

EL SER HUMANO *NATURALITER RELIGIOSUS*: UNA PERSPECTIVA TEOLÓGICO-FUNDAMENTAL

SARA GARCÍA SANZ^{*}

SUMARIO: I. *Introducción*. II. *El momento* ascendente. 1. El problema de la fundación autónoma de la religión. 2. Dos propuestas insuficientes: atravesar la sospecha sin caer en el estructuralismo de corte imanentista. III. *El movimiento* descendente. 1. Desde la perspectiva del hombre: el *religare* ontológico como fundamento de la condición religiosa. 2. Desde la perspectiva de Dios: la revelación cósmica y el carácter sagrado del mundo. IV. *La religión como apertura a la Revelación*. 1. La dialéctica de la manifestación de lo divino. 2. La posición de escucha. V. *La significatividad de la Revelación en relación a la religión*. VI. *Conclusión*.

I. INTRODUCCIÓN

Los datos procedentes de la paleoantropología ponen de manifiesto la presencia de una fenomenología de tipo religioso desde los albores mismos de la humanidad. Durante la modernidad se consideraba este hecho como un estadio primitivo de una humanidad que evolucionaría hasta la liquidación racionalística de la religión. Sin embargo, esta “liquidación” no se ha verificado; sino que los datos procedentes de la sociología ponen de relieve un resurgir de la religiosidad en la actualidad, hasta tal punto que muchos definen el actual momento cultural como post-secular. La constatación de la persistencia del fenómeno religioso plantea el interrogante acerca de la condición religiosa del ser humano. De hecho, en los últimos años se han multiplicado los estudios académicos acerca de la religión, desde variadas perspectivas: cognitiva, sociológica, lingüística, etc.¹ Este debate interdisciplinar acerca del significado y el valor de la condición religiosa

^{*} Universidad de la Sabana, Chía (Colombia).

¹ Una presentación de cómo ha cambiado el abanico de las disciplinas interesadas en el estudio académico de la religión se puede ver en la trilogía: J. WAARDENBURG, *Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods, and Theories of Research*, Walter de Gruyter, Berlin 1973; F. WHALING, *Contemporary Approaches to the Study of Religion*, Mouton, Berlin 1985; P. ANTES, A. W. GEERTZ, R. R. WARNE, *New Approaches to the Study of Religion*, Walter de Gruyter, Berlin 2004.

del ser humano compete también a la teología; particularmente a la teología fundamental, por tratarse de una teología en contexto y una teología de frente a un interlocutor.²

La perspectiva del destinatario en la Teología de la Revelación, nos lleva a estudiar la condición antropológica del sujeto capaz de acogerla. En este sentido, se puede pensar en la condición religiosa del ser humano como la apertura a la posibilidad de una revelación. La teología fundamental católica contemporánea, entre otras cosas, busca una síntesis que permita «revalorizar la importancia del sujeto humano y de sus aperturas a la Revelación, al mismo tiempo que mostrar la excedencia de la Revelación sobre nuestras expectativas».³

Ya desde la época patristica, los apologetas han reconocido la religión y la filosofía como los dos grandes ámbitos de preparación a la fe. De hecho, presentan el cristianismo no sólo como la verdadera filosofía sino como la verdadera religión.⁴ Pero sobre todo, está el hecho de que el anuncio de fe, ya desde sus primeros momentos, «ha asumido la gramática de la experiencia religiosa del hombre, recualificándola y revelando el sentido último de ésta».⁵ Un relanzamiento contemporáneo de los preámbulos de la fe debe tener en cuenta no sólo los *praeambula* de orden metafísico, sino también aquellos de carácter antropológico, histórico y existencial. En este sentido, se ve la oportunidad de un itinerario teológico-fundamental basado en la religión, como apertura a la Revelación.

En el presente artículo esbozamos las líneas de lo que podría ser una propuesta teológico-fundamental que presenta la religión como apertura a la Revelación. El itinerario que proponemos se hace eco del reto planteado por la *Fides et Ratio* de pasar del fenómeno al fundamento.⁶ Presentaremos cómo la filosofía de la religión, en su proceder resolutivo, reclama un fundamento revelativo de la religión (movimiento ascendente). Y cómo sería posible interpretar este fundamento en el marco de una contemporánea teología de la revelación (movimiento descendente), mostrando que la religiosidad humana auténtica supone una apertura a la Revelación del único y verdadero Dios.

² Cfr. G. TANZELLA-NITTI, *La dimensione apologetica della teologia fondamentale: una riflessione sul ruolo dei Praeambula fidei*, «Annales theologici» 21 (2007) 11-61.

³ G. TANZELLA-NITTI, *La rivelazione e la sua credibilità. Percorso di teologia fondamentale*, Edusc, Roma 2016, 29 (Traducción nuestra. En adelante, las citas textuales de obras escritas en lengua distinta del castellano, han sido traducidas por la autora).

⁴ Se piense en el *De vera religione* de San Agustín y en la tripartición moderna de las *demonstrationes: demonstratio religiosa-christiana-catholica*.

⁵ G. DE SIMONE, *Esperienza religiosa e filosofia della religione*, en G. LORIZIO (ed.), *Teologia fondamentale*, 3, Città nuova, Roma 2004, 7-52, cita p. 7.

⁶ Cfr. JUAN PABLO II, Enc. *Fides et Ratio*, 14.9.1998, n. 83.

II. EL MOMENTO *ASCENDENTE*

Siguiendo a C. Greco, se puede articular el itinerario resolutorio de la explicación del fenómeno religioso en tres momentos: un primer momento fenomenológico, un segundo momento hermenéutico, y un tercer momento, crítico-veritativo.⁷ El estudio de la presencia de lo sagrado en las distintas etapas del camino evolutivo del ser humano permite constatar que la religiosidad es una constante antropológica fundamental.⁸ Las ciencias paleoantropológicas muestran la universalidad del fenómeno, mientras que los estudios fenomenológico-hermenéuticos hacen ver el carácter singular de la experiencia religiosa y su irreductibilidad a otros fenómenos. La filosofía de la religión, por su parte, plantea la cuestión –el problema– acerca del momento crítico-veritativo de la religión; y la imposibilidad de fundarla autónomamente.

1. *El problema de la fundación autónoma de la religión*

El límite del momento filosófico-fenomenológico viene dado por su propio método. La religión, desde un punto de vista fenomenológico, se reduce a la relación intencional del hombre con lo Sagrado.⁹ Ahora bien, la intencionalidad religiosa exige la convicción en la realidad de lo Sagrado. La experiencia religiosa tiene una relación constitutiva con la verdad, aunque en primera instancia no se presente como el conocimiento de una verdad, sino más bien como una toma de posición de frente a la manifestación de lo sagrado. Como advierte A. Lang «la toma de posición relacional está ligada al objeto», y por tanto no se puede sos-

⁷ Cfr. C. GRECO, *L'esperienza religiosa: essenza, valore, verità. Un itinerario di filosofia della religione*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004.

⁸ Una recolección de las principales fuentes que ponen en evidencia el simbolismo y el sentido religioso desde hace 100.000 años, en: F. FACCHINI, P. MAGNANI, *Miti e riti della preistoria: un secolo di studi sull'origine del senso del sacro: fonti scelte*, Jaca Book, Milano 2000. Para una visión general de la universalidad y especificidad del fenómeno religioso nos remitimos a los tratados clásicos de la fenomenología de la religión: R. OTTO, *Das Heilige, Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationaen* (tr. esp. *Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza Editorial, Madrid 2005⁴); G. VAN DER LEEUW, *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, E. Reinhardt, München 1925 (tr. it. G. VAN DER LEEUW, *Fenomenologia della religione*, Bollati-Boringhieri, Torino 1975); M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris 1948 (tr. esp. *Tratado de historia de las religiones*, Cristiandad, Madrid 2000³); J. RIES (ed.), *Trattato di antropologia del sacro*, Jaca Book, Milano 1989-2009; IDEM, *A la búsqueda de Dios: el camino de la antropología de la religión*, Edicep, Valencia 2010.

