

## En torno a la experiencia religiosa Ecos de la lectura de *La filosofía y la experiencia religiosa* de Jorge Saltor

Resumen: La lectura del libro de Saltor ha despertado en mí dudas e inquietudes en torno a la experiencia religiosa y a su estudio por parte de la filosofía y de la teología. No se trata de un comentario crítico al libro. Un comentario crítico busca hacer justicia al texto y se refiere tanto a excelencias cuanto a puntos discutibles. Mi opinión, dicho sea de paso, es que se trata de una obra magisterial, fruto de rigurosas investigaciones. Si no emprendo aquí una estimación de ella y, no obstante, intercalo observaciones críticas a afirmaciones de Saltor, se debe a imbricaciones de éstas con algunas dudas mías.

Palabras clave: Experiencia religiosa, fe, filosofía, teología.

Abstract: The reading of Saltor's book has woken doubts and worries up in me concerning the religious experience and his study on the part of the philosophy and the theology. It is not a question of critical comment to the book. A critical comment seeks to do justice to the text and it refers so much to excellences all that to debatable points. In my opinion, it is a magisterial work, due to rigorous investigations. If I do not undertake here an estimation of it and, nevertheless, I insert critical observations to Saltor's affirmations, it owes to overlaps of these with some my doubts.

Keywords: Religious Experience, Faith, Philosophy, Theology.

La lectura del libro de Saltor<sup>1</sup> ha despertado en mí dudas e inquietudes en torno a la experiencia religiosa y a su estudio por parte de la filosofía y de la teología.

Habida cuenta de la frondosidad del texto, de la complejidad de su contenido y en especial de la red de interconexiones entre sus temas que, partiendo de cualquiera, permite derivar a la mayoría de los restantes, me ha parecido conveniente desplegar mis consideraciones en anotaciones sueltas con un mínimo de enlaces de ordenamiento entre ellas. Si se coarta una consideración en su vuelo espontáneo para que encaje en un diseño expositivo preestablecido supeditándola a un hilo conductor, pueden excluirse detalles digresivos potencialmente provechosos para eventuales expansiones indagativas. Las bandadas de anotaciones permiten tomas fotográficas de un

---

<sup>1</sup> J. SALTOR, *La filosofía y la experiencia religiosa*, Tucumán, Editorial UNSTA, 2014.

mismo objeto desde perspectivas diferentes sin necesidad de hacer anuncios acerca de la concatenación u orden secuencial. En una palabra: fotos sueltas, libres, no fotogramas coartados por algún esquema argumental.

No se trata de un comentario crítico al libro. Un comentario crítico busca hacer justicia al texto y se refiere tanto a excelencias cuanto a puntos discutibles. Mi opinión, dicho sea de paso, es que se trata de una obra magistral, fruto de rigurosas investigaciones. Si no emprendo aquí una estimación de ella y, no obstante, intercalo observaciones críticas a afirmaciones de Saltor, se debe a imbricaciones de éstas con algunas dudas mías. Tan sólo debo agregar que, por atender en los ecos<sup>2</sup> que tuvo en mí sólo a dudas y dificultades respecto a algunos puntos de la temática, mis observaciones críticas se limitarán también sólo a detalles discutibles, no a sus excelencias.

De todos modos, acaso el ir y venir por la inextricable red de problemas interconectados resulte menos caótico y se parezca algo a vueltas orbitales en torno a un núcleo gravitacional si, eligiendo como inquietud motriz la cuestión de la índole epistemológica de la discursividad del texto, tratamos de atender sobre todo a la luz bajo la cual se ve lo que se mira, siendo en este caso lo mirado la experiencia religiosa. La tratabilidad del objeto debidamente escrudiñada indica el modo adecuado de manejarlo: esto justamente es el método. Por eso, si produce alguna perplejidad que Saltor afirme ejercitar un tratamiento filosófico pero a ratos teologiza, ratos a veces largos, nada mejor que abordar el archipiélago de temas con aquella inquietud acerca de la luminosidad.

1. Con una exploración relámpago del universo de la experiencia se advierte de inmediato la inabarcable diversidad de sucesos que llevan ese nombre. El intento de clasificarlos y ordenarlos nos pone ante un *mare magnum* de dificultades que explican por qué también haya tan diversas interpretaciones de ese universo. De ahí las varias maneras en que se usa la palabra “experiencia” (como tantas otras, dicho sea de paso), y así se dice que “propiamente hablando”, “en sentido lato”, etc., “experiencia” significa esto,

---

<sup>2</sup> En la interioridad retumban dudas e inquietudes durante la lectura. Los ecos reflejan anfractuosidades de la caverna trasuntando el acondicionamiento subjetivo y su sintonía noética. Por exigencia de congruencia epistemológica, un oído en sintonía filosófica busca conectarse mediante juegos de lenguaje de logicidad filosófica; eso intento en estas páginas. Un texto de tanta enjundia como el de Saltor ocasiona repercusiones vastas y variadas. Para estas páginas he escogido un puñado tan sólo entre aquellas que me han exigido buscar ponerme de acuerdo conmigo mismo respecto de algunos puntos de la temática.

significa aquello. Así, por ejemplo, Saltor nos refiere que, ya concretamente en relación a la experiencia religiosa, Schleiermacher habla de sentimiento de dependencia absoluta; Otto, de sentido de lo numinoso; Rahner, de experiencia de trascendencia, y así cada uno de los demás autores la caracteriza de acuerdo con el aspecto que con mayor fuerza haya atraído su atención.

