

UN ACONTECIMIENTO QUE SUPERE EL INDIVIDUALISMO RELIGIOSO POSTMODERNO¹

JAVIER M^a PRADES LÓPEZ
MARCOS CANTOS APARICIO
Universidad San Dámaso
Madrid

1. LA RELIGIOSIDAD INDIVIDUALISTA POSTMODERNA

Cuando en el último tercio del siglo XX la postmodernidad filosófica vaticinó la disolución de los grandes metarrelatos de la modernidad, de todo ideal unificador, restaurador y omniabarcante —por declararlos inútiles y peligrosos²—, dio también la carta de despedida a la religión, y especialmente al cristianismo³.

El reproche contra la modernidad no era solo por la índole de tales ideales, sino por el hecho mismo de aspirar a ellos. Había que emanciparse radicalmente, hasta llegar a pensar “sin un punto de partida ni un punto final absolutos, conseguir que el juego sustituya al sentido”⁴. En lo que se refiere a

1 Este artículo constituye una versión profundizada y ampliada en alguno de sus puntos del artículo publicado por los mismos autores, “Postsecularism, postmodernism and pluralism. The contribution of Christian witness to the «good life» in contemporary society”: *Josephinum Journal of Theology* 26/1&2 (2019) 178-198. Ambos artículos forman parte del Proyecto de Investigación “Racionalidad contemporánea y acceso al misterio de Dios”, elaborado en la Universidad San Dámaso a través de su programa OIRI durante el sexenio 2015-2021.

2 Cf. G. Vattimo, “Metafísica, violencia, secularización”, en Id. (ed.), *La secularización de la filosofía*, Barcelona 1992, 63-88.

3 Cf. J.F. Lyotard, *La postmodernidad (explicada a los niños)*, Barcelona 1987, 36.

4 D. Innerarity, *Dialéctica de la modernidad*, Madrid 1990, 46.

Dios, una vez eliminada su presencia al igual que esos otros ideales, ¿por qué habría que sustituirlo por alguna realidad más o menos absoluta? ¿Por qué tendría que dejar un vacío su eliminación?⁵ Se debía aceptar definitivamente la ‘muerte de Dios’ anunciada por Nietzsche, admitir que la realidad carece de unidad y fundamento último, asumiendo que el hombre está solo⁶. Sin embargo, a diferencia del diagnóstico del pensador alemán, todavía demasiado solemne, la muerte de Dios habría sido recibida en la postmodernidad sin tragedia, sin nostalgia. Esta es la ‘alegre novedad’ que radicaliza la tesis nietzscheana⁷.

Tras el cataclismo que se llevaba por delante instituciones e ideales solo sobreviviría un valor inexpugnable: “el individuo y su cada vez más proclamado derecho a realizarse”⁸. Esa realización se entendía como “búsqueda de sí mismo, sin referencias”⁹, con la pacífica e incluso gozosa aceptación de que las evidencias sobre lo humano se hundían, y que el hombre, por tanto, debe vagar dentro de un horizonte oscilante y una “realidad aligerada”¹⁰. Se trata, desde luego, de un individuo polifacético, fragmentario y cambiante, liberado de toda identidad duradera. Se inauguraba así una nueva era, la denominada como “época de la autenticidad”¹¹, cuyo lema es: ‘sé auténtico’¹², sé tú mismo en el mundo líquido de hoy.

Han transcurrido algunos decenios desde aquel vaticinio. Y si bien es cierto que en nuestros días predomina en Occidente la mentalidad ‘auténtica’ y ‘pluralista’ —como auguraban los intelectuales postmodernos—, y que algunos ‘grandes relatos’ han sido efectivamente sometidos a una profunda crítica y han perdido influencia en la mentalidad común —entre ellos el de la existencia y relevancia de ‘la verdad’—, los hechos muestran también que, por lo que se refiere a la religión, ésta no es tan débil como suponían.

La religión, sorprendentemente, no se ha ido, sino que sigue entre nosotros. No se ha cumplido la denominada ‘teoría clásica de la secularización’ —que Charles Taylor interpreta como ‘historia de la sustracción’¹³— en

5 Cf. F. Lyotard, *O. c.*, 26.

6 “Que Dios ha muerto significa para Nietzsche que no hay fundamento último, y nada más”, G. Vattimo, *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*, Barcelona 2003, 11.

7 G. Lipovetski, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneos*, Barcelona ³1988, 36.

8 G. Lipovetski, *O. c.*, 11.

9 G. Lipovetski, *O. c.*, 118.

10 Cf. G. Vattimo, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Barcelona 2007, 158.

11 Cf. Ch. Taylor, *La era secular*, II, Barcelona 2014-2015, 277-328.

12 Cf. *Id.*, 281.

13 Cf. Ch. Taylor, *La era secular*, I, 50s.

cuanto que preconizaba que la irrupción de la modernidad conllevaría la desaparición de la religión porque se eliminarían por fin las adherencias religiosas sobre una humanidad naturalmente no religiosa —como si hubiese una ‘ley interna’ que rigiera el progreso desde una etapa religiosa hasta otra de naturaleza ilustrada y secularizada (o postreligiosa) acorde con la verdadera condición humana—. Quizá ya Nietzsche presintió que no llegaría esa fase histórica emancipada de lo divino cuando afirmaba: “Temo que no podremos desembarazarnos de Dios, pues aún creemos en la gramática”¹⁴. Reconocía con agudeza que, a pesar de todo, algo se resistía al hundimiento definitivo de Dios, a la disolución de la religión, como si de algún modo la gramática del lenguaje (y la del mundo) se empeñara en apuntar, del modo que sea, a ‘algo más’.

