

intérprete violenta al texto porque más allá de lo escrito, trata de llegar a lo inexpresado, a lo inconcebido, mediante una dialéctica entre lo dicho y lo no dicho, lo que aún no ha aparecido como palabra (*lógos*). Al plantear a la vez la pregunta por el ser y la pregunta por la nada, el pensamiento heideggeriano enlaza el principio y el fin de la metafísica.

La hermenéutica se apoya en la radical historicidad del existente, del Dasein, y además en el análisis de la proto-estructura de la comprensión. La existencia humana consiste ella misma en un proceso ontológico de apertura; la comprensión es constitutiva del ser en el mundo. En tal sentido, cabe que el que comprende no se comprende a sí mismo sino proyectándose en posibilidades de sí mismo, en la libertad. Este enraizamiento de la historicidad de la comprensión en la intrínseca temporalidad de la existencia humana corresponde al programa heideggeriano de interpretar la verdad y la historia a partir de la temporalidad absoluta del ser, del tiempo como destino del ser.

Otra consecuencia hermenéutica de la temporalidad del ser es la sustitución del concepto de afinidad (*Gleichartigkeit*) entre cognoscente y conocido (Schleiermacher-Dilthey) por el de pertenencia (*Zugehörigkeit*) a una misma tradición. Lo importante no es la semejanza en cuanto semejanza, sino su carácter específico, que está dado por una tradición en el tiempo, al que ambos pertenecen.

La pertenencia del intérprete a su objeto supone un nuevo modo de relación entre ambos que supera las aporías de la escuela histórica. El círculo hermenéutico no se sitúa simplemente en el nivel metodológico sino que procede de la misma temporalidad intrínseca del existente. El condicionamiento histórico se halla en el sujeto mismo, de manera tal que lo decisivo no está en constatar que en la interpretación se configura un círculo, sino que este círculo es de índole ontológica.

## Sentido religioso, razón y experiencia

por Anibal Fornari

CONICET-Instituto de Filosofía UCSF y UNL

### 1. Sentido religioso y sentido de lo real

La pregunta '¿qué significa hoy religión?'<sup>1</sup> es abordada desde la perspectiva fundamental del sentido religioso, como dimensión estructural de la experiencia humana y como constitutivo de la dinámica de la razón. Pero no se trata de una exposición lineal, sino confrontada con un análisis crítico de la concepción y ejercicio de la religiosidad hoy prevaleciente, presupuesta como forma 'natural' de la religiosidad por las posiciones irreligiosas. Se trata, entonces, de una crítica real, positiva y reconstructiva de la forma auténtica y del significado esencial de la actitud religiosa, ante todo como criterio y posición gnoseológica. Se pretende mostrar, así, el revés de la trama de la comprensión dominante de la religiosidad, pasando por una especie de genealogía o historia crítica de ese tipo de conciencia religiosa, salida del sentido modernista de la subjetividad. Es decir, de la presunción de haber colocado a la historia universal sobre un nuevo eje inmanente y ontológicamente superior, capaz de subsumir a toda forma posible de la religión bajo su régimen instaurador, reubicándola como fenómeno tangencial. Esta genealogía posibilita, *a contrario sensu*, entender el vínculo co-originario entre el sentido abierto y total de la razón y el sentido religioso, al par que establecer la dimensión ontológica del *acontecimiento*, que confirma, redefine el sentido religioso mismo y la razón, ampliándolos desde la primacía ontológica de la *experiencia* en la relación humana con lo real.

Anticipemos la determinación fundamental y meta-empirista de la experiencia. Toda auténtica experiencia tiene el rasgo del evento. Acontecimiento es la experiencia físico-temporal puntual, no genérica ni brumosa, de un encuentro con un rostro humano excepcional (o con un hecho social concreto, humanamente delimitado) que implica a todas las cosas y problemas de la vida efectiva, porque en él se comienza por vislumbrar un realumbramiento de la totalidad del existir, expuesto así a la libertad y a la razón, a su verificación en el tiempo y a su eventual

<sup>1</sup> Tema de las *Jornadas de Filosofía 1999*, organizadas en Mendoza (RA) por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, donde la versión inicial de este trabajo fue presentada para su lectura.

consolidación existencial e intelectual -si uno se atiene a la coherencia metódica de su propuesta- en la certeza probada de lo que promete. Es -lo dice en alguna parte Guardini- como la experiencia de un gran amor, donde todo se torna acontecimiento dentro de su ámbito, implicando una revinculación de todos los aspectos de la experiencia, es decir, no un sentimentalismo ni un sensacionismo, sino un juicio. Es acontecimiento porque sorprende imprevista e imprevisiblemente a la espera de significado y de realización de la existencia captada en la totalidad de su dinamismo fáctico. Y porque su 'presentarse' como experiencia es tal porque no se hace bajo el régimen *impresionista* del mero fenómeno, ni bajo el régimen *cosista* del mero objeto, sino en el darse fácticamente discreto y sugestivamente potente de la *tensión del signo*.

La religiosidad estructural a la que nos referimos no es entonces, en primer lugar, una pátina sentimental, una forma de sublimación más allá y fuera de lo real, sino que es la misma razón del hombre concreto, en cuanto es ejercida en forma plena y exigente desde la dimensión terrenal de lo real: "El sentido religioso es la capacidad que tiene la razón de expresar su naturaleza profunda en un interrogante último; es el 'locus' de la conciencia que el hombre tiene de su existencia"<sup>2</sup>. Más aún, es ese 'locus' de la naturaleza en su conjunto, lo humano mismo, donde se afirma el significado de todo lo que se manifiesta. El sentido religioso constituye, no sólo la posibilidad del completo despliegue de la razón abierta, sino también el contenido ontológico de la palabra 'yo', asimétricamente referido al Tú. Pues es ininteligible si se la desvincula de su nexa con una alteridad adecuada a ese modo personal de ser. El 'yo' designa, puntualmente, en el mundo, el reclamo a la primacía ontológica de la experiencia como acontecimiento, como advenimiento de alguien que es otro, implicando una dimensión de inconmensurabilidad que lo sitúa más allá de la facticidad de la manifestación previsible. La irrupción del 'yo' en el mundo es imprevisible, aún cuando se dé a la normal *impresión* (sensualismo) sin experiencia, como lo siempre semejante según el *natural* ritmo del aparecer. "De la misma manera que -dice Hannah Arendt cuestionando esa normalización excluyente de milagros- desde el punto de vista de la naturaleza, el movimiento rectilíneo del lapso de vida del hombre (...) parece una peculiar desviación de la común y natural norma del movimiento cíclico, también la acción, considerada desde el punto de vista de los procesos automáticos que parecen determinar el curso del mundo, semeja un milagro. En

<sup>2</sup> Giussani, L., *El sentido religioso*, Editorial Sudamericana-Ediciones Encuentro, Buenos Aires y Madrid 1998, p. 85.

el lenguaje de la ciencia natural el milagro puede ser definido como 'la infinita improbabilidad lo que se da regularmente' (...). El milagro que salva el mundo, la esfera de los asuntos humanos, de su ruina normal y 'natural' es, en último término, el hecho de la natalidad, en el que se enraíza ontológicamente la facultad de la acción"<sup>3</sup>. El sentido religioso enraíza y reconoce así la primacía trascendentemente dependiente del 'yo', inserto en el universo como 'locus' del despertar del significado y de la iniciativa, que exceden y, si están en la posición adecuada, elevan el mundo al nivel humano, desde la más profunda y dramática encarnación.