Por su parte, en el punto 1.4. "Sobre la significación del término 'experiencia'"<sup>3</sup>, Saltor expone un concepto completo y fundamentado de lo que corresponde entender, en general, por "experiencia".

2. Las realidades complejas son adecuadamente tratadas con mediaciones complejas. Las mediaciones (así llamadas porque a través de ellas, por y con ellas nos las hemos cognitivamente con cosas) consisten en formaciones conceptuales o redes de conceptos concertados entre sí mediante articulaciones judicativas, y eventualmente supeditadas a un sistema doctrinal o a una concepción global de la realidad.

El valor de una red de conceptos así concertados depende en buena medida del valor de los conceptos que la integran, y un concepto vale en la medida en que representa adecuadamente la cosa que significa. Para que un concepto se constituya en fiel reflejo de la cosa, se le exige, entre otros requisitos, que no escamotee ni desfigure a la cosa. De ahí la importancia de la recopilación de datos, de la observación directa de las cosas, de un *abordaje fenomenológico* correcto y completo, integral y equilibrado.

3. Si se trata de emprender alguna tarea acerca de un bosque, ¿qué mejor que contar con un arsenal bien surtido de redes conceptuales que sirvan de referencia y guía para las operaciones? Datos completos sobre las especies arbóreas permitirán identificar y manipular cada árbol como más convenga. Algo similar ocurre con la experiencia religiosa: conviene tener un conjunto suficiente de datos y herramientas conceptuales para llevar a cabo las operaciones que uno se proponga. Para datos, Saltor se remite a fuentes eximias (san Juan de la Cruz, Dionisio, el apóstol Pablo y otros), y en cuanto a herramientas y solvencia en su manejo, es bien conocida su descollante competencia de investigador.

4. Por un lado, datos, y por el otro, herramientas: he ahí los elementos indispensables para ocuparse del tema. Se entienden las dificultades de una investigación con un vistazo a ambos elementos. Los datos es imposible abarcarlos todos; hay, en lo posible, que seleccionarlos y hacerse cargo de ellos. Y

---

<sup>3</sup> J. SALTOR, *La filosofía y la experiencia religiosa*, p. 32.

en cuanto a herramientas, dependen de muchos factores. Detengámonos tan sólo en lo ya señalado: las redes conceptuales valen por los conceptos de su trama. Recordemos en bosquejo relámpago el complejo proceso de la concepción: la generación de un concepto arranca en el contacto con la cosa. De lo dado, la cosa, se absorben datos; esta absorción genera datos y propiamente consiste en *datificación*. Pero como la datificación está condicionada no sólo por el instrumental noético a que se recurre, sino también por el modo de usarlo, dependiendo ambas condiciones del *posicionamiento filosófico* con arreglo al cual se deciden, ya desde su primera fase la concepción implica una incoación de interpretación que alcanzará su pleno despliegue en la culminación de la generación (culminación relativa, ciertamente, ya que las constelaciones conceptuales no cesan nunca de evolucionar). Si hay congruencia en todo el proceso de génesis (a lo cual tiende toda empresa filosófica que busca abarcar la diversidad de la realidad como un todo), la interpretación incoada en los comienzos, acompaña, soterrada y en germinación, todo el proceso para alcanzar su acabamiento en la culminación.

5. Al comienzo está lo dado, que es de donde se arranca, pero no todas las miradas lo ven de la misma manera. Hay aspectos en lo dado, o partes, que unos ven y otros no. En el bosque hay árboles registrados por uno que otro pasa por alto. Ignorados no a propósito, sino porque con los procesos identificatorios del instrumental utilizado no se podía detectarlos. En algunos estudios sobre la experiencia religiosa ocurre algo parecido. Si en textos de Freud no figuran datos que otros investigadores sobre la experiencia religiosa tienen en cuenta, se explica muy probablemente porque no leyó algunos textos clave de la literatura mística o porque no los leyó del modo apropiado, con la actitud debida.

6. En toda doctrina bien constituida, en virtud del principio de *congruencia* de la lógica, hacen juego y se corresponden entre sí en el ámbito noético, el horizonte último, las coordenadas epistémicas, los hitos referenciales con su núcleo antrópico y sus derivaciones, en especial la ramificación ética, de manera que el poder de generación conceptual produce concepciones que de un modo u otro delatan su origen. Así, por ejemplo, concepciones como las freudianas de libido, neurosis, inconsciente y sus antrópicas subyacentes, ¿podían integrar esquemas argumentativos tendientes a corroborar la presencia de un alma inmortal? Algunas vivencias de sus pacientes relacionadas con la religión, ¿podía Freud no interpretarlas como síntomas patológicos? ¿Podía no interpretarlas como ilusiones y espejismos? Imposible, a menos que renunciara a la lógica.