En vez de entrar, pues, en ese escenario de irreligiosidad, tenemos un panorama global complejo que muchos califican como ‘postsecular’, caracterizado en Occidente por la asunción de la diferencia entre el ámbito religioso y el secular, pero no por aquella privatización reivindicada por la modernidad o por este hundimiento pronosticado por la posmodernidad¹⁵. Un escenario social compartido en el que, respecto a la idea de plenitud humana o del sentido último de la vida, se ofrece un “apabullante pluralismo de respuestas religiosas y seculares”¹⁶, un sinfín de “distintas cosmovisiones y sistemas de valores”¹⁷. El cristianismo no sería sino una más de entre ellas, y no precisamente la más cómoda de abrazar¹⁸. Esta incomodidad estaría motivada por la posición dominante de un humanismo exclusivo e inmanentista que busca la felicidad o la plenitud humana al margen de cualquier posible transcendencia, en especial frente al cristianismo.

¿Cómo se sitúa la posmodernidad ante la ‘tozuda’ pervivencia de la religiosidad en este escenario? Las respuestas varían según los autores. Si bien coinciden en general en traducir la debilidad onto-epistémica en declive de cualquier tipo de certeza religiosa, las actitudes ante lo que consideran que debe ser el ideal de *religión postmoderna* es variada. Algunos zanján la cuestión

14 F. Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*, Madrid 1982, 49 [traducción modificada].

15 Véase por ejemplo: <http://www.globalreligiousfutures.org/>; <https://www.pewresearch.org>. Un oportuno recorrido histórico con amplia bibliografía en P. Stagi, *Storia della filosofia della religione contemporanea*, Milano 2019.

16 B.S. Gregory, *The Unintended Reformation. How a religious revolution secularized society*, Cambridge – Massachusetts – London 2012, 74.

17 P.L. Berger, *Los numerosos altares de la modernidad. En busca de un paradigma para la religión en una época pluralista*, Salamanca 2016, p. 11.

18 Cf. Ch. Taylor, *La era secular*, I, 22.

calificando esta época no como postsecular, sino como postreligiosa, y catalogando la religiosidad como un sentimiento que se puede tener o no tener, al igual que hay quien tiene oído musical y quien no lo tiene¹⁹. Otros autores son más conscientes de que hay algo que hace que la religión no se haya ido. Renuncian a indagar en ese algo, pues esto significaría intentar buscar su fundamento, y se conforman con decirle a la religión cómo tiene que estar en el mundo postsecular²⁰. Naturalmente, se trata de una religiosidad medida desde los parámetros de la postmodernidad. No es posible abordar las diferentes propuestas al respecto, pero cabe mencionar al menos tres rasgos bien conocidos hoy en la literatura teológica²¹.

Un rasgo prevalente es el del *individualismo religioso*²², donde lo institucional o comunitario es visto como optativo y secundario, cuando no directamente como una dificultad para el desarrollo de la propia religiosidad²³. Otra característica consiste en el *rechazo de toda pretensión de verdad religiosa*, considerada como “imperialismo de lo Verdadero”²⁴: “[e]l Dios personal de la religiosidad individualizada no conoce [...] verdades absolutas”²⁵. Bajo esta actitud subyace frecuentemente el postulado que identifica religión o incluso verdad con violencia²⁶. El tercer rasgo es consecuencia de los anteriores: si el paradigma de la religiosidad es la experiencia individual meramente subjetiva, entonces deben caer los muros dogmáticos levantados por las religiones para entrar en el tiempo del “*cosmopolitismo*” religioso²⁷.

Estas tres características de la religiosidad postmoderna encajan bien en una sociedad que ha concedido al ‘yo’ líquido un valor absoluto —aunque eso suponga respetar al menos un absoluto—, esto es, una religiosidad donde se prima la búsqueda personal frente al encuentro comunitario, la praxis frente a la ortodoxia, el cosmopolitismo frente al universalismo.

19 Cf. R. Rorty, “Anticlericalismo y ateísmo”, en R. Rorty - G. Vattimo - S. Zabala (comp.), *El futuro de la religión. Solidaridad, caridad, ironía*, Barcelona 2006, 47-63. De otro modo, P. Sloterdijk - W. Kasper, *El retorno de la religión. Un coloquio*, Oviedo 2007, 55.

20 Cf. G. Vattimo, *Después de la cristiandad*, 107-117.

21 Cf. más ampliamente el artículo citado en nota 1.

22 G. Vattimo, “Gracias a Dios soy ateo”, en G. Vattimo - M. Onfray - P. Flores de Arcais, *¿Ateos o creyentes? Conversaciones sobre filosofía, política, ética y ciencia*, Barcelona 2009, 143-152, aquí 151.

23 Cf. U. Beck, *El Dios personal. La individualización de la religión y el cosmopolitismo moderno*, Barcelona 2009, 91.

24 G. Kipovetski, *O. c.*, 115.

25 U. Beck, *O. c.*, 134. También G. Vattimo, *Creer que se cree*, Barcelona 2004, 96.

26 Cf. P. Sloterdijk - W. Kasper, *O. c.*, 43. Véase al respecto el documento de la CTI, *Dios Trinidad, unidad de los hombres. El monoteísmo cristiano contra la violencia* (2014).