En segundo lugar, la auténtica religiosidad no es la pseudo-certeza tranquilizante de la conciencia obtusa, sino que el sentido religioso es la dimensión fundante de la energía investigativa de la razón: las preguntas que concurren sobre el interrogante último son las que "exigen una respuesta total, que cubra por entero el horizonte de la razón, agotando todas las 'categorías de lo posible'. En efecto, la razón tiene una coherencia que no le permite detenerse si no llega exhaustivamente hasta el fondo de todo, hasta el final"<sup>4</sup>. Pero el fondo de todo, la presencia de una X, supera a las formas que lo significan y a las que la razón puede capturar: "Quien no admita el carácter insondable del misterio tampoco puede ser un científico"<sup>5</sup>. La 'categoría de lo posible' es la "suprema dimensión de la razón, pues sólo un objeto inconmensurable puede representar una invitación permanente a la apertura estructural del hombre. La vida es hambre, sed y pasión de un objeto último que se asoma a su horizonte, pero que está siempre más allá de él. Y es esto lo que, al ser reconocido, hace del hombre un investigador incansable"<sup>6</sup>. Y razonable. Que tiene, al menos como su hipótesis originaria, el no gastar energías en una presuntamente ya sabida 'pasión inútil'.

## 2. Sentido religioso y primacía del 'yo' concreto

La estructura originaria de la religiosidad no es evasión del mundo, un resentimiento respecto a la materialidad de la existencia, compensado

<sup>3</sup> Arendt, H., *La condición humana*, Editorial Paidós, Buenos Aires y Barcelona 1993, pp. 265-266.

<sup>4</sup> Giussani, L., o.c., p. 73.

<sup>5</sup> Cfr. Einstein, A., *Come io vedo il mondo*, Newton Compton, Roma 1975, pp. 22-23.

<sup>6</sup> Giussani, L., o.c., p. 78.

por una etérea espiritualidad. El sentido religioso arraiga en la autoconciencia de que la existencia humana, aún con toda su parcial precariedad, es el acontecer de un inicio en el mundo, asentado no en la abstracta globalidad del ser-humano-genérico, sino en la concreción del singular. Sin la acción personal, como capacidad de iniciar algo nuevo y articular así, en el discurso, la experiencia de un inicio que interviene en el mundo con el nacimiento de cada ser humano, la vida del hombre, tendida entre el nacimiento y la muerte, estaría ciertamente condenada a la insignificancia y al trágico sometimiento al poder circunstancial. La acción es como un *memento*, siempre presente, de que los hombres, aún cuando han de morir, no nacieron para morir, sino para dar inicio a algo nuevo.

Nuevamente Hannah Arendt lo retoma, genialmente, desde una cita agustiniana: "Initium ergo, ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit". *De Civitate Dei*, XII, 20. 'Para que haya inicio en el mundo fue creado el hombre, antes del cual no había nadie', dice San Agustín en su filosofía política. Este comienzo es el mismo que el del mundo; no es el comienzo de *algo*, sino de *alguien* que es un principiante por sí mismo. Con la creación del hombre, el principio del comienzo entró en el propio mundo, lo cual, obviamente, es sólo otro modo de decir que con la creación del hombre el principio de la libertad irrumpió sobre la tierra"<sup>7</sup>. (*La condición humana*, p. 201). ¿Cuál es la condición efectiva de posibilidad de darse cuenta, sin voluntarismo, de esta forma de ser del hombre, grandiosamente expresada por Agustín y retomada en la misma sintonía por H. Arendt? La condición ético-gnoseológica de posibilidad de que el hombre 'sorprenda' la existencia y la naturaleza del sentido religioso en sí-mismo es su decisivo interés por el significado de su existencia y por el de la realidad total de la que ella hace parte. "El significado de la vida -o de los asuntos más pertinentes e importantes de ella- es una meta sólo posible para quien se toma en serio la vida y, por tanto, sus acontecimientos y encuentros, para quien está comprometido con la problemática de la vida"<sup>8</sup>.

La vida puede categorizarse en cuatro decisivas problemáticas que la constituyen como tarea desglosada en horizontes concurrentes en los que ella se dialectiza en su totalidad: 1) el de la verdad o del significado y destino de la existencia; 2) el de la sexualidad o de la consistencia y fecundidad significativa de las relaciones afectivas; 3) el del trabajo o de la expresividad posible y comunicable de la propia

<sup>7</sup> Arendt, H., o.c., p. 201.

<sup>8</sup> Giussani, L., o.c., p. 60.

personalidad; 4) el de la política o del sistema de convivencia que facilite la realización, para todos, de las tareas concatenadas, inherentes a los horizontes precedentes. Se trata, entonces, del sentido religioso como compromiso con la entereza de la vida y no con un aislado e irrazonable aspecto de ella, que la reduzca y la depotencie en la articulación de sus estructurales exigencias. La condición de acceso al sentido religioso es, entonces, "el compromiso con la vida entera, donde debe incluirse todo: amor, estudio, política, dinero, hasta el alimento y el reposo; sin olvidar nada, ni la amistad, ni la esperanza, ni el perdón, ni la rabia, ni la paciencia. En efecto, -dice Giussani- en cada gesto hay un paso hacia el propio destino"<sup>9</sup>. El sentido religioso es la misma racionalidad en cuanto ella no se aliena del sujeto y le exige la unidad de su propia existencia y, por ende, de sus relaciones con la totalidad de lo que se le presenta. Sin esa unidad ella se debilita y descompone. La cuestión está, entonces, en que el hombre no se autodetermine por lo parcial, esto es, por un aspecto sobredimensionado que promete una satisfacción ilusoria porque lo hace negando otros aspectos evidentes de la experiencia humana y ello implica encerrar la vida en una parcialidad que la asfixia en esa fijación.