7. En los últimos dos siglos se han elaborado diversos abordajes metodológicos, sobre todo inspirados en el mecanicismo materialista y en el positivismo, cuyas limitaciones determinaron al cabo de cierto tiempo que el olvido las sepultara. En oposición a esos abordajes surgieron otros, como por ejemplo el fenomenológico, que permitieron al intelecto recuperar antiguas habilidades. El núcleo de la actitud fenomenológica se plasmó mucho tiempo antes de Husserl, pero indiscutiblemente él y la multitud de sus seguidores lo han explicitado y descripto de modo insuperable. Tiene, naturalmente, sus variantes según la creatividad de quien lo asume. Prescribe una cuidadosa y completa observación de lo dado, pero observar se puede observar de varias maneras. La adquisición de la habilidad de observar habiéndoselas de modo apropiado con datos inmediatamente presentes para detectar objetos ausentes o no expuestos, lleva bastante tiempo. Nadie se convierte en rastreador baqueano de un día para el otro. Salta a la vista la semejanza de las etimologías de *alétheia*, “verdad”, y de “detectar”. La primera alude a “desvelar”, a quitar el velo que cubre algo, y la otra a “descubrir”, a quitar lo que cubre algo para dejarlo a la vista. En latín *tegere* significa “cubrir”; *tectum*, “techo” y *detegere*, “descubrir”. Se precisa un asiduo trato con las cosas, con la naturaleza, para llegar a ser rastreador, detective o sencillamente un buen observador, pues el trato segrega la familiaridad que posibilita la revelación de la tratabilidad del objeto en cuestión.

8. Quien aspira a saber observar ha de atravesar un proceso ascético de auto-modelación. Por la familiarización con la cosa y el consecuente descubrimiento paulatino de su tratabilidad avanza hacia un discurrir verdadero acerca de ella, un *dianoein*, “razonar”, en relación de adecuación creciente con ella. Dadas, empero, la inabarcabilidad de cualquier cosa real y las limitaciones y flaquezas de la mente, es natural que la adecuación plena y perfecta sea utópica. A lo sumo, lo mejor que puede ocurrirle a un investigador es recorrer un camino de crecimiento constante en la participación de la verdad. De ahí que cada discurso filosófico cuente con su coeficiente de participación en la verdad o, dicho al revés, presente imperfecciones. Según los respectivos cuadros de imperfecciones y sus coeficientes de participación en la verdad, distintas doctrinas filosóficas serán más o menos compatibles entre sí.

9. En un discurso filosófico es posible distinguir tres niveles: 1) el nivel de lo que se pone o dice explícitamente: tesis, propuestas, hipótesis y enunciaciones por el estilo; 2) el nivel de las *presuposiciones*, y por último 3) el *fundamento*. El discurrir, desplegándose desde un *posicionamiento* formulando tesis, propuestas, etc., con su estela de presuposiciones, se incrusta en última

instancia en una *cosmovisión* en cuyo *núcleo* se entrelazan inextricablemente lo ontológico, lo gnoseológico y lo antropológico. Respecto a la compatibilidad entre doctrinas, hacen eclosión los conflictos obviamente en el primer nivel en el que comienza el diálogo. Sin embargo, los intentos de superación de la conflictividad surtirán efecto sólo si se pasa al nivel de las presuposiciones para culminar eventualmente en el del fundamento.

10. Por todo lo cual no sorprende que un fenomenólogo ateo –cuya presupuesta concepción de hombre<sup>4</sup> no lo considera capaz de entablar amistad con la divinidad por la sencilla razón de que ésta no la hay en absoluto– se sienta obligado a considerar al creyente víctima de un espejismo. No se hace debidamente justicia a su composición de lugar si no se tiene en cuenta los condicionamientos bajo los cuales procede. Dada su posición, ¿no es lógico que haga esa interpretación? Volviendo a Freud, habida cuenta de las presuposiciones y del fundamento de su posicionamiento y haciendo justicia a su composición de lugar, ¿no era acaso deshonesto a sus ojos llegar a otra conclusión?

11. Si dos o más investigadores con vistas a trabajar en equipo se proponen comenzar por compatibilizar su metodología, se suele recomendar comenzar por identificar zonas erróneas y procurar desandar el trayecto de extravío que condujo a ellas a fin de, juntos, aprender (o reaprender el que no se haya extraviado) el recorrido válido. Uno cumplirá la función de guía pero revisando críticamente su propio derrotero o acaso intentando otros posibles trayectos también válidos a través de los laberintos.

