

**CUESTIÓN CUESTIÓN TEO-FILOSÓFICA**  
**La fe y la razón**

# **FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN**

Para aquéllos que les gusta hacer bien todo lo que hacen, y, después de haberlo hecho bien, les gusta hacerlo mejor.

«Los libros me han enseñado a pensar. Mis amigos, a vivir».

«En tus pupilas he libado la verdad, y la miel en tu piel: tú lo sabes y lo sientes... Las caricias son mi lenguaje tierno y tus labios los umbrales del cielo. Contigo estoy más cerca de Dios... Dios me ama en ti... Dios existe porque tú existes».

Evocación de un sueño [23/12/03]

**FACULTAD DE FILOSOFÍA**

**UNIVERSITÄT INNSBRUCK**  
**Nivel: Licenciatura 4º Semestre**

**Profesor:**

*Pbro. Dr. Roberto García González*

Collegium Canisianum, Innsbruck, 2015

# FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

## I. PLANTEAMIENTO FILOSÓFICO DE LA CUESTIÓN RELIGIOSA

(4 hrs.)

\* Dios **no necesita** la religión. Ésta es una **respuesta** humana ante Dios, si éste existe y si se puede manifestar de alguna manera. ¿Puede el *hombre abrirse* a Dios para recibirlo? ¿Puede *Dios manifestarse* al hombre? ¿Es *libre* Dios para hacerlo? La respuesta afirmativa a estas preguntas abre la posibilidad de una **teología filosófica** y de una **filosofía de la religión**. La negativa opta por un agnosticismo ateo. Ambas posturas son racionalmente argumentables, irrefutables pero indemostrables exhaustivamente.

### 1.1. Elaboración del **planteamiento**: la filosofía de la religión como *ontología* de la capacidad humana del asentimiento religioso

La filosofía de la religión no es una curiosidad anodina, sino un *asunto existencial* humano. La filosofía de la religión se pregunta **si en el hombre existe algo que lo abra radicalmente a una relación religiosa** con Dios. En la respuesta a esta cuestión no se puede prescindir de una reflexión sobre el *ser*, que es el puente filosófico entre el hombre y Dios. Por ello, la pregunta acerca de la filosofía de la religión viene a convertirse en la pregunta acerca de la metafísica, y cómo ésta abre el camino de la razón hacia la cuestión de Dios. Sin embargo, la permanencia en este enfoque no es suficiente, porque entonces la *teología filosófica* y la *filosofía de la religión* no se diferenciarían. La **distinción formal** entre ambas disciplinas es ésta: la teología filosófica se pregunta acerca de la existencia y esencia de Dios, además de su relación con el mundo y con el hombre; en cambio, la filosofía de la religión intenta descubrir la existencia de una dimensión existente en el hombre que le abra radicalmente a una relación religiosa respecto a Dios. Este enfoque se distingue de una *teología de la revelación*, dado que ésta más bien reflexiona sobre el proceso que parte de la iniciativa de Dios que sale al encuentro del hombre. En pocas palabras, la filosofía de la religión se cuestiona acerca de las condiciones aprioricas existentes a nivel metafísico-antropológico para que el ser humano esté disponible a una *relación religiosa* con Dios. Dichas condiciones aprioricas deben fundarse en la trascendentalidad espiritual del hombre.

La filosofía de la religión es una **motivación racional** que **barrunta acerca de los fundamentos de la religiosidad** humana, verificada históricamente; sin embargo, *no* pretende crear una *religión basada en sí misma*, independientemente de si Dios sale al encuentro del hombre. La filosofía de la religión está estrechamente emparentada con la antropología metafísica porque presupone: 1) que el hombre está intrínsecamente constituido por una *dimensión espiritual* que le abre al Dios desconocido; 2) y que el hombre es *un ser histórico*, y que esta historia puede servir de *escenario* para la automanifestación del total e infinitamente Otro.

\* El escenario patético del mundo y el hombre histórico están a la **expectativa** de una *posible* automanifestación de Dios. Y, en caso de que Dios libremente no quisiera revelarse, sino **guardar silencio**, el hombre llegaría a la última y suprema autorrealización de su existencia espiritual y religiosa **prestando oído al silencio de Dios**. [Tema del silencio de Dios y la existencia del dolor].

La filosofía de la religión puede ser planteada como una ontología de la capacidad humana del asentimiento religioso porque intenta descubrir la existencia de las condiciones de posibilidad existentes **en el hombre** (antropología metafísica) y que le disponen para asentar a una relación religiosa con el total e infinitamente Otro. Este tipo de planteamiento *no usurpa el terreno específico de la teología*, y ésta no puede prescindir de una filosofía de la religión ni tampoco de una antropología metafísica. Si lo hace corre el gran **peligro** de no ser más que un «no» **pronunciado contra el hombre**, porque remite sólo *apofáticamente* a lo divino como el total, absoluta e infinitamente Otro.

Presentemos ahora las tendencias actuales en la filosofía de la religión, su objeto y el método que le es pertinente.

### 1.1.1 Tendencias actuales

Las tendencias actuales de la filosofía de la religión están inspiradas en el pensamiento filosófico occidental o en la investigación científica. Veamos estas tendencias que se agrupan en cualquiera de estos dos bandos.

1) La **filosofía aristo/escolástica**, especialmente la de Tomás de Aquino, ha inspirado una tendencia de la filosofía de la religión que identifica el Dios del monoteísmo bíblico con el Ser supremo de la filosofía griega, sea entendido como Motor inmóvil o como suprema Idea del Bien. Esta tendencia es más una teología filosófica que una filosofía de la religión en sentido estricto.

2) El **idealismo metafísico de Hegel**, derivado de la *Fenomenología del Espíritu* y de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, ha propiciado una tendencia de filosofía de la religión que identifica a Dios con el Espíritu absoluto o con la Idea que se despliega dialécticamente pasando de la Idea en sí, a la Idea fuera de sí, hasta la Idea en sí y para sí.

3) El **método fenomenológico de Husserl** propuso una triple reducción, a saber: a) «ἐποχή» o **reducción fenomenológica**, b) «εἶδος» o **reducción eidética**, c) y **reducción trascendental** de las funciones trascendentales del yo. Gracias a este método se distingue entre Dios y el Absoluto (lo sagrado, el numen, lo santo) más allá de las oposiciones entre teísmo y ateísmo porque, al poner entre paréntesis todo prejuicio, se hace innecesaria la cuestión acerca de la existencia o no existencia de Dios, y basta con constatar la presencia del hecho referente al Absoluto que se presenta históricamente en las diversas religiones como lo sagrado, el numen o lo santo.

4) La **fenomenología existencial de Heidegger** propuso la diferencia ‘ontológica’, o mejor dicho, la diferencia metafísica entre ente y ser, dejando para la posteridad la posibilidad de justificar una diferencia teológica entre ser y Dios. Desde entonces, la descripción fenomenológica de lo divino se ha limitado a un análisis de lo sagrado en las situaciones existenciales del *ser-ahí*, es decir, en las formas históricas en las que el ser humano practica la religión.

5) Las **disciplinas histórico-sociales** han puesto al descubierto la secularización de la nueva sociedad en la cual se ha recluso lo religioso en la vida privada, aunque sigue influyendo a las instituciones socio-culturales, e incluso lo religioso muestra su influencia en la estimativa y en la vivencia de los valores ético/morales.

6) El **psicoanálisis** investigó las causas que llevan al hombre a la búsqueda religiosa. La influencia de las representaciones religiosas en el imaginario y en la vida psíquica del ser humano sigue siendo de gran interés, especialmente la función del símbolo, del mito y del rito en la conducta humana.

7) La **filosofía analítica y la sociolingüística** han impulsado una tendencia de filosofía de la religión que se reduce al mero análisis lingüístico de las expresiones religiosas, y cómo éstas influyen en las convenciones e instituciones sociales.

8) El **análisis socio-antropológico favorecido por la propuesta de René Girard** ha favorecido una filosofía de la religión en la cual se insiste en las relaciones que han vinculado la violencia y lo sagrado en la vivencia religiosa desde los orígenes de la humanidad, y cómo estos vínculos permanecen en las religiones de nuestro tiempo.

### 1.1.2 Objeto

El objeto específico que compete a la filosofía de la religión es la reflexión racional acerca de la actitud religiosa del ser humano. La necesidad filosófica de pensar acerca de la actitud religiosa ha sido precisada por diversos filósofos desde diferentes enfoques. A continuación se presentan algunos.

1) **Leszek Kolakowski:** Según este filósofo la comprensión crítica de la religión debe integrar armónicamente el elemento analítico del sentimiento religioso y el discursivo de la razón. No obstante, parece que acentúa la descripción fenomenológica del hecho religioso más que la actitud religiosa del ser humano.

2) **Bernhard Welte:** Propone un discernimiento racional de lo que es «religión» como objeto dado al pensamiento para su reflexión. Hay que analizar, pues, la relación del hombre con Dios. Sin embargo, Welte no distingue suficientemente entre fenomenología descriptiva de la religión y filosofía crítica de la religión, ni es estricto para diferenciar metodológicamente esta disciplina, de la teología filosófica.

3) **Karl Rahner:** Se esfuerza por plantear una filosofía de la religión enraizada en la antropología filosófica y en la metafísica. Rahner enfatiza la apertura constitutiva y las condiciones aprioricas metafísico/antropológicas que capacitan al ser humano para abrirse constitutivamente a una posible revelación de Dios que respete la estructura

metafísica del develamiento del ser. El gran aporte de Rahner se ve opacado por el énfasis del carácter formal en la relación entre el hombre y Dios, dejando en un plano periférico la vivencia existencial de la relación religiosa del ser humano.

