

Sumario 17. El sentido de la existencia y la dimensión religiosa del hombre

Nexo y planteo de la cuestión; el hombre como sujeto de las preguntas y de “la” pregunta.

a) Urgencia de la pregunta por el “sentido”: Características de nuestro tiempo que agudizan, ahora, esta pregunta de siempre; qué entendemos por “sentido”; el complejo de “vacío existencial”; ejemplos concretos en las sociedades actuales desarrolladas; consecuencias para la educación de la juventud.

b) Actitud de vida y respuesta religiosa: La experiencia previa de la orientación hacia Dios como requisito indispensable de cualquier “demostración” de la existencia de Dios.

c) Noción y caracteres originarios de lo religioso: Explicaciones etimológicas de la palabra “Religión”; un término clave: la “trascendencia”; la pretensión de “verdad” en la experiencia religiosa.

d) La responsabilidad del hombre frente a la experiencia religiosa: Qué puede hacer el hombre con ella; las religiones de “sustitución”; un testimonio significativo.

e) El sentido de la vida y las religiones no cristianas: La Declaración del Concilio Vaticano II; actitud de la Iglesia Católica, especialmente respecto a los judíos y a las discriminaciones raciales y religiosas.

CITAS

1. Recuperación de la cuestión del sentido

“La cuestión del sentido se muestra como rigurosamente inescapable. De modo tácito o expreso, todos convivimos con ella, la planteamos y la resolvemos de una u otra forma, cada cual a su manera personal. (...) El teorema nihilista de la felicidad imposible choca con el hecho de que la actitud generalizada, espontánea e irrefleja ante la vida, es comúnmente la actitud afirmativa. El fenómeno nihilista ha sido siempre minoritario, patrimonio de círculos elitistas. El pesimismo a ultranza es visto por la generalidad de los mortales, como actitud morbosa, no natural, ‘no sana’. Es éste, en verdad un dato sorprendente. Ante el cúmulo de incertidumbre, riesgos y amenazas que asedian crónicamente al individuo y a la sociedad, ¿no sería más lógico considerar normal la desconfianza, la angustia, la desesperación, el pesimismo ilimitado? ¿No será puro dislate pretender captar una brizna de significación en ‘este mundo finito de tormento infinito’? No debería causar sorpresa que el ser humano aborrezca vivir, sino que ‘quiera vivir’. Y, sin embargo, este ‘querer vivir’ es el hecho que recoge la experiencia como fenómeno aplastante mayoritario. (...)”

Podemos conceder tranquilamente que la interpretación optimista de la existencia humana, implícita en la respuesta afirmativa a la pregunta por el sentido, es un acto de esperanza y supone una opción de fe. Pero la apuesta por el pesimismo radical, alberga también, como último resorte, la gratuidad metalógica de un acto de fe. En efecto, para explicar por qué la rueda sigue girando, los hombres siguen viviendo y la historia no se detiene,

pese a la negatividad objetivamente incrustada en el núcleo de lo real, el pesimista debe operar con la hipótesis de que ‘nada tiene sentido, pero la gente no lo sabe’, pues si lo supiera, cesaría toda actividad, la vida misma se suspendería, y la humanidad entera se apresuraría a precipitarse en el suicidio colectivo.” (J. Ruiz de la Peña, *Crisis y apología de la fe*, p. 288-289).

2. La pregunta por el sentido de la vida

“La experiencia diaria del sufrimiento, propio y ajeno, la vista de tantos hechos que a la luz de la razón parecen inexplicables, son suficientes para hacer ineludible una pregunta tan dramática como la pregunta sobre el sentido. A esto se debe añadir que la primera verdad absolutamente cierta de nuestra existencia, además del hecho de que existimos, es lo inevitable de nuestra muerte. Frente a este dato desconcertante se impone la búsqueda de una respuesta exhaustiva. Cada uno quiere —y debe— conocer la verdad sobre el propio fin. Quiere saber si la muerte será el término definitivo de su existencia o si hay algo que sobrepasa la muerte: si le está permitido esperar en una vida posterior o no. Es significativo que el pensamiento filosófico haya recibido una orientación decisiva de la muerte de Sócrates, que lo ha marcado desde hace más de dos milenios. No es en absoluto casual, pues, que los filósofos ante el hecho de la muerte se hayan planteado de nuevo este problema con el del sentido de la vida y de la inmortalidad.” (Juan Pablo II, *Fides et Ratio*, n. 26).