---

<sup>4</sup> Concepción antropológica. Así como juega en la cosmología el Principio Cosmológico Antrópico, según algunos cosmólogos, es un hecho constatable que en la reflexión filosófica juega también un principio antrópico (PA). El pensar filosófico, eminentemente reflexivo y autocrítico, implica plena conciencia de ponerse a reflexionar asumiéndose de un modo determinado solventado por una interpretación de sí mismo. Así ocurre a nivel de plena reflexión. Habría que reconstruir el itinerario prerreflexivo de su gestación para contar con un mapa de las raíces del PA. Conviene recordar que es propio del humano asumirse de algún modo al ponerse a actuar, debido a su constitutiva reflexividad y libertad. Ello se manifiesta al cobrar conciencia de no poder no actuar ni serle posible hacerlo sino a partir de un ejercicio de su libre arbitrio; ejercicio en el que indefectiblemente interviene una auto-interpretación. Para llevar a cabo una elección le es preciso ponerse de acuerdo consigo mismo acerca de qué quiere, lo cual depende del fin que se propone y que incluye su proyecto. Y el proyecto, desde el momento en que es expresión de lo que se quiere llegar a ser en plenitud, depende de lo que germinalmente se cree ser. De tal crisálida, tal mariposa. A mayor conciencia del PA, mayor la responsabilidad del sujeto por su auto-interpretación en la medida en que ésta depende de su libertad.

El procedimiento de desandar el camino de la errancia atiende sobre todo a cómo ver, cómo observar, qué actitud asumir en procura de un habérselas más apropiado a la concordancia con el objeto. Al respecto sería una buena ayuda un relevamiento de torpezas metodológicas de algunas interpretaciones de la experiencia religiosa, pero sobre todo vendría bien la revisión de las principales instrucciones de cómo observar lo que se presenta. No habiendo aquí lugar para ello, queda esta mera indicación. Sin embargo, me interesa marcar un rasgo de un abordaje apropiado, justamente porque se destaca entre las cualidades magistrales de los análisis y conjeturas de Saltor sobre interpretaciones de otros estudiosos, o sobre la motivación de la conducta de algunos testigos. Respecto a esto último, se trata de comportamientos que el común de la gente considera insólitos, algunos incluso aberrantes. Al intentar una suerte de justificación de esa conducta, o acaso procurando sencillamente entenderla, procede Saltor, con sutileza poco corriente, a una hermenéutica del testimonio poniéndose con aguda penetración psicológica en el pellejo del testigo, intentando una reconstrucción fiel de su composición de lugar. El rasgo a que me refiero es la de *hacer justicia* al testigo, y su manera de proceder deja leer entre líneas una actitud amistosa, leal, benévola, comprensiva. Actitud en la que palpita la humildad de no creerse en posesión de la verdad y la persuasión de que la verdad de algo o alguien sobre todo se manifiesta cuando se lo deja en libertad para mostrarse, cuando se lo escucha con respeto. Rasgo lamentablemente ausente en algunos intérpretes de testigos de experiencias religiosas; ausencia que los aleja de una apreciación acertada.

12. Una descripción fenomenológica es transcripción de una presenciación y base de una interpretación. En la presenciación interactúan presenciador y objeto presenciado. Lo presenciado se recorta por obra del presenciador en lo presenciado presente. El presenciador, en efecto, según el fin al que tiende, pone en foco un objeto (lo recortado), asume un modo determinado de habérselas con él y comienza su tratamiento. Como toda actividad humana, la presenciación se despliega condicionada por circunstancias. Las observaciones que quizá en este siglo lleven a cabo astronautas en Marte diferirán colosalmente de las que permitía un telescopio en la época de Galileo. Así también las circunstancias inciden en la accesibilidad de la experiencia religiosa como objeto de un enfoque fenomenológico. Entre las cuales se destaca la índole del fenomenólogo, en especial su acondicionamiento subjetivo. De acuerdo con lo cual, y teniendo presente además lo hasta aquí expuesto, sería posible bosquejar una jerarquía de la fenomenología de la experiencia religiosa.

13. Con vistas al ejercicio de la pura especulación, del puro *theorein*, la situación gnoseológica en la que objeto y sujeto se dan según un condicionamiento óptimo es, sin el menor asomo de duda, la del teólogo. En efecto, si de veras la luz natural es potenciada por la de la fe, ¿puede haber para la actitud teórica mejor luminosidad que la de la teología? Que la lumbre de la fe integre la luminosidad teológica implica en el sujeto la vivencia de una relación personal con la divinidad, lo que significa que el sujeto mismo forma parte del objeto del abordaje fenomenológico por el peculiar dinamismo que despliega en cuanto partícipe de aquella relación.

14. En la línea teórica, la logicidad teológica ocupa el primer lugar. Cerca de ella está su versión *mixta* que se da, por ejemplo, cuando de tanto en tanto se expresa la logicidad religiosa y en el entramado del discurso brota una plegaria, una invocación o algo por el estilo. Sin embargo, no hay ningún obstáculo para que ambas logicidades se conjuguen en el sujeto (de hecho, no habría logicidad teológica sin esa conjugación) sin que en la esfera lingüística aflore ningún elemento expresivo de pura religiosidad, es decir, sin que el discurso teológico deje en ningún momento de ser rigurosamente teórico. Los efluvios de la religiosidad se infiltran por ósmosis en la logicidad teológica sin ninguna incidencia detectable en los mecanismos de producción del discurso no mixto, sino como mero condicionamiento podría decirse climático, o a modo de influjo inspirador, de música de fondo, de instinto de orientación, o algo así.

15. Dicho sea de paso, también cabe la posibilidad de discurso mixto por combinación de las logicidades teológica y filosófica, en varia alternancia. En ese caso hay discurso mixto puramente teórico, a diferencia del discurso mixto teológico-religioso que no se mueve en el plano de la pura teoría.