4) **Andrés Torres Queiruga**: Este filósofo intenta elaborar un proyecto integral asumiendo los aportes de sus precursores. Según él, la filosofía de la religión consiste en afrontar el hecho religioso con una filosofía consciente de su autonomía, pero abierta a la historia y a la teología. Considera que la religión es un existencial humano, que Dios es un referencial de la religiosidad histórica de la humanidad, que la religión es el lugar de encuentro entre la filosofía y la teología, y que la religiosidad se expresa concretamente en la historia creando instituciones. Para Torres Queiruga el objeto de la filosofía de la religión es explicitar la posibilidad existencial de un diálogo del hombre con Dios.

Gracias a los aportes de estos autores podemos precisar lo que es y lo que no es la filosofía de la religión: a) «No es»: una nueva religión filosófica, sino dar razón críticamente de la religiosidad humana. b) «Es»: una reflexión sistemática y crítica acerca del vínculo relacional entre el hombre y Dios que posibilita la configuración histórica de las diversas religiones. Por tanto, la filosofía de la religión debe precisar reflexivamente el significado antropológico de las condiciones aprióricas metafísico-antropológicas que posibilitan que el ser humano sea capaz de abrirse a Dios mediante una relación religiosa. Esta apertura se convierte en un existenciario antropológico disponible para una posible automanifestación de Dios en la historia.

#### 1.1.2.1 Relaciones con otras disciplinas

1) Con la *fenomenología de la religión* comparte el mismo objeto material: la religión. Sin embargo se distinguen formalmente porque la fenomenología es descriptiva; en cambio, la filosofía de la religión es crítica y valorativa.

2) Con la *teología filosófica* hace referencia a Dios, pero la filosofía de la religión analiza la relación religiosa del ser humano, no la existencia, ni la esencia, ni la acción de Dios en el mundo. Es decir, la filosofía de la religión enfatiza el punto de partida antropológico, mientras que la teología filosófica se centra en Dios como objeto de reflexión.

3) Con la *teología fundamental* se interesa por justificar el aspecto razonable del encuentro religioso entre el ser humano y Dios. Sin embargo, el interés filosófico es específicamente racional; en cambio, la meta teológica es una cierta justificación reflexiva de la fe.

\* En suma: Al filósofo le corresponde descubrir la **consistencia o inconsistencia** de la experiencia religiosa incubada en la relación del ser humano con Dios. Para cumplir esta tarea: a) Evalúa racionalmente la dependencia vivencial del ser humano religioso para enjuiciar la posibilidad antropológica de un encuentro auténtico con Dios que le lleve a conseguir su plenitud humanizadora. b) Se vale de principios estrictamente filosóficos que le ayuden a reflexionar. c) Renuncia a dar un juicio definitivo porque la filosofía no es un sistema conclusivo. d) E investiga si es posible que la filosofía desemboque legítimamente en una

meta/teología filosófica dispuesta a dialogar con la teología fundamental, especialmente con la teología de la revelación.

### 1.1.3 Método

La evolución del método de la filosofía de la religión ha pasado históricamente por cinco etapas: a) la medieval, caracterizada por el interés de síntesis entre fe y razón, típico de Agustín, Anselmo, Buenaventura y Tomás. b) La etapa del naturalismo renacentista y moderno, con tintes panteístas al estilo de Giordano Bruno y Baruch Spinoza, o panenteístas «*a là*» Nicolás de Cusa. c) La etapa moderna, que intentó cimentar una religión de la mera razón al estilo apriórico de Immanuel Kant, a partir de la inmanencia del yo como Johann Gottlieb Fichte, o con un enfoque dialéctico panlogista «*a là*» Hegel. En ese contexto, la propuesta del sentimiento religioso de dependencia característico de Friedrich Schleiermacher representa no sólo una excepción sino una rebelión contra la pura razón. d) La etapa contemporánea ha recibido los aportes del método fenomenológico de Edmund Husserl, quien propuso una triple reducción en la descripción de todo fenómeno: la fenomenológica [=ἐποχή], la eidética [=εἶδος], y la trascendental [=funciones trascendentales del yo].

e) Sobre esta base, Henri Duméry completa el método con una discriminación y un análisis crítico-reflexivo. En efecto, teniendo en cuenta los aportes del método fenomenológico, Duméry reflexiona críticamente sobre el fenómeno religioso. A este procedimiento le llama «discriminación reflexiva» cuya tarea consiste en un examen crítico de las condiciones antropológicas para que exista una **relación religiosa correcta** del hombre respecto a Dios. Así pues, el método de Duméry respalda una crítica filosófica a la religión en su vivencia existencial. Sin embargo, no es un método imparcial porque los propios prejuicios pueden proyectarse en el análisis crítico-reflexivo.

f) La evolución histórica del método de la filosofía de la religión debe subsumir el instrumental reflexivo aportado por el **giro** que ha desplazado el interés filosófico de la fenomenología a la **hermenéutica**, y de ésta a la **crítica de las ideologías**, incluyendo las ideologías religiosas. Por ello, a este método no le bastaría describir los fenómenos religiosos, sino interpretarlos comprensivamente descubriendo su sentido global para la existencia humana, y además criticar los intentos ideológicos que tratan de utilizar la religión como medio para legitimar el poder, para identificar a los individuos con una institución y para propiciar una comunicación distorsionada por las vías de la desigualdad y de la represión dirigidas contra la verdad y la libertad.

\* El método de la filosofía de la religión debe adecuarse a la índole específica tanto de la religión como de la filosofía. Es decir, tiene que respetar la especificidad de la relación religiosa del ser humano con Dios, y la reflexión crítica sobre esa experiencia humana.

## II. LA APERTURA ANTROPOLÓGICA TRASCENDENTAL A LO RELIGIOSO (5 hrs.)

### 2.1 Filosofía de la religión y **metafísica**

La metafísica habla siempre de cosas que ya se saben atemáticamente y que se han sabido siempre de modo implícito. Cuando se reflexiona de manera metódica y sistemática sobre lo implícitamente conocido se estructura la metafísica como disciplina filosófica. La metafísica es una disciplina filosófica que lleva inherente la inseguridad y la oscuridad que forman parte de todo conocimiento humano finito. Formular la cuestión metafísica equivale a formular la pregunta sobre el ser. Cuando la metafísica se aplica al análisis del ser del *hombre* se elabora una **antropología metafísica**. El hombre es el único que puede formular la pregunta por el sentido del ser a partir de la experiencia de su propia existencia. Las preguntas sobre el ser y sobre el mismo ser humano que pregunta, forman una unidad original e inseparable. Una afirmación fundamental de la metafísica es que el **ser es cognoscible**. Por su parte, la antropología metafísica afirma que el **hombre es espíritu encarnado o corporeidad espirituada**.

El hombre pregunta por el ser porque, aunque tiene cierto conocimiento implícito acerca del ser, sin embargo, desconoce la respuesta temática, sistemática y total. La necesidad que tiene el hombre de *preguntar* muestra la *insuficiencia humana* en la posesión de una respuesta definitiva. Dicha carencia es expresión clara de que el hombre no agota la totalidad del saber ni del ser, sino que **participa ontológicamente en determinado grado** del enigma del ser. Dado que la noción de ser es analógica, se puede aplicar en diversos sentidos a todos los entes, fundados en el hecho de la distinta participación y posesión del ser. La **subjetividad humana**, capaz de acceder a la toma de conciencia de sí mismo, es una expresión del *lugar privilegiado* que el hombre tiene en la participación y en la posesión del ser.

El **sentido del ser** y la **analogía en la posesión** del ser son temas inseparables de la *filosofía de la religión* sobre todo si se tiene en cuenta que:

- ✓ El misterio del ser no puede ser la última respuesta acallada en sí misma para explicar el sentido total de lo existente. Es más, toda pregunta acerca del ser que no se decapita desemboca en el océano de la trascendencia divina.
- ✓ La pregunta humana acerca del sentido de la existencia puede ser radicalizada hasta sus últimas consecuencias, de manera que el *anhelo* humano por encontrar una respuesta definitiva puede mostrar una dimensión intrínseca al hombre que ansía una satisfacción y que sólo puede ser colmada por Dios, cuando el hombre establece una *relación* con Dios. Dicha relación no puede ser sólo de tipo cognoscitivo o moral, sino también y sobre todo, una **religación religiosa**.
- ✓ La existencia es un don. Todos los entes, en la medida en que participan analógicamente del ser, reciben el don de la existencia y pueden ser *mediaciones* para la manifestación de la donación enigmática del ser, que remite imperantemente hacia el don de la existencia concedido por una **libertad responsable** que sólo puede pertenecer a Dios.

- ✓ Si el ser es inteligible, todo ente lo es. El vehículo privilegiado mediante el cual se expresa el intelecto es la **palabra**. Por ello, la palabra podrá ser la *mediación privilegiada* por la que se puede comunicar el hombre con Dios, y Dios con el hombre.

## 2.2 Filosofía de la religión y antropología metafísica

Es importante realizar un **análisis metafísico del hombre** con vistas a una *filosofía de la religión*, dado que el **punto de partida** para ésta es el ser humano. La analogía en la posesión del ser ya ha mostrado la finitud humana. El *intelecto* y la *voluntad* humanos se implican mutuamente constituyendo una circularidad recíproca entre ambos.

El hombre está abierto al ser en general porque es *espíritu encarnado o corporeidad espirituada*. El hombre es *sujeto* capaz de *pensar y obrar*, es decir, de conocer la verdad y de realizar el bien. El fundamento o condición de posibilidad apriorica de la espiritualidad humana es su capacidad de abstracción y de autotranscendencia. Por la mediación de los *entes*, el hombre puede conocer y aceptar de modo implícito la presencia del *ser en general* que no tiene su fundamento en sí mismo y que remite atemáticamente a *Dios*.