3. La “crisis del sentido”

“Se ha de tener presente que uno de los elementos más importantes de nuestra condición actual es la ‘crisis del sentido’. Los puntos de vista, a menudo de carácter científico, sobre la vida y sobre el mundo se han multiplicado en forma que podemos

constatar en el fenómeno de la fragmentariedad del saber. Precisamente esto hace difícil y a menudo vana la búsqueda de un sentido. Y, lo que es aún más dramático, en medio de esta baránda de datos y de hechos entre los que se vive y que parecen formar la trama misma de la existencia, muchos se preguntan si todavía tiene sentido plantearse la cuestión del sentido. La pluralidad de las teorías que se disputan la respuesta, o los diversos modos de ver y de interpretar el mundo y la vida del hombre, no hacen más que agudizar esta duda radical, que fácilmente desemboca en un estado de escepticismo y de indiferencia o en las diversas manifestaciones del nihilismo. La consecuencia de esto es que a menudo el espíritu humano está sujeto a una forma de pensamiento ambiguo, que lo lleva a encerrarse todavía más en sí mismo, dentro de los límites de su propia imanencia, sin ninguna referencia a lo trascendente. Una filosofía carente de la cuestión sobre el sentido de la existencia, incurriría en el grave peligro de degradar la razón a funciones meramente instrumentales, sin ninguna auténtica pasión por la búsqueda de la verdad." (Juan Pablo II, *Fides et Ratio*: n. 81).

4. Un biólogo niega el "sentido"

"La especie humana pasará. Poco a poco la pequeña estrella que nos sirve de sol perderá su luz y su calor. Entonces, de toda la civilización humana o sobrehumana, descubrimientos, filosofías, ideales, religiones, no quedará en pie absolutamente nada. En este minúsculo rincón del universo será anulada para siempre la aventura grotesca del protoplasma, aventura que quizás, se ha acabado ya en otros mundos, que en otros volverá quizás a comenzar, sostenida en todas partes por las mismas ilusiones, creadora de los mismos tormentos, en todas partes igual de absurda, de vana, de entregada desde el comienzo al fracaso y a la tiniebla infinita." (J. Rostand, citado por: J. Vélez Correa, *El hombre un enigma*, p. 418).

COMENTARIO: EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO

El interés propiamente antropológico del presente comentario consiste en llegar al encuentro de un diálogo entre las Religiones que radique en la vida y en la acción humanas.

En general, se entiende por diálogo cualquier forma de comunicación entre personas, o entre grupos y comunidades, con la intención de establecer unas relaciones más humanas, de llegar a una mayor comprensión de la verdad, o de lograr determinados fines prácticos; y todo esto, con espíritu de sinceridad, de respeto a las personas y mutua confianza.

Notemos que "dialogar" no es lo mismo que "enseñar", donde lo que se busca en primer lugar es enriquecer el caudal de conocimientos del discípulo. Tampoco es lo mismo "diálogo" que "controversia", donde se trata sobre todo de convencer de error al contrario, defendiendo la propia postura. Ni es lo mismo "diálogo" y "confrontación", la cual insiste más en la distinción de las posiciones que en la búsqueda de puntos comunes entre los interlocutores.

Actualmente suelen distinguirse cuatro tipos de diálogo interreligioso:

"el diálogo de la vida", en el que las personas se esfuerzan por vivir en un espíritu de apertura y de buena vecindad, compartiendo sus alegrías y penas, sus problemas y preocupaciones humanas;

"el diálogo de la acción", en el que los cristianos y las restantes personas colaboran con vistas al desarrollo integral y a la libertad de la gente;

"el diálogo de la experiencia religiosa", en el que las personas, enraizadas en sus propias tradiciones religiosas, comparten sus riquezas espirituales, por ejemplo en lo que se refiere a la oración y la contemplación, la fe y las vías de búsqueda de Dios y del Absoluto;

"el diálogo del intercambio teológico", en el que los expertos tratan de entender más profundamente sus respectivas herencias religiosas y apreciar sus respectivos valores espirituales. (Ver: Congregación 34 de la Compañía de Jesús, *Decreto 5*, p. 141-142).

Ahora bien, la valoración positiva del diálogo entre las diversas religiones no ha de verse como un recurso estratégico o diplomático para ganar nuevos adeptos, ni se debe a fracasos en la conquista del mundo, ni a falta de valentía para proclamar nuestra fe. No se trata de diluir las creencias cristianas ni de renunciar a la misión evangelizadora confiada por Jesús a sus discípulos hasta el fin de los tiempos, ya que el diálogo forma parte de la misma evangelización.

En efecto, "el diálogo no nace de una táctica o de un interés, sino que es una actividad con motivaciones, exigencias y dignidad propias: es exigido por el profundo respeto hacia todo lo que en el hombre ha obrado el Espíritu, que 'sopla donde quiere' (Juan 3,8)." (Juan Pablo II, *Redemptoris Missio*, n. 56, p. 93-94).

"El interlocutor debe ser coherente con las propias tradiciones y convicciones religiosas y abierto para comprender las del otro, sin disimular o cerrarse, sino con una actitud de verdad, humildad y lealtad, sabiendo que el diálogo puede enriquecer a cada uno. No debe darse ningún tipo de abdicación ni de irenismo, sino el testimonio recíproco para un progreso común en el camino de búsqueda y experiencia religiosa y, al mismo tiempo, para superar prejuicios, intolerancia y malentendidos." (*Idem*, p. 94-95).

De este modo, el diálogo nos ayuda a reconocer que el Espíritu de Dios está obrando en las vidas de los seguidores de otras creencias con su presencia salvífica.

"El mismo Espíritu que ha actuado en la encarnación, vida, muerte y resurrección de Jesús y en la Iglesia, es el que actuó entre todos los pueblos antes de la encarnación y sigue actuando hoy entre las naciones, las religiones y los pueblos." (Congregación General 34, p. 145).