⁹ La reducción fenomenológica a “objeto intencional”, según Husserl, no es más que un meter entre paréntesis la cuestión ontológica acerca de la existencia o no de este “objeto”, pero no pretende necesariamente negarla o reducirla. Es una cuestión más bien metodológica.

tener sólo por el «*pathos* subjetivo, sino que tiene que estar fundada en el *logos* objetivo». ¹⁰

El enfoque fenomenológico, por cuanto sea necesario para una comprensión efectiva de la religión, no consigue afrontar las implicaciones ontológicas que de hecho operan en la lectura del fenómeno. Por otro lado, la multiplicidad de interpretaciones de la religión pone de relieve la insuficiencia de la hermenéutica como momento resolutorio de la indagación filosófica.

La filosofía de la religión, a partir de cuanto avanzado por la fenomenología y la hermenéutica acerca de la experiencia religiosa, debe cerciorar las condiciones de posibilidad antropológicas, epistemológicas y ontológicas de la relación religiosa con la trascendencia; y las razones de verdad de la consciencia religiosa. ¹¹

El argumento decisivo de la crítica desmitificadora de la religión concierne a la alteridad real del objeto divino intencionado por la consciencia religiosa, y que es propuesto como el origen de la propia experiencia. El hombre religioso se relaciona y reconoce su dependencia absoluta respecto a una esfera divina (o sagrada); pero la consideración de esta “esfera” depende de la consciencia que se la plantea. El núcleo de lo que C. Greco denomina “la aporía ontológica de la relación religiosa” es que la consciencia religiosa sólo es explicable en función de la relación con un “objeto”, cuya existencia no es garantizada por la propia consciencia religiosa. La crítica de Feuerbach mantiene su vigencia de frente a una filosofía que pretenda resolver la *realidad* de lo Sagrado (cuestión ontológica) a partir de la cuestión hermenéutica del *sentido* u orientación de la experiencia religiosa. ¹²

La imprescindible referencia al misterio para explicar la religión supondría la imposibilidad de fundamentarla racionalmente. ¹³ Ya que la exigencia filosófico-metafísica impone la cuestión de que el “totalmente otro”, precisamente por serlo, es inalcanzable, incognoscible. Esta “aporía del saber religioso”, como la denomina I. Mancini, se puede expresar también diciendo que «la determinación del sentido y su objetivación comporta la extinción misma del sentido». ¹⁴ Es decir, si nos acercamos al fenómeno religioso respetando su sentido, su orientación, entonces tenemos que dejarlo libre, sin fundación teórica, ya que el propio fenómeno religioso se re-engancha al misterio (entendido al estilo de G. Marcel, también utilizado por R. Guardini) como algo inobjetivable. O bien, si se quiere fundamentarlo con el rigor de la garantía metafísica, con «el rigor del universal y

¹⁰ A. LANG, *Introduzione alla filosofia della religione*, Morcelliana, Brescia 1969², 185.

¹¹ Cfr. GRECO, *L'esperienza religiosa: essenza, valore, verità*, 168.

¹² Ya Santo Tomás advirtió de la imposibilidad de sostener que la existencia de Dios sea algo *notum quoad nos*. Cfr. *Summa Theologiae*, I, q.2, a.1.

¹³ En este sentido es interesante cómo el autor plantea que, sin referencia a la posibilidad de una revelación, no se puede contestar a Feuerbach.

¹⁴ I. MANCINI, *Filosofia della religione*, Abete, Roma 1968, 97.

necesario, entonces parece que el *propium* del hecho religioso como tal se queda en *allos ghénos*». ¹⁵ Es decir, se pierde lo *genuino* (el *propium*), de la religión, que es remitir a algo “inalcanzable” (el *ganz Andere*).

El problema de la religión es expresado por I. Mancini en términos de un «*aut aut* radical: o la religión sin fundamento, o el fundamento sin religión». ¹⁶ Si la religión dice intrínsecamente referencia a algo que está más allá de nuestra experiencia, de nuestro conocimiento, etc. y al mismo tiempo la experiencia religiosa no es explicable sin la intencionalidad realística: ¿cómo es esto posible? ¿Cómo es posible que podamos establecer una relación con lo “totalmente ignoto”?

El modo en que I. Mancini plantea la solución de la aporía es articulado y complejo. Diremos sólo que considera como condiciones formales: la irreducibilidad de la religión a la metafísica, y el planteamiento del itinerario desde la religión a la metafísica, y no al contrario. ¹⁷ Y que la solución de la aporía pasa por hacer referencia a las nociones de “tradición” (entendida en clave hermenéutica) y “revelación”. ¹⁸

La reflexión filosófica, con sus solos instrumentos especulativos, no consigue expresar aquello hacia lo que apunta. Para la inteligencia, Dios es *semper maior*, excede en sí mismo toda capacidad cognoscitiva (en cuanto que es fundamento y horizonte infinito). Sólo es posible por vía reflexiva dar forma plenamente inteligible a la alteridad de Dios, si la diferencia ontológica viene captada por un saber anterior a la indagación racional, como un dato de experiencia vivida. «Este lugar, no teórico, sino histórico y existencial es, precisamente, la experiencia religiosa», ¹⁹ en la cual la alteridad de Dios se manifiesta a sí misma como plenitud del ser y del valor.

A este respecto, la filosofía de la religión muestra cómo no se puede sostener la exigencia veritativa de la experiencia religiosa si no es considerando la eventual manifestación de lo divino. «La idea de manifestación pertenece a la dimensión veritativa de la experiencia religiosa y su justificación remite al momento fundativo». ²⁰

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Esta vía de la religión a la filosofía y no de la filosofía a la religión se puede encontrar en el modo como Sto. Tomás plantea las cinco vías. No como itinerarios que conducen a la religión; sino que es la religión el punto de partida, que se anticipa y sale al encuentro de la búsqueda filosófica. De hecho, la prioridad en las cinco vías es el arribo religioso a Dios, expresado en el “aquello que todos (el hombre religioso) llaman *Dios*”.

¹⁸ Cfr. MANCINI, *Filosofia della religione*, 100.

¹⁹ GRECO, *L'esperienza religiosa: essenza, valore, verità*, 196.

²⁰ A. BERTULETTI, *Fede e religione. La singolarità cristiana e l'esperienza religiosa universale*, en G. AMBROSIO, *Cristianesimo e religione*, Glossa, Milano 1992, 211.

Por tanto, la filosofía de la religión no puede llevar a cabo una fundamentación autónoma de la religión. El rol que corresponde a la filosofía de la religión es el de realizar la articulación crítica del saber de la experiencia religiosa.²¹ Tanto I. Mancini como C. Greco coinciden en entender la filosofía de la religión como una filosofía segunda, sabiendo que el sentido último no lo posee, aunque apunte hacia él.

2. *Dos propuestas insuficientes: atravesar la sospecha sin caer en el estructuralismo de corte inmanentista*

La fenomenología de la religión evidencia dentro de la propia experiencia religiosa dos aspectos que parecen estar en contradicción: por un lado, la referencia a lo *numinoso*, misterioso, ignoto, etc. y, por otro lado, la realidad de una relación con esa esfera: una relación en forma de invocación, de actos de culto, etc. ¿Cómo es posible afirmar simultáneamente estas dos dimensiones? ¿Cómo es posible entender un fenómeno que afirme al mismo tiempo la trascendencia y la inmanencia del propio “objeto”? Éste es, básicamente el núcleo del problema de la religión.