La no subsistencia de los entes y del ser conducen a la evidencia de **su no necesidad metafísica**. Entonces, *¿por qué existe algo en vez de nada?* Si el ser permite existir a los entes, y los entes dejan ser al ser, y sin embargo el ser no es personal ¿hay acaso, además, una responsabilidad libre que no se identifique ni con el ser ni con los entes? Ante dicha responsabilidad el ser también sería no necesario y, sin embargo, ella acogería al ser y a los entes en su amor. Sería una libertad completamente autónoma para no estrechar contra sí mismo al ser ni a los entes aunque sin abandonarlos. Ya en la *diferencia* que se abre entre ser y ente, donde el ser **nos deja** y nosotros **lo dejamos** ser, se pueden presentar *dos posibilidades*:

“La primera, que la elevación del ser por encima de nosotros nos lo haga aparecer como extraño, indiferente, incluso terrible, y podemos estar tentados a percibirlo como neutral, como *sin valor* y *sin sentido*, y a preferir por tanto el no-ser, la oscuridad; la oscuridad que ensombrece nuestra propia existencia..., los aspectos horribles... del mundo existente, parecen autorizarnos a semejante **maldición contra el ser**... Y sin embargo (he aquí la segunda cosa posible): en la misma distancia del ‘dejar ser’ el ser se nos puede aparecer también en su gloria... Los metafísicos occidentales de la luz se deciden, en última instancia, por la segunda posibilidad... Pero también la otra posibilidad, la primera,... puede afirmarse con violencia devastadora sobre épocas enteras, ya ampliamente en la Antigüedad tardía, de modo más trágico todavía en la Edad Media tardía, y todavía más fatalmente en nuestra Edad Moderna tardía”<sup>1</sup>.

La afirmación o negación del ser no es un asunto baladí, sino significativo y valioso. Quien se asombra, al percibir la automanifestación del don locutivo, y asiente ante el ser, *involucra su libertad finita*, participa en el **drama** de la aceptación del don del ser.

---

<sup>1</sup> **BALTHASAR, Hans Urs von**, *Gloria: una estética teológica* (Encuentro, Madrid 1985) V, 571-572.



Éste es hospedado como bueno e invita a *actuar el bien*: así como estética y dramática coexisten, metafísica y ética cohabitan en dependencia mutua.

Una **posibilidad dual** también puede presentarse ante la diferencia teológica entre el ser y Dios. En esta cuestión varios filósofos respetables se han decidido negativamente, pero también otros razonablemente han sostenido un sí a Dios. *Ambas decisiones son dramáticas* porque la libertad humana es convocada al **veredicto**. La persona que alienta una respuesta afirmativa y percibe la manifestación del don locutivo del amor por medio del ser, simultáneamente ha sido convocada al *diálogo*, a la confrontación y a la interpenetración de su libertad finita cabe la libertad infinita. Ésta situación tensiona el arco de ambas libertades con toda la seriedad dramática de la existencia, pues la libertad finita ya no está sólo ante un ser impersonal que la deja ser, sino además, cabe la libertad infinita que le muestra su amor por medio del don locutivo del ser.

Ambas no siempre conviven plácidamente, sino que se *enfrentan en el escenario patético del mundo*; ahí se desenmascara la finitud del hombre, su libertad y temporalidad limitadas y lábiles, las posibilidades del mal, del poder, del dolor y la muerte. En la acción se ejerce la **lucha agónica por el bien y por el mal**, pero el desenlace no está sólo en las manos de la libertad finita, al contrario, el futuro permanece como *expectativa*.

\* Hasta ahora sólo se puede afirmar que el **hombre está capacitado estructuralmente para conocer la existencia** de Dios de modo **implícito** y también de manera **explícitamente** filosófica, asintiendo libremente ante él y obrando de acuerdo a ese conocimiento. Pero *¿cómo puede el hombre responder religiosamente ante Dios?*

## 2.3 El arcano enigmático del ser

### a) Planteamiento de la cuestión

Es importante resolver la siguiente cuestión: Teniendo en cuenta la intrínseca **luminosidad develante del ser** y la **capacidad humana para intelegir** la verdad trascendente y **apreciar** el bien del ser ¿cómo es posible que esto no coaccione la automanifestación libre de Dios, de manera que éste no se vea *presionado* por el hombre para revelarse? Esta pregunta sólo puede responderse si se tiene en cuenta que el ser, *no obstante su luminosidad develante*, es también lo más oculto que hay. Balthasar le llama: la verdad del ser como develamiento y como ocultación. El velamiento pertenece íntimamente al sentido del ser. Esto **impide la violación de la intimidad enigmática e inagotable del ser**. Al abordar la cuestión acerca de Dios este misterio se hace *radical*, de manera que el hombre está ante él como *ante el Desconocido*. Dios es el más simple en sí mismo, pero lo más complejo *quoad nos*; en este sentido, la inaccesibilidad de Dios se debe más a la ceguera humana que a la impenetrabilidad de Dios en sí mismo. Por ello, Dios sigue siendo *libre para levantar el velo* que encubre su misterio. Dios es libre de hablar o callar. Su automanifestación sería una acción imprevisible de su *amor personal*, ante el cual el **hombre es libre de doblar religiosamente sus rodillas**.

## b) El Desconocido libre

Dada la finitud de nuestro conocimiento dentro de la amplitud de nuestro anhelo infinito de trascendencia (lo que Paul Ricoeur llama: «la desproporción entre finito e infinito en el hombre funda la posibilidad del mal; incluso la posibilidad de un rechazo dirigido contra Dios»), Dios es siempre el Desconocido para nosotros. La capacidad de preguntar es expresión de la finitud humana. La preguntabilidad del ser funda su cuestionabilidad. *El ser es cuestionable y también lo es Dios*. El enigmático ocultamiento de ambos puede llevar al hombre a cuestionarlos y a negarlos, sobre todo cuando la **oscuridad de la existencia invita** a un alejamiento paulatino o violento contra el ser y contra Dios. El hombre es libre para escuchar la *develación* elocuente de Dios y para escuchar su *silencio*. Pero también es libre para *rechazarlo*.

## c) El oyente libre

Cuando el hombre **pronuncia un sí** ante la verdad y ante el bien particulares se abre trascendentalmente a la verdad y al bien en general que remiten en última instancia hasta Dios. Pero éste no es una evidencia irrefutable que se imponga al hombre, ni siquiera con la argumentación más sólida. Es preferible que así sea porque ante Dios el hombre siempre permanece libre para aceptarlo o rechazarlo. La postura del hombre ante Dios implica siempre como momento intrínseco **una decisión libre**. La aceptación de Dios por el hombre, no es sólo un problema gnoseológico y moral, sino sobre todo, un «*metaproblema religioso*». El hombre es libre para abrirse o cerrarse ante Dios; es libre para prestar oído al habla o al silencio de Dios. Si el hombre pronuncia un sí ante Dios **no obstaculiza de antemano la posibilidad** de que Dios se le muestre religiosamente, *ni obstruye la manera como Dios quiera salir a su encuentro*.

- \* Aunque el hombre tuviera una dimensión de apertura a lo absoluto, Dios es libre de **manifestarse** o mantenerse **hermético** en el silencio.
- \* Hay que distinguir entre una «revelación trascendental» o develación metafísica del sentido del ser, y una «revelación categorial» o teológico-religiosa, en cuanto automanifestación libre de Dios, entendida en un sentido estrictamente religioso.

## 2.4 Lo sagrado y la religión

¿Es posible hacer una justificación filosófica de lo religioso? Hay que plantear correctamente esta cuestión. Para ello, comencemos por especificar qué se entiende por «religión», qué relación hay entre la religión y lo sagrado y en qué consiste la actitud religiosa.

### 2.4.1 ¿Qué es «religión»?

La noción acerca de la «religión» es problemática y diversificadas sus acepciones. Desde el punto de vista etimológico, Cicerón la hace derivar de «*relegere*», que consiste en reflexionar atentamente acerca de aquello que suscita el interés y merece atención. En cambio, Lactancio prefiere derivarla de «*religare*», acentuando el compromiso que une al ser humano con lo divino. Y, por su parte, Tomás de Aquino consideraba la religión como «*ordo ad Deum*», enfatizando la relación y la adhesión del hombre con Dios.

Si atendemos a otras tradiciones religiosas, no existe un término que traduzca unívocamente lo que nosotros entendemos por «religión». El judaísmo habla de fidelidad y temor de Dios, el confucionismo prefiere utilizar el término «*kiao*» (sabiduría), el hinduismo le llama «*dharm*» (ley natural u orden moral que se integra al *kharm* cósmico), el islamismo le llama «*diu*» (deuda ante la divinidad). Desde la superficie, parece que el común denominador es un sentimiento de dependencia del hombre ante lo divino, pero en el fondo hay un compromiso de fidelidad que brota de una relación personal de autoentrega en los casos religiosos donde se cultiva la intimidad relacional con un Dios personal.

Desde esta médula, se pueden juzgar los esfuerzos y la insuficiencia de los aportes de algunos de los pensadores más connotados de la modernidad. Por ejemplo, Kant, que subrayó las connotaciones éticas de la religión; Hegel, que hacía consistir la esencia de la religión en la fusión del espíritu finito en el Espíritu absoluto, mediante la toma dialéctica de la autoconciencia reflexiva; Schleiermacher, que intentó reducirla al sentimiento de dependencia; Gerhard van der Leeuw, que consideraba la religión como experiencia mística de lo sagrado; Rudolf Otto, que propuso lo «numinoso» y lo «santo» como la clave del reconocimiento creatural del hombre religioso; Max Müller, que interpreta la religión como un gemido del espíritu o una disposición de ánimo para captar lo inefable; E. Durkheim, que la reduce al sistema de ritos que mantienen la solidaridad grupal; y A. Brunner, que prefiere enfatizar la religión como búsqueda de sentido y de salvación.