También el diálogo nos ayuda a profundizar en nuestra propia fe cristiana, y hasta nos puede avergonzar saludablemente al ver cómo responden los "otros", en comparación con nuestros permissivismos éticos y con nuestras dudas doctrinales.

Ahora bien, sin negar ni disminuir la necesidad y la importancia de los diálogos de la "experiencia religiosa" y del "intercambio teológico", la experiencia demuestra que las formas de diálogo más fecundas son aquellas en que los seguidores de diversas creencias se unen en una acción común en favor de las obras más fundamentales de la justicia y del amor. Por lo menos, para comenzar. Buscad el Reino de Dios y su justicia, y lo demás se nos dará por añadidura.

Un ejemplo concreto de esto lo constituye la obra de la Madre Teresa de Calcuta con sus Misioneras de la Caridad. Antes del Concilio Vaticano II, cuando aún se hablaba poco de diálogo interreligioso, su intuición activa, penetrada de auténtico amor cristiano, la llevó a ejercer el bien entre los más pobres de toda raza y religión, encontrando ayuda generosa de personas de toda raza y religión.

18. LA EXPERIENCIA RELIGIOSA

Para describir algo de la compleja e inefable experiencia religiosa, elegiremos tres líneas sugerentes de profundidad progresiva que nos rodeen el fenómeno y lo estructuren desde diversos puntos de vista. Estos aspectos pueden titularse: la inquietud fundamental, la insatisfacción de todo conocimiento, la contingencia del ser.

Todo esto significa que nuestra vida no puede comprenderse por ella misma, que ella sola no basta, que nuestra existencia no es obvia, que nuestra existencia es misteriosa. Una persona para quien la existencia humana resulte obvia, perfectamente clara y explicable por sí misma, se ha hecho incapaz de tener una experiencia religiosa. Para un racionalista, la experiencia religiosa es imposible.

Ahora bien, en este Tema buscamos la dirección de la respuesta a tal cuestión siguiendo las tres líneas ya indicadas: la inquietud fundamental (que abarca el todo de la realización humana, mirando hacia el futuro); la insuficiencia (referida especialmente al plano del conocimiento); y la contingencia (que constituye la dimensión más profunda del ser mundano).

a) La inquietud fundamental

Resumiendo y continuando lo tratado anteriormente, digamos ahora que el hombre, ser moral, que debe realizarse por libre

decisión a lo largo de su vida, y que se pregunta por el sentido de su existencia, está penetrado de una inquietud radical. Ahora bien, tal inquietud puede abrirse a una experiencia religiosa.

En un plano inmediato, estamos inquietos por la satisfacción de las necesidades vitales más elementales: alimento, vestido, techo, compañía. Pero al mismo tiempo y en un nivel más profundo y a más largo plazo, se da una como espera de realizaciones más plenas: el deseo de lograr una posición profesional, económica, social, familiar, cultural, etc., es decir, se da una espera profunda de valores, jerarquizados, de hecho, según nuestro proyecto de vida.

El hombre desea lograr una vida cada vez más plena, no sólo como individuo sino también en sus relaciones con los demás. Para vivir humanamente necesitamos sabernos, no solamente conocidos, sino "reconocidos" por los otros. No podríamos vivir si nadie se interesara por nosotros. Preferimos ser objeto de odio antes que ser considerados como inexistentes por la fría mirada de la indiferencia.

El niño, necesita del cariño de sus padres y de sus educadores; el adolescente, la admiración de sus compañeros; el hombre o la mujer adultos, ser valorados como personas útiles y eficaces; el anciano, sentirse acompañado y cuidado por los suyos.

Ahora nos preguntamos: ¿qué amplitud tiene, hasta dónde tiene esta espera profunda de nuestro deseo de expansión vital y de reconocimiento por los demás? Podemos constatar que siempre trasciende los objetivos inmediatos. Por eso, aquí puede surgir una experiencia religiosa.

En efecto, el hombre se manifiesta como un ser insaciable. A medida que logra un éxito en la búsqueda de la expansión vital o del reconocimiento por los demás, lo experimenta como insuficiente. Nada parece colmar los deseos de su corazón. Jamás el hombre se encuentra plenamente realizado, jamás se siente suficientemente reconocido, apreciado y amado.

Tal experiencia puede conducir a la desesperación o a la negación del sentido de la vida, pero normalmente también puede preparar al hombre a recibir un cumplimiento total, a acoger un amor trascendente como el don supremo de la comunión definitiva. La amplitud de la espera profunda es virtualmente infinita.

Notemos que al hablar de una "constante insatisfacción", no nos referimos a una ambición morbosa o inmoral. Por el contrario, suponemos una experiencia normal, como la puede tener el más humilde de los santos. En definitiva, Cristo nos llama en el Evangelio a través de un hambre y de una sed de amor y justicia que no tienen límites humanos, sed y hambre que es precisamente el patrimonio de los puros, humildes y pobres de corazón.