16. Si en la fenomenología de la experiencia religiosa ocupa el primer puesto jerárquico el abordaje teológico en la línea teórica, el abordaje filosófico ocupa el siguiente por razones tanto epistemológicas como antropológicas. A continuación vendrían los demás discursos antropológicos de varia índole epistemológica cuya ubicación en la jerarquía cae fuera del trayecto de estas consideraciones.

Respecto al abordaje filosófico, si se observa que consejos antiguos de cómo tratar algunas cuestiones y algunas instrucciones para un abordaje fenomenológico elaboradas el siglo pasado ostentan perfecta compatibilidad entre sí, mientras que abordajes contemporáneos partidarios del método fenomenológico resultan incompatibles entre sí, queda a la vista la archisabida dificultad de concordancia entre diversas posturas filosóficas, amén de

que los análisis de las causas de esa dificultad también la sufren (obviamente porque se hacen desde alguna postura). Entre las causas se suele señalar la inabarcable diversidad de contextos en que amanece el filosofar. No está de más un vistazo a algunos detalles del estado naciente de la filosofía para percibir menos confusamente sus limitaciones.

17. Por su índole evolutiva un buen día la mente amanece a la autoconciencia: paulatinamente pasa de penumbras prerreflexivas a claridades reflexivas. A través de las peripecias de la vida algunas mentes emergen de lo prefilosófico a la reflexión filosófica sistemática, pero como cada humano es único, el sello biográfico pone marcas únicas en su escenario interior, en el que precisamente asume un punto de partida para filosofar. A resultas de lo cual irrumpe al ámbito plenamente autoconsciente del *encuentro primigenio con el ser* con un arrastre de proclividades, afinidades y preferencias que carga la atmósfera de tensiones. De ahí que la elección de un punto de partida y de una actitud inaugural se realice bajo la influencia de un campo de fuerzas. Situación cuyo descubrimiento permite tomar conciencia del desafío de la objetividad. Como al filosofar le es connatural la autocrítica, el planteo de cuán objetiva, imparcial e impersonal sea su mirada a lo que tiene ante sí lo acompaña siempre. Por eso un filosofar genuino ha de reexaminar de tanto en tanto el punto de partida; no considerarlo como constituido de una vez por todas, sino como tarea de construcción permanente. Lo que puede llevar a un acrisolamiento y profundización del punto de partida y de su concomitante actitud básica, o bien (en casos poco frecuentes) a su demolición para iniciar una nueva navegación.

18. Al universo de la filosofía se accede entonces por los senderos de la vida como a través de laberintos de oquedales penumbrosos hasta la claridad solar de la playa para empezar la navegación. Según cómo se desembo-ca o se ingresa en el ámbito de la filosofía, se ejercita el filosofar de un modo más o menos compatible con el de los demás navegantes en la medida en que reflejan la verdad de la cosa pensada. Es tal la complejidad de los objetos del pensamiento y tan variados los posibles enfoques que a menudo cuesta advertir cuánto discrepan entre sí o en qué sentidos son compatibles.

19. No sorprende entonces que el relevamiento de repercusiones del mensaje cristiano en ámbitos filosóficos muestre tan amplia variedad de actitudes. Sin embargo, ¿no es que todos los terráqueos compartimos la misma naturaleza racional? ¿Cómo es posible que la razón en su apertura universal y bajo la luz natural a todos accesible alcance resultados tan dispares, incluso contradictorios?

20. Todo esto de la diversidad de filosofías viene al caso porque cada posición, con su mezcla de verdades y errores, de aciertos y fallas, de compatibilidades e incompatibilidades, posee un índice de rescatabilidad en la medida en que refleja la verdad de las cosas, aquello en lo que las fenomenologías están ansiosas por zambullirse. Ese coeficiente veritativo indica su asumibilidad por un pensar teológico. En efecto, en la conjugación de la lógica teológica con la filosófica, aquélla asume herramientas (básicamente concepciones y métodos) forjadas por ésta, y, como pueden tener fallas, al ser usadas por la teología pueden predisponerla a interpretaciones mezcladas de errores. De ahí que algunas herramientas cuenten con aprobación unánime entre los teólogos mientras que otras generen conflictos entre ellos. Recuérdese, por ejemplo, lo de la teología de la liberación. Por el hecho, entonces, de que algunas herramientas filosóficas hayan sido diseñadas para la manipulación de un objeto que ha sido interpretado con errores, su uso por parte del teólogo requiere modificaciones previas en ellas, o su empleo cauteloso con la aclaración de por qué se las aplica de modo distinto al programado por el fabricante.

En el conjunto de las filosofías (algunas overas, otras tordillas, todas con pelajes policromos, ninguna veritativamente blanca del todo), dicho sea de paso, hay varias partidarias de un método fenomenológico pero no todas compatibles en todo sentido con la teología.