27 Cf. U. Beck, *El Dios personal*, 55, 94, 113, 146, etc.

Se trata, sin embargo, de una solución débil, quizá teóricamente válida para una postmodernidad donde todo es débil. El problema serio es que no resuelve la tensión que se da en la vida humana entre el valor de las obras y el de las palabras, entre la libertad y la verdad, entre el individuo y la comunidad, entre el amor y la razón. La absolutización de los primeros términos puede silenciar durante un tiempo a los segundos, pero es incapaz de eliminarlos. Lejos de solucionar la tensión ésta se agrava, pues lo que se oculta termina por resurgir con virulencia, polemizando frente a su contrario. Por eso se debe someter a valoración crítica esa propuesta y buscar, desde una mirada cristiana, vías que contribuyan positivamente a la vida buena en sociedad.

2. SOBRE LOS PRESUPUESTOS DE LAS CIENCIAS HUMANAS

Antes de abordar la tarea señalada —y mostrar con ello la inadecuación de las condiciones que la postmodernidad impone a la religión— son necesarias dos aclaraciones previas, no por sabidas menos importantes.

La primera es que las ciencias sociales que pretenden definir la religión dentro del marco postmoderno se consideraban a sí mismas hermenéuticamente neutrales o libres de prejuicios. Sin embargo, muchos autores muestran que tales ciencias en realidad no ocupan esa pretendida posición neutral, sino que se sitúan en marcos hermenéuticos sociales y culturales de carácter secularizador acríticamente asumidos²⁸. Charles Taylor ha advertido cómo las teorías sociales y culturales, incluidas las postmodernas, se han edificado a partir de un ‘impensado’ inmanentista, esto es, desde un horizonte teórico social y cultural de naturaleza inmanentista que las ciencias sociales dan por supuesto²⁹.

La segunda aclaración, ligada a la anterior, hace referencia al persistente intento de muchas teorías sociales modernas y postmodernas por *privatizar* la religión. Ya es doctrina adquirida en Occidente la debida distinción y separación entre Estado e Iglesia (y religión), necesaria y beneficiosa para am-

28 Lo reconoce U. Beck *O. c.*, 11-12. Y algo similar hace P.L. Berger, *Los múltiples altares de la modernidad*, 9-11.

29 Ch. Taylor, *La era secular*, I, 50s. John Milbank añade que los supuestos fundamentales sobre los que se apoyan las teorías sociales “están estrechamente relacionados con la modificación o el rechazo de posiciones cristianas ortodoxas”, J. Milbank, *Teología y teoría social: más allá de la razón secular*, Barcelona, 2004, 15. Véase Gregory, *The Unintended Reformation*, 298-364.

bos³⁰. De ahí, sin embargo, no se sigue que la fe religiosa deba ser marginada del escenario público, menos aún en el escenario plural actual, donde las diferentes cosmovisiones están llamadas a convivir, a dialogar y a contribuir al bien común. Pensadores como José Casanova o Jürgen Habermas, por indicar dos muy relevantes, han criticado estos intentos de privatizar las formas de religión no fundamentalistas, no sólo porque supondría desposeerlas de su derecho a reivindicar una función social pública, sino también porque supondría por parte de la sociedad renunciar a los beneficios que pueden recibir de dichas tradiciones religiosas³¹.

En su etapa madura, Eugenio Trías percibió el trasfondo secularista y excluyente que acabamos de señalar. Por un lado, denunció el “marco asfixiante de las tradiciones universitarias académicas, en las que se mantiene el postmodernismo”, principalmente porque allí “tiende a ocultarse por cuanto constituye, acaso, algo que no es del todo políticamente correcto; pero que es, sin duda, el gran *novum* de estos tiempos: el resurgir de las grandes religiones históricas”³². Y por otro, y justamente por lo anterior, reivindicó como tarea urgente e inexorable, ante la modernidad y la posmodernidad, “pensar la religión”³³, tanto en sí misma como en su función pública³⁴.

3. CÓMO (RE)DESCUBRIR LOS RASGOS HUMANOS COMUNES PARA SUPERAR EL INDIVIDUALISMO

En una ‘época de autenticidad’ como la nuestra, caracterizada por la hegemonía de un individualismo que exalta al ‘yo soberano’ y reclama una religiosidad igualmente individualista, se hace necesario mostrar la insuficiencia —religiosa y antropológica— de dicho individualismo si se quiere contribuir a la vida buena en sociedad desde el cristianismo. De las muchas cuestiones que puede suscitar el panorama religioso postmoderno, centramos por tanto nuestro análisis en tal individualismo. La tarea, dicha en positivo, consiste en ofrecer un modo de afirmar el ‘yo’ que no solo no se contraponga al ‘otro’ o a los ‘otros’, sino que los reclame. Hay que sostener “que la *ipseidad* del *sí mismo* implica la *alteridad* en un grado tan íntimo que no se puede pensar en

30 Cf. Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes* (1965) 36.

31 Pueden verse J.V. Casanova, *Genealogías de la secularización*, Barcelona 2012; J. Habermas, *¿Ay, Europa!*, Madrid 2009, 77-80.

32 E. Trías, *Creaciones filosóficas*, II: *Filosofía y religión*, Barcelona 2009, 596.

33 E. Trías, *O. c.*, 597.

34 Véase más ampliamente *ibid.*, 579-598.

una sin la otra”³⁵, esto es, que la alteridad y con ello la socialidad constituyen un rasgo tan constitutivo de lo humano como la ipseidad³⁶.