### 3. De-construcción de la conciencia religiosa iluminista

#### 3.1. Reducción 'fenomenista' de la experiencia

Es precisamente esta estructuración parcializante de la experiencia y, consecuentemente, de la existencia, lo que Romano Guardini, con su característica agudeza anticipante, percibió como deformación también de la religiosidad del hombre moderno. ¿En qué consiste? En la generalizada "presunción de desarrollar las diferentes manifestaciones de la vida y de la actividad, la política, la economía, el orden social, la ciencia, el arte, la filosofía, la educación, etc., partiendo únicamente de sus propias normas internas, (cosa que) parece cada vez más obvia. (...) Hasta el creyente adopta en gran medida este modo de ver cuando piensa que *las cosas religiosas son un dominio en sí y que las cosas del mundo lo son igualmente* (...). Así como se desarrolla una ciencia puramente científica, una economía puramente económica, una política puramente política, se desarrolla también una *religiosidad puramente religiosa*. Esta pierde cada vez más sus relaciones con la vida concreta, se empobrece cada vez de su contenido terrenal, se limita cada vez más exclusivamente a la doctrina y a la práctica 'puramente religiosas' y,

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 61.



para muchos, no tiene otra significación que la de prestar una consagración religiosa a ciertos momentos culminantes de la existencia, como el nacimiento, el matrimonio y la muerte<sup>10</sup>. ¿Cómo pudo darse un tal proceso de des-realización sentimental de la religiosidad? ¿Qué factor sustitutivo ha ocupado su lugar y de qué modo éste ha determinado a la existencia? En su derivación final este proceso se manifiesta como sustitución del sentido de completud en la realización humana, por un sentido menguado de la vida como éxito parcial en algún factor aislado y míticamente sobredimensionado, sin compadecerse de la solicitud potente que la existencia transporta como ímpetu y mendiga en el deseo. Pero la cuestión está en la posición de fondo que la sustenta, que no incumbe ante todo a la cuestión religiosa o irreligiosa en su parcialidad, sino que se refiere por sobre todo a la postura humana de fondo ante lo real.

"En sus *Consideraciones sobre la historia universal*, llega Jacob Burckhardt a hablar de la religión y plantea el problema de 'cómo surgió'. Examina -dice Guardini- diversas teorías y acaba concluyendo que la fuente de la religión se encuentra en la necesidad metafísica del hombre. La forma como Burckhardt se plantea la pregunta caracteriza a todo el pensamiento moderno; éste presupone, en efecto, sin más, que la religión 'surgió', es decir, que se la puede diluir en funciones y reducir a causales<sup>11</sup>. La mentalidad moderna se preocupa en el hablar de lo religioso. Como nunca en la historia este fenómeno es abordado desde perspectivas diversas y es estudiado por la nueva 'ciencia de las religiones'. Ante todo es pensado como la típica elaboración sustitutiva de una ausencia (un no-ser necesitado y por eso proyectado), de una trascendental necesidad subjetiva insatisfecha y mentalmente predeterminada como insatisfiable en su pretensión que, por estar supuestamente dirigida a nada, -se piensa preventivamente bajo la hipótesis fideísta o acrítica del 'ateísmo metódico'- debería ser reorientada. La cognoscibilidad filosófica de lo religioso debe limitarse a tratarlo sólo como fenómeno puro, que aparece ante la subjetividad y se proyecta desde ella, sin comprometer la seriedad eidética del saber riguroso con juicios que impliquen la tesis de la existencia. Esta lectura todavía recolectiva del fenómeno religioso, como una suerte de profunda 'necesidad metafísica' (Burckhardt) constitutiva de la subjetividad en cuanto tal, es

<sup>10</sup> Guardini, R., *El fin de los tiempos modernos (Das Ende der Neuzeit)*, Ed. Sur, Buenos Aires 1961, pp. 89-90 (cursivas nuestras).

<sup>11</sup> Guardini, R., *Los sentidos y el conocimiento religioso (Die Sinne und die religiöse Erkenntnis)*. Würzburg, Ed. Cristiandad, Madrid 1965, pp. 23-24.

decir, como exigencia propiamente humana de expansión sobre un horizonte de totalidad e infinitud, es una lectura que trata de sostener ante la conciencia humana la esencialidad interna del fenómeno religioso, en su *sentido* esencial-universal previo a todo *ser* empírico-cultural ulterior y cuasi degradante en cuanto histórico.

Esa determinación de lo religioso se ve desbordada por una más coherente *voluntad reductiva*, de estilo epistémico material, determinante de las condiciones objetivas *a priori* de manifestación de lo religioso. Esto será, para este reductivismo, expresivo siempre de un factor ontológicamente menor. Su presunción de reconocer una realidad trascendente en realidad expresa, en las específicas religiosidades, la imagen invertida y deforme de una turbia causalidad que se reviste de proyecto ideal, de una esencialidad intencional abstracta. La reducción analítica de las 'hermenéuticas de la sospecha', que se autoconciben como 'epistemes exhaustivas', acaba siempre devorando a la delicada 'eideticidad' de la fenomenología pura de lo religioso como campo temático aislable en lo específicamente ritual. La explicación *arqueológica* de este fenómeno, en cuanto aislable, se resuelve en declararlo -sin repensarlo, más allá de sus manifestaciones deformadas, en su estructura ontológica originaria- sistemática distorsión de la necesidad de vivir, del deseo de ser, de la voluntad de poder y de autarquía, tenidas por esta ciencia reductora como expresiones 'inocentes' de la 'especie' humana. Ante esto cabe decir, por un lado, que la culturización específico-ritual de lo religioso y la desontologización del sentido religioso vinculado al estructuralmente desproporcional deseo-de-ser y a la estructura signica de todo lo real, justifican esa 'hermenéutica de la sospecha' sobre la religiosidad alienante. Por otro lado, que esas famosas inocencias de la humanidad abstracta son, en realidad, ingenuidades perversas que encubren en las nubes de lo humano genérico inexistente, el desprecio por el insustituible individuo finito existente, atravesado por el deseo-de-ser y la recepción de la totalidad, reducido a *quantité négligeable* (Marx).

Los lúcidos fundadores de la Escuela de Franckfurt advirtieron el sentido último de la tesis subyacente al *voluntarismo epistémico* inherente al procesamiento intelectual de la realidad por parte del hombre que se quiere 'moderno': "No debe existir ningún misterio, pero tampoco el deseo de su revelación"<sup>12</sup>. Esta frase clave sobre el ser de la

<sup>12</sup> Horkheimer, M. - Adorno, T., *Dialéctica del iluminismo (Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente)*, Frankfurt 1944), Editorial Sur, Buenos Aires 1970, p. 17 (cursivas nuestras).



razón, que capta el contenido esencial de la mentalidad iluminista en todas sus variantes, expresa *in nuce* el contenido de una autocontradicción que se desencadenará como proceso lógico-temporal hacia la 'heterogénesis de los fines' (Vico). Es decir: hacia el pleno cumplimiento efectual de sí mismo en la figura resultante actualizada del enemigo (el mito, la superstición, la religión), el cual ha sido el factor determinante del punto de partida crítico-total; o sea, conduce hacia el éxito histórico, en cuanto se efectúa como era previsto, aunque resultando como significado al revés de lo previsto. Pues "los mitos que caen bajo los golpes del iluminismo eran ya productos del mismo iluminismo"<sup>13</sup>. Este radicaliza sistemáticamente como un deber-ser a la facticidad degenerativa del fenómeno religioso -que da pie y legitimidad a las 'hermenéuticas de la sospecha' aunque no a su totalitarismo epistémico- como 'pérdida de ser y de acontecer'.