21. Respecto a que en el intento de un ordenamiento jerárquico del abordaje a la experiencia religiosa puse a la filosofía a continuación de la teología, conviene tener presente en este segundo nivel una subdivisión según el fenomenólogo se atenga para sus consideraciones a experiencia ajena o a la suya propia. Es innegable que el fenomenólogo o filósofo creyente aventaja al no creyente en que el fenómeno le es accesible bajo mejores condiciones. Queda a la vista que el criterio de la jerarquización en este caso es la *accesibilidad* del fenómeno. Tanto el teólogo como el filósofo creyente se atienen no sólo a experiencias ajenas a través de textos o comunicaciones orales sino también a la suya propia, mientras que el no creyente sólo puede atenerse a ajenas. Aquéllos se refieren a vivencias de realidades, mientras que para éste esas realidades no pasan de conjeturas cuyas posibilidades, indudablemente, le interesa sobremanera explorar desde el momento en que una filosofía genuina se apasiona por habérselas con realidades. Por más que esas vivencias consten en el fuero íntimo del creyente como de realidades, no puede darlas como tales en su discurso filosófico. Constan así sólo a la lumbre de la fe, no a la luz natural de la razón. Las realidades a que se refieren son ficcio-

nes para la filosofía. Para el creyente son efectiva y realmente evidenciales (en el sentido de *transevidenciales*, no en el de *autoevidenciales* que, de suyo, todas lo son). Para el no creyente, por conocerlas a través de testimonios de creyentes, son hipotéticamente evidenciales, pues accede al fenómeno por vía indirecta atravesando un territorio en el que no le es posible lograr el único asentimiento válido que puede satisfacerle. A resultas de lo cual se las ha con un objeto menguado, desteñido, en blanco y negro, cuya única movilidad es la que él le puede imprimir poniéndose mal que mal en la composición de lugar del testigo. Como no puede asumir esa composición de lugar sino desde la suya propia, sólo podrá elaborar una interpretación de la experiencia atestiguada recurriendo a sus propias coordenadas epistémicas arraigadas en experiencias comunes y silvestres de terráqueo, únicas disponibles a la luz natural. De ahí que al fin de cuentas quizás todo el esfuerzo del filósofo no creyente cobre sentido en la medida en que logre convencerse de que las realidades atestiguadas no constan como imposibles.

22. En ese contexto se entiende fácilmente no sólo las dificultades del creyente para traducir en fotos blanco y negro películas en colores llenas de vida, sino también que inadvertidamente se deslice del discurrir filosófico al teológico, vicio epistemológico bastante frecuente. Descarrilamiento denominable vicio en la medida en que se declara o se pretende tácitamente mantenerse en un discurso filosófico sin reconocer que se trata de un discurso teológico o mixto.

23. Las dificultades que presenta el testimonio tanto para el testigo en su elaboración y puesta a punto de su formulación, como para el no creyente en la averiguación de su admisibilidad, provienen ante todo de la índole misma de la experiencia, de su misteriosidad. Si son certeros los análisis de la conciencia de Agustín y no alcanzamos a dimensionar con claridad cuánto excede lo que somos a lo que reflexivamente advertimos o creemos que somos, ¿qué habría que decir de ese mismo exceso en la hipótesis de la *transformación sustancial* u *ontológica* de que habla Saltor, es decir, de la conversión de un terráqueo en hijo de Dios? Si a partir de cierta profundidad en la auscultación de la propia mismidad se la reconoce envuelta en misteriosidad, es natural que el creyente encuentre serias dificultades para dar cuenta de su vivirse en gracia. Al vivir del hombre, precisamente por humano, le es propio vivirse de un modo del que no hay indicios en ningún otro viviente. Su reflexividad se lo posibilita. Por eso habla de sí mismo y cuenta sus experiencias. Aunque cada uno lo ejercite idiosincrásicamente, se considera que el modo humano de vivir es compartido por todos en sus líneas esen-

ciales, lo que se manifiesta en y por el ejercicio mismo de la comunicación y comprensión a que da lugar. Cuando uno cuenta a otro algo en relación a su vivirse, el otro entiende de algún modo lo que le expresa no sólo directamente por intuición, sino también a través de su propia experiencia de vivirse. La comunicación se produce dentro del marco referencial inmenso de las experiencias humanas, estableciéndose mal que mal de algún modo una comprensión en la medida de la sintonía de los interlocutores en convergencia hacia ese marco. Ahora bien, ¿qué ocurre cuando el relato se refiere a otro marco o al mismo, pero con modificaciones sustanciales y, en consecuencia, no compartido por todos? El creyente alega que su experiencia se bandeja del marco referencial acostumbrado, que su referencia trascendente alcanza un anclaje firmísimo en su término pero quedando éste invisible: un misterio. A tal punto firme el anclaje que genera en él certidumbre inmovible. Pero, se pregunta el no creyente, ¿cómo se genera ésta sin marco evidencial apropiado? Punto crítico, esta inquebrantable seguridad. ¿Qué pasa en esa experiencia? ¿Qué sucede en el sujeto creyente?