Para llevar a buen término este planteamiento conviene abordar una cuestión metodológica relevante: ¿cuál es el camino adecuado para reconocer los rasgos humanos compartidos por todos? Parece claro que el procedimiento no puede ser sin más la aplicación de una teoría general, ley o sistema de verdad, precisamente por las objeciones que hemos visto que se levantan en contra³⁷. Dichas objeciones pueden remitir a una observación digna de atención, y es que, dada nuestra condición histórica, los rasgos y valores humanos no se demuestran de manera deductiva, sino que se muestran o proponen (en el sentido de poner-delante) a partir de la experiencia³⁸. El ser humano se descubre a sí mismo instalado en el mundo, ya siendo en él, en acción, y sólo desde ahí puede ulteriormente reflexionar acerca de quién es y quién está llamado a ser³⁹. Es posible descubrir que se *es* y *lo que* se es precisamente porque ya se *está siendo*, es decir –según el dinamismo pleno de lo humano– *en acción*⁴⁰.

A partir de esta hipótesis, el proceso más adecuado para reconocer y transmitir rasgos y valores humanos compartidos supone al menos dos factores. En primer lugar, una pedagogía que permita el ‘reconocimiento en acto’ de esos rasgos y valores, y especialmente de esa característica primigenia que es la dignidad incondicionada del ‘otro’ en cuanto ser humano. Por ‘reconocimiento en acto’ queremos designar la identificación de uno mismo y del otro como interlocutores a pleno título, y con ello la posibilidad de acoger y asimilar contenidos noéticos comunes, comunicados a partir de la experiencia vivida “bajo la tutela de una relación de reciprocidad”⁴¹ o del

35 P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, Madrid 1996, xiv.

36 Una síntesis en el documento de la Comisión Teológica Internacional, *La libertad religiosa para el bien de todos* (2019), cap. 3 y 4.

37 Véase el diagnóstico certero que ofrecía H.U. von Balthasar, ya en 1961, en *Gloria. Una estética teológica*, vol. I: *La percepción de la forma*, Madrid 1985, 23.

38 Cf. Comisión Teológica Internacional, *En busca de una ética universal: nueva mirada sobre la ley natural* (2006) cap. 3.

39 M. García Morente propone un punto de partida filosófico existencial y viviente: “Lecciones preliminares de filosofía (XXII)”, en *Obras Completas*, tomo II, vol. 1, Madrid-Barcelona 1996, 271. Sobre la revalorización de la filosofía de la acción de Blondel para el actual horizonte filosófico-teológico, cf. Milbank, *Teología y Teoría social*, 290-303.

40 Ciertamente, lo que se es y el estar siéndolo no es el efecto exclusivo de la autopoición libre del individuo, ya que la primera polaridad constitutiva (alma-cuerpo), dada ontológicamente, es la base de todo su ulterior desarrollo libre en la historia. Cf. A. Scola, “Per un’antropología drammatica”, en *Teología* 36 (2011) 559-572.

41 P. Ricoeur, *Caminos del reconocimiento*, Madrid 2005, 254.

“bien práctico de estar juntos”⁴². Ricoeur se refiere al acto de ser reconocido como el hecho de recibir, por parte del otro, “la plena garantía de su identidad” y de su “dominio de capacidades”⁴³. Scola, por su parte, insiste en que este reconocimiento en acto constituye el “principio de comunicación”⁴⁴ interpersonal, y sin él tal comunicación no es posible.

El reconocimiento del otro no tiene como propósito colmar una curiosidad intelectual, sino que implica consecuencias prácticas, tanto en el orden personal como de la convivencia social. Frente al narcisismo del ‘yo’ o la instrumentalización del ‘otro’, toda sociedad necesita de personas que se saben importantes gracias al reconocimiento y la estima que los ‘otros’ les brindan, gracias a la mirada del ‘otro’ que, ajena a toda relación instrumental y de dominio, “confirma y reconoce”⁴⁵ la condición humana común y su dignidad. Este reconocimiento en acto no se hace a costa de negar la *diversidad* del ‘otro’ respecto del ‘yo’ —“*uno* no es el *otro*”⁴⁶—, sino en virtud justamente del reconocimiento de que, por debajo de la diversidad, existe una unidad más profunda entre los distintos, un ‘tú’ que es ‘otro yo’⁴⁷, esto es, dotado de rasgos y valores originarios comunes y comunicables que posibilitan justamente el “intercambio de dones”⁴⁸. Si el ‘otro’ no fuera reconocido con los rasgos de un ‘yo’ se oscurecería e incluso diluiría la originaria y constitutiva alteridad humana, y con ello su dignidad fundamental.

El segundo aspecto de método se refiere a que el reconocimiento de estos rasgos y valores humanos comunes se produce siempre a partir de una *tradicón* humana en la cual uno está inmerso, esto es, dentro de la entrega y acogida interpersonal de doctrinas y preceptos morales, y, más ampliamente, de formas posibles de comprender y estar en la realidad. Como recoge Maurice Merleau-Ponty:

“*Estoy dado*, es decir, me encuentro ya situado y ligado a un mundo físico y social [...]; esta situación nunca me es disimulada, nunca está a mi alrededor como una necesidad extraña, y nunca estoy efectivamente encerrado en ella como un objeto en una caja”⁴⁹.