El problema de la religión en el fondo se puede plantear de muchas formas, pero todas se reducen a este punto interrogativo: *Sed quis te invocat nesciens te?*²² La religión es un hecho: desde siempre hay y ha habido personas que invocan a la divinidad; pero ¿cómo pueden invocar a algo de lo cual no han tenido nunca noticia?, ¿cómo es posible invocarlo si no es *quoad nos notum*? Dicho con otras palabras ¿cómo es posible invocar al *ganz Andere* (totalmente Otro)? Porque o bien mi invocación no es tal, o bien el *ganz Andere* no es tan “totalmente otro”. Estas dos posibilidades están a la base de las dos propuestas que veremos a continuación. Una, la encabezada por los “maestros de la sospecha” (que en el fondo consideran la religión como un autoengaño más o menos consciente); y la otra es una comprensión del presupuesto antropológico trascendental (el *a priori* de la religión) como algo meramente subjetivo.²³ En ambos casos, se cuestiona la alteridad del *ganz Andere*. Como veremos estas dos opciones más que solucionar el problema de la religión, sencillamente lo cancelan.

²¹ Cfr. GRECO, *L'esperienza religiosa: essenza, valore, verità*, 168; MANCINI, *Filosofia della religione*, 11-12.

²² Cfr. AGUSTIN DE HIPONA, *Confessiones*, I,1,1.

²³ Como veremos en las páginas que siguen, la consideración de la religión como un *a priori* no implica de por sí confinarlo dentro de la pura subjetividad. La consideración del *a priori* religioso oscila de más a menos confinamiento según los autores, dependiendo de la apertura o cerrazón a considerar la causa –origen– de esta estructura antropológica.

«Aquello que acomuna a los llamados “maestros de la sospecha” –Feuerbach, Marx, Nietzsche y Freud– es la convicción de que la experiencia religiosa es una construcción ilusoria en la que [...] el hombre se relaciona únicamente consigo mismo».²⁴ Feuerbach interpreta la experiencia religiosa como el fruto de una alienación, una proyección de aquello que el hombre desea, pero no alcanza. Hábilmente sostiene que los atributos de Dios sean una proyección humana, y que el “sujeto” de tales atributos –de bondad, omnipotencia, eternidad– sea también inventado. Es más, considera que el éxito del cristianismo estriba en que ha proyectado el mayor deseo humano –el deseo de amar y ser amado–, en un Dios que sería Amor.

Las diversas interpretaciones naturalísticas de la religión formuladas en sede neurocientífica pueden reducirse en última instancia a la argumentación de Feuerbach. Ya que pretenden explicar el fenómeno religioso en base a procesos inmanentes que tienen lugar en el cerebro humano (considerado evolutivamente). Así, por ejemplo, explicarían la religión como el resultado de un mecanismo de hiperactivación del sistema de detección de agencia, o por la facilidad de transmisión de las ideas mínimamente contra-intuitivas, o por la ventaja adaptativa de la conducta religiosa, que garantiza la reciprocidad del altruismo.²⁵

También las ciencias humanas se mueven en una perspectiva análoga. Porque, aunque reconocen a la “invención” religiosa un valor positivo para el hombre, la verdad de los símbolos religiosos se resuelve en su función antropológica. En cualquier caso, tanto en la interpretación funcionalista como en la crítica radical de la religión, en ambos casos no se atiende la dimensión de excedencia propia del fenómeno religioso.

Lo esencial del fenómeno religioso es que refiere algo que trasciende al hombre, que está fuera de él mismo, que lo supera. Y ahí precisamente radica la problematicidad de la religión. Precisamente en su intrínseca referencia a lo trascendente radica la inexplicabilidad autorreferencial del fenómeno religioso. Tanto en el funcionalismo como en la “sospecha”, la experiencia religiosa es reducida a otra cosa: a procesos psicológicos, sociales o culturales, de los cuales sería el resultado más o menos consciente. La religión es considerada una construcción del hombre, no es más que un producto humano, y además “demasiado humano”.

²⁴ DE SIMONE, *Esperienza religiosa e filosofia della religione*, 28.

²⁵ Nos referimos a las explicaciones aportadas por la Ciencia Cognitiva de la Religión (área de las neurociencias desarrollada en los últimos años). Cfr. S. ATRAN, *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*, Oxford University Press, 2004; J. L. BARRETT, *Why Would Anyone Believe in God?*, AltaMira Press, Walnut Creek CA 2004; P. BOYER, *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*, Basic Books, New York 2001; S. E. GUTHRIE, *Faces in the clouds: A New Theory of Religion*, Oxford University Press, New York 1995; R. DAWKINS, *The God delusion*, Penguin Random House, Suffolk 2006.

La crítica radical de la religión no es una explicación del fenómeno, sino su disolución. Se podría aplicar aquí, lo que I. Mancini dice de la filosofía de la religión en Hegel: que más que una filosofía de la religión «es una filosofía de la superación dialéctica de la religión».²⁶ La falacia de la crítica radical de la religión estriba en que sencillamente niega la especificidad del fenómeno que pretende explicar, resuelve la problematicidad, anulando el problema.

Por otro lado, «la denuncia, quizás despiadada, de los aspectos demasiado humanos de la religión pone en evidencia un dato imprescindible que emerge de la propia experiencia religiosa: todo discurso sobre la religión es necesariamente un discurso sobre el hombre».²⁷ No se puede negar que todo interrogativo sobre la religión, es un interrogarse sobre el hombre mismo. La fenomenología ha puesto de relieve el carácter irreductible de la religión, y ha permitido el desarrollo de una filosofía de la religión que no presupone una hermenéutica desmitificadora. En este sentido, la constatación de la universalidad de la experiencia religiosa, y su permanencia a través de los cambios culturales induce a pensar en una particular disposición antropológica para la religión. La experiencia religiosa, más que aparecer como algo ligado a determinadas circunstancias contingentes, parece imponerse como algo que pertenece a la condición humana.

Son muchos los autores que durante los siglos XIX y XX han hablado de un presupuesto antropológico trascendental, como condición de posibilidad del fenómeno religioso. La discusión acerca del “a priori” religioso ha oscilado desde el mero reconocimiento de la irreductibilidad de la experiencia religiosa hasta la consideración de la religión como una estructura trascendental confinada en el sujeto.

Esta oscilación, que I. Mancini califica como «estructuralismo antropocéntrico» está presente en F. Schleiermacher. El sentimiento de dependencia absoluta es la conciencia del propio ser en relación a Dios: es el presupuesto trascendental común a toda configuración histórico-positiva de la religión, y es, al mismo tiempo «el nivel más alto de la autoconsciencia inmediata», «un elemento esencial de la naturaleza humana».²⁸ Schleiermacher reivindica la originalidad y la autonomía de la religión, basándola en una particular estructura del espíritu, en la cual domina incondicionadamente. La experiencia religiosa es una forma *necesaria* de la vida del espíritu.

También en el ámbito de la fenomenología (R. Otto, M. Eliade) se habla de un *a priori* religioso, de una apertura a la trascendencia como una estructura constitutiva del hombre. Sin embargo, el *a priori* religioso, en este caso, no es al-

²⁶ MANCINI, *Filosofia della religione*, 33.

²⁷ DE SIMONE, *Esperienza religiosa e filosofia della religione*, 33.

²⁸ F. SCHLEIERMACHER, citado por DE SIMONE, *Esperienza religiosa e filosofia della religione*, 34.

go confinado en la subjetividad. No se deduce de un análisis trascendental, sino que se recaba a partir de la investigación fenomenológica como algo estrechamente ligado al ámbito histórico de la experiencia religiosa vivida. Según R. Otto, que sólo en parte es deudor de F. Schleiermacher, lo sagrado «constituye una categoría puramente *a priori*»,²⁹ y es necesario presuponer «una actitud categorial del alma para señalar y reconocer lo sagrado».³⁰ M. Eliade sostiene que lo sagrado no es un estadio de la historia de la consciencia, sino un elemento de la estructura de la consciencia.³¹ Pero la diferencia con el planteamiento de F. Schleiermacher, es que éste entiende la religión como una forma *necesaria* de la vida del espíritu. Mientras que para los fenomenólogos «la religión nace del encuentro entre esta disposición universal y la experiencia vivida».³² Este nexo con el ámbito histórico de la experiencia vivida, con la dimensión de evento, es lo que marca la diferencia entre uno y otro modo de hablar de la religión como un *a priori*.