24. La sola enunciación de la lluvia de preguntas que provoca el testimonio en su vertiente que mira al no creyente esboza un largo itinerario de posibles indagaciones. Preguntas con doble orientación: hacia su propia interioridad y hacia afuera (aunque el tratamiento de cualquiera de ellas naturalmente involucre a ambas orientaciones). Algunos ejemplos: ¿Por qué el interés en investigar la experiencia cristiana? Desde el momento en que una filosofía sana busca instintivamente la realidad (de ahí su apetito de verdad, de consonancia con la *res*) y constata sus propias limitaciones, si se entera de la posibilidad de un habérselas con lo noéticamente fuera del alcance actual de su capacidad noética, ¿no intentaría cerciorarse de esa posibilidad? Aunque esa realidad hipotética no pudiera ser tratada con la metodología habitual y tuviera que darla por misteriosa, ¿lo mismo no averiguaría acerca de la certeza de entrar efectivamente en relación con ella, máxime si redundaría en un beneficio extraordinario para él (y para otros)? ¿No se preguntaría cómo habérselas con lo misterioso, si no habrá alguna metodología adecuada? Habida cuenta de la tesitura radicalmente realista del mensaje cristiano (¿no es acaso la única expresión religiosa en la que la divinidad se ha puesto en contacto con los humanos a punto de ingresar en la historia concretamente en persona y de interpelar de algún modo a cada persona?), el no creyente se interesa en descubrir cómo juega la impresión de realidad en la experiencia para que surja la convicción de que es real la Persona con quien traba vínculo dialógico: ¿cómo es posible que se produz-

ca semejante convicción?, ¿cómo se las arregla el creyente para lograrla sin el marco evidencial apropiado?

25. Un vistazo a ese cuestionario permite conjeturar itinerarios de la exploración del no creyente, uno de los cuales, en síntesis, podría formularse así:

i. Primero, puesto que le es inaccesible la clave de comprensión de la composición de lugar del creyente en la que brota aquella extraordinaria convicción (de cuya sinceridad, presupongamos, se ha debidamente cerciorado), se propone investigar para verificarla indirectamente a través de consecuencias; por aquello de que un árbol se conoce por sus frutos, intenta remontarse de los efectos a sus causas averiguando cómo juega en todos los órdenes de la actividad humana un obrar inspirado en esa convicción; todo lo cual se resume en la averiguación de su *plausibilidad*; intento en el que procede basándose sobre todo en el principio de *congruencia*. Esto de la congruencia presenta obvias complicaciones. En teoría, se trata de ver cuán compatible sea el contenido del Mensaje cristiano con lo real, cómo juega en contacto con la realidad, cómo encaja en el fuero íntimo en expectativas arraigadas en deseos profundos, etc.; las complicaciones surgen, para empezar, desde el momento en que no es fácil el acuerdo sobre cómo sencillamente se dan las cosas. Subyace además en estas complicaciones toda la cuestión del haberse-las con la verdad, repleta de dificultades. Antigua y espinosa problemática que en Sócrates despunta dramáticamente.

ii. Segundo, convencido de que es inútil intentar una respuesta satisfactoria a las inquietudes principales sobre la experiencia originadora de la convicción sin vivirla, se le plantea una vez más el problema de su *accesibilidad*, pero ahora en clave existencial, y su desarrollo lo lleva al núcleo decisivo de toda la cuestión sobre la experiencia cristiana: la *renovación palingenésica* por la que el cristiano se da por o cree que es hijo de la divinidad. Tamaña pretensión, ¿cómo entenderla?, ¿cómo es posible?

26. Como vimos, Saltor se refiere a la transformación sustancial, y se ocupa de ella en varios pasajes utilizando a veces otras denominaciones: transformación ontológica, metamorfosis ontológica, deificación, modificación esencial, “mutación esencial, propiamente ontológica”<sup>5</sup>.

Del enjundioso tratamiento que hace de ese acontecimiento me voy a referir muy concisamente a un solo detalle. En la página 129 leemos: “El há-

---

<sup>5</sup> J. SALTOR, *La filosofía y la experiencia religiosa*, p. 141.

bito de la experiencia religiosa cristiana –y ello sólo desde un punto de vista fenomenológico y sin recurrir a lo propiamente teológico– supone también una transformación sustancial”.

Aparentemente, Saltor considera entonces que un enfoque fenomenológico puede descubrir una “transformación sustancial”, lo que la teología llama *kainè ktisis*, (nueva creatura o creación).

En la página 134 leemos también que “La metamorfosis del hombre -su deificación- no es algo novedoso en la historia de la ontología”.

Sin embargo, en la página 135 se lee:

“Tal relación afecta propiamente (*proprie*) a la esencia, y de allí que la transformación ontológica del creyente, que vive una permanente experiencia religiosa, no pertenezca al dominio del ser explicable por razones meramente naturales o psicológicas”.

Ahora, por el contrario, se tiene la impresión de que aquella transformación no es tan accesible al abordaje fenomenológico como lo supone el pasaje de la página 129.

Respecto a que la deificación estaría registrada en la historia de la ontología, no hace falta fijarse en los textos bíblicos que cita a continuación para advertir que se refiere a un proceso real profundo, óntico, y no a que en textos de la disciplina filosófica “ontología” pudiera encontrarse algún ejemplo de semejante transformación. Los oyentes del Areópago no quisieron escuchar a Pablo precisamente porque según su ontología decía disparates. La historia de la filosofía no registra ningún rastro de esa metamorfosis, sí en cambio la de la teología.