Además esta inquietud fundamental que describimos, no es una huida del mundo real. Precisamente son los logros positivos, no los fracasos, los que permiten descubrirla. Si huyésemos del mundo en que vivimos, no encontraríamos al Dios cristiano que precisamente se revela encarnado en el mundo y en la historia.

"Porque nos has hecho para Ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en Ti" (San Agustín, *Confesiones* 1,1). (Ver, en otra perspectiva más técnicamente "existencial": W. Luypen, *o.c.*, p. 258-263; y en un enfoque pastoral, las hermosas páginas de A. Brien sobre la "espera profunda" en su Curso de *Anthropologie pastorale*, p. 55-64).

b) La insuficiencia de todo conocimiento

Otra expresión de la no-obviedad de la existencia, se manifiesta en relación con lo "desconocido".

Tendemos a buscar y encontrar la verdad. Ha aumentado considerablemente la suma de conocimientos que posee la humanidad. Pero ¿significa esto todo? ¿Se conoce proporcionalmente lo

que habría que hacer con ese caudal de conocimientos? ¿Qué es lo que necesitamos saber en definitiva? La Ciencia nos da el "cómo" de las leyes naturales y nos permite el dominio y la utilización de las energías del cosmos. Pero no satisface nuestras preguntas últimas sobre las mismas Ciencias: ¿Qué es, en el fondo, eso que manejamos? ¿Qué hace y cómo se comporta el hombre real y concreto cuando empuña esas energías? ¿Por qué no hace lo que debería hacer? Quizás la Filosofía pueda dejarnos satisfechos, puesto que se ocupa, precisamente, de esas cuestiones. Ciertamente, la reflexión filosófica es muy valiosa, pues nos sitúa en el buen camino y nos hace marchar, y satisface, en cierta medida, nuestras exigencias racionales. Pero el hombre total que somos, anhela algo más: una calma de perfecto cercioramiento.

Entonces llega la Fe y la Teología. Quizás aquí encontremos lo que deseamos, ya que este conocimiento proviene de una Revelación del mismo Dios y que, mediante él, podemos conocer verdades inaccesibles a la sola razón. Sin embargo, tampoco es posible que la suprema felicidad del hombre consista en esta clase de conocimiento. Como dice Santo Tomás (*Suma contra los Gentiles* III, 40): "El deseo natural se aquieta por la felicidad, puesto que ésta es el fin último. Pero el conocimiento de fe no aquieta dicho deseo, sino que lo excita más, ya que cada cual desea ver lo que cree."

Lo "desconocido", no es un mero "problema" que se explicará con el progreso de la Ciencia. Lo desconocido, como condición última de la existencia humana, es misterio. Misterio no significa "absurdo", sino más bien, sobreabundancia de Ser respecto a nuestras capacidades. No obscuridad en sí, sino exceso de luz.

Todo esto puede hacer surgir una experiencia religiosa: presentimos que lo desconocido es, en definitiva, conocido por Alguien. (Ver: R. Guardini, *o.c.*, p. 74-82; y Santo Tomás, *o.c.*, Libro III - c. 39 y 40).

c) La experiencia de la contingencia del ser

La vida, la propia existencia, es para el hombre el dato más inmediato e indiscutible. Sin embargo, a pesar de ser lo más evidente, no es un hecho "obvio".

¿Qué queremos significar con esta "no-obviedad" de la existencia? Que nuestra existencia no es obvia significa que no se presenta como teniendo en sí misma su completa clarificación y fundamentación. El existir aparece como algo que nos ha caído encima: es un hecho realísimo, pero al mismo tiempo problemático, misterioso, internamente infundado en sí, mas de tal manera que remite hacia la dirección en que debe buscarse la respuesta. "No hemos sido nosotros quienes hemos puesto en acto nuestra existencia, ni en ese poner hemos colaborado, ni nos fue preguntado si consentíamos en ello. El existir nos fue dado, o más bien, nos fue impuesto." (A. Lang, *o.c.*, p. 219).

La más profunda dimensión de la no-obviedad de la existencia, es la contingencia. "Contingente" se opone aquí a "necesario". Nos preguntamos: ¿Es necesario que exista mundo y nosotros en él? ¿No podrían no existir? Por lo menos, yo, no existo necesariamente. Hace 100 años no existía, y en algún momento dejaré de existir en este mundo. La experiencia del nacimiento y de la muerte me responde que no soy necesariamente. Podría no existir. Soy contingente. Y lo mismo puede afirmar todo ser humano. Ahora bien, si tal es la esencia de todo lo mundano, entonces hay que plantear el misterio en toda su amplitud: ¿por qué el ser y no la nada? ¿Por qué existe algo, siendo así que podría no existir?

Si todo lo que existe en este mundo, existe a pesar de que podría no existir, a pesar de que no tiene en sí mismo la razón de existir, a pesar de que es indiferente para existir o no existir, es porque Alguien quiere que exista, es porque Alguien lo ha puesto y lo sostiene en la existencia. Aquí también puede surgir una experiencia religiosa: puedo percibir que todo está siendo rega-

lado como un don; que yo mismo que esto percibo, soy dado a mí mismo; que todo me invita al agradecimiento, al amor, porque se ama cuando se da. Aquí se da el Ser, el regalo que hace posible todos los regalos.