### 3.2. De la crítica negativa a la re-mitificación actualizada

La mentalidad iluminista es, en esto, arcaicamente restauradora. Re-establece, mediante la fuerza que le otorga una actualizada legitimación, aquella misma mentalidad mítica que presumió suplantar: "En los mitos todo acontecimiento debe pagar por el hecho de haber acontecido. Lo mismo acontece en el iluminismo: el hecho se anula apenas ha ocurrido. (...) *El principio de inmanencia*, la explicación de todo acaecer como repetición, que el iluminismo sostiene contra la fantasía mítica, es *el principio mismo del mito*. La árida sabiduría para la cual no hay nada nuevo bajo el sol, porque (...) los descubrimientos posibles se pueden construir *a priori*, y los hombres están condenados a la autoconservación por adaptación, esta árida sabiduría no hace más que reproducir la sabiduría fantástica que rechaza (...). Lo que podría ser de otra forma, es nivelado. Tal es el veredicto que erige críticamente los confines de la experiencia posible"<sup>14</sup>. El iluminismo permite múltiples innovaciones en la medida en que ellas vayan contra los contenidos fundamentales de inteligibilidad inherentes a los universales. Aplauda y conserva a la religión en su rol social funcional, políticamente sometido o escondido como lo impresentable de la íntima privacidad. Lo esencial es que ella se domestique, se nacionalice y se desvincule de toda conexión con la posibilidad ontológica de un acontecimiento concreto imprevisible, de significación ecuménica y de escandalizante posible concretez histórico-

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 20.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 25 (cursivas nuestras).

carnal, constituyéndose ello como la pretensión determinante de la hipótesis de una revelación histórico-ontológica.

Pero la gravedad de la cuestión no pasa por la pelea entre la denigración y la apología de la religión, lo que, como tal, es secundario. La cuestión de fondo es otra, y tiene que ver con el sobrevivir alienado de lo real o el existir adherido a lo real. Al eliminar la *categoría de lo posible*, en la que se sostiene la apertura racional del saber y la capacidad de la observación para suscitar hipótesis, la mentalidad iluminista remite a una profunda desontologización o desvirtuación de la relación del hombre con la realidad. La razón clausurada en el horizonte instrumental absolutizado, destruye la dimensión fundamental de la experiencia humana, precisamente su dimensión real significativa captada por la conciencia atenta, ese 'punto de fuga' religador que abre desde adentro a lo presente y que despierta la energía investigativa de la razón, en cuanto ella es provocada por la primacía de la experiencia, lugar de todos los encuentros. Sin esto la experiencia humana se torna banal porque, en ella, se "destruye lo inconmensurable"<sup>15</sup>. Lo inconmensurable no es una especie de suplemento sentimental de la experiencia fáctica, sino que es la consistencia singular y la apertura a lo total, inherente a lo 'dado' en ella, en cuanto es reconocido como tal. Desconocido esto, ya no hay 'experiencia' sino tan sólo 'sensualidad' precaria, determinada por la clausura de la mirada en la 'impresión' efímera. Pues bien, ello ha sucedido porque "en la herencia platónica y aristotélica de la metafísica, el iluminismo reconoció las antiguas fuerzas y persiguió como superstición la pretensión de verdad de los universales"<sup>16</sup>. La persecución sistemática contra la verdad de los universales -expresión de la inteligibilidad interna y del dinamismo real de apertura, de comunicación y de reunión externa, contenido por las mismas realidades singulares, las que sólo pueden darse a conocer en la experiencia- terminó por cortar el nexo de las diversas expresiones de la conciencia humana sobre sí misma (v.g. el ser del fenómeno religioso y el sentido del proceso civilizatorio, la articulación rigurosa y el sentido incondicional de los derechos de los hombres, etc.), con su raíz viviente, ontológica y existencial. Así ellas quedan flotando en el aire de las manipulables palabras nominalistas y "terminan por correr la suerte de los viejos universales"<sup>17</sup>.

Los fenómenos 'son' en tanto 'son-explicables-por-reducción' a

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 26 (cursivas nuestras).

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 18.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 18.

un único y aparentemente contundente factor de la experiencia humana, en cuanto en torno a él se constituye la impresión dominante de poseerse por parte del sujeto-epistémico y, desde ahí, cree que puede dominar todo lo demás. "El surgimiento del sujeto se paga con el reconocimiento del poder como principio de todas las relaciones"<sup>18</sup>. Esta premisa es la que expresa sustancialmente lo que significa la censura eliminadora, *a priori*, de la dimensión religiosa como factor inmediato de la experiencia efectiva, en cuanto es la dimensión incomensurable de lo presente captada por el 'sentido religioso' del yo-atento-en-acción. Sólo por esto se puede decir, junto con Adorno y Horkheimer, que el "iluminismo es totalitario"<sup>19</sup>, cuando pretendió traer la autoliberación del mundo. No soporta la consistencia de 'lo dado', en cuanto referida 'a otro'. Él "reconoce *a priori*, como ser y acaecer, sólo aquello que se deja reducir a una unidad; su ideal es el sistema, del cual se deduce todo y cualquier cosa. En eso no se distinguen sus versiones racionalista y empirista"<sup>20</sup>. La coimplicación del tener epistemológicamente a disposición y el ejercer la dominación despótica sobre los hombres, es inmediata. "El iluminismo se relaciona con las cosas como el dictador con los hombres, pues el dictador sabe cuál es la medida (para él lo inconmensurable no existe) en que puede manipular a éstos. El hombre de ciencia *conoce las cosas en la medida en que puede hacerlas*. De tal suerte el *en-sí* de éstas se convierte en *para-él*"<sup>21</sup>.

Pero ¿quién es ese 'para-él', esa subjetividad afectada por la inflación, que es el fruto amargo de presumirse autofundado? "Los hombres han recibido como don un sí-mismo propio y particular y distinto de todos los demás (...). Pero dado que tal sí-mismo no se adecuó nunca del todo, el iluminismo simpatizó siempre, incluso durante el período liberal, con la constricción social. La unidad de lo colectivo manipulado consiste en la negación de todo lo singular; es una burla dirigida a esa sociedad que podría hacer del individuo un individuo. (Porque sin el nexo con lo infinito, captada a través de la dimensión de lo inconmensurable implantada en los rostros humanos, es ontológicamente imposible que haya singularidad personal y sujetos sociales libres). La horda, cuyo nombre retorna en la organización de la 'Juventud de Hitler', no es una recaída en la antigua barbarie, sino el triunfo de la igualdad represiva (de la simetría numérica pura u

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 22 (cursivas nuestras).

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 22 (cursivas nuestras).

homologación impersonal de la pluralidad), el desplegarse de la igualdad jurídica (justicia sin amistad para con lo humano y sus obras libres) como injusticia mediante los iguales"<sup>22</sup>. Esta colusión entre los presupuestos iluministas y la actualidad histórica de la barbarie totalitaria -que se creía llegada, sin permiso, de otro planeta- sucede precisamente cuando el "hombre tiene la ilusión de haberse liberado del terror, cuando ya no queda nada desconocido (en el sentido de esencialmente imprevisible, cuando ya no hay más razones de peso como para decir que no estamos en 'un fin de la historia'). Ello determina el curso de la desmitificación iluminista, la que identifica lo viviente con lo no-viviente (y lo personal con lo pre-personal), así como el mito iguala lo no-viviente con lo viviente. El iluminismo es la angustia mítica vuelta radical (la perfecta 'heterogénesis de los fines', según lo dan a entender Horkheimer y Adorno). La pura inmanencia positivista, que es su último producto, no es más que un tabú universal... No debe existir ya nada *afuera*, puesto que la simple idea de un 'afuera' es la fuente genuina de la angustia"<sup>23</sup>. Lo que inicia como ingenioso optimismo histórico se consume como negación desesperada de la posibilidad real de advenimiento de un sentido: estrechez de la angustia.