El *a priori* entendido como una *receptividad constitutiva*, supone una apertura al evento gratuito. Mientras que en el planteamiento antropológico-trascendental implica una articulación necesaria entre finito e Infinito. En esta perspectiva, aquello que es vivido por el hombre religioso como evento imprevisible y no determinable corre el riesgo de ser visto como un desarrollo necesario del modo de ser del hombre. Y la experiencia religiosa, en vez de ser reconocida como una «posibilidad dada al hombre», es considerada como una «posibilidad del hombre».³³ Esta diferencia, que puede parecer un pequeño matiz, encierra un aspecto importante, que es la dimensión de *receptividad*. Y que, como veremos más adelante, es fundamental en la comprensión del carácter *natural* de la religión.

Podría parecer que la posición a criticar es la de la religión entendida como estructura *a priori* –trascendental–, en lugar de criticar una visión de la religión como algo confinado dentro del horizonte de la subjetividad. Pero no es así, sino que de lo que se trata es de discernir, entre los distintos modos de plantear el *a priori* religioso, aquellos que confinan la religión dentro del sujeto,³⁴ de aquellos que no lo hacen. A este respecto, advierte G. De Simone, que hablar de *a priori* religioso, no implica necesariamente ignorar el carácter histórico-eventual de la experiencia religiosa. Señala, asimismo, que cuando nos movemos dentro

²⁹ R. OTTO, *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, Feltrinelli, Milano 1987, 113.

³⁰ *Ibidem*, 153.

³¹ Cfr. M. ELIADE, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, I, Cristiandad, Madrid 1978, 15.

³² DE SIMONE, *Esperienza religiosa e filosofia della religione*, 35.

³³ MANCINI, *Filosofia della religione*, 75.

³⁴ Tal es el caso de algunos planteamientos de corte neokantiano, que resuelven la religión únicamente en la afirmación del *a priori* religioso del espíritu humano.

del horizonte del presupuesto antropológico trascendental, seguimos en peligro de una consideración de la religión que permanece dentro de los confines de lo humano.³⁵ Puede ser esclarecedor, también el modo en que I. Mancini expone la crítica al estructuralismo, cuando supone una subordinación o sumisión del evento a la estructura.³⁶ Mientras no se trascienda –supere– el horizonte del actuar humano, nos mantenemos en un sentido débil de religión: «no se sale de la estructura, y no se encuentra el evento»,³⁷ y entonces la religión no es lo que dice ser, un movimiento suscitado del *a priori* divino.³⁸

Retomando el interrogante con el que hemos abierto el epígrafe: *Sed quis te invocat nesciens te?* Hemos visto cómo los intentos de dar una respuesta en sede filosófica son insuficientes. La filosofía de la religión no puede tratar de “cerrar” una respuesta, sino aceptar la religión como un dato: una posibilidad que nos ha sido dada. «Para sustraernos a la acusación de “insolente identidad”, la experiencia religiosa tiene que ser considerada a partir del movimiento de Dios, que la propia experiencia capta como originario y fundante».³⁹ Y en relación a esto el propio tender del hombre se entiende como algo “dado”, “recibido”.

Como vemos, el itinerario de la filosofía de la religión llega al punto de reconocer en la religión su «insuprimible pertenencia a la *conditio* humana, pero también su esencial remitir al actuar de Dios».⁴⁰

III. EL MOVIMIENTO *DESCENDENTE*

La imposibilidad de la fundación autónoma de la religión supone un claro apelo a la teología. Ésta debe responder a la cuestión: ¿cómo es posible que el hombre sea un ser religioso? ¿Cuál es el fundamento último de la religión? La respuesta a esta cuestión tiene implicaciones dogmáticas y fundamentales, que guardan a la antropología teológica y a la teología de la revelación, pero también a la soteriología. Es un campo vastísimo que incluye temáticas como: la relación entre religión y revelación, entre experiencia religiosa y fe; el nexo entre paganismo y cristianismo, el valor salvífico de la religión, etc.

M. Scheler ha evidenciado con claridad el nexo entre la religión y la manifestación de lo divino. La consideración scheleriana de la apertura intencional

³⁵ Cfr. DE SIMONE, *Esperienza religiosa e filosofia della religione*, 36.

³⁶ Cfr. MANCINI, *Filosofia della religione*, concretamente los epígrafes: *Limite antropocentrico* (50-51), *Insufficienza dello strutturalismo* (94-95) y *Costruzione del fondamento e condizione trascendentale del fondamento* (362-363).

³⁷ *Ibidem*, 50.

³⁸ *Ibidem*, 51.

³⁹ DE SIMONE, *Esperienza religiosa e filosofia della religione*, 36.

⁴⁰ *Ibidem*, 9.

del hombre a la trascendencia, mantiene unidas – sin confusión– la constitutiva orientación religiosa del sujeto, y el revelarse del *objeto* divino.⁴¹

La imposibilidad de la fundación autónoma de la religión, lleva a considerar el estatuto teológico de la religión. Para ello, la teología debe tener en cuenta la dimensión experiencial-existencial de la religión, y dar una explicación de la dinámica revelativa que parece informar el fenómeno religioso.

El reclamo de un fundamento revelativo para la religión interpela a la teología de la revelación a mostrar: ¿cómo es posible que el *ganz Andere* se revele en la finitud sin perder, en la inmanencia, su alteridad y trascendencia? ¿Cómo lo divino, en cuanto fundamento de toda la realidad, puede hacerse presente a nuestra experiencia, sin dejar de ser él mismo?⁴² Y, por otro lado, debe explicar cómo es el hombre: ¿cuál es su condición antropológica para que pueda llegar a ser el *receptor* de una revelación? La primera cuestión versa sobre la revelación vista desde la perspectiva de Dios; la segunda, desde la perspectiva del hombre. En este campo hay aún muchas cuestiones abiertas, ya que, en definitiva, de lo que se trata es de «superar el dilema entre “inmanencia” o “trascendencia” de Dios, sin sacrificar una u otra instancia».⁴³ A continuación, esbozaremos sólo algunos elementos de cómo en la Revelación hebreo-cristiana se explica la condición religiosa del ser humano. Fijándonos en las dos direcciones: desde la perspectiva del hombre (el estatuto teológico de la religión); y desde la perspectiva de Dios (la religión como contexto de una revelación de Dios en el espectáculo de la naturaleza y en el corazón del hombre).

1. *Desde la perspectiva del hombre: el religare ontológico como fundamento de la condición religiosa del hombre*

Como hemos visto, no resulta convincente la explicación de la religión como un simple producto de la estructura de la conciencia humana. Pero, por otro lado, «no se puede negar que el evento de la manifestación de lo divino encuentra

⁴¹ Para una valoración de la aportación de M. Scheler al fundamento revelativo de la religión cfr. G. DE SIMONE, *Sul fondamento rivelativo delle religioni: il contributo della fenomenologia scheleriana*, «Lateranum» 64 (1998) 479-518; MANCINI, *Filosofia della religione*, 370-371. Como aportación esencial señalaremos la irreductibilidad de la religión a la filosofía y como límite el aparente paralelismo en que discurrirían estas dos instancias. I. Mancini señala al respecto: «Scheler presenta una fondamentale indecisione tra l'esistenza presente nell'esperienza degli uomini religiosi e la mera essenza del possibile da cui la fenomenologia non sembra poter uscire. Ancora un caso di diarchia tra filosofia e religione», *ibidem*, 370.

⁴² Cuestión planteada por C. Greco (cfr. GRECO, *L'esperienza religiosa*, 197) y que B. Welte define como la «dialéctica decisiva de toda revelación» (cfr. B. WELTE, *Dal nulla al mistero assoluto. Trattato di filosofia della religione*, Marietti, Genova 1985, 121).