Gracias a todos estos aportes, la noción filosófica de «religión» podría ser la siguiente: **la autoentrega libre y generosa por parte del ser humano que, al reconocer su propia menesterosidad existencial se pone en los 'brazos' de Dios con desasimiento y con un compromiso de fidelidad procesual y permanente, para recibir su salvación y su paz benéfica.** Desde una instancia crítico-filosófica, la religión genuina nace, pues, del *invocativo*, en el sentido propuesto por Carlos Díaz, y se vivencia genuinamente como *intimidad relacional con un Dios personal*, abierta intersubjetivamente a todo interlocutor y coagente.

#### 2.4.2 La religión y lo sagrado

El término «religión» subraya la relación de autoentrega del ser humano ante Dios; en cambio, lo «sagrado» enfatiza el *plus ontológico* que funda una diferencia de nivel místico que lleva a una separación hermenéutica de algunos tiempos, lugares, ceremonias, instituciones, personas y objetos. Lo sagrado es una ruptura alterificante de la homogeneidad de lo profano. Ante el nivel místico de lo sagrado el ser humano religioso experimenta menesterosamente su propia indigencia, se siente desarmado; y, sin embargo, en presencia de la fuente del poder salvador que le llena de paz benéfica y

convierte el tiempo en instante místico, en el cual «*inhorresco et inardesco*» con desasimiento, según la célebre expresión agustiniana. Lo sagrado es fascinante y arrebatador. Uno se estremece ante su presencia sintiendo la propia indignidad. Lo sagrado es inefable y anonadador. Este aspecto paradójico, que polariza las tendencias más extremas en una síntesis diferenciada de los contrarios, inhabita la experiencia mística de lo sagrado.

A raíz de lo anterior, es posible especificar las siguientes características de lo sagrado:

- a) *Un umbral ontológico distintivo*: lo sagrado constituye un nivel hermenéutico especial de modo que algo o alguien, sin dejar de ser lo que es, es considerado como distinto. Hay una ruptura de nivel en la interpretación de aquello que es considerado como sagrado.
- b) *Plenitud excelente de lo valioso y verdadero*. Lo sagrado representa la fecundidad inagotable y creadora de la verdad y de la vida. Es energía inextinguible y originaria que le da valor a la existencia religiosa. Es una vorágine vertiginosa de gratuidad. Invita paradójicamente al amor y al temor, a la autoentrega y a la distancia prudencial. De ahí brota la necesidad de un lenguaje oximórico, como el quiasmo, el icono, la analogía, la metáfora y el símil, entre otros.
- c) *Presencia misteriosa*. Lo sagrado es la presencia de un misterio tremendo y fascinante. Es inmanipulable. Se expresa por medio de analogías y símbolos. El pensamiento discursivo es incapaz de aprehenderlo.
- d) Las *hierofanías* son mediaciones y símbolos de lo sagrado. No se veneran por sí mismas, sino en cuanto representan el misterio de lo sagrado. Estas mediaciones sin dejar de ser lo que eran, son consideradas e interpretadas como distintas. Están ontológica y hermenéuticamente transfiguradas. Las hierofanías son símbolos de lo sagrado. El término  $\sigma\acute{\upsilon}\mu/\beta\omicron\lambda\omicron\varsigma$  (=lo que se sujeta conjuntamente) se utilizaba para designar una moneda o medalla escindida cuyas dos partes ensamblables se convertían en signo de una alianza, pacto o clave de acceso restringido. Una de las partes remite a la otra, y su significado total se descifra sólo si se juntan ambas.

#### 2.4.3 La actitud religiosa como respuesta humana

La religión es una respuesta humana que se convierte en una actitud permanente y sostenida, no obstante la oscilación entre el ascenso y descenso de la autoentrega que suele caracterizar nuestra lábil condición.

El reconocimiento de la propia menesterosidad lleva a reconocer el valor supremo de la presencia de Dios, que sostiene nuestra finitud, y a reconciliarse con desasimiento con nuestros propios límites. Gracias a ello, la presencia sagrada de Dios en nuestra propia existencia, se convierte en una experiencia originaria que *llena totalmente de sentido* nuestra vida, y que se renueva creativamente mediante el *encuentro íntimo* con Dios. Por consiguiente, la experiencia originaria se vivencia como una re-creación transformativa que modifica no sólo nuestra forma de obrar, sino también nuestros sentimientos y formas de pensar.

La respuesta religiosa se convierte en una actitud y en una elección fundamental que dice sí a Dios procesualmente mediante un encuentro íntimo y personalizado. La constitución antropológica relacional dimensionalizada como corporeidad, animación y espiritualidad posibilitan el encuentro con los otros y con lo otro, consigo mismo y con lo trascendente, también con Dios. Así, pues, el encuentro con Dios es posible atendiendo a nuestra estructura antropológica relacional; y sin embargo, también es libre, porque nadie está obligado a realizarlo. Es posible, pero no obligatoriamente necesario.

Este encuentro íntimo es respetuoso de la inefable trascendencia de Dios, que no se deja objetivar ni instrumentaliza al ser humano, quien sigue siendo libre para decir sí o no. Este encuentro íntimo es posible, incluso en el budismo, según la opinión de Raimon Panikkar, uno de sus mejores especialistas. El significado central del encuentro íntimo con Dios lleva a Ferdinand Ebner a reconocer que «o Dios tiene una existencia personal, o no existe en absoluto». Por tanto, hablar de Dios sólo puede ser, en el fondo, *invocar*, responder a la palabra de Dios originariamente dirigida a mí. El discurso con sentido acerca de Dios ha de hablar con Dios o hablar a Dios. Sólo en el horizonte de una relación íntima y plenificante con él puede hablarse con sentido de Dios, siendo *la oración la forma más pura de este hablar*. En la oración, en el diálogo con Dios, retorna la palabra al lugar de donde ha venido.

Carlos Díaz ha sostenido que la invocación es, incluso, el punto de partida que origina el proceso que desemboca en la autoconciencia del yo. La invocación nacida desde nuestra menesterosidad, y ante un Tú eterno que ama a cada uno personalmente, lleva a responder genitivamente con un sentido de pertenencia íntima que desemboca en la autoentrega dativa y ablativa incondicionalmente en toda circunstancia espacio-temporal. En efecto, sólo al final se llega al nominativo del yo. Desde esta perspectiva, el encuentro originario con el Tú eterno, y derivadamente mediado por el otro tú humano, posibilita la plena autoconciencia del yo. Sólo quien es capaz de decir «tú», puede decir con sentido «yo»; y sólo quienes son capaces de hablarse de «tú» pueden decir con sentido «nosotros». La religión es la actitud que favorece para que esto sea posible entre el ser humano y Dios.

Como conclusión, la actitud religiosa implica estos tres rasgos característicos: 1º) el reconocimiento humano de la propia menesterosidad, 2º) el desasimiento ante el Tú eterno de Dios, quien gracias al encuentro originario llena totalmente de sentido la existencia humana, 3º) y la autoentrega libre que se abre a la salvación y a la participación en la paz benéfica.

#### 2.4.3.1 Orígenes de la religión

Se suele distinguir entre un origen cronológico y un origen antropológico de la religión. El primero atiende a los datos arqueológicos, prehistóricos y evolutivos de la especie humana; en cambio, el segundo se pregunta más bien acerca de las condiciones antropológicas de posibilidad para que lo religioso sea considerado como una estructura originaria que ayuda a la autorrealización humana por vías específicas.

1) Origen cronológico. a) Hay indicios de religión en los **pitecántropos**, como el *homo pekinense* (300, 000 a.C.); y respecto al *homo soloense* (80,000 a.C) se puede sostener

la hipótesis un culto religioso. b) La certeza de un culto religioso es patente en el *homo sapiens* como el *hombre de Neanderthal* (60,000 a.C.). c). La religiosidad es indiscutible en el *homo sapiens sapiens* como el *hombre de Cromagnon* (30,000 a.C.).

2) Origen antropológico. Las condiciones antropológicas que posibilitan el origen de lo religioso son las siguientes: a) el reconocimiento humano de la propia menesterosidad, b) el desasimiento humano ante Dios, c) la experiencia de encuentro originario y comunión existencial con Dios, d) la relación íntima, plenificante y viva con Dios, e) y la autoentrega libre que permite participar en la salvación divina y de su paz benéfica.

- La filosofía de la religión sólo se interesa por el aspecto antropológico de la religión, en cuanto actitud de respuesta ante Dios. Sobre esta base la teología religiosa puede barruntar acerca de la primacía de la iniciativa divina para llegar al hombre.
- La pluralidad religiosa es comprensible y respetable desde una postura filosófica sobre todo si se reconoce que Dios es la *veritas semper maior*. Por ello, quienes buscan a Dios han encontrado diversos símbolos sagrados para representarlo. Así, pues, cada religión ha conseguido venerar el misterio insondable del Dios verdadero desde un ángulo distinto. Sobre esta base de respeto recíproco es posible que las diversas religiones intenten un diálogo ecuménico, motivadas por la alegría que nace de que la mayoría de los seres humanos busquen a Dios. En el diálogo ecuménico no son las religiones las protagonistas, sino la ética, que se convierte también en la mediación privilegiada, según sostiene José Antonio Marina en el *Dictamen sobre Dios*.