42 A. Scola, *No nos olvidemos de Dios: libertad de credos, de culturas y políticas*, Barcelona 2014, 91.

43 P. Ricoeur, *O. c.*, 256.

44 A. Scola, *No nos olvidemos de Dios*, 91.

45 Cf. Byung-Chul Han, *La expulsión de lo distinto*, Barcelona 2017, 42.

46 P. Ricoeur, *O. c.*, 266.

47 Cf. E. Stein, *Sobre el problema de la empatía*, Madrid, 2004, 56 y *passim*.

48 P. Ricoeur, *O. c.*, 266.

49 M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, 2005, 371 [traducción modificada]. También X. Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, Madrid 2006,

De ahí que el reconocimiento en acto de tales rasgos y valores acontezca dentro de la *narración* de la propia tradición vivida, dentro de una “comunidad definidora”⁵⁰ que es la que lo hace posible. Se trata de una comunicación interpersonal que no se reduce al simple lenguaje verbal, sino que abarca “otros modos de expresión por los que nos definimos, incluyendo los ‘lenguajes’ del arte, del gesto, del amor, y similares”⁵¹, los cuales “nadie adquiere por sí mismo”⁵². Dicho de otro modo, el reconocimiento efectivo de rasgos y valores humanos como, por ejemplo, la libertad, la amistad, la maternidad y paternidad... solo es posible allí donde existe el contexto concreto que narra las experiencias efectivas de hombres libres, de amigos, de madres y padres que aman a sus hijos... Se evita con ello la imposición forzosa de una tradición y se abre la posibilidad de convivencia y diálogo, así como de confrontación racional, entre diferentes tradiciones dentro una misma sociedad plural.

Este doble aspecto del proceso —reconocimiento en acto; narración del contexto comunitario, social y cultural que lo hace posible— es a nuestro juicio imprescindible. Y es ahí donde la tradición cristiana contribuye singularmente con su propia narrativa⁵³, dado que posibilita un encuentro excepcional que permite al hombre alcanzar una “conciencia acabada de sí mismo”, de modo que empiece a “decir *yo* con dignidad”⁵⁴.

4. EL ENCUENTRO COMO ‘LUGAR’ DE INTERCAMBIO DE DONES PARA EL CRECIMIENTO DEL INDIVIDUO

En efecto, el método de reconocimiento en acto de los rasgos y valores desde dentro de una tradición particular puede alcanzar una densidad humana tan profunda que llegue a hablarse de un ‘encuentro’ entre los interlocutores. Bien mirado, se necesita ese ‘encuentro’ interpersonal para que el individuo (re)nazca y florezca. La condición para que un individuo madure hasta hacerse adulto es que acontezca algo en su vida personal, algo que le permita acrecentar su humanidad y su conocimiento de la realidad, algo que

71-101, 113-141.

50 Ch. Taylor, *Las fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, 1996, 52. Comisión Teológica Internacional, *En busca de una ética universal*, cap. 2.

51 Ch. Taylor, *La ética de la autenticidad*, 68.

52 Id., 68.

53 Cf. Milbank, *Teología y teoría social*, 518-520.

54 L. Giussani - S. Alberto- J. Prades, *Crear huellas en la historia del mundo*, Madrid 1998, 23.

no puede venir sólo de uno mismo —nadie se da lo que no tiene—, sino que le tiene que ser dado.

También para comprender la índole propia de la fe cristiana son del mayor interés los análisis fenomenológicos que muestran cómo, en la experiencia humana común, sin provocarlo ni preverlo, a veces “una acción singular, e igualmente una expresión corporal singular —una mirada o una sonrisa— me puede brindar una mirada al núcleo de la persona”⁵⁵, al centro del ‘yo’, abriendo horizontes nuevos de sí mismo y de la realidad, e impulsando, a veces no sin resistencia por parte de la persona, a (re)emprender o acrecentar una vida realmente humana⁵⁶.

En el encuentro con el ‘otro’ no nos sobreviene o se nos da simplemente algo “*desde fuera* dejándonos intactos”⁵⁷ (por ejemplo, un sistema de ideas o de preceptos), sino que se nos dona en él una alteridad que supera las propias previsiones y cálculos, una intimidad “de la cual no soy medida”⁵⁸. Que desborde nuestras previsiones y cálculos no significa que no lo esperáramos o buscáramos, si bien, la mayoría de las veces, confusamente e incluso sin formularlo. Es más, difícilmente podría ser acogido aquello que no es silenciosamente deseado y esperado. Por eso aparece, una vez acontecido, junto a la sorpresa ante lo ‘inesperado’, la alegría del que confirma: ‘¡era esto!’. Como señala Claude Romano, “incluso en el caso de un encuentro ‘provocado’ en el que me encargase yo de ir hacia el otro o de dar el primer paso, lo que queda como imposible de provocar y lo ‘insuscitable’, eso es siempre pura y simplemente el encuentro como tal”⁵⁹. Cuando la donación del otro nos alcanza en lo íntimo de nuestro ser nos insta a abrir libremente al otro nuestra propia intimidad. Sólo entonces puede hablarse propiamente de encuentro: “el encuentro llega a consumarse cuando se responde al otro percibido”⁶⁰.