27. La cuestión que se plantea es: la creatura nueva ¿es filosofable? ¿En qué podría basarse la mirada filosófica para captar la nueva condición del testigo que le consta a éste por el don teologal de la fe? ¿Es captable por la luz natural lo que la teología considera sobrenatural?

El filósofo no puede dejar de observar que las diferencias en el comportamiento de una persona antes y después de su hipotética metamorfosis sustancial son notables. Los “frutos” de su actuar hablan de un cambio. Sin embargo, afirmar que el cambio se debe a una vivificación sobrenatural ¿no implica incurrir en la falacia de afirmar el consecuente? Se ve que el sujeto ha cambiado, indudablemente, pero la causa del cambio sólo le consta a él y en virtud de la fe. ¿Cómo se las podría arreglar el filósofo fenomenólogo para constatar esa tremenda novedad de una deificación? Por eso tiene toda

la razón del mundo Saltor cuando afirma que el acontecimiento escapa al dominio del ser explicable por razones naturales<sup>6</sup>. De ahí que si se leen atentamente sus explicaciones se comprueba que en ocasiones inserta afirmaciones teológicas.

28. Saltor había advertido en el prólogo que su libro es de filosofía, no de teología<sup>7</sup>. Se emprende entonces su lectura esperando que hable en filósofo, pero unas cuantas páginas más adelante empieza a insinuarse la sospecha de que a veces discurre en teólogo. En algunos tempranos tramos de la segunda parte ya la sospecha se trueca en fuerte impresión, de modo que surgen dudas respecto a cómo catalogar su discurso. No me imagino qué dirían los teólogos profesionales; acaso señalen tan sólo que faltan tecnicismos cuasi reglamentarios. De todos modos, leyendo esos tramos sospechados de teología se presencia un teologizar al estado naciente, fresco, muy vigoroso, acaso debido a una acrisolada experiencia en el filosofar sobre todo por circuitos epistemológicos y lógicos.

La impresión que deja su lectura entonces es que, por supuesto, se trata de un libro de filosofía, pero que, no obstante, presenta tramos mixtos y algunos pasajes de pura teología.

29. Lo cual lleva a plantear la interesante cuestión de la logicidad, de los posibles modos noéticos de habérselas en general con lo que fuere, de su orden y de sus respectivas relevancias antrópicas.

Como hemos visto, el modo de habérselas el sujeto con lo que fuere implica una asunción de sí mismo, un empuñarse para vivir (lo que puede llevarse a cabo de varias maneras, siempre involucrando un vivirse y una auto-interpretación) y, en íntima conjugación con esa asunción, un ejercicio de la logicidad que puede desplegarse también de varios modos. Cuando el filósofo no creyente se aboca al estudio de la experiencia religiosa cristiana, se asume como contemplador de ella sin otro propósito que el de comprenderla, describirla y explicarla según le sea posible. Que recurra a la logicidad filosófica significa que ella es el momento en acto de toda su logicidad, el centro del dinamismo noético, y que los momentos restantes se encuentran inactivos en mayor o menor medida. Si en plena actividad meditativa escucha una explosión y comienza un incendio, su logicidad filosófica pasará en el acto a situación de receso, y su egologicidad ocupará la función central. Ahora, si reflexionando sobre la experiencia cristiana procura constatar su

---

<sup>6</sup> J. SALTOR, *La filosofía y la experiencia religiosa*, p. 135.

<sup>7</sup> J. SALTOR, *La filosofía y la experiencia religiosa*, p. 9.

congruencia con la realidad y ausculta estratos profundos de su interioridad para confrontar con ellos el Mensaje y observar repercusiones; es decir, si pone a prueba el Mensaje en el contexto constituido por él mismo asumiéndose como el yo irrepetible que es, su logicidad filosófica se conjugará con su egologicidad. Y es en esa cercanía entre ambas donde le será posible vislumbrar que la clave de la comprensión de la experiencia cristiana podría estar muy probablemente, no en el ámbito gnoseológico propio de la logicidad filosófica, sino en un peculiar ejercicio de la egologicidad. Peculiar, precisamente a resultas de un acontecimiento que el testigo recalca: un encuentro de tipo personal con la divinidad en condiciones harto inescrutables pero que, no obstante, produce un efecto asombroso cuya realidad le es imposible negar, a tal punto su evidencia lo arrastra.

30. De modo que el filósofo avizora un posible habérselas más allá del alcance de la filosofía y que podría tal vez deparar posibilidades de mucho interés para él. Ortega decía que donde el científico se detiene en su preguntar porque ha llegado al límite de las posibilidades gnoseológicas de la ciencia, el filósofo continúa con sus preguntas. De todas las preguntas humanamente planteables, algunas son planteables a la ciencia y otras a la filosofía. Habría que decir también que donde el filósofo se detiene, el hombre continúa con preguntas implanteables tanto a la ciencia como a la filosofía. Preguntas que le conciernen en su idiosincrásica concretidad y de cuya respuesta depende la suerte de su propio vivir.

José CANAL-FEIJÓO