## 2.5 La coherencia racional de la actitud religiosa

Lo esencial de la actitud religiosa consiste en la autoentrega libre por parte del ser humano, reconociendo su propia menesterosidad existencial, y en el desasimiento confiado en Dios. La actitud religiosa encuentra el fundamento de su coherencia racional sólo si brota a partir de algunas condiciones apriorísticas de carácter antroppo/metafísico. De hecho, la espiritualidad y la corporeidad histórica representan las dos condiciones de posibilidad universales y necesarias para la coherencia racional de la actitud religiosa. A estas condiciones de posibilidad, también se les puede llamar «existenciarios».

Por un lado, la antropología filosófica nos enseña que la espiritualidad humana consiste en las relaciones de auto/trascendencia. La religión es una de las posibles alternativas para que el ser humano alcance esa meta. Por otra parte, la misma antropología nos ayuda a interpretar nuestra corporeidad histórica como esas relaciones de exterioridad que han instaurado un escenario histórico para que, si Dios existe, llegue al ser humano valiéndose del lenguaje, los símbolos, las religiones, el arte, la literatura, la experiencia del sufrimiento, la propia menesterosidad, la presencia del mal, y por qué no, también por medio de la escritura, de la palabra hablada y de la ‘carne’ humana. En este sentido, el mismo ser humano puede convertirse en un vehículo privilegiado para la automanifestación de Dios, si él existe y si decide libremente revelarse.

No obstante la coherencia racional de la actitud religiosa, hay que hacer algunas precisiones al respecto, sobre todo atendiendo con respeto a las críticas provenientes de aquéllos que han encontrado la autorrealización humana de su espiritualidad en un proyecto, valor, utopía, o labor trascendentes, aun descartando la actitud religiosa en su vida y la existencia de un Dios. Sus argumentos son inteligentes y su esfuerzo racional merece nuestro reconocimiento.

Por ello, hay coherencia racional en sostener también que, aunque la actitud religiosa es coherente desde el punto de vista racional, sin embargo, la misma actitud religiosa no es en sí misma una condición apriorística de la naturaleza humana, sino una respuesta libre que brota de la autoentrega confiada y del reconocimiento de la propia menesterosidad existencial. Dicha respuesta se funda en condiciones apriorísticas, pero no es ella misma una condición apriorística. Es decir, que el ser humano no está obligado a dar una respuesta religiosa por naturaleza, sino que ésta ha de ser libre o no autorrealiza al ser humano. Por ello, aquéllos que han renunciado a esta posibilidad pueden encontrar suficientemente su autorrealización en otras causas trascendentes, aunque los hombres religiosos consideren, con todo nuestro respeto, que la plena autorrealización sólo sea posible en un encuentro religioso con Dios.

A la filosofía de la religión no le compete resolver la cuestión acerca de la existencia o no existencia de Dios. Ésa es una tarea de la teología filosófica. Ante la cuestión de Dios, a la filosofía de la religión sólo le corresponde constatar que aquellos seres humanos, que han decidido dar un sí con su actitud religiosa, *han trascendido ya el límite de su propia menesterosidad, aunque sea en dirección al vacío, pero lo han trascendido*<sup>2</sup>. Por tanto, la religión puede autorrealizar a esos seres humanos, aunque Dios no existiera.

Conclusión: La actitud religiosa es un dato histórico, desde el punto de vista fenomenológico. Y, sin embargo, no es una condición apriorística de posibilidad meta/antropológica.

### III. LO SAGRADO Y LA VIOLENCIA (5 hrs.)

La violencia ha dejado su huella en la historia religiosa de la humanidad, incluso en los vínculos arcanos de lo sagrado. A continuación se propone un análisis filosófico de los mecanismos socio-antropológicos de los vínculos entre la violencia y lo sagrado. Su finalidad consiste en tomar conciencia refleja de los mecanismos inconscientes que suelen condicionar el comportamiento humano para propiciar una religión sin violencia y más humanizante en nuestro presente.

1) La **ruta antigua de los hombres perversos** está construida sobre los vínculos establecidos entre la **violencia y lo sagrado** con la finalidad de constituir inconscientemente **chivos expiatorios** que sean los ídolos y las víctimas del pueblo. La turba actúa miméticamente regida por los **fuegos de la envidia** atizados por los verdugos contra las víctimas. A este resultado se llega una vez que se ha cavado hasta el

---

<sup>2</sup> Cfr., SAHAGÚN LUCAS HERNÁNDEZ, Juan de, *Fenomenología y filosofía de la religión* (B.A.C., Madrid 1999) 189.

subsuelo de los cimientos de la cultura y de la antropología por medio de la exégesis de los mitos y ritos antiguos. En la estructura fundamental de la historia humana subyacen estos datos que transmiten la información de las **cosas ocurridas después de la fundación del mundo**, develando de esta manera el **misterio enigmático de nuestro mundo** residente en la *violencia fundadora* contra el chivo expiatorio. No hay deseo sin violencia; el deseo animado por la violencia desencadena la lucha, la réplica, la contrarréplica, la cólera y el linchamiento.

2) El **chivo expiatorio**. El chivo expiatorio es el *inocente* sobre el cual se descarga todo el odio universal imponiéndole la culpa de un mal que no ha cometido. Cuando alguien es *víctima propiciatoria* de una comunidad humana es condenado al ostracismo. Dicho castigo sagrado es interpretado por los verdugos como proveniente de Dios, dado que están deseosos de hacer a Dios responsable de todas las desgracias del hombre inocente. Los *verdugos* son aquellos antiguos pseudoamigos que un momento dado se quitan la careta y se muestran como los resentidos enemigos que acorralan a la víctima para descargar sobre ella la violencia estimulada por los fuegos de la envidia y para realizar el linchamiento sacrificial. El ostracismo intelectual debe considerarse decididamente como una prolongación de la antigua violencia física. La **ruta antigua** de los hombres perversos comienza diseñando ídolos y concluye eliminando violentamente a las víctimas. La ruta desemboca en un *simulacro sacrificial* del chivo expiatorio al que se quema o ahoga. El chivo expiatorio supone siempre la ilusión persecutoria. La violencia popular se trasluce por medio de las fórmulas político-religiosas, porque se insinúa que es Dios mismo quien encadena a las víctimas, de manera que el ascenso y la caída de los magnates que convierte en un *misterio sagrado*.

Las masas crean ídolos que son exaltados apoteóticamente y después se ven despreciados por sus farsantes prosélitos. Antes de convertirse en chivo expiatorio se pasa por un período de popularidad tan prodigioso que la fama promueve un tipo de idolatría. Pero después, cuando la carrera se hace añicos, acaece la deposición del ‘rey’, se le humilla e incluso se le asesina. Esta **dialéctica de admiración y desprecio**, de adoración y aborrecimiento, de ascensión y caída, de veneración y execración, es un mecanismo mimético inconsciente de la violencia masiva del rechazo social. El **chivo expiatorio es un ídolo aplastado por su propio pueblo**. Los miembros de la comunidad se influyen recíprocamente miméticamente primero en la adulación fanática y después en la hostilidad aún más frenética.

3) **Mito y verdad**. Los mitos fundan y perpetúan todo orden social. Una manera de vincular la violencia a lo sagrado consiste en postular que Dios ha maldecido a quienes antes ascendían, y ahora sus mismos ejércitos se alían al frenesí colectivo para formar un mecanismo mimético de «*todos contra uno*», de manera que también los antiguos amigos se alían contra el adversario común con quien ya antes rivalizaban, pero habían preferido hacer las paces para evitar un desgaste frustrante. Ahora, por el contrario la colectividad de enemigos acorrala a la víctima solitaria, como una sanguinaria jauría que se disfraza colocándose la careta de la voluntad divina vengadora. Los **antiguos amigos de la élite protagonizan la sacralización de la violencia**. Quienes *mitifican* lo sagrado con su propia violencia son incapaces de comprender la verdad. La violencia es una cerrazón antihermenéutica ante la verdad porque obstaculiza el intelecto para comprender a la víctima. *Cuanto más se participa en la violencia menos se comprende a los caídos*.



4) **La violencia y lo sagrado: *transfiguración*.** Según la teoría de *La violencia y lo sagrado* la violencia unánime del grupo se transfigura en epifanía vengadora de la divinidad. El maridaje entre la violencia y lo sagrado parte del supuesto de que **la sociedad humana está fundada en la violencia**, pero una violencia mantenida a distancia y como *transfigurada* en el orden sagrado. Para que un grupo perciba su propia violencia colectiva como una realidad sagrada, es preciso que la ejerza unánimemente contra una víctima, cuya inocencia desaparece debido al hecho mismo de la unanimidad. La comunidad unánime sin pruebas se cree justiciera, su propio *vértigo sangriento* es considerado como una *irrupción divina*. Los verdugos creen en la culpabilidad de las víctimas. Si las quejas de la víctima pudieran ser reducidas al silencio la creencia de los perseguidores en la culpabilidad de su chivo expiatorio sería realmente unánime. Sin embargo, a la **sacralización de la mentira romántica** divulgada por los verdugos como una **verdad novelesca** se opone la realidad del sufrimiento inocente de la víctima. La amalgama entre la violencia colectiva y la sádica venganza divina son la **trampa perversa** de una multitud histérica que promueve una religión violenta en la que los hombres perversos son colmados por los favores de Dios. La *transfiguración* de la violencia en lo sagrado se encuentra en el *fondo estructural de toda religión violenta*. El sistema victimario de la violencia sagrada subsiste también en nuestros días mientras nos hace creer que no existe.