El encuentro exige ponerse totalmente en juego, requiere en cierto modo desnudarse ante el otro que ha abierto su intimidad y ponerse en sus manos igual que él se ha puesto en las nuestras. En él acontece un entrelazamiento de los corazones, “el de uno *con* el otro, el de uno *en* el otro”⁶¹, una mutua implicación libre y personal que posibilita lo que hemos llamado un ‘inter-

55 E. Stein, *O. c.*, 126-127.

56 Cf. L. Giussani, *L'io rinasce in un incontro (1986-1987)*, Milano 2010, 182.

57 C. Romano, *El acontecimiento y el mundo*, Salamanca 2012, 170.

58 *Id.*, 183.

59 *Id.*, 183.

60 J. Zazo Rodríguez, *O. c.*, 167.

61 C. Romano, *O. c.*, 171.

cambio de dones' o intercambio espiritual de la verdad donada y acogida amorosamente.

Para encontrarse con el otro (y no sólo tropezarse o cruzarse con él) es necesario tener, como detectaba Simone Weil, una *mirada* atenta, esto es, “una mirada en la que el alma se vacía de todo contenido propio para recibir al ser al que está mirando tal cual es, en toda su verdad. Sólo es capaz de ello quien es capaz de atención”⁶². Dado que el encuentro comporta de algún modo un vaciarse de sí, desvela no pocas veces la propia *vulnerabilidad*; remueve seguridades que el ‘yo’ creía tener, cimientos aparentemente sólidos sobre los cuales había edificado el yo su vida. Ahora se expone al riesgo de algo nuevo que no domina, ahora depende de una alteridad.

En el orden social y moral esta dinámica del encuentro se corresponde con la concepción de la condición humana constitutivamente abierta y relacional a la que nos hemos referido. A partir de ella se comprende que el reconocimiento de rasgos y valores desde dentro de una narración o tradición concreta requiera del encuentro con otra(s) persona(s). Con ello no se cede a ningún relativismo o consensualismo. Lo que acontece en el encuentro es una comunicación testimonial de la verdad entendida no solo en sentido doctrinal, sino abarcando también los valores, los afectos..., una apertura recíproca para una relación interpersonal que suscita una relación más profunda con el otro a partir de un (re)conocimiento amoroso y más pleno de la realidad⁶³. Por eso, tomando prestada una expresión de Gadamer, se puede hablar de la ‘alegría del reconocimiento’, precisamente porque se descubre algo que, no siendo ajeno al yo, no viene sin embargo del yo⁶⁴.

5. LA DONACIÓN DE UN EXCESO: EL ACONTECIMIENTO DE UN ENCUENTRO

La categoría de ‘encuentro’ posee una significativa riqueza semántica. Sin duda es adecuada para describir el dinamismo de la comunicación intersubjetiva de la verdad y del amor, como hemos visto. También ha sido muy utilizada en el ámbito de la fenomenología de la religión para explicar la relación

62 S. Weil, *A la espera de Dios*, Madrid 1996, 73.

63 Véase J. Prades, *Dar testimonio. La presencia de los cristianos en la sociedad plural*, Madrid 2015, 353-398.

64 H.G. Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca ¹⁴2017, 158.

con Dios. Es, además, una categoría incorporada a pleno título a la teología de la revelación y de la fe⁶⁵.

Prosigamos el examen del encuentro reflexionando sobre una categoría con la que está estrechamente vinculada, la de ‘acontecimiento’⁶⁶. A nuestro juicio, solo un encuentro que tenga la profundidad de lo que ciertas líneas de la fenomenología llaman ‘acontecimiento’ puede superar el individualismo y el prejuicio imanentista de la mentalidad nordatlántica denunciado por Taylor para la cual lo trascendente queda fuera de su mapa⁶⁷. La razón recupera de este modo su apertura plena a la verdad de lo real, no solo en el plano personal e intersubjetivo, sino también metafísico y religioso⁶⁸. No es de extrañar que la categoría de acontecimiento o evento, que no es lejana a la sensibilidad de algunas filosofías postmodernas alérgicas al ‘ser’, pueda ser acogida en una acepción renovada —desde la originalidad de la revelación cristiana— como la condición de posibilidad de una *metanoia*, un cambio de mentalidad, una purificación de la razón que la hace más capaz de evidencia, y por tanto más adecuada para una visión completa del mundo, del hombre y de Dios, como objetivo de la evangelización. Podría buscarse alguna analogía entre la alusión nietzscheana a la permanencia de la ‘gramática’ del lenguaje y el mundo, y este carácter ‘acontecial’ (= de acontecimiento) del conocimiento de lo real. De hecho, la categoría ha sido recuperada en los últimos tiempos por una parte de la fenomenología que, quizá no por casualidad, es afín al pensamiento cristiano⁶⁹.

El acontecimiento no coincide sin más con el suceso cotidiano y acostumbrado. A diferencia de este, el acontecimiento porta en sí una pretensión de singularidad, entendida como imprevisibilidad, ineludibilidad, originariedad y exceso. El acontecimiento no lo pone el yo; quizá pueda incluso esperarlo, como decíamos, pero siempre sobreviene o irrumpe sin preverlo, sin prepa-

65 Sobre la categoría de ‘encuentro’ en clave teológica, una primera introducción en: A. Jiménez Ortiz, “Encuentro” en R. Latourelle - R. Fisichella - S. Pié Ninot (dir.), *Diccionario de Teología Fundamental*, Madrid 1992, 376-379. Más ampliamente J. Zazo Rodríguez, *O. c.*, 17-112.