Todo es "gracia", porque todo podría no ser. Podemos concluir diciendo que, así como frente a lo desconocido presentíamos que todo era conocido por Alguien, frente a lo contingente reconocemos que todo es querido por Alguien. (Ver: R. Guardini, *o.c.*, p. 82-88; W. Luypen, *o.c.*, p. 58-60; A. Lang, *o.c.*, p. 217-227).

d) Una definición descriptiva

A modo de encuadre del ámbito donde nos situamos, sin pretender encerrar en palabras lo que en sí es inefable, podemos presentar una delimitación de la experiencia religiosa. Digamos que es el reconocimiento y el consentimiento respecto a un poder o a una presencia, el cual poder o la cual presencia penetran el vacío de la existencia del hombre, colmándolo de tal plenitud de ser, que implica un surgir absoluto que proviene de más allá de todas las cosas mundanas.

"Reconocimiento y consentimiento": en cuanto constituye la orientación más profunda de todo el hombre. Pertenece al hombre común, y supone el ejercicio normal de la razón que se abre al mundo y reflexiona sobre sí misma. No pertenece en exclusiva a la parte afectiva y emocional, como han pretendido el romanticismo y el protestantismo, sino que constituye una situación general de las actividades superiores del hombre.

Es el "conocer", no tanto en un contexto de ciencia, como en un contexto de vida.

Es el "conocer" que desborda el saber humano teórico y quiere expresar una relación existencial. Es el conocer que anuda un

compromiso real con profundas consecuencias. Es crear relaciones verdaderamente personales con alguien.

El "re"-conocer, indica que, cuando tal conocimiento llega, nos damos cuenta que ya estaba allí, en lo profundo, como pasa cuando recordamos de golpe el nombre de una persona conocida, aparentemente olvidado. No se inventa algo imaginario, sino que se descubre el fundamento de la realidad.

"Poder": fuerzas o energías impersonales aún confusas. Es la etapa primitiva de las experiencias religiosas.

"Presencia": sugiere un Tú personal más diferenciado. Ser hombre es ser presencia ante Alguien.

"El vacío de la existencia": decantamos aquí ese dar lugar, ese distanciamiento, esa insatisfacción radical del hombre, como indignidad esperanzada, abierta y tensionada hacia el infinito.

"Plenitud de ser": no se trata de la negatividad del ser, ni del absurdo, sino de algo más real que todo lo real, de algo que confiere sentido incondicional a toda nuestra vida, a pesar de todo lo que pueda ocurrir.

"De más allá": si bien la experiencia religiosa es profundamente mía, y en este sentido, inmanente, no se manifiesta como una pura función del espíritu, sino como experiencia de una realidad trascendente a todas las demás realidades.

Este "sentir el vacío de la existencia" llevaba a Don Miguel de Unamuno (1864-1936) a postular la inmortalidad de todo su ser. En el capítulo titulado "El hambre de inmortalidad" de su obra *Del sentimiento trágico de la vida*, se expresa de la siguiente manera: "Recógete, lector, en ti mismo, y figúrate un lento deshacerte de ti mismo, en que la luz se te apague, se te enmudezcan las cosas y no te den sonido, envolviéndote en silencio; se te derritan de entre las manos los objetos asideros, se te escurra de bajo los pies el piso, se te desvanezcan como en desmayo los recuerdos, se te vaya disipando todo en nada, y disipándote tam-

bién tú, y ni aun la conciencia de la nada te quede siquiera como fantástico agarradero de una sombra. (...) Si al morirme el cuerpo que me sustenta, y al que llamo mío para distinguirlo de mí mismo, que soy yo, vuelve mi conciencia a la absoluta inconsciencia de que brotara, y como a la mía les acaece a las de mis hermanos todos en humanidad, entonces no es nuestro trabajado linaje humano más que una fatídica procesión de fantasmas, que van de la nada a la nada, y el humanitarismo, lo más inhumano que se conoce. Y el remedio no es el de la copla que dice: 'Cada vez que considero/ que me tengo que morir/ tiendo la capa en el suelo/ y no me hartó de dormir.' ¡No! el remedio es considerarlo cara a cara, fija la mirada en la mirada de la Esfinge, que es así como se deshace el maleficio de su aojamiento. (...) Si del todo morimos todos, ¿para qué todo? ¿Para qué? Es el ¿para qué? de la Esfinge, es el ¿para qué? que nos corroe el meollo del alma, es el padre de la congoja, la que nos da el amor de esperanza." (*O.c.*, p. 42-43).

La pregunta por el sentido de la vida lleva aquí a una experiencia de la inmortalidad. Puede decirse que se trata de una experiencia religiosa, o mejor, de una apertura hacia ella, en cuanto está trascendiendo este mundo, al situarse en el más allá de la muerte. (Con esto no queremos decir que la concepción que Unamuno tiene de Dios y de la inmortalidad coincida precisamente con la ortodoxia cristiana; pero desde el punto de vista antropológico en que estamos, es un testimonio que nos parece auténtico y valedero).