⁴³ K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, Paoline, Alba 1977, 124.

al hombre en su originaria capacidad de trascendencia, en su apertura, no sólo cognitiva sino existencial, al absoluto. Ésta constituye, desde el punto de vista humano la condición subjetiva de posibilidad de la propia experiencia religiosa». ⁴⁴

La insuprimible orientación del hombre hacia lo Absoluto es algo “recibido”. Esto nos da la clave donde colocar el discurso acerca del carácter *natural* de la religión. Hay que «sacarlo del plano de la estructura, y ponerlo en el plano del ser». Pasar «del orden de la necesidad, al orden de la libertad y la gracia». ⁴⁵

Decíamos que la filosofía de la religión llega al punto de reconocer en la religión su «insuprimible pertenencia a la *conditio* humana, pero también su esencial remitir al actuar de Dios». ⁴⁶ Lo cual nos lleva a buscar el fundamento en el *ser*, recibido como don; y en su intrínseco carácter relacional. La doctrina de la creación aporta los elementos para la fundamentación ontológica de la religión (la gracia primera es nuestra condición de seres orientados hacia Dios).

La religión es la expresión de un *religare* originario, que es de naturaleza ontológica. «La experiencia religiosa es la experiencia de un vínculo que se presenta con un carácter de absoluto; un ligamen que, aun siendo vivido en medio de la contingencia de las relaciones y los eventos, reguarda al orden del ser». ⁴⁷ Aquello a lo que estamos “ligados” es el fundamento de nuestra existencia. «En su naturaleza ontológica, el *religare* muestra la condición del hombre como la de un ente que no es, ni puede ser entendido en sí mismo, sin una referencia a algo que está fuera de sí mismo». ⁴⁸ La doctrina de la Creación nos da los elementos para fundamentar el carácter relacional de la experiencia religiosa.

Es conocida la afirmación de J. Ratzinger de que aquello que constituye al hombre como hombre es precisamente «su capacidad de ser directamente para Dios». ⁴⁹ El hombre es una especie única dentro del conjunto de los seres vivos, «la causa de este carácter único es una relación privilegiada con el Creador». ⁵⁰ Esta especial posición del hombre como ser orientado hacia Dios, ⁵¹ integra no sólo una dimensión ética sino también una dimensión noética y una dimensión relacional. Lo cual nos permite comprender al hombre como un potencial “in-

⁴⁴ GRECO, *L'esperienza religiosa: essenza, valore, verità*, 175.

⁴⁵ DE SIMONE, *Esperienza religiosa e filosofia della religione*, 38.

⁴⁶ *Ibidem*, 9.

⁴⁷ *Ibidem*, 39.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ J. RATZINGER, *Fede nella creazione e teoria evolucionista* (1969), *Dogma e predicazione*, Queriniana, Brescia 1974, 125-136.

⁵⁰ G. TANZELLA NITTI, *La rivelazione di Dio all'uomo in contesto cosmico-evolutivo: la comparsa di Homo sapiens e l'interrogativo sulla vita nell'universo*, en: G. TANZELLA-NITTI, *Teologia della credibilità in contesto scientifico*, II, Città Nuova, Roma 2015, 647.

⁵¹ Santo Tomás definía la religión como *ordo hominis ad Deum* (cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, II-II, q.81, a.1).

terlocutor de Dios”, como “escuchador de la palabra”. (Sin por eso, cercenar la gratuidad y el carácter inimaginable e indeducible de esta palabra).

La inclinación religiosa está inscrita en el ser del hombre como algo que es, en su misma raíz, gracia –don–, don de un amor que da el ser, que hace vivir, y que atrae hacia sí como único “imposible” cumplimiento.⁵² Se entiende, así, la afirmación de I. Mancini que «la posibilidad trascendental de la religión viene dada por la creación»,⁵³ en cuanto que ahí radica el nexo originario y fundante, que orienta al hombre hacia Dios, desde el momento mismo en que lo pone en el ser, y lo hace *ser en Él*, y *para Él*.

Afirma K. Wojtyła: «la teología [...] se ocupa de manera fundamental del hombre, y de su personal *referirse* a Dios; sobre la base de un precedente, y más fundamental, *referirse* de Dios al hombre».⁵⁴

La Creación, precisamente porque es el nexo originario, es también revelación originaria de Dios. La articulación de lo antropológico y lo teológico supera cualquier posible extrinsecismo cuando se tiene en cuenta esta dimensión ontológico-revelativa de la creación y de la salvación.⁵⁵

La comprensión teológica de la condición religiosa del hombre supone una explicación que no pertenece al orden de la estructura (entendida como algo solipsístico y necesario), sino al orden del ser (considerando su carácter relacional, y teleológico).⁵⁶ Este horizonte teleológico de la condición religiosa del hombre expresado en el *fecisti nos ad te* agustiniano, es la explicación del *inquietum est cor nostrum* que recorre toda la experiencia –religiosa– de la humanidad. Y nos ayuda a entender una cierta tensión presente en el fenómeno religioso, un cierto carácter de ambigüedad, de algo que apunta hacia una realización más plena. La comprensión del ser del hombre sólo es posible considerando su destino. En este sentido, se podría decir que la condición religiosa del ser humano es un anticipo –y en parte una posible realización– de su destino sobrenatural.

2. Desde la perspectiva de Dios: la revelación cósmica y el carácter sagrado del mundo

Hemos visto cómo la referencia del hombre a Dios se apoya en una precedente referencia de Dios al hombre. Al considerar este dirigirse Dios al hombre, pueden

⁵² Cfr. DE SIMONE, *Esperienza religiosa e filosofia della religione*, 39.

⁵³ MANCINI, *Filosofia della religione*, 269.

⁵⁴ K. WOJTYŁA, *Amore e desiderio*, La Scuola, Brescia 2016, 45.

⁵⁵ Cfr. DE SIMONE, *Esperienza religiosa e filosofia della religione*, 40.

⁵⁶ La cuestión acerca del origen del carácter religioso del ser humano no se agota en la causalidad material (índole de las respuestas ofrecidas por las ciencias cognitivas), ni en la causalidad formal (la estructura antropológica), sino que se requiere también la causa final, el *telos* que la orienta.

surgir algunas preguntas a las que la teología de la revelación debe responder: ¿en qué momento/s y de qué modo/s se ha revelado Dios al hombre? ¿Cuáles son las diversas formas en que Dios ha hablado? ¿Qué lenguaje utiliza Dios para hablar al hombre? Cuanto más nos acerquemos a dar una respuesta a estas cuestiones, tanto mejor podremos conocer cómo es Dios, ¿cómo es la pedagogía divina?, llegando a cuestionarnos ¿de qué modo la historia –y la prehistoria– religiosas de la humanidad entrarían en esta pedagogía?

La teología de la revelación ha hablado de revelación natural y de revelación sobrenatural; ha utilizado conceptos como revelación primitiva y revelación histórica, y también de revelación positiva y de revelación cósmica. Al considerar la revelación de Dios que puede estar en el origen de la religión no nos vamos a centrar a estudiar la posible relación con la trasmisión de la revelación primitiva; sino que nuestro estudio se fija más en la *religión* en singular, entendida como el acto religioso fundamental. En este sentido es interesante la afirmación de M. Seckler de que las religiones son la «patria antropológica, histórico-social e institucional del acto religioso fundamental», sin que éste pueda ser reducido a ellas.⁵⁷ Teniendo esto en cuenta, nuestro estudio se focalizará hacia la revelación cósmica. Y la cuestión será: ¿de qué modo la revelación de Dios en el mundo –y en el corazón del hombre– puede suscitar el acto religioso fundamental?