### 3.3. Reducción positivista de la experiencia e idolatrías historicistas

Así como en los mitos todo acontecimiento debe pagar por el hecho mismo de haber acontecido, en el *proyecto epistémico* positivista *el hecho* debe ser anulado apenas él ha ocurrido. El hecho ya no permanece ahí para ser redescubierto, para verlo reacontecer. En la mentalidad positivista los hechos son inertes y el ser del hecho se evapora en la mirada racionalista sumaria, de soslayo, suspectiva, defensiva ante el ser. La exhibición de una 'explicación científica' del 'fenómeno' religioso consiste en determinar el carácter universal de esa necesidad religiosa humana y de prever su eficaz satisfactibilidad sustitutiva y su integrabilidad 'civilizatoria' al horizonte de inmanencia de la *subjetividad-como-poder*, al que debe ser remitido aquello que, al principio, se comprende como expresión 'cultural' de la mera *subjetividad 'empírica'* que todavía reconoce lo de *afuera*. Se indican esquemáticamente algunas configuraciones explicativas para intentar reconocer la tesis de fondo que mueve a esa voluntad explicativo-reductiva.

En el modelo 'epistémico-evolutivo' la religión es explicada

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 26.

<sup>23</sup> *Ibidem*, pp. 29-30 (cursivas nuestras).

como la arcaica forma precientífica del saber que "nace del miedo; o más exactamente, del temor especial del hombre primitivo, que se ve enfrentado a un mundo que no comprende ni domina (...); y al hombre no le queda otro remedio que someterse a él en la adoración, con la esperanza de llegar a él con sus propias fuerzas, esto es, mediante la magia. Lentamente el hombre se torna luego más seguro. Conoce la esencia y el orden de las cosas y, de este modo su misterio (su dimensión de inconmensurabilidad) se le disuelve; se hace dueño de ellas y, por consiguiente, elimina su prepotencia. Con ello se hunde la verdadera religión. Restos de ella permanecen, como efecto ulterior de miedos ya superados, en el ánimo del hombre, hasta que éste adquiere una seguridad total en el mundo"<sup>24</sup>.

En el modelo 'epistémico-genealógico' el surgimiento de la religión se explica desde "la contradicción existente entre el instinto y la voluntad del individuo y el instinto y la voluntad de los hombres que le rodean. A la voluntad de vida del niño se enfrenta la voluntad de los padres, constituyendo para él un 'no' puro y simple. Esta impresión se graba en su ánimo, transformándose en el esquema experiencial de todo 'no' que más adelante experimenta el adulto, en las exigencias de la sociedad como costumbre, ley, Estado. Este 'no', con su poder incomprendido e insuprimible, adquiere el carácter de una absolutez misteriosa, se convierte en la divinidad. La religión -continúa Guardini- es el intento de dar sentido a ese 'no', y, a la vez, de arreglárselas con él"<sup>25</sup>. La religión, para este modelo, dura mientras el individuo ignora el mecanismo psicológico que la constituye. Cuando deviene adulto integrándose creativamente a la civilización, elabora de manera distinta el choque con lo que se le opone; acepta y maneja la necesidad.

Ciertamente, estos análisis en negativo tienen una significatividad analítica, en la medida en que apuntan a la fenomenología epocal de esa 'religiosidad puramente religiosa', descrita por Guardini. La que en el ámbito del cristianismo se manifiesta, primero, como *subjetivismo* frente al destino, como concepción que olvida la Encarnación y la Presencia, y se remite a una imaginada y directa 'inspiración interior'. Es una forma de relación con una divinidad abstracta y remitida a una extraña trascendencia que deja sin signos a la experiencia humana, sin 'sacramentalidad', o que se relaciona con esa divinidad, acercándola al mundo, pero en tanto la confunde con el devenir mundano de la inmanencia divinizado. Como praxis, este subjetivismo religioso se

<sup>24</sup> Guardini, R., *Los sentidos y el conocimiento religioso*, cit., p. 24.

<sup>25</sup> *Ibidem*, pp. 24-25.

concentra en un 'pietismo' triste y ritualista, puramente religioso, o en una obsecuencia puramente mundana, ante todo mental, con el poder que maneja coyunturalmente ese devenir mundano. Esto se manifiesta también, en segundo lugar, como *moralismo*, donde la moralidad pierde su quicio centrado en la relación totalizante con una Presencia, y se acentúa el voluntarismo autolegitimante con relación a valores aplaudidos por la cultura dominante. La vida viene juzgada y evaluada en relación con valores abstractos, y acusada por ser encontrada siempre deficiente, de modo que ella tiende a refugiarse en el cinismo. Éste reduce el espectro axiológico a aquellos valores con los que el sujeto puede 'organizar las apariencias' frente a sí mismo y ante la sociedad que, en definitiva, como lugar de reconocimiento, es todo para la mentalidad moralista.

Es la mentalidad mundana siempre predominante, que se convierte en la gran acusadora del hombre, tras previamente exaltarle su instintividad como sensación y parodia de la libertad. Se olvida que el cristianismo no apareció sobre la tierra para aumentar la carga legal que ya pesa sobre la pobre humanidad y que aumenta a medida que ella, cansada de moralismo, pierde la moral. El hombre, para vivir en orden, está en el mundo siempre en falta, porque no puede cumplir integralmente con ese orden legal. Con ser un poco razonables, todos saben ya en todas partes y desde hace tiempo qué es sustancialmente lo bueno y qué es lo malo. La cuestión cristiana es otra: no se trata de constatar el defecto del hombre que desde siempre 'realiza el mal que no quiere y no hace el bien que quiere', para entonces acusarlo y condenarlo. Eso ya está. Lo nuevo es que el hombre sea gratuitamente acompañado y potentemente ayudado a cambiar desde el fondo de su libertad. Y eso supera infinitamente a la moral, sus normas, leyes y jueces. Requiere una Presencia excepcional, requiere que el significado de la vida vuelva a ser amigo de la vida. La tercera manifestación de esa religiosidad cristiana plegada a la mentalidad iluminista es el *privatismo* o *estatismo* religiosos. El liberalismo político-religioso o el galicanismo político-ecclesiástico. Son las dos puntas respectivas del debilitamiento de la unidad objetiva, viva y libre, comunal y liberadora, del pueblo cristiano en el mundo, en la sociedad, entre las naciones, en la vida pública, como Iglesia, en la esencialidad de su tradición existencial<sup>26</sup>. Ahora bien, lo notable de todas esas explicaciones que se quieren

<sup>26</sup> Cfr. Giussani, L., *La coscienza religiosa nell'uomo moderno*, Jaka Book, Milano 1985; trad. de Miguel Oriol: *La conciencia religiosa en el hombre moderno*, Ediciones Encuentro, Madrid 1990, pp. 47-69.