Sobre todo es impresionante, por la condensación de pensamiento que supone, aquella frase: "Si del todo morimos todos, ¿para qué todo?"

"Morir del todo": esa proposición condicional, equivale a la negación de la inmortalidad. (Es una reminiscencia del "Non omnis moriar" = No moriré del todo, del poeta latino Horacio).

"Todos": toda la humanidad; al perderse en la nada absoluta lo más valioso del mundo, que son las personas, que han existido,

que existen y que existirán, no se ve qué sentido puede tener todo el Cosmos, todo el ser. Entonces, ¿para qué todo? Si no hay inmortalidad, la respuesta sería: para ir de la nada a la nada. Pero afirmar tal cosa es renunciar a pensar.

En conclusión, el lugar originario donde se manifiesta lo religioso, es toda la existencia del hombre como apertura al ser del mundo y de los demás hombres, apertura tensionada a través de la pregunta por el sentido de la vida. Todo lo cual implica una disposición constitutiva hacia una eventual interpelación de Dios en la Historia. Tal es el servicio que la Antropología puede ofrecer a la fe. Porque aquí comienza la Teología.

Sumario 18. La experiencia religiosa

Planteo de la cuestión; la no-obviedad de la existencia; elección de tres perspectivas.

a) La inquietud fundamental: La espera profunda de realización; a corto plazo; a largo plazo; la expansión vital en las sucesivas edades de la vida; la necesidad de reconocimiento por los demás; la "amplitud" de esta espera profunda; posibilidad de una experiencia religiosa.

b) La insuficiencia de todo conocimiento: Reflexión sobre el aumento del saber humano; posible apertura a una experiencia religiosa a partir de su dinamismo insatisfecho.

c) La experiencia de la contingencia del ser: Nociones de "contingente" y "necesario"; el asombro y la admiración ante lo maravilloso de que algo exista; el llamado del don a una respuesta de gratitud.

d) Una definición descriptiva: A modo de recapitulación: Reconocimiento y con-sentimiento; poder y presencia; vacío y plenitud; trascendencia; un testimonio supercondensado sobre la inmortalidad personal.

CITAS

1. La necesidad de estimación como tendencia

"El papel central que en la vida anímica humana desempeña la necesidad de estimación y que caracteriza a ésta como un instinto humano primario, es especificado por W. James del siguiente modo: 'Si quisiéramos castigar muy severamente a alguien, no podríamos pensar nada peor que, si fuera físicamente posible, dejarle frecuentar libremente la sociedad sin que nadie le hiciese caso. Si al entrar en cualquier parte nadie jamás volviera la cabeza, si nadie contestará nunca a nuestras preguntas, si nadie prestara atención a nuestra conducta, si todo el mundo nos tratara como si sólo fuéramos aire y se condujeran con nosotros como si no existiéramos, se levantaría rápidamente en nuestra alma una cólera y una desesperación impotentes, ante las que quedarían pálidos los más crueles martirios corporales'." (W. James, citado por: Ph. Lersch, *La estructura de la personalidad*, p. 136).

2. La felicidad que buscamos

"¿Qué hay de común entre los hombres? Unos son jóvenes, otros ya ancianos; muchos son pobres, otros son ricos; algunos se ven favorecidos por el éxito, otros se ven marginados, ignorados o encerrados en su propia timidez. Están separados por una serie de diferencias de costumbres, razas, ideas, cultura, ideas o religiones. Transcurren la mayor parte del tiempo uno al lado de los otros, sin mirarse y sin conocerse. ¿La fraternidad

humana, no será sólo un vocablo carente de sentido? Y, sin embargo, todos ellos tienen algo en común: el destino en el que están comprometidos. Todos ellos nacieron un día y todos conocieron los lentos progresos de la infancia. Deberán todos asimismo morir un día y reencontrarse iguales ante la muerte. Entre esos dos extremos se extiende para todos ellos el más o menos largo sendero de la vida. Cada mañana deben dar sentido al nuevo día que comienza, al trabajo que les aguarda y tal vez al sufrimiento, a la soledad o a todos esos momentos en los que experimentarán la sensación de que ante sus miradas no se perfila más que la negrura. (...)

Con todo, no sólo los une ese común destino, sino también lo que esperan de él. Puesto que todos se vuelven a encontrar en un segundo punto: ansían ser felices. Sean las que fueren las decepciones que hayan experimentado a lo largo de la vida, todos tienen sed de dicha, aspiran a la felicidad. En efecto, sólo existe una cosa ante la cual el hombre no es capaz de resignarse sin que tenga la sensación de hundirse en la muerte: la destrucción de su dicha, el estancamiento de su esperanza. A todo lo largo de la historia, los filósofos han intentado descubrir qué es lo propio del hombre. Han ofrecido al respecto, múltiples definiciones; a mi modo de ver, hay una que las resume a todas y las anima interiormente: el hombre es un ser en busca de felicidad." (A. Brien, *El Maestro de la felicidad*, p. 9-10).

3. Todos desean la vida bienaventurada

"¿Pero acaso no es la vida bienaventurada lo que todos buscan? ¿Hay siquiera uno solo que no la desee?" ¿Dónde la han conocido para desearla así? ¿Dónde la han visto para amarla de tal suerte?

