive una experiencia fuera de lo ordinario, en las que se abre una brecha en la conciencia, descubriendo dimensiones nuevas que hasta el momento no había descubierto. En muchos casos se puede quedar ahí, en otros es el principio de una interrogación. Son experiencias preliminares que abren al individuo a una posible experiencia religiosa. En algunos casos continuarán hasta ella, en otros no cuajarán.

También se puede hablar de «experiencia de Dios en medio de la vida», como dice K. Rahner, hablando de la experiencia de la gracia. Son ocasiones en las que palpamos el fondo de

nosotros mismos, y caemos en la cuenta de que esa profundidad parece algo sostenido por alguien. Eso suscita en nosotros una especie de reacción de confianza radical. Cada vez que esto se produce puede que no lo identifiquemos con Dios, pero ahí hay una experiencia de la gracia. También puede aparecer en la oración, en la vida mística y en la vida cotidiana. Esto lo expresa muy bien una canción que cantamos en la liturgia: Cuando el pobre nada tiene y aún reparte, va Dios mismo en nuestro mismo caminar. Cuando llamamos hermano al extraño, cuando somos capaces de una generosidad de la que nosotros no somos responsables sino que viene del más allá, entonces tenemos la experiencia de Dios. En el Evangelio de San Mateo se dice: «tuve hambre y me disteis de comer... ¿pero cuándo te hemos dado de comer?». No importa, cuando uno de nosotros sale de sí mismo para atender a los demás, allí se ha encontrado con Dios, porque lo definitivo de la experiencia es el transcendimiento que el hombre sea capaz de hacer de sí mismo.

REFERENCIA BIBLIOGRÁFICA DEL AUTOR

- MARTÍN VELASCO, J., (1993), *Introducción a la fenomenología de la religión*. Cristiandad, Madrid.
- MARTÍN VELASCO, J., (1993), *Malestar religioso de nuestra cultura*. San Pablo, Madrid.
- MARTÍN VELASCO, J., (1988), *Increencia y Evangelización. Del diálogo al testimonio*. Sal Terrae, Santander.