científicas, basadas en una fenomenología epocal centrada en estos factores degenerativos del cristianismo, es que, al ser tomados éstos como esperados pretextos, ellas carecen de confrontación intrínseca profunda y, por eso, tienden a permanecer en un nivel unidimensional de constitución epistémica del fenómeno religioso. Pues "si se examina la manera como se hace la pregunta y como se la responde, se ve que se toman en consideración las más diversas posibilidades explicativas, excepto una sola: la de que la religión pueda 'haber surgido' porque hay Dios; la de que el comportamiento religioso del hombre responda (no ya a la proyección fenoménica de una subjetiva 'necesidad metafísica', sino a una realidad, la realidad de Dios, y forme, juntamente con ésta, una relación originaria, la cual está ahí, sencillamente dada, siendo esencial y necesaria. La Edad Moderna -prosigue Guardini- actúa como una persona que, al preguntársele en qué se basa la vista, respondiese que en la objetivación de ciertas percepciones o en el anhelo del individuo de superar su soledad, u otras cosas parecidas, pero no tuviese en cuenta esta única posibilidad: la de que la visión sea la respuesta al hecho de que hay algo que ver. Cosa y ojo, figura y captación de la figura forman juntas una de las relaciones originarias en las cuales se basa la existencia"<sup>27</sup>.

Mediante una extraña heterogénesis, la reducción absolutizada produce y hace actuar sobre el escenario histórico a una serie siempre recurrente, pero esta vez exacerbada, de fantasmas demasiado poco inocentes. Al no transitar de la crítica negativa a las deformaciones histórico-fenoménicas de la experiencia religiosa, hacia la recuperación crítica positiva de su sustantividad originaria, tal analítica se ve obligada a ir hacia la forzada liquidación de la experiencia religiosa en cuanto tal. Pero, ¿es posible, en definitiva, la liquidación de una dimensión constitutiva del yo-encarnado, del sujeto estructuralmente ya referido al 'ser'? ¿Se puede manejar tan fácilmente la consistencia ontológica de la realidad? ¿Tiene 'chances' superadoras hacia lo 'mejor' esa práctica intelectual de enfrentamiento coyuntural con el conjunto de la historia de la experiencia humana y del dinamismo de la libertad personal? ¿No reproduce, acaso, esa voluntad liquidadora, una nueva instancia de 'heterogénesis de los fines'? La realidad tiene una 'terquedad' toda suya por la que lo ontológico, presuntamente superado por la conciencia en aras de un ideal 'puesto' por ella, la somete a ésta sustituyéndose por un equivalente degradado. La ilusoria conciencia encantada autoposicional, se desarrolla hacia la conciencia desilusionada por el desencanto. Las

<sup>27</sup> Guardini, R., *Los sentidos y...*, cit., pp. 25-26.

patologías propias de la subjetividad 'visionaria' nacen de sus propios espejismos horizontales. La gran poética de T. S. Eliot visualiza esos espejismos con pocas y esenciales palabras: "Pero parece que ha pasado algo que no había pasado nunca: aunque no sabemos bien cuándo, ni por qué, ni cómo, ni dónde. Los hombres han dejado a Dios no por otros dioses, dicen, sino por ningún dios; y esto no había ocurrido nunca: que los hombres a la vez negasen a los dioses y adorasen a dioses, profesando primero la Razón, luego el Dinero, y el Poder, y lo que llaman Vida, o Raza, o Dialéctica. (... Pues bien,) los hombres han olvidado a todos los dioses excepto la Usura, la Lujuria y el Poder"<sup>28</sup>. Estos ídolos sustitutos debilitan la vida, tras su frenética exacerbación desesperada como lógica de la instrumentación generalizada, como sistema de relaciones posesivas y arbitrarias, y como anulación abstracta del sentido del límite.

#### 4. Ontología del acontecimiento y apertura de la razón desde la experiencia

El sentido religioso es esa dimensión por la que el hombre es ese lugar único en el todo inmenso de la realidad finita, en cuanto ésta, por él, se vuelve reclamo interrogativo capaz de llegar a la autoconciencia. Su objeto es el por qué último del 'presente', el origen último de lo 'particular' y, sobre todo, el origen y destino del 'sí-mismo'.

##### 4.1. Sentido religioso y apertura experiencial a la realidad total

El sentido religioso es, también, el deseo de ser que impulsa a la razón a confrontarse con la realidad presente en la pregunta por su significado total y exhaustivo. La realidad tiene en sí misma un intrínseco movimiento, una interna tensión entre dos polos (la dimensión de lo formal y la de lo informal) que se unifica hacia un 'punto de fuga' alterativo, que corresponde a ese ímpetu de la razón y del yo-corporal-en-acción. La razón humana originaria, el *lógos*, es esa capacidad de relación con la realidad dejándole la posibilidad de expresarse, de darse a sí misma y de incorporarse al sí-mismo por lo que ella es, sin interferirla con un prejuicio y sin imponerle ningún criterio externo. La razón sigue su intencionalidad originaria captando a las presencias en su alteridad, porque las sorprende en su ser-dado, en su referencia a todo

<sup>28</sup> Eliot, T. S., *Coro VII de la Piedra*, integrado en el texto *Poesías Reunidas 1909-1962*, Ed. Alianza, Madrid 1978, pp. 182-183.

lo demás y a una X última inaferrable, la que, desde el 'punto de fuga' unificante de cada presencia, 'ex-cita' (lanza a la interioridad del 'yo', en todo su impulso, hacia fuera) a la razón adherida al sujeto encarnado, hacia la posibilidad de un hallazgo, o mejor, de un encuentro con el significado plenamente correspondiente. Pero en el camino humano 'hacia' el significado, esa X, como barrera elástica, se encuentra siempre sugerida, anticipada, vislumbrada en lo presente, pero también siempre más-allá de todo lo alcanzado y, en sí misma, inaferrable. Esta digna y triste expectativa de la razón 'sentiente' es, por un lado, positiva. Es la experiencia de la presencia del ser que se revela permaneciendo velado, que no se impone despóticamente a la libertad: la realidad es experimentada como 'signo'. Ella existe, es efímera pero 'es', no abandona a la libertad en la 'nada de signos', pero se manifiesta en la 'diferencia ontológica'. El hombre, a su vez, sólo despóticamente puede apropiarse de esa diferencia, remitiéndola a sí mismo como fundamento subjetivo. El hombre 'es' también experiencia de la diferencia ontológica en sí mismo, como viviente desproporción estructural. 'No-es' él la presencia correspondiente a la misma pregunta que él 'es'.

Se puede tomar a la experiencia intersubjetiva como ejemplo de lo que es el realismo 'religioso' de la percepción vivida con libertad. Cuando tengo a un ser humano delante de mí, lo que no se ve, su 'yo', su alma, "no se encuentra -dice Guardini- dentro del cuerpo como una cosa material al lado de las demás, sino que existe de una manera propia, atravesando todas las partes y funciones del cuerpo: el alma se da, en efecto, en la forma de la expresión. (...) Cuando miro el rostro movedizo de una persona, veo en él la comprensión, o la bondad, o la ira. No aprehendo solamente desplazamientos de la piel y movimientos de los músculos, para después, con mi pensamiento, suponer, detrás de ellos, procesos anímicos correspondientes, sino que capto una expresión que se está haciendo. Y la 'expresión' significa que se manifiesta lo que en sí mismo es invisible; la realidad auténtica no es meramente señalada, sino trasplantada a lo dado de manera directa, pudiendo ser entonces vista justamente así.