Se da una polaridad entre la inocencia de la víctima y el odio de los verdugos. Los verdugos pueden ser representados por la multitud, por los supuestos amigos que se quitan la careta para descubrir su temeraria rivalidad, por los perros que devoran, por los caballos que pisotean para saciar la canina sed de sangre, por los lacayos que cumplen las órdenes de otro. Todas estas *figuras punitivas* pueden ser englobadas dentro del título «*diasparagmos*» (= descuartizador). El chivo expiatorio y el «*diasparagmos*» se encuentran cara a cara, porque la víctima propiciatoria rechaza la vinculación entre la violencia y lo sagrado.

5) **El mimetismo.** El mimetismo es una dimensión esencial de la tesis victimaria. Una sociedad que idolatriza a alguien es una *turba voluble* que, después de elogiar al gran vencedor como el *primus inter pares*, le pisotea dejándose arrastrar por una **fascinación odiosa de mimesis**. La élite adula a un personaje y le imita servilmente, pero detrás del antifaz de la veneración se esconde la hostilidad eminentemente competitiva de los rivales que envidian al ídolo. La envidia no tendría tanto poder si los hombres no tendieran tanto a imitar. El *mimetismo de la admiración* y el *mimetismo de la envidia* se propagan rápidamente. Un hombre que se eleva se hace insoportable, por ello, al menor paso en falso el ídolo puede transformarse en chivo expiatorio dado que está acechado desde todas partes. Si la supuesta venganza del dios sádico es diferida este suceso se interpreta como el dios que retrasa su intervención para acentuar la espectacularidad y crueldad de la caída. El retraso de la venganza divina es la proyección religiosa de los *celos miméticos incubados* durante un largo tiempo en la sombra de la rivalidad esperando el momento oportuno para tender la trampa diabólica de manera que todo la turba quede presa del mal de los fogosos. **La unanimidad sólo puede ser mimética, y el veredicto de la multitud instaura la supuesta justicia.**

La multitud histérica juega un papel fundamental en la religión violenta. Cuando un hombre está rodeado de viles aduladores lo único que debe esperar es la venganza sangrienta de éstos. La veneración se transforma en execración. Cuanto más mimético, más engañoso y decepcionante se hace el mundo. En una sociedad en que la violencia

triunfa, todo la turba contribuye a hacer *desértica la existencia*, pero nadie se da cuenta de ello. En un *universo mimético*, todos tienden a expulsarse unos a otros hacia una especie de *desierto estéril*.

6) **El ritual** de la ruta antigua. El vínculo establecido entre la violencia y lo sagrado posibilita una **transición** que parte del mecanismo victimario hacia el ritual de la violencia sagrada. El proceso victimario parece restablecer milagrosamente la paz cuando el chivo expiatorio es *ejecutado ritualmente*: en esta eliminación ritual hay que situar el **origen** de lo sagrado violento. La supuesta paz restablecida tras la eliminación ritual es consecuencia de la eficacia del proceso. De esta manera, el *pharmakos* se convierte en *pharmakon*, la víctima propiciatoria deviene droga maravillosa capaz de curar eficazmente. La ejecución o expulsión del *pharmakos* trae consecuencias higiénicas y médicas para la comunidad sirviendo como terapia social. La catarsis es alcanzada gracias al odio unánime que conduce al «sangriento tributo del extravío de la ciudad», cuya función es servir como gran remedio. El chivo expiatorio es un «*tophet*» público, un objeto de unánime execración y de vergüenza.

**El tumulto necesita hombres que no intenten abortar la violencia, sino impedir que se extienda al azar** en otros individuos, canalizándola *hacia la mejor víctima*, hacia la más susceptible de provocar la unanimidad mimética. La víctima debe servir para polarizar toda la violencia errática de la comunidad. Los procesos de selección victimaria se caracterizan por una astuta prudencia encaminada a prevenir toda propagación de la violencia eliminando al máximo las ambigüedades que podrían ocasionar un litigio posterior o la duda sobre la culpabilidad de la víctima. Sólo la **unánime convicción** de tener una auténtico culpable puede **conferir eficacia al rito** de la ruta antigua. Así como existe una lógica de la imitación envidiosa, existe también una lógica de la imitación religiosa.

En las sociedades donde se practica el ‘sacrificio humano’ los huérfanos constituyen las víctimas elegidas porque no tienen quien los defienda. La deposición del ‘rey’, que es humillado y asesinado, es otro ejemplo victimario. Para declararle culpable es necesario que comente todos los crímenes atribuidos a sus predecesores. Por ello, la sociedad acorrala a su víctima para que efectúe determinadas acciones infames que le declaren como hombre perverso con la finalidad de fabricarse un «*tophet* público». Las infracciones cometidas contribuyen a movilizar a la multitud contra él. Los perseguidores son escrupulosos, farisaicamente ‘sinceros’, pero su **‘verdad’ es el linchamiento de los inocentes**. Las sociedades violentas son traficantes de carne humana. En estos rituales los sacrificadores son perseguidores y verdugos. El rey y el huérfano son una metáfora ultramoderna arquetípica donde el nexo entre la persecución colectiva y el sacrificio ritualizado despliega su carácter mimético.

La **técnica ritual** de estos mecanismos es indispensable. La *repetición* de la técnica sacrificial está estimulada por el rito originario violento que fundó el mecanismo. El ritual de la ruta antigua no es puramente espontáneo pero depende demasiado del comportamiento imprevisible de la multitud para ser un auténtico ritual. Los ritos evolucionan por su carácter rígidamente imitativo. Algunos ritos acentúan la idolatría y otros la execración. Girard aplica la **doctrina de la analogía** a la tesis mimético-victimaria con el fin de poder comparar los diferentes rituales y mitos: “Ahogar lo análogo en lo idéntico es engañarse, pero anularlo convirtiendo la analogía en una mera

diferencia es engañarse aún más”<sup>3</sup>. Las semejanzas y diferencias son necesarias porque no hay dogmatismo más dogmático, más terrorista, más violento y más negador de cualquier pensamiento que el dogmatismo del antidogmatismo.

7) La **confesión de la víctima** y la **verdad de la víctima**. Evitar tomar partido es una estafa porque convierte a los neutrales en cómplices eficaces de los perseguidores. La **identificación con la víctima** es una auténtica fuente de sabiduría porque ayuda a comprender la historia *desde la perspectiva de la verdad padecida* por la víctima. La envidia y las rivalidades quedan absorbidas por el fenómeno del chivo expiatorio tras la máscara de lo sagrado. La menor tibieza en el odio puede sembrar la duda y comprometer los efectos catárticos sobre la comunidad. El mecanismo victimario no quiere ninguna falla; es un *proceso totalitario* que **exige incluso el asentimiento de la víctima**, cuya confesión es la prueba más preciosa de su propia culpabilidad. La confesión de la víctima es tan eficaz que convierte al chivo en el principio de la unanimidad de la turba, que utiliza todas las formas de intimidación y todas las presiones psicológicas para conseguir las famosas «*confesiones espontáneas*» tan apreciadas por las sociedades dictatoriales. El proceso blanquea a la comunidad mientras ennegrece al chivo expiatorio.

Para asegurar la perfecta coincidencia entre la perspectiva de los verdugos y la de las víctimas hay que conseguir una única verdad presionando al chivo expiatorio para que confiese que su sufrimiento es justamente impuesto. Para conseguir la unanimidad totalitaria de la verdad es preciso que los vencidos reconozcan libremente su culpa; es precisa una confesión de culpabilidad que no parezca arrancada por la violencia. Se le pide a la víctima que confirme la justicia sagrada del linchamiento unánime. Pero a los verdugos *no les interesa la auténtica verdad* de la víctima. Cuando la víctima adopta el lenguaje de sus adversarios cada vez es más difícil reconocer en ella a una víctima inocente. Incluso la víctima llega a dudar de su propia inocencia. Cuando el chivo confiesa su culpa con una «*solemne ostentación*» aporta a los perseguidores todas las pruebas que deseaban de la culpabilidad de la víctima.

La pérdida de la memoria es uno de los procesos totalitarios más espectaculares, cuando no sólo se elimina a la víctima sino además todo lo que pudiera recordarla, incluso su nombre, que no debe ya ni pronunciarse. Hay que aniquilar hasta el último rasgo de su presencia. A lo largo de la «ruta antigua» no hay ninguna placa conmemorativa. Con la abolición de la memoria el mecanismo victimario quiere imponer el dogma de la retribución justa haciendo creer que los malos reciben siempre el castigo de Dios en este mundo, sin descubrir la intrínseca falacia de este principio.

8) **El Dios de las víctimas**. En las sociedades con una religión violenta lo que agrupa a los hombres contra el chivo expiatorio no es una ideología, sino una poderosa experiencia de lo sagrado consolidada por una tradición inmemorial. Cuando hay una **rebelión del chivo** expiatorio y cuando **Dios atiende a los clamores** de la víctima hay un *giro relevante* en la interpretación de la supuesta culpabilidad del inocente. Entonces la esperanza sustituye a la desesperación de la víctima. El Dios de las víctimas, defensor de los débiles, descubre la mentira del dios de los verdugos que es un zíngaro titiritero, un charlatán. Entre ambos existe un abismo infranqueable. La rebelión de la víctima *quiebra las certidumbres miméticas* del mecanismo victimario; en definitiva, se rebela contra el dios de los linchadores.

---

<sup>3</sup> GIRARD, René, *La ruta antigua de los hombres perversos* (Anagrama, Barcelona 1989) 125.