66 Sin esta permanente tarea cultural, inherente a la evangelización, ésta correría el peligro de no iluminar las dimensiones más profundas de lo humano.

67 Cf. Ch. Taylor, *La era secular*, II, 127; *La era secular*, I, 33.

68 No sería el caso de la interpretación heideggeriana del *Ereignis*, que en su oscilación entre el ser y el ente no remite a ninguna trascendencia metafísica. Así lo valora H.U. von Balthasar, *Gloria*, vol. 1, 147-148.

69 En España contábamos con los estudios ya clásicos de Zambrano, García Morente, Laín o Zubiri; en el ámbito francófono actual se han abierto caminos a la reflexión filosófico-teológica gracias a Michel Henry, Jean-Luc Marion, Jean-Louis Chrétien, Jean-Yves Lacoste, Emmanuel Falque y otros.

rarlo o producirlo, portando en sí un *exceso*, un plus de realidad, de sentido y de originalidad respecto de las experiencias cotidianas que hacen que “que yo no pueda no responder”⁷⁰ a su pretensión. Su aparecer, su estar-presente solicita a la libertad bajo la forma de un ineludible tener-que-responder, tanto más cuanto más se impone y se constata el exceso que contiene. La libertad no queda anulada, sino que es provocada, de tal modo que no-responder es ya una respuesta libre. Por eso, su acogida no es automática: aunque el acontecimiento, como apunta Jean-Luc Marion, “presiona a la mirada más de lo que la mirada se precipita hacia él”⁷¹, cabe siempre el riesgo de que lo reduzca a mero suceso desprovisto de significado, a simple objeto indiferente frente al yo (*ob-iectum*), a algo que ocurrió y ya está. Se habrá silenciado el acontecimiento, reduciéndolo al mundo propio.

Pero cabe también la posibilidad de que el yo acoja su interpelación y se implique en él desde el comienzo. Es entonces cuando se puede hablar propiamente del acontecimiento de un encuentro o del encuentro como acontecimiento (sea el encuentro con un ‘tú’ o sea otro tipo de fenómeno excesivo), el cual, en virtud precisamente de este exceso asimétrico, funda sentido e inaugura una historia⁷², abriendo, se puede decir, a un mundo nuevo, tanto más nuevo cuanto más exceso porte en sí el acontecimiento; puede incluso que ya nada vuelva a ser como antes. Por eso, más que de una manifestación o dación, se puede hablar de una epifanía o donación del acontecimiento.

No obstante, debido a la “saturación del conocimiento que provoca”⁷³, rara vez el acontecimiento es comprendido inmediatamente; más bien va siendo interpretado, comprendido y verificado en su ‘acontecibilidad’ con posterioridad, en la historia inaugurada con el acontecimiento. No se trata sólo de que el yo interprete el acontecimiento (como quien interpreta un objeto externo o ajeno a él), sino que, en tanto que está vitalmente implicado en él, se interpreta y comprende a sí mismo desde el acontecimiento. La interpretación-comprensión tiene así un doble dinamismo: es interpretación-comprensión del acontecimiento por el sujeto y, a su vez, es interpretación-comprensión del propio sujeto a partir del acontecimiento⁷⁴. El

70 B. Waldenfels, “Respuesta a lo extraño”, en Id., *Exploraciones fenomenológicas acerca de lo extraño*, Barcelona 2015, 38-52, aquí 49.

71 J.L. Marion, *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*, Madrid 2008, 270.

72 B. Waldenfels, “Respuesta a lo extraño”, 49.

73 J.L. Marion, *O. c.*, 270.

74 C. Romano, *O. c.*, 54. Desde la filosofía reflexiva se pueden recordar los análisis de Jean Nabert; véase J. Prades, *Dar testimonio*, 335-343.

doble dinamismo del acontecimiento hace madurar la humanidad del yo y, derivadamente, transmite a otros ese acontecimiento impensado.

Este plus de sentido o de significación, esta irrupción de algo radicalmente nuevo que ensancha los esquemas preconcebidos —como recuerda san Pablo (cf. Rom 12,1-2)— evidencia que el acontecimiento, aunque sucede al yo, nunca es un fenómeno estrictamente individual. Precisamente porque lo que sobreviene es una novedad excesiva que el yo no domina y que se impone sin que pueda disponer de él, no bastan para interpretarlo y comprenderlo contextos u horizontes de sentido previos, aunque sean necesarios. Requiere una nueva ‘comunidad hermenéutica’ o ‘contexto significante’⁷⁵ a partir del cual el acontecimiento pueda ser adecuadamente acogido y comprendido, esto es, con un sentido que es el suyo y no el del yo, con un sentido que es desvelado y no simplemente construido. Es dicha comunidad hermenéutica la que, por ser ella lo que es a partir de la experiencia histórica y la memoria viva de ese acontecimiento, lo puede dotar de unidad, insertándolo en un horizonte unitario más amplio que posibilita que su sentido salga a luz. Sin ella, el acontecimiento resulta incomprensible e inasimilable.