Hay suficientes fundamentos teológicos para considerar la Creación como parte integrante de la economía de la Revelación.⁵⁸ El mundo creado es capaz de decirnos algo acerca de su autor. Y ese “algo” es lo que reconoce el hombre religioso. El mundo –cosmos– puede despertar el sentido religioso del hombre, porque encierra una dimensión de misterio, que no es reducible a mero problema. El mundo se revela como algo sagrado porque evidencia el actuar amoroso de Dios. Afirmaba R. Guardini: «no es sólo un error, sino una superficialidad, el decir del positivismo cuando considera la misteriosidad como expresión del hecho de que dato *di facto* aún no haya sido esclarecido científicamente». Y también: «El problema está ahí para que el entendimiento lo resuelva; el misterio, para que el yo religioso respire dentro de él».⁵⁹

La revelación cósmica está en el origen, o hace posible, la experiencia religiosa porque «el *mundo* en su conjunto tiene él mismo carácter religioso. Ese carácter proviene del hecho de que el mundo fue creado por Dios y sólo subsiste por él; está penetrado por su acción y todo en él expresa a Dios, pues “en él vivimos, nos movemos y existimos” (Hch 17,11). Así, ante todo, lo *numinoso* no puede ser

⁵⁷ M. SECKLER, *Il concetto teologico di religione*, en W. KERN, M. SECKLER, H.J. POTTMEYER, *Corso di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1990, 217.

⁵⁸ Cfr. TANZELLA-NITTI, *La rivelazione e la sua credibilità*, 114.

⁵⁹ R. GUARDINI, *El lenguaje religioso* (1962). Artículo recogido en la selección de textos del autor: *Experiencia religiosa y fe*, Bac, Madrid 2016, 89-115, cita p.94.

otra cosa que el *autotestimonio natural* de Dios en su Creación, el reflejo del prototipo divino en el ser mismo de las cosas, la vibración del acto creador de Dios que se hace sentir en la realidad de las cosas». ⁶⁰ La experiencia que el hombre hace del mundo es una experiencia religiosa, porque precisamente ahí descubre la dependencia con respecto a una dimensión trascendente o de alteridad, y se fía a ella.

El valor revelativo de la Creación va más allá del nexo ontológico-causal, apenas esbozado. I. Mancini, explicita la relación entre creación y revelación fijándose en: el nexo causal entre creación y revelación, la consideración kerigmática de la creación (la Creación entendida como el primer acto de salvación y por tanto, como reveladora del triunfo cósmico de Dios), el nexo sofiológico entre creación y revelación (consideración del carácter teofánico del mundo). ⁶¹ Será interesante estudiar las repercusiones que tiene en el estudio de la religión, la consideración de Jesucristo como *Logos* mediador del proyecto creador de Dios y sentido último de la creación.

Podemos resumir las dos direcciones de la revelación en relación a la religión vistas hasta ahora. Desde la perspectiva de Dios, podemos considerar la religión como el contexto para la revelación cósmica en el mundo y en el corazón del hombre. Y desde la perspectiva del ser humano, su estructura antropológica puede ser definida como una posición de escucha.

IV. LA RELIGIÓN COMO APERTURA A LA REVELACIÓN

Estos dos aspectos tienen unas implicaciones que nos permitirán presentar de qué modo la religión se puede entender como una apertura a la Revelación del Dios tres veces Santo.

Veremos por un lado las dificultades que se presentan al considerar la manifestación de lo divino, y por otro lado profundizaremos un poco más en la posición de escucha. Se trata de ver de qué modo las dinámicas internas de la religión apuntan hacia la realización más plena, que es Cristo.

1. *La dialéctica de la manifestación de lo divino*

B. Welte planteaba la *dialéctica intrínseca de toda de revelación*, poniendo de relieve que «el Infinito sólo puede mostrarse en el contexto de finitud de nuestras experiencias humanas si su manifestación se inscribe dentro de las condiciones

⁶⁰ *Ibidem*, 37.

⁶¹ Cfr. MANCINI, *Filosofia della religione*, 316-326; corresponde a los epígrafes: *Creazione come forma di rivelazione*, *Legame eziologico tra creazione e rivelazione*, *Legame cherigmatico*, *Legame sofilogico*, e incluso *Legame incarnazionista*.

de la finitud». ⁶² Con la consecuencia de que, entonces, se vería comprometida la diferencia fundamental entre el Absoluto y los entes finitos. A este respecto, R. Guardini en un escrito de 1934 se cuestionaba: «toda palabra de Dios que venga de más allá del mundo, ¿debe poder expresarse en la materia del mundo, en el material psicológico, en las formas lingüísticas, en las estructuras simbólicas, etc.? ¿Pueden estos elementos mostrar claramente la real dimensión de trascendencia o son un obstáculo?». ⁶³ De hecho, al ser humano le resulta difícil atisbar el Infinito a partir del finito. A duras penas consigue descubrir a Dios *detrás de la Creación* (o *en la Creación*).

Esta dificultad para descubrir la manifestación de Dios en el mundo, J.H. Newman la expresaba diciendo que lo que más llama la atención es su ausencia, «que Él esté ausente del mundo que ha creado». ⁶⁴ Se trata, sin embargo, «de un silencio que habla». ⁶⁵ Ante la pregunta de por qué parece que Dios se esconde, la respuesta no es que se haya retirado, sino que nosotros hemos construido una barrera. ⁶⁶

G. de Simone, en un artículo acerca del fundamento revelativo de la religión, señala: «marcada por una insuprimible ambigüedad, y atravesada por esta tensión relacional, la revelación mediante lo finito no consigue decir –o expresar– adecuadamente el divino». ⁶⁷ El acto religioso fundamental que se origina a partir de la revelación cósmica se presenta como algo en cierto modo incompleto, no exento del peligro de tomar lo sagrado en clave de inmanencia. El cristianismo y la Revelación de la cual es portador, operarán, en este sentido, la «decisiva y definitiva desambiguación de lo sagrado». ⁶⁸

La revelación cósmica –y el acto religioso fundamental que se origina a partir de ella– apuntan hacia una realización más plena. Apuntan hacia una más perfecta articulación entre finito-Infinito; y hacia una definitiva “desambiguación” de la experiencia religiosa. Esto ocurrirá en Cristo, *mediador y plenitud* de toda la Revelación. De hecho «el conocimiento de la condición divino-humana de

⁶² B. WELTE, *Dal nulla al mistero assoluto*, 120.

⁶³ R. GUARDINI, *Esperienza religiosa e fede* (1934), en S. ZUCAL, A. AGUTI (eds.), *Opera Omnia*, II/1, Morcelliana, Brescia 2008, 276, nota 28.

⁶⁴ J.H. NEWMAN, *Grammatica dell'assenso*, Jaca Book, Milano 2005, 305.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ Esta dificultad para reconocer la revelación cósmica, no es un invento de la modernidad. Es tal la “preciosidad” del mundo que hace posible pensarlo autónomamente. Incluso la religión, que es el lugar *natural* (el contexto) en el que el hombre descubre la manifestación de lo divino, no está exenta de esta ambigüedad. El primer paganismo, que miraba el mundo con piedad, siempre estuvo expuesto al riesgo de derivar en idolatría o en panteísmo.

⁶⁷ DE SIMONE, *Sul fondamento rivelativo delle religioni*, 499.

⁶⁸ G. FERRETTI, *Per una filosofia del credere cristiano*, «Filosofia e Teologia» 11 (1997) 446, citado por DE SIMONE, *Sul fondamento rivelativo delle religioni*, 516.

Jesús es también la respuesta a la pregunta por la relación del Dios infinito con la creación finita: Él se sitúa respecto a ella de tal manera o, mejor dicho, la ha ordenado hacia él de tal modo que pudo hacerse hombre en ella y permanecer hombre por toda la eternidad». ⁶⁹ Sólo a la luz de esta ordenación se entiende la dimensión de sacralidad que el hombre religioso descubre a partir del mundo.