El Dios de las víctimas al tomar partido por el inocente podría poner fin a la religión de la violencia para impedir la injusticia, pero sin recurrir a una violencia más grande que la de los verdugos. La *Biblia expresa la perspectiva de la víctima*. Este clamor hace quizá que la Biblia sea insoportable para mucha gente. La Biblia es el camino hacia el Dios no violento. El candidato explícito para interpretar el papel de Dios de las víctimas es *el Dios de los Evangelios*. Ese Dios hace todo lo posible para socorrer a las víctimas, pero no obliga a los verdugos a un cambio, sólo les seduce; de manera que si no acceden, ellos mismos se condenan al escándalo público. No les oculta que ellos son los continuadores de los asesinatos colectivos cometidos «*desde la fundación del mundo*». Cristo es el Dios de las víctimas porque comparte con ellas su destino hasta el fin, y el Espíritu de Cristo es el verdadero Paráclito porque es el abogado de las víctimas injustamente condenadas.

#### IV. LÍMITES DEL LENGUAJE TEOLÓGICO (3 hrs.)

¿Se puede hablar de Dios? ¿Es adecuado el lenguaje humano para ello? ¿Acaso las estructuras de nuestro lenguaje son capaces de tematizar el misterio sin profanarlo? ¿Es posible que algunas expresiones lingüísticas lleguen a convertirse en una profanación del misterio, especialmente cuando intentan sistematizarlo con precisión dogmatista? ¿En qué momento nuestro lenguaje diseña su propio dios y fanatiza al ser humano para inclinarse ante un ídolo? Éstas son algunas preguntas que nos obligan a reconocer filosóficamente los límites de todo lenguaje acerca de Dios y acerca del misterio.

##### 1) Icono y experiencia

El cuadro y la pintura se ven, en cambio, el icono es inefablemente invisible. El icono es auténtico cuando es un símbolo que apresa a quien lo contempla. A uno de los iconos inmemoriales se le llamado Dios. La experiencia de Dios es gracia que se manifiesta en la vivencia de que todo es gratuito, que todo se nos ha dado, todo es dádiva, es gracioso, agradable, grato, nos llena el corazón de gratitud y nos lleva a congraciarnos con la vida que nos ha sido gratuitamente dada. La experiencia humana del misterio de Dios obtenida exclusivamente por nuestro esfuerzo es una imposibilidad, una paradoja. Respecto a Dios el único lenguaje válido es el paradójico (*para* «junto a»; *doxai* «opiniones») y el oxymórico (*oxys* «agudo, penetrante»; *mos* «romo»). Cuando se olvida este lenguaje vence el pensamiento unívoco. La paradoja pone dos opiniones, una junto a la otra. En cambio, el oxýmoron hace penetrar una idea en la otra. La paradoja nos enfrenta al dualismo; en cambio el oxýmoron, al no/dualismo. Sin embargo, el pensador oxymórico no reduce lo real *ad unum*, a la identidad, ni a la univocidad.

##### 2) El discurso sobre Dios

Dios es un icono simbólico, no un concepto. Hay que meditar sobre el sentido que aún pueda tener esa palabra tan usada y abusada. Cuando Panikkar aborda esta cuestión, no

pretende decir nada *sobre* Dios. Sólo intenta situar el discurso acerca de Dios para que pueda tener sentido y resultar fecundo.

- a) **No se puede hablar de Dios sin un previo silencio interior.** Hablar de Dios requiere la pureza de un corazón que sabe escuchar la voz de la trascendencia divina en la inmanencia humana. Sin el silencio del intelecto y de la voluntad, sin el silencio de los sentidos no es posible acercarse al ámbito en donde la palabra «Dios» pueda tener sentido.
- b) **Es un discurso *sui generis*.** El discurso sobre Dios es radicalmente distinto de cualquier otro, porque Dios no es una cosa. Es un discurso único e incomparable con todos los demás lenguajes humanos. Es irreducible a cualquier otro discurso.
- c) **Es un discurso de todo nuestro ser.** Nuestro ser y nuestra existencia desnuda es una mediación entre la nada y Dios.
- d) **No es un discurso sobre ninguna Iglesia, religión o creencia.** Dios no se deja monopolizar por ninguna tradición humana. Dios anula el aguijón del absolutismo de las pretensiones humanas y desenmascara la contingencia de todas las empresas humanas. Dios no está monopolizado por ninguna religión.
- e) **Es un discurso siempre mediatizado por alguna creencia.** No es posible hablar sin la mediación del lenguaje, ni utilizar éste sin expresar alguna creencia. Todo lenguaje está vinculado a una cultura. Depende de un contexto concreto que le da sentido y, a la vez, lo limita. Quien habla de la existencia de Dios ha hecho una opción previa. Por ello, los argumentos utilizados sólo prueban la no irracionalidad de la existencia divina ante aquellos que ya creen en Dios.
- f) **Es un discurso sobre un icono simbólico y no sobre un concepto.** La palabra «Dios» es un icono que se revela y se oculta en el mismo símbolo del que se habla. Los símbolos son polisémicos, no unívocos como los conceptos.
- g) **Es un discurso polisémico que no puede ser ni siquiera analógico.** El discurso sobre Dios admite muchos sentidos, a tal punto que existen tradiciones religiosas mutuamente inconmensurables.
- h) **Dios no es el único símbolo de lo divino.** Dios es *plus quam*. Dios es *veritas semper maior*. La misma palabra «Dios» no es necesaria. No hay ninguna teoría universal sobre Dios. El pluralismo acerca de la cuestión de Dios está fundada en la polisemia de lo divino.
- i) **Es un discurso que revierte necesariamente en un nuevo silencio.** El misterio divino es inefable y ningún decir lo describe totalmente ni lo define. El silencio sobre Dios es la encrucijada entre el tiempo y la eternidad.

### 3) La experiencia de Dios

- a) **El silencio de la vida: el a priori de la experiencia.** La inmediatez de lo urgente muchas veces nos impide atender a lo importante. El silencio de la Vida es el arte de saber silenciar las actividades de la vida para llegar a la experiencia pura de la Vida. Las actividades distractoras nos impiden escuchar el silencio de Dios. Sin un silencio de los sentidos y de la mente la experiencia de Dios se atrofia.
- b) **Constituyentes de la experiencia.** La experiencia de Dios comprende cuatro constituyentes inseparables: 1º) la experiencia pura, vivencial e inmediata; 2º) la memoria de ese momento, mediatizada por el recuerdo; 3º) la interpretación que hacemos de esa experiencia; 4º) su recepción en un mundo cultural. Por ello, la cultura condiciona la vivencia y la interpretación de una religión. Ninguna religión

puede monopolizar la experiencia de Dios. Toda experiencia de Dios está mediada por una religión o creencia. La experiencia de Dios es una combinación de vivencia personal, transmitida por nuestra memoria, comprendida por una interpretación y condicionada por una cultura.

- c) **Fe, acto de fe y creencia.** La experiencia de Dios implica la distinción entre fe, acto de fe y creencia. 1º) La fe es constitutiva al ser humano. La fe es la actitud de apertura hacia un plus trascendente. Es apertura al misterio (*credere in Deum*), confianza en lo develado por Dios (*credere Deo*) y creer en su existencia (*credere Deum*). 2º) Acto de fe es la actividad por la cual el ser humano pone su fe en acción. 3º) Creencia es la formulación doctrinal cristalizada a lo largo del tiempo. La creencia debe permanecer constantemente abierta. La formulación de una creencia puede cambiar o perderse, la fe no. La experiencia de Dios generalmente es mediada por una creencia, aunque no se identifica con ella.
- d) **El triple horizonte en el que aparece la divinidad.** Panikkar no describe los descensos de lo divino, sino los ascensos del espíritu humano hacia el misterio de la divinidad. 1º) Horizonte meta/cosmológico: Dios es reconocido como Señor, Causa, Origen o Principio, no como una cosa entre otras. 2º) Horizonte meta/antropológico: Dios es considerado como el icono donde culmina el fin y la perfección del ser humano. 3º) Horizonte meta/ontológico: la presencia de Dios es afirmada más allá del Ser. El silencio es nuestra única actitud ante Dios, no porque seamos incapaces de hablar sobre él, sino porque aquello en lo que específicamente consiste es el silencio. Los tres horizontes corresponden respectivamente al Dios de los filósofos, el Dios personal de los creyentes y el Dios de los místicos.
- e) **Fragmentos en torno a la experiencia de Dios.** La racionalización de la experiencia de Dios desemboca en la idolatría. Las pretensiones racionalizadoras de la teodicea y de la teología tienen algo de blasfemo. Ninguna religión y ningún sistema de pensamiento pueden monopolizar la experiencia de Dios. No puede haber especialistas de la experiencia de Dios. Nos hace tomar conciencia de nuestra contingencia. Nos hace humildes. Requiere que nuestro ser entero esté integrado en armonía con el universo. Dios es quien rompe nuestro aislamiento respetando nuestra soledad, pero exigiendo la renuncia al apego del yo. Paradójicamente Dios es conocido para los que no lo conocen y es desconocido para los que lo conocen. Acerca de Dios hay una docta ignorancia, una agnosía.
- f) **Sobre la iniciación.** ¿Cómo se puede acceder a la experiencia de Dios? No se llega sólo con la fuerza de la voluntad. La iniciación tiene sentido en un universo teándrico donde lo divino está humanizado y lo humano se encuentra impregnado de divinidad. La iniciación a la experiencia de Dios tiene una dimensión personal, pero nadie se da la iniciación a sí mismo. La experiencia de Dios se hace en y con la totalidad de la realidad gracias a un toque místico, dentro de un horizonte y una experiencia cosmo/teándrica.
- g) **Actitud pasiva: yin.** La iniciación es una iniciativa que procede de la trascendencia, viene de Dios. Nadie se la da así mismo. La actitud humana debe ser pasiva, es decir, yin. Si se le conoce es porque uno es conocido. En otras palabras, el yo no obtiene una experiencia sobre Dios. La experiencia de Dios es una experiencia que Dios posibilita en mí y a través de mí, permitiéndome ser consciente de ello. Dios no es alcanzado por mi experiencia, sino que soy alcanzado por él. Es una participación mía en la experiencia de Dios. La iniciación no consiste en buscar, sino en dejarse encontrar.