6. LA COMUNIDAD ECLESIAL-SACRAMENTAL, LUGAR DE ENCUENTRO CON EL ACONTECIMIENTO DE CRISTO

El itinerario fenomenológico ayuda a comprender la dimensión antropológica del *encuentro* cristiano —entendido como comunicación testimonial ‘acontecial’— y su pretensión de superar las contraposiciones detectadas en la cultura posmoderna entre ‘yo’ y ‘tú’, entre lo ‘mío’ y lo ‘tuyo’ (o ‘lo nuestro’ y ‘lo vuestro’), entre verdad y libertad, entre razón y amor, entre palabras y obras, contraposiciones que aparecen más como derivadas que como originarias. Sería necesario ahondar todavía en la descripción fenomenológica de la apertura trascendente del acontecimiento y de su carácter ‘excesivo’ por lo que se refiere al hecho cristiano. Sin embargo, debemos limitarnos a ofrecer una apretada síntesis de la propuesta que nace de ese encuentro con Cristo, a modo de conclusión.

El cristianismo profesa, en efecto, que al hombre se le desvela la identidad única e irrepetible de su yo, y con ello la plenitud (escatológica) a la que está llamado, en el *encuentro* con un *acontecimiento* histórico y singular,

75 Cf. C. Romano, *O. e.*, 56-67.

Jesucristo⁷⁶. En él, Dios se manifiesta definitiva, gratuita y excesivamente en la historia como factor real de la vida del hombre, llamándolo a una personalización plena e irrepetible. Esta comunicación del Don divino no decide de antemano sobre nosotros, sino que nos capacita para utilizar la razón y la libertad, no sólo la primera vez, sino todas las veces en que el mal (pecado) parece querer imponer el fracaso de nuestras aspiraciones de plenitud.

El hombre que acoge este testimonio histórico de la Verdad puede reconocer la precedencia de un fundamento que no se identifica con su subjetividad y que le abre al conocimiento pleno de sí y del mundo. Dicho conocimiento no se da de una vez por todas, sino progresivamente, a lo largo del camino de la vida, gracias al encuentro con los testigos de ese Tú divino en la comunidad eclesial-sacramental. En ellos puede reconocer, dentro del tiempo y del espacio, el imprevisible impacto de un exceso que le atrae y le suscita una in-quietud que le capacita para descubrir la excepcional correspondencia entre lo que los testigos viven y el conjunto de exigencias y evidencias elementales que brotan de lo profundo de su yo.

Dentro de la comunidad eclesial el creyente puede verificar, en el camino de fe-esperanza-caridad, la ‘acontecibilidad’ de la persona de Cristo y su mensaje, esto es, la verdad del encuentro con un exceso teologal, personal, indominable e inabarcable que nos adviene mediante la comunidad eclesial por el Don del Espíritu —no es, pues, invención ni descubrimiento nuestro—. Participando en este ‘nosotros’ eclesial cada yo puede, en definitiva, profundizar y madurar en la autenticidad de sí mismo al tiempo que en el conocimiento de la ‘gramática de la creación’, en la sacramentalidad del mundo y de la historia, esto es, en el conocimiento del significado de realidad según la totalidad de sus factores. Esta comunicación amorosa de la Verdad puede con razón ser descrita como testimonial-sacramental y su ápice es la misericordia divina.

A partir de la renovación del Concilio Vaticano II hoy nos resulta más nítida la concepción ‘sacramental’ de la revelación⁷⁷, que incluye como una de sus expresiones la propia creación, en la cual “Dios, creando y conservando todas las cosas por el Verbo, ofrece a los hombres un testimonio perenne de sí mismo”⁷⁸. Son los ‘ojos de la fe’ —la mirada humana elevada y purificada por la gracia— los que permiten, incluso en los momentos más oscuros y dolorosos, reconocer y abrazar la auténtica gramática de la creación y de la

76 Cf. Francisco, *Evangelii Gaudium* (2013) 7, que cita a Benedicto XVI, *Deus caritas est* (2005) 1.

77 Cf. Juan Pablo II, *Fides et ratio* (1998) 13.

78 Concilio Vaticano II, *Dei Verbum* (1965) 3.

historia, esto es, la realidad como *creación* y la historia como *salvación redentora*⁷⁹. La pedagogía cristiana consiste justamente en posibilitar este encuentro continuado con el otro para hacerlo eclesialmente partícipe de la plenitud sacramental de la realidad, superando con ello las aporías posmodernas entre obras y palabras, entre libertad y verdad, entre individuo y comunidad, entre amor y razón —a las que nos hemos referido.

Si esto es así, se comprende mejor por qué vivir y transmitir la fe cristiana en el mundo postsecular actual no implica ocuparse ni de un ‘asunto privado’ ni de un ‘asunto meramente religioso’, sino que es ocasión para contribuir al bien de todos. Y ello no sólo porque la vivencia de la fe ‘educa’ el valor intersubjetivo de la confianza —esencial para la vida social—, sino también porque el testigo se convierte en lugar de encuentro con un acontecimiento inseparablemente humano y teologal, personal y eclesial: la verdad de Cristo, que, por el don del Espíritu, nos muestra y dona el rostro amoroso del Padre. Este testimonio es el camino idóneo para descubrir los rasgos plenos de lo humano, tanto de sí mismo como del otro. De este modo se comprueba, concomitantemente, que en lo que se refiere al hombre y al mundo, el individualismo propio del ‘humanismo exclusivo o inmanentista’ no tiene la última palabra.

79 La teología sacramental ofrece interesantes perspectivas: G. Colombo, *Teología sacramentaria*, Milano 1997; N. Reali (coord.), *Il mondo del sacramento. Teologia e filosofia a confronto*, Milano 2000; A. Bozzolo, *Il rito di Gesù. Temi di teologia sacramentaria*, Roma 2013.