Podemos decir que la religión tiende hacia un “imposible cumplimiento” que es la definitiva articulación entre finito e Infinito. En el misterio del Logos Encarnado, que propone la Revelación cristiana, se realiza de modo pleno esta articulación. Sólo en Él se supera definitivamente el problema intrínseco de la dinámica manifestativa, y sólo en Él encuentra sentido último toda la dinámica desiderativa presente en la religión.

En este sentido podemos decir, con I. Mancini, que la creación supone un «afortunado encuentro entre *logos* y *kerigma*». ⁷⁰ Encuentro, que permite plantear el tema de la escucha en términos de reconocimiento. ⁷¹

2. *La posición de escucha*

La consideración de que la dinámica propia de la religión apunta hacia su pleno cumplimiento en la Revelación nos lleva a plantearnos ¿cómo es esta dinámica? ¿cómo es la estructura antropológica? ¿en qué términos expresar esta apertura constitutiva del hombre a la Revelación?

C. Greco afirmaba: «el hombre, por su propia constitución originaria y esencial está intrínsecamente predispuesto a acoger la manifestación de lo divino, contenido inaccesible de por sí a sus solas fuerzas y sobre la base de su estructura cognoscitiva». ⁷²

Es cierto que este inherir de la religión en la estructura antropológica, esta *naturalidad* de la religión, puede ser utilizada por quienes plantean una explicación inmanente de la religión. Pero esto no nos debe llevar a dejarlo de lado, porque precisamente ahí es el punto donde radica la significatividad de la única instancia que responde de modo pleno a las dinámicas de sentido de la experiencia religiosa.

I. Mancini al plantearse la cuestión del fundamento de la religión, señala la diferencia entre la “construcción del fundamento” y la “condición trascenden-

⁶⁹ R. GUARDINI, *Lo infinito-absoluto y lo religioso-cristiano*, en IDEM, *Experiencia religiosa y fe*, Bac, Madrid 2016, 69-87.

⁷⁰ MANCINI, *Filosofía della religione*, 316.

⁷¹ «Noi crediamo che l'ascolto dentro la prospettiva ermeneutica permetta una teoria del riconoscimento, dove entrano in un alto ruolo le categorie dell'essere e quelle della struttura conoscitiva», *ibidem*, 319.

⁷² GRECO, *L'esperienza religiosa: essenza, valore, verità*, 178.

tal” del fundamento. Esta distinción permite encuadrar adecuadamente la cuestión del presupuesto antropológico trascendental. Entendiendo que la estructura antropológica es una condición de posibilidad, y es imprescindible; pero no constituye el fundamento. Ya que la religión no es un producto *necesario* de la estructura, sino que hay que considerar también el nexo con el tiempo (eventos y palabras que forman la historia); y con la libertad, por no tener ni el evento ni la palabra el carácter de evidencia.⁷³ Es decir, la postura que se critica es la pretensión de considerar la estructura antropológica como el fundamento de la religión, en lugar de considerarla como la condición de posibilidad del fundamento. La filosofía de la religión no puede construir un fundamento del positivo, sino sólo del posible.⁷⁴

La gran aportación del estructuralismo es la presentación de la posición de escucha, como algo inherente a la estructura antropológica y que hace posible la efectiva escucha en el caso de que la palabra sea históricamente pronunciada.

Como vemos, se va delineando una visión de la condición religiosa del hombre como algo que se inserta en la estructura antropológica, pero que para realizarse requiere de la intervención de Dios. El ser humano es *capax Dei*, pero no en el sentido de que sea capaz por sí mismo de alcanzarlo, debido a procesos necesarios. Sino que el hombre es un receptor de la automanifestación –revelación– de Dios. No se puede negar que los elementos positivos de la religión tienen un origen divino. En la experiencia religiosa «hay verdad, que viene de Dios y a Él se dirige».⁷⁵

La situación creatural del hombre se configura como una posición de escucha, que de algún modo supone una cierta anticipación, sin la cual «no se puede entender cómo sea el hombre capaz de acoger el hecho de la Revelación, [...], referirlo a sí mismo y entrar en sintonía con él».⁷⁶ El presupuesto antropológico trascendental caracterizado por la posición de escucha, se entiende como una condición de posibilidad.

La religión es una apertura a la Revelación porque es una condición para el reconocimiento y, por tanto, para la acogida de la palabra (sin cercenar por esto el carácter gratuito y eventual de la Palabra). Dice I. Mancini: «el reconocimiento del positivo lo realiza el sujeto de frente a la seriosa eventualidad de la palabra, dentro de un área de evidencia metafísica. [...] El *auditus* es por tanto decisivo». Habla, por tanto, de dos precomprensiones: la religiosa y la metafísica.

⁷³ Cfr. MANCINI, *Filosofia della religione*, 362-363.

⁷⁴ Este modo de entender el *a priori* religioso no se opone a la consideración de la libertad del acto religioso fundamental (por parte del hombre); ni se cierra al nexo con la eventualidad del fenómeno revelatorio.

⁷⁵ GUARDINI, *Esperienza religiosa e fede*, 276.

⁷⁶ *Ibidem*.

El encuentro con Dios (en Cristo) se inserta en una realidad humana que está ya –naturalmente– orientada a Dios (hacia Cristo); porque la Creación toda y el hombre mismo han sido hechos en Él y orientados hacia su cumplimiento definitivo en Él. Vemos, de nuevo, cómo es inevitable la consideración de la relación entre *logos* y *kerigma*.

V. LA SIGNIFICATIVIDAD DE LA REVELACIÓN EN RELACIÓN A LA RELIGIÓN

Hemos señalado al inicio que una contemporánea re-proposición de los preámbulos de la fe implica la consideración de los preámbulos de orden metafísico, pero también de aquellos de orden antropológico, histórico y existencial.⁷⁷ Y no sólo porque el contexto actual se caracterice por el *pensamiento débil* que conlleva a una *sociedad líquida*; sino porque el actual contexto reclama respuestas existenciales a la cuestión del sentido, y a la cuestión del mal. La consideración de la religión como preámbulo de la fe responde a estas exigencias, en cuanto que entronca con las dinámicas antropológicas, históricas y existenciales del anhelo de salvación. En este sentido coincidimos con G. De Simone, cuando afirma: «es en la experiencia religiosa, multiforme y fluctuante, donde se pueden recuperar hoy los *praeambula fidei*, la *praeparatio evangelii* de nuestro tiempo».⁷⁸

El Concilio Vaticano II ha puesto de relieve el carácter personal de la Revelación y de la acogida por parte del hombre (la fe).⁷⁹ Esta comprensión de las dimensiones noética y relacional de la Revelación y de su acogida, debe ir acompañada por una correlativa comprensión de los *praeambula fidei*. No se trata sólo de una *preparación*, digamos “intelectual”, para aceptar unos contenidos revelados, sino que hace falta también una *preparación vital* para estar abiertos a establecer una tal relación. Por lo tanto, será importante hacer ver la significatividad de la Revelación, en relación a los interrogantes filosóficos del interlocutor y, también, en relación a sus anhelos religiosos. Se podría decir que al interno del discurso sobre la credibilidad de la Revelación hay que desarrollar una dimensión que podríamos llamar *desiderabilidad*. Nos parece que es importante en el contexto contemporáneo presentar el anuncio cristiano como algo no sólo creíble, sino como algo enormemente deseable. En este sentido la consideración de la religión como una apertura a la Revelación, ofrece un amplio campo de estudio para desarrollar la noción de *desiderabilidad* de la Revelación.⁸⁰

⁷⁷ Cfr. TANZELLA-NITTI, *La rivelazione e la sua credibilità*, 17.

⁷⁸ DE SIMONE, *Esperienza religiosa e filosofia della religione*, 8.

⁷⁹ Cfr. CONCILIO VATICANO II, Const. Dogm. *Dei Verbum*, nn. 2 y 5 (respectivamente).