Apenas oímos pronunciar esa palabra y ya al punto comprendemos que todos anhelamos lo mismo. Y no es sólo el sonido de

tal vocablo lo que nos alegra, pues si se pronuncia en un idioma que no conocemos no evoca nada en nosotros, pero cada uno experimenta idéntico placer al oírlo pronunciar en su propia lengua. (...) No, lo que nos seduce es la realidad misma que esa palabra designa. Esto sí que es conocido por todos los hombres. Si fuera posible interrogarlos a todos ellos a la vez y preguntarles si desean ser felices, todos, sin dudar lo más mínimo, responderían que sí, lo ansían. (...) Unos piensan que encontrarán su felicidad de una manera, otros de otra; ¡pero todos coinciden en un punto: quieren ser felices!" (San Agustín, *Confesiones*: L. X, c. 20).

COMENTARIO: LA ADMIRACIÓN ANTE EL MISTERIO DEL SER

En la vida corriente, lo mismo que en la tarea intelectual o científica, apenas si nos interrogamos por el ser último de las cosas. Nos dedicamos más bien a delimitar lo que son las cosas a fin de poderlas dominar, domesticar y utilizar. Nos interesa conocer sus características empíricas más que su "existencia", a la que damos por descontada. Así, una montaña, por ejemplo, es aquello que permite ser escalado con más o menos dificultad, o aquello que abre una posibilidad lucrativa de turismo. Un árbol, es la planta que puede darme sombra, frutas, leña o que puede estorbar la construcción de un camino. Un hombre, es una persona que ocupa tal cargo y que ejerce tales influencias sociales o políticas.

En cambio, el punto de vista que aquí buscamos es algo distinto: es el "asombro", la admiración de que existan montañas, árboles y hombres, en vez de no existir. Es la pregunta que los filósofos han expresado con estas palabras u otras equivalentes: ¿Por qué existe el ser y no la nada? (Leibniz, Heidegger). Y la pregunta se agudiza más aplicándola a mí mismo: ¿Por qué existo yo en vez de no existir?

Se podría responder: biológicamente, existo por causa de la unión de un óvulo materno con un espermatozoide paterno. Está bien, así queda explicado el surgir de un organismo, pero ¿por qué este organismo es precisamente el "mío"? ¿Por qué, en la inmensa lotería de las combinaciones genéticas, existo "yo" y no cualquier otro? Pues me veo como un ser único, irremplazable, y con esa sola explicación biológica, todo me dice que, en mi lugar, podría haber existido otro cualquiera de entre miles y miles.

La respuesta parece que ha de ser buscada en otra parte, con una luz más sencilla, pero más profunda.

Todos hemos sido niños. Cada niño pequeño "es" esta pregunta a través de todo su ser y de todo su comportamiento. Y la respuesta a sus ojos asombrados le llega en forma muy poco teórica o conceptual, desde su primera experiencia del mundo, particularmente desde la sonrisa acogedora del rostro materno. Si hay un sitio para él, en el mundo, es porque fuera de él, alguien está allí inclinado —precisamente para él—, alguien que lo recibe y le abre espacio.

Todos hemos empezado así, captando intuitivamente lo que hace posible nuestra propia existencia personal: alguien distinto de mí que me va "cuidando" para que pueda ser por mí mismo. Todo el desarrollo ulterior de la vida será la verificación continuada de esta gran ley: el yo emerge del mundo en el encuentro con el "tú" (M. Buber).

Ahora bien, la Antropología filosófica ha de llegar a expresar esta experiencia originaria en el lenguaje de una metafísica del ser. En efecto, podemos ampliar tal experiencia pensando que si yo he sido recibido en este mundo por un rostro amante que hizo posible mi existencia, a su vez mi madre y todas las madres han sido a su vez "recibidas" en última instancia por lo que podemos llamar "la luz protectora del ser". Y tal es la condición de todo lo que existe. (Para este enfoque, ver: A. Léonard, *Pensamiento contemporáneo y fe en Jesucristo*, p. 284-287).

¿Qué significa esto? Una comparación facilitará la comprensión. La luz es lo que hace aparecer un paisaje, por ejemplo, todo se va desplegando ante su acción manifestadora. Por el contrario, en la obscuridad nada resalta, nada aparece, pues no está la luz, que es la "reveladora" de las formas y los colores de las cosas.

De manera semejante, el "ser" es como la luz que permite emerger a las cosas, a los "entes", a la existencia. En un contexto

más realista, digamos que el "ser" es el acto mismo de existir de los entes. Así, el "ser" es "la primera energía que habita en el corazón de cualquier realidad existente y que le permite desarrollarse; se puede comparar con la luz que penetra en un paisaje y le permite manifestar la riqueza de sus múltiples formas: él es la actualidad última de cada cosa, su más profundo sí mismo, su primera aparición, su triunfo sobre la nada, su luz interior." (A. Léonard, *o.c.*, p. 288).