#### 4) **Experiencia cristiana de Dios**

No hay una única experiencia cristiana de Dios sino muchas que tienen derecho a llamarse cristianas.

- a) **Tres visiones de la relación Dios-mundo.** En la historia se han distinguido tres enfoques de la relación entre Dios y las criaturas: 1º) Visión dualista, según la cual Dios es el absolutamente Otro porque entre el Creador y las criaturas hay una distancia infinita; 2º) visión monista o panteísmo; 3º) y visión no dualista o *advaita*, según la cual la divinidad no está separado del resto de la realidad, ni es totalmente idéntico a ella, es immanente y trascendente.
- b) **Concepción cristiana de la divinidad.** Ni el monoteísmo estricto ni el dualismo son compatibles con la concepción cristiana acerca de Dios. La Trinidad es un desafío tanto para el monismo como para el dualismo. La Trinidad le muestra a los cristianos que Dios no se deja encerrar en ningún número.
- c) **La distinción Cristo-Jesús.** Cristo es el parámetro cristiano para hablar de Dios. La palabra pronunciada por Dios es «Cristo». No hay que confundir a Jesús con Cristo, como si A fuese B, y por lo tanto B debiera ser A. Cristo es Jesús resucitado. Jesús es histórico, y Cristo transhistórico. Jesús y Cristo se distinguen, no se confunden. Son distintos sin estar separados. La distinción es formal, la identidad es real.
- d) **Identificación e identidad.** La identificación de Jesús consiste en distinguirlo de cualquier otro personaje. En cambio, para conocer su identidad hace falta amor. Para conocer su identidad hay que encontrarse con su persona, tener la experiencia del Jesús resucitado, el Cristo vivo. Es una experiencia transhistórica, personal e intransferible. A esta experiencia mística se le llama «cristianía». En cambio, el cristianismo es la religión cristiana sin experiencia mística.
- e) **Tres textos de la experiencia cristiana de Dios.** Esta experiencia es heredera de dos grandes tradiciones: la semita y la griega. Es una experiencia espiritualmente semita e intelectualmente griega. Se necesita una deshelenización y una deshebraización de la experiencia cristiana acerca de Dios. Una interpretación cristiana de Dios puede expresarse en los siguientes tres textos que expresan la experiencia cristiana de Dios. 1º) 'En él vivimos, nos movemos y somos' [He 17,28]: es un texto que remite a la experiencia de Dios como vida, como energía vital y como soporte de la existencia. 2º) 'Nadie ha visto a Dios' [Jn 1,18], es decir, nadie ha tenido dominio sobre él, podemos saborear su experiencia, no dominar cognoscitivamente. El apofatismo no es un invención de los místicos. 3º) 'Para que Dios sea todo en todos' [1Cor 15,28], porque todo adquiere su plena validez gracias a su presencia.
- f) **La experiencia de Jesús de Nazaret.** Los textos anteriores sólo nos transmiten la experiencia de Dios interpretada por los cristianos. Hay que acceder a la experiencia que el mismo Jesús asumió. La experiencia de Jesús es trinitaria. 1º) 'Yo y el Padre somos uno' [Jn 10,30]: es una experiencia no dualista de las relaciones entre el Padre y el Hijo. 2º) 'Quien me ha visto a mí ha visto al Padre' [Jn 14, 9], porque la existencia de Jesús es la transparencia de lo divino. La experiencia de Dios nos hace transparentes. 3º) 'Conviene que yo me vaya; porque si no me fuese, el Espíritu no vendrá a ustedes' [Jn 16, 7], es decir, la experiencia de Dios no se deja objetivar, es un constante tránsito, una *pascha*. La experiencia de Dios no se posee; por ello, el no se deja aprisionar, es libertad. La teología cristiana occidental ha subordinado el *pneuma* al *logos*, el Espíritu a Cristo. Contra esa corriente, hay que dejarse llevar por el Espíritu para recuperar la experiencia de Dios asumida por Jesús de Nazaret.

Otros textos, que expresan la experiencia de Jesús de Nazaret, son los siguientes: 4º) 'Que no se haga mi voluntad sino la tuya' [Mt 26,39; Mc 14,36; Lc 22,42], 5º) 'Gracias Padre, porque así te ha parecido bien'[Mt 11,26; Lc 10,21], 6º) 'Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu' [Lc 23,46].

## 5) Lugares privilegiados de la experiencia de Dios

- a) **El mal: ámbito paradójico.** La religión ha transmitido lo mejor del ser humano, pero también lo peor. La religión ha sido arte sublime, pero también opio y veneno. La presencia del mal es un hecho indiscutible y una cuestión intrínsecamente religiosa. El mal es en sí mismo ininteligible e inexplicable, no tiene un porqué racional. El *mysterium iniquitatis* constituye un desafío para el monoteísmo, ¿cómo conciliar el mal con la existencia de un solo Dios bueno y todopoderoso? En las religiones no monoteístas no hay tanta dificultad para integrar el mal en el seno mismo de la divinidad, en ellas, la experiencia de Dios pone en contacto con el cielo y con las profundidades del mal.

La experiencia del mal está relacionada íntimamente con la experiencia de Dios por un doble motivo: 1º) La experiencia de Dios trasciende la moral y la ética, es decir, el misterio divino está por encima del bien y del mal. 2º) El mal es un hecho ineludible e ininteligible. El mal nos muestra que toda la realidad no tiene porqué ser racional. El mal es la parte oscura de lo real. El mal es ininteligible como lo es también Dios: en esto coincide la experiencia de ambos.

El mal no se elimina con un anti-mal. La reconciliación es la única forma eficaz de superar el mal. La razón ni explica ni elimina el mal. Éste sólo puede ser transformado por un corazón inocente. La experiencia de Dios no es un lecho florido para los privilegiados que no han conocido el mal; por el contrario, la experiencia del mal es muy a menudo el aguijón y el exordio a la experiencia de Dios. Una de las formas para acercarse a la experiencia de Dios es precisamente la trasgresión consciente y responsable. Ésta nos enfrenta con nuestra libertad. La conciencia acerca de la caída y de la falibilidad autentifica la experiencia de Dios porque ayuda a la comprensión de la condición humana. No se puede amar a los otros desde arriba; por eso, quien ama se hace vulnerable. La experiencia cristiana de Dios incluye la experiencia del mal. Ésta nos hace comprender que no tenemos respuesta para todo. Nos hace humildes, nos hace humanos y más realistas.

- b) **El silencio: ámbito místico y metafísico.** El silencio es necesario para que el lenguaje sobre Dios no degenere en mera logomaquia. El silencio es la atmósfera en la que la experiencia de Dios puede respirar sin ahogarse en la dialéctica y en las discusiones. La teología apofática nos invita a la contemplación. La trascendencia de Dios nos llama al silencio. La única manera de hablar acerca de Dios es el vocativo; el nominativo no es posible, y todos los demás casos son antropomorfismos o idolatría. Se puede hablar a Dios y con Dios, no de Dios. Mientras más se conoce a Dios, uno se da cuenta que menos se puede conocer quién es. Sólo cuando se ha conseguido el triple silencio es posible la experiencia de Dios: el silencio de la mente, el silencio de la voluntad y el silencio de la acción. La mente guarda silencio cuando se calla respetuosamente ante los últimos interrogantes de la nada que la misma mente ha planteado. Darse cuenta de que no es posible entenderlo todo, libera



a la mente de un peso que a menudo le abruma. El silencio de la voluntad se alcanza no sólo cuando «queremos no querer», y ni siquiera cuando meramente «no queremos», sino cuando la voluntad se integra armoniosamente en el todo, en el *tao*. Algunos le llaman a esta actitud «pureza del corazón» o «corazón vacío». El silencio de la acción consiste en aprovechar el rumbo de los acontecimientos para dirigir la vida sin acciones violentas, en completo desasimiento confiado, y diciéndole a Dios: «haz de mí lo que quieras».

- c) **El tú: ámbito concreto y el más universal.** La experiencia de Dios es posibilitada gracias al encuentro con el tú. A Dios se le busca a través del conocimiento, por el amor y por medio de las obras. El primer camino nos conduce a Dios como al Yo supremo. En rigor mi yo es un tú/yo, es el yo de un tú. Y sólo cuando me experimento «tuyo» puedo tener experiencia del yo, incluso del Yo divino. La vía del amor descubre a Dios como a un Tú. El yo puede acceder a la experiencia de Dios cuando se descubre «suyo». Si siento que Dios me dice «tú eres mío» es que en verdad soy un tú para su/Yo, gracias al cual puedo amar al otro como a «mí mismo». Entre el tú y el yo hay una relación dialógica, no dualógica ni dialéctica. Quien no descubre al tú pierde la oportunidad de acceder a la experiencia de Dios, porque desde la inmanencia del tú hay que caminar hacia la trascendencia de Dios. Sólo quien alguna vez ha amado puede decir: «He sentido la experiencia de Dios en mi vida». Por esta misma razón los límites entre lo erótico y lo místico se rozan. Un ejemplo de ello podría presentarse en las siguientes expresiones: «Que estoy enamorado, todo el mundo lo sabe. Sólo que no saben de quién», porque estoy enamorado de Dios en y por ti. «En tus pupilas he libado la verdad, y la miel en tu piel... Tus labios son los umbrales del cielo. Contigo estoy más cerca de Dios... Dios me ama en ti... Dios existe porque tú existes». Estoy seguro que amo a Dios porque te amo.