Lo mismo puede afirmarse del gesto, de la figura, de la acción. Siempre que miro a un ser humano, veo -con mayor o menor claridad, de un modo más o menos pleno- su alma. Cuando esto no ocurre, dejo de ver -exactamente en la misma medida- un ser humano, para ver tan sólo algo útil o deseable, un aparato técnico o un organismo. (...) Entonces,) cuando miro a un hombre, veo a su alma antes, -y en todo caso, con más fuerza y de manera más decisiva- que su cuerpo. Veo su

cuerpo solamente en ella, iluminado, dominado, caracterizado por ella"<sup>29</sup>.

*Ver es encontrarse* con la realidad en cuanto ella se da en la presencia como signo, es decir, como sugerencia de existir decisivamente más-allá de su mensurabilidad, gracias a lo cual lo particular es captado, no como una sucesión atómica, sino como un todo viviente, que se excede a sí mismo desde dentro, remitiendo, en su autodesbordante alteridad, a un último Otro. Entonces, en el 'ver' hay de antemano una *decisión* moral que, a través de la modalidad gnoseológica, determina el modo efectivo con el que cada hombre encara su relación con los otros, con las cosas y con su mismo destino. Pues, como prosigue Guardini, esta es la alternativa de la razón como sentido religioso o como presunción: "¿Veo para imponerme a mí mismo o para conocer la verdad? ¿Quiero 'dominar' con mi mirada, esto es, violentar lo que existe, o 'servir', o sea, obedecer la indicación de sentido de la realidad?"<sup>30</sup>. La alternativa es: o la 'poeticidad' originaria en la relación con la realidad recibida como 'signo', o el 'prosaico' imponerse del sujeto sobre la presencia como mera 'coseidad' exhibida, instrumentalizable. O 'amistad originaria' con el ser o 'violencia original' frente a él: tal es la 'diferencia decisiva' de la libertad del 'yo' en el Ser-Todo.

#### 4.2. Sentido religioso y recuperación crítica de la postura originaria

Ahora bien, el hombre no puede vivir un vínculo efectivo, existencialmente decisivo, con lo que no puede, en definitiva, *ver*. Si su ojo está hecho para *vislumbrar* y *ver el sentido a través de los signos, en el signo mismo*, y no para conjeturarlo mentalmente, tampoco puede vivir en la sistemática postergación de la posibilidad de *ver y relacionarse con su destino*. Necesita establecer una relación efectiva con esa X indicativa del significado último. Desde la experiencia de la realidad como signo, como alteridad referida ante todo a Otro, la humanidad ha 'inventado', con grandiosa sutileza 'simbólica', tendiente a resguardar la 'diferencia ontológica', a las religiones. Ellas son todas dignas y precarias *trayectorias* teóricas, estéticas y éticas *hacia* la X inconmensurable. Para relacionarse significativamente con esa X inconmensurable y, por ende, con todo lo demás, el hombre determina *imaginativamente* (en el lenguaje del símbolo), con toda su terrenal creatividad, un *locus Misterii*. Construye un mundo y se realiza en la cultura de un pueblo desde un templo cultural, desde una religión. Pero toda religión, como construcción

<sup>29</sup> Guardini R., *Los sentidos y...*, cit., pp. 29-30.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 33.

humana, no puede superar el límite del 'porvenir de una ilusión', en cuanto ninguna logra establecer, más allá de una evocativa relación simbólica, un vínculo ontológico y existencializante con el Misterio.

El *carácter signico* de la experiencia y la misma *autoconciencia simbólica* de la religiosidad debería mantener abierta a la razón en su relación con el posible ad-venimiento del Misterio desde su insondable alteridad. La auténtica religiosidad es humilde, es decir, simplemente realista, crítica de las idolatrías que pretenden sustituirla y autocrítica de su propia pérdida de autoconciencia simbólica, es decir, de la conciencia de la excedencia del Misterio respecto a las formas humanas de 'aprehender-se' a Él. El sentido religioso trasciende a las religiones, pero librado a sí mismo, se extenua y decae en un problematicismo desgarrante y finalmente en un abandono y en un desvío hacia los 'fantasmas'. El más sutil de todos ellos es el intento de preservarse a sí mismo mediante la deformación radical de la apertura de la razón en la 'indecisión programada', idolatría especuladora del sí-mismo en un espiritualismo narcisista. Por otro lado, si el sentido religioso es 'vivir lo real', por ende cada relación, en un juicio afectuoso que va tendencialmente hasta el fondo destinal de esa presencia, puede decirse que hay una propensión a la claudicación del sentido religioso en el conformismo de la religiosidad 'puramente religiosa', aislada del contenido terrenal de la experiencia humana. Es decir, por ambas puntas se tiende a terminar en lo mismo. Porque la razón del yo-encarnado es necesidad de gozo de la presencia de un significado último viviente, consistencia de todo lo vivido y vivible. Pero la razón y la praxis están afectadas por la imposibilidad de producir esa presencia. Por eso, lo único que puede salvar a la razón y al sentido religioso es la posibilidad del 'acontecimiento ontológico' de la auto-revelación gratuita de la X última, no como un mero vértice extrínseco de las cosas y del 'yo', sino como el fondo mismo de la consistencia definitiva del 'yo' y de todas sus experiencias y relaciones, por empezar, terrenales. Sólo un acontecimiento empírico, reconocido (eso es la fe) en su accesible y excepcional presencia humana propositiva, puede relanzar liberadoramente al hombre desde dentro de su experiencia humana.

#### 4.3. Acontecimiento, experiencia y razón

¿Qué es acontecimiento, cuál es su ontología y su desafío a la razón? Acontecimiento es algo que sucede, que acaece imprevistamente, una casualidad en cuanto ella es sorprendente, un hecho preciso, objetivo

y conveniente sobre todo para quien le toca. Boecio<sup>31</sup>, comentando a Aristóteles define a la 'casualidad' -palabra que designa en forma común el acontecimiento- como un efecto superior a la suma de las causas conocidas. Ejemplifica con un campesino que, arando, encuentra un tesoro, la más remota de sus previsiones si se le hubiese mentalmente ocurrido con cierta improbable expectativa. Las causas antecedentes, conocidas por él, no conducían 'necesariamente' al hallazgo del tesoro. La frase 'arando el campo encontró un tesoro' es por sí misma sin sentido y carente de razones. Pero el efecto es a todas luces superior a la suma de las causas e intenciones conocidas por el campesino. Descubierta el tesoro, se abre un nuevo orden, antes ignorado, de causas: no sólo una tierra para arar sino también un hombre rico que, debiendo huir, escondió su tesoro. La frase mencionada, entonces, no es racional según el orden de las causas conocidas, pero tiene una racionalidad perfecta según un nivel causal que luego se descubre que es incluso más alto y conveniente, gracias a ese *inopinatum eventum*, como dice Boecio. Evento casual e imprevisible, acontecimiento, es algo no deducible del análisis de los antecedentes, pero que ad-viene.