⁸⁰ En esta línea podría ser útil el enfoque de A. Ales Bello, que propone la dinámica del deseo como clave para la comprensión de la fenomenología de lo sagrado. Cfr. A. ALES BELLO, *Il senso del sacro*, Castelvecchi, Roma 2014.

El acto de fe, entendido como asentimiento, puede presentarse hoy como algo razonable, ya que algunas corrientes de pensamiento subrayan que el conocimiento humano –en general– funciona gracias a creencias básicas (*basic trust*, en la literatura anglosajona). De un modo análogo, la consideración del carácter *naturaliter religiosus* del ser humano, nos permite mostrar la coherencia antropológica de la obediencia de la fe. Habida cuenta de que el acto religioso fundamental consiste en el reconocimiento de la dependencia con respecto al Ser Supremo y en la configuración de la existencia en función de la esfera de lo sagrado. Del mismo modo que el hombre necesita de las creencias básicas para construir todo el edificio del saber; necesita del punto de referencia religioso para edificar su vida personal y social. De hecho, el hombre desde los orígenes ha orientado su existencia en función de la dimensión de lo sagrado, «la “irrupción de lo sagrado”, proyecta “centro en el “caos”. [...] Todo se organiza a partir de este centro: la construcción del poblado, del santuario, de cada casa, choza o tienda. Lo sagrado se configura no sólo como el centro del espacio, sino que es también el fundamento del tiempo: el nacimiento, como la muerte y las distintas etapas de la vida están regidas por lo sagrado».⁸¹ El hecho de que el hombre religioso oriente su comportamiento según lo narrado en el mito-tradición recibida «es una prueba más que demuestra cuánto sea congenial a la mente humana la idea de la revelación; tan congenial, que la esperanza de recibirla se puede considerar, con razón, como el elemento integrante de la religión natural».⁸²

La religión como preámbulo se entiende desde la perspectiva de la condición de oyente, y teniendo en cuenta la categoría de reconocimiento. La Sagrada Escritura considera en la Palabra una dimensión noética y una dimensión dinámica, que hacen que la acogida (por la fe) se configure en una doble vertiente: como asentimiento y como obediencia. En la fenomenología de la religión están presentes estos dos aspectos: la religión como creencia y la religión como principio orientador de la existencia.

Una primera exposición de las características de la experiencia religiosa, nos permite individuar en ella tres elementos principales: el sentido de dependencia, el carácter relacional y el anhelo de salvación. El ser humano –*naturaliter religiosus*– conoce su personal dependencia respecto a la esfera de lo sagrado; realiza actos, como la oración y el sacrificio, que sólo son explicables si considera la posibilidad de una relación con lo divino; y por último, descubre el mundo y sí mismo como algo que debe ser sanado. ¿De qué modo la religión prepara para la Revelación? Porque habitúa al hombre para la escucha, lo hace esperar una revelación definitiva, porque le da una conciencia de culpa y necesidad de redención que lo prepara para recibir el don de la Salvación; y porque lo hace esperar un

⁸¹ M. ELIADE, *Il sacro e il profano*, Boringhieri, Torino 1984, 34-35.

⁸² NEWMAN, *Grammatica dell'assenso*, 319.

más allá. La religión es expresión de que el hombre está naturalmente dispuesto a la escucha, y también en cierto modo, es anticipación de algunos contenidos.⁸³

I. Mancini considera que la posición de escucha, desde una perspectiva hermenéutica, permite una teoría del reconocimiento, donde juegan un papel importante tanto las categorías del ser como las de la estructura cognoscitiva.⁸⁴ Se puede hablar de una cierta anticipación, que hace posible el reconocimiento.

¿Cómo comprender y aceptar el Mediador si nunca se ha tenido experiencia de mediación? ¿Cómo aceptar Aquel que es la Revelación si nunca han pensado el concepto de revelación? ¿Cómo aceptar –en definitiva– la salvación si nunca se ha tenido conciencia de la necesidad de salvación? Corresponde al tratado de Introducción al Misterio Cristiano, el estudiar de qué modo las constantes de lo sagrado (símbolo, mito, rito), podrían ser una preparación histórica para la acogida de la Revelación. Según J.H. Newman forma parte de la providencia de Dios el haber ido preparando a la humanidad para el advenimiento de Cristo: «el cristianismo es la continuación y la conclusión de aquella que profesa ser una revelación precedente y más antigua, cuyas huellas se pueden seguir allende los tiempos en la prehistoria, hasta perderse en la oscuridad».⁸⁵ La revelación, según el sentir de los Padres de la Iglesia, viene donada a la humanidad según una pedagogía que pone de relieve la gradualidad de la condescendencia divina. En este sentido, la *Dei Verbum* considera como preparación para la Revelación Evangélica lo acontecido desde la creación.⁸⁶

VI. CONCLUSIÓN

Desde una perspectiva teológico-fundamental, se puede considerar la religión: (1) como una constante antropológica que manifiesta la apertura del ser humano a la Revelación; (2) como el contexto de la revelación del Único Dios en el espectáculo de la naturaleza y la conciencia humana; (3) como un preámbulo de la fe; y (4) como la modalidad elegida por Dios para preparar a la humanidad para la Revelación definitiva en Cristo. Preparación genérica a través de la experiencia religiosa universal y preparación específica (y más inmediata) a través de la experiencia religiosa del pueblo de Israel.

En este sentido, podemos concluir indicando el valor icónico del itinerario de aquellos sabios que *venerunt Ierosolymam dicentes: ubi est?*, y que habían iniciado su camino porque previamente *vidimus enim stellam eius in Oriente* (Mt

⁸³ Estos contenidos, que de algún modo anticipa la religión, según Newman han sido revelados por Dios. Cfr. NEWMAN, *Grammatica dell'assenso*, 306, 319, 334.

⁸⁴ Cfr. MANCINI, *Filosofia della religione*, 319.

⁸⁵ NEWMAN, *Grammatica dell'assenso*, 341.

⁸⁶ Cfr. CONCILIO VATICANO II, Const. Dogm. *Dei Verbum*, 3.

2,2). Ya que pone de relieve, desde la perspectiva de Dios que revela, la continuidad de la preparación para la Revelación evangélica desde los orígenes hasta la venida de Cristo. Al mismo tiempo que ordena la palabra a través de la Creación (la estrella de Oriente) a su interpretación-comprensión por los doctores de la ley (preguntaron en Jerusalén). Y desde la perspectiva del hombre, el itinerario de los magos pone de relieve cómo el ser humano –*naturaliter religiosus*– tiene una particular receptividad para las manifestaciones de lo sagrado (hierofanías), detrás de las cuales sabe adorar al *numen*. Esta estructura antropológica, que se puede definir como una posición de escucha, es una apertura a la Revelación del Único y verdadero Dios.

ABSTRACT

El actual contexto cultural, que algunos califican como post-secular, pone en primer plano la cuestión acerca de la condición religiosa del ser humano. La filosofía de la religión, a partir de cuanto avanzado por la fenomenología y la hermenéutica acerca de la experiencia religiosa, muestra cómo no se puede sostener la exigencia veritativa de la experiencia religiosa si no es considerando la eventual manifestación de lo divino. Afrontaremos cómo la filosofía de la religión, en su proceder resolutivo, reclama un fundamento revelativo de la religión (momento ascendente). Y cómo sería posible interpretar este fundamento en el marco de una contemporánea teología de la revelación (movimiento descendente), mostrando cómo la religiosidad humana auténtica supone una apertura a la Revelación del único y verdadero Dios.

The present cultural context, which is described as post-secular, brings to the fore the question of the religious condition of the human being. The philosophy of religion, based on a phenomenological and hermeneutical study of religious experience, shows that the truthfulness of religious experience cannot be sustained without considering the eventual manifestation of the divine (upward movement). The philosophy of religion, in its resolute procedure, shows the impossibility of an autonomous foundation of religion. This foundation could be constructed within a contemporary theology of revelation (downward movement). This helps to illustrate that authentic human religiosity is an openness to the Revelation of the one true God.