Ahora bien, el hombre es el único ente del mundo que puede interesarse por el "ser". "Efectivamente, el hombre en cuanto que, en su conciencia y en su acción, está abierto no sólo a los entes, por muy numerosos que sean, sino al ser, está dotado de una inteligencia continuamente en estado de alerta y de una voluntad insaciable. Dad al hombre un saber enciclopédico de los entes del mundo, siempre buscará más lejos donde mitigar su sed de conocer; dadle la suma de todos los bienes del universo, su deseo permanecerá igualmente insatisfecho. Es que el hombre, está hecho para el ser y no para los entes, ni siquiera para la suma de todos ellos, por muy atrayente que pueda ser; él es el ser-allí, el 'lugar del ser'; sólo Dios podría reactivar infinitamente y, a la vez, colmar perfectamente el dinamismo inagotable de su inteligencia y de su voluntad." (*Idem*, p. 288).

Volviendo a nuestra comparación: así como la luz es infinitamente más que la suma de los objetos iluminados, del mismo modo la riqueza del ser es tal, que su plenitud no puede quedar agotada por la mera adición de los "entes". Por eso, siempre hay lugar en el mundo del hombre para novedades imprevisibles.

Pues bien, el pensamiento se hace "metafísico" cuando presta atención a este misterio del "ser". Entonces la pregunta inicial de este comentario: ¿Por qué hay el ente en vez de no haber nada?, alcanza su última dimensión.

En efecto, el "ser", si bien es una plenitud soberanamente real e infinitamente rica, es una plenitud que no subsiste en sí misma.

Nadie se ha encontrado con el "ser" en la esquina de la calle, así como jamás nadie ha visto la luz en sí misma, y "sin embargo, el ser que sobrepasa infinitamente todo 'lo que' es (a saber: la suma de los entes y todo orden de esencias), sólo puede ser encontrado en los entes. Lo mismo que la luz, cuya plenitud inagotable sólo resplandece en los objetos iluminados, sin estar reducida a la suma de ellos, o en el ojo que la percibe sin poder, sin embargo acapararla jamás, así el ser sólo habita en los entes, y de manera muy especial en el hombre, y, no obstante, está por encima de todos." (A. Léonard, *o.c.*, p. 290).

Notemos que los "entes" tienen sobre el "ser" la superioridad de que ellos, por lo menos, subsisten, mientras que el "ser" hace que los "entes" existan, sin ser él mismo una cosa que subsiste.

Entonces, la tentativa de hacer derivar los "entes" simplemente del "ser", se convierte en una tentación, ya que así se olvidaría la superioridad de los entes sobre el ser (en cuanto los "entes" subsisten por sí mismos y el "ser" no). Y en tal caso, quedaría sin respuesta la pregunta sobre el origen último de la subsistencia de los "entes". No se llega a una instancia verdaderamente "fundadora".

Por esto, el camino metafísico ha de seguir, elevándose hasta la afirmación de una plenitud del Mismo Ser subsistente ("Ipsum Esse Subsistens", con palabras de Santo Tomás), al que todos llamamos Dios.

"Es decir que más allá de la plenitud no subsistente del ser del ente, está el 'Ipsum esse subsistens', o sea, el Ser subsistente y personal de Dios. Es volver, pero esta vez en el plano del sentido definitivo del universo, a la intuición inicial del niño que comprende, desde el comienzo de su existencia, que la generosidad que le hace ser, es la de un rostro personal. En el término de la afirmación metafísica comprobamos que el origen último de todos los entes no es la plenitud nosubsistente e impersonal del ser del ente, sino la plenitud subsistente de una

persona que es la plenitud del ser bajo la forma de un yo." (A. Léonard, *o.c.*, p. 292).

Sin embargo, Dios no es un Ente más que se suma a los entes ya existentes. Uniendo en sí juntamente la plenitud del ser y la subsistencia de los entes, es como el Sol, que es la fuente subsistente de la luz. Y aquí, el hilo de luz que nos lleva a descubrir a Dios como la fuente primera de este ser, que es la más íntima actividad de todo lo que existe, es el misterio del ser, la riqueza del acto de ser.

En el hombre, este misterio del ser se convierte en una experiencia espiritual, "puesto que el hombre es precisamente el don del ser llegado a la conciencia de sí. Más que cualquier otro ente, y de una manera incomparable, el hombre experimenta su propia existencia como plenitud y pobreza. Plenitud, porque no se contenta sólo con recibir el don de la riqueza del ser, como cualquier ente, sino que es su pastor espiritual y puede percibir conscientemente la riqueza de este don. Pobreza, porque sólo es el lugar del ser y porque, de nuevo, de una manera consciente puede experimentar su impotencia para agotar en sí mismo la fecundidad del ser y porque, instruido por esta experiencia, es invitado, siguiendo el ejemplo del ser, a abrirse a otros distintos de sí y a compartir con ellos sin reticencia esta riqueza que jamás corre el peligro de agotarse. A la luz del misterio ontológico, el amor que trabaja por promocionar al otro por él mismo, haciéndose cerca de él, el continuador de la fecundidad generosa del ser, el amor propiamente metafísico del prójimo aparece como la cumbre de la existencia humana." (A. Léonard, *o.c.*, p. 300).