En realidad, para una mirada atenta y renovada, todo es advenimiento. El cosmos que existe y está en movimiento desde millones de años y el niño que nace son un hecho novedoso ahora, son acontecimientos, porque en ambos casos toda explicación es insuficiente, son hechos inagotables, realidades inconmensurables que dejan entrever su nexos con algo otro. Emergen en la experiencia pero no pueden ser explicados en todos sus factores, ya que ellos están ordenados en su propia unidad hacia un 'punto de fuga' en el misterio. Quien no reconoce esto no ve ya un cosmos sino un conglomerado mecánico, y no ve un niño sino un organismo todavía endeble. Entonces, "la ontología de un acontecimiento es la transparencia de lo real emergente en la experiencia, en cuanto proveniente del Misterio -es decir, algo que no podemos poseer y dominar-. (...) El acontecimiento es por su misma naturaleza una novedad"<sup>32</sup>. Lo no previsto, lo antes nunca definido, lo no querido como resultado de un propio proyecto, cuando acontece, es lo preciso, visible, concreto, tangible, tocable y audible, que puede ser reconocido y abrazado como un inesperado amigo o un niño nacido en la propia casa. Ellos, antes que hablar y plantear interpretaciones, son 'presencias que acontecen', a las que nunca acabamos de explicar. Si no se compren-

<sup>31</sup> Boecio, *De consolazione philosophiae*, V, prosa 1,12-19.

<sup>32</sup> Giussani L. - Alberto, S. - Prades, J., *Generare tracce nella storia del mondo*, Ed. Rizzoli, Milano 1998, p. 18.



de la experimentalidad y la densidad ontológica de la palabra acontecimiento, no se entiende el cristianismo como lo que es: un hecho que todavía no terminamos de explicarnos, al que todavía no hemos terminado de dejarlo hablar y presentarse. Pues, evidentemente, no se trata ante todo de una teología más, de una doctrina moral más, ni siquiera de un 'mensaje' venido de otro lado y ahí yacente a interpretar.

Sólo el acontecimiento histórico de la X como un 'Tú' amigo, que quede en la historia como *permanencia del acontecimiento* ofrecido a todo 'yo-corporal-actuante-nacido-de-mujer', posibilita el dramático relanzarse del hombre en su originario sentido religioso, en su *lógos* y en su *eros* constitutivos. Antes del acontecimiento, antes del encuentro, el movimiento de la razón es búsqueda del significado a través de los signos dados en la realidad. Después del encuentro el movimiento de la razón es proceso curioso de verificación de la promesa nueva contenida en la compañía permanente de esa Presencia, constatada a través de los signos de su acción en la trama cotidiana de la realidad vivida. Por eso el Cristianismo en su autenticidad *no es una religión* sino un *hecho* histórico, un *encuentro humano* que es un acontecimiento, y el hombre sólo puede, un bello día, toparse con él y reconocerlo. El hombre, aquí, no va 'hacia' la X, sino que se encuentra sorpresivamente con el Misterio mismo en cuanto le ad-viene. No es fruto de su esfuerzo ni, menos aún, de su merecedora probidad moral. Sólo por gracia ya es posible encontrar a este hecho en la inmediatez de la *experiencia* cotidiana. Pero todo ha partido de Un nombre único en una 'carne' humano-personal.

Es posible reconocer ese Nombre, no evidentemente por obligación, sino en cuanto se 'prueba' una correspondencia entre ese hecho presente y las exigencias constitutivas de la propia humanidad. La fe es un asentimiento del juicio y el consecuente seguimiento a esa presencia, en cuanto captada como conveniente para la propia vida considerada en su totalidad. Para que eso sea siempre posible en la contemporaneidad, es preciso que el acontecimiento comporte un método por el cual su presencia continúe en la historia, manifestándose en la accesibilidad de la carne. Desde el inicio histórico del acontecer del Misterio en la Carne de Jesucristo, se configura un fragmento de humanidad, una realidad de amistad en el camino al Destino, en la que toda la realidad en general, como signo, reinicia ahora en la significación y en la consistencia existencial a partir de Ese hombre. Éste se propone como el *sacramento* personal de la X inaferrable, como *identidad entre misterio y signo* ("Quien me ve a mí ve al Padre"). Ese Único se realiza en su manifestabilidad continuada, finita, espacio-temporal, a través del 'estado de asamblea' (ecclesia) de quienes, habiéndose topado con ese signo-sacramento personal e interpersonal, en

un encuentro humano, al reconocerlo lo 'significan' con su nuevo modo terrenal de vivir las cosas de todos. Entonces, el Cristianismo en su tradición esencial y actual no es una contracción simbólico-religiosa más del humano sentido religioso. "El justo vive de la fe", del reconocimiento sensitivo, razonable y existencial de esa presencia excepcional que hace existir.

*La Fe es la cúspide o el festejo continuo de la razón*, en cuanto capacidad de asentir y confiar verificando, en Ese alguien que se manifiesta y actúa como significado y destino presente y definitivo del hombre. Pero ese significado viviente no puede ser tranquilamente dejado a las espaldas como teórica 'cosa sabida'. Su presencia sorpresiva sale siempre al encuentro en medio de la realidad y de la vida, en el instante vivido en el presente, como ayuda a la ahora dramática provocación afectiva, dirigida al sentido religioso normalmente dormido en el hombre, y a su libertad impactada, impulsando al 'yo' a 'vivir intensamente lo real'. Fe cristiana y sentido religioso no son lo mismo y deben ser mantenidos en una profunda unidad dual, en una articulación no confusiva. Pues "la conciencia moderna se agita para arrancar del hombre la hipótesis de la fe cristiana (la hipótesis del acontecimiento) y para reconducirla a la dinámica del sentido religioso y al concepto de religiosidad. (...Pero) la fe es reconocer una presencia excepcional, correspondiente de modo total al propio destino, y es adherir a esa Presencia"<sup>33</sup>. Mientras, por su parte, "el racionalismo, omitiendo la verdadera naturaleza de la razón, torna habitual la confusión entre sentido religioso y fe. (...) Vacía con ello también a la verdadera naturaleza de la fe que es la de un juicio al que la libertad se adhiere: la afectividad realiza el contenido de este juicio. Y todo esto nace de la experiencia"<sup>34</sup>. La razón, frente a la cuestión del significado último de la realidad y frente a la pregunta por el destino humano, se redescubre a sí misma y se ve críticamente conducida a reconocer la primacía razonable del dato de la experiencia frente a la argumentación discursiva de la razón reflexiva. Este es el *punctum dolens* que la todavía generalizada mentalidad iluminista, tan brillantemente exhibida en su lógica de fondo por los lúcidos fundadores de la Escuela de Frankfurt, no puede admitir a la 'luz de la razón'.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>34</sup> Giussani, L., *Il miracolo del cambiamento*, Milano 1998, p. 31.