

NUEVOS CONTEXTOS PARA LA CUESTION DE DIOS

Por JOAQUÍN GARCÍA ROCA

Se tarda mucho en saber, nos advertía hace poco el caminante de Hermann Hesse, que no se puede ser y tener las dos cosas a la vez, que soy nómada y no campesino, perquisidor y no guardián. Quizá aquí se encierre el dilema fundamental del hombre moderno ante Dios: guardián de tantas cosas y perquisidor infatigable.

Mientras tanto, el hombre ensaya el camino; le queda el caminar. Lo que Mahler decía en su enfermedad: «¡ahora tengo que aprender a caminar!» —y lo decía en sentido primordialmente físico—, tal vez debe interpretarse como la demostración de que la búsqueda de sentido es inseparable de nuestra estructura personal (Cfr. Rovira 86). Cuando García Lorca vio en el poema «la narración del viaje: la noche entera se recoge bajo una pantalla de rumor... ¡hay que salir!» (*País*, 5 junio 1980) —y lo decía referido a su técnica poética—, tal vez debe interpretarse como la demostración de nuestra voluntad de perquisidor. Cuando Bloch dice que todo viviente tiene que andar a la busca de algo —y lo dice en sentido primordialmente biológico— extiende la necesidad de tanteo y búsqueda a la estructura de la vida misma.

Quando la tradición utilizó la simbólica del viaje (o del camino) para referir el acceso a Dios quiso expresar con ello la necesidad en primer lugar del *desplazamiento*. Hay asuntos que uno no puede ver si no se desplaza de un lugar a otro, al modo como en el espectáculo que en el acto de desplazarte se te muestra lo que se ocultaba. Si atendemos al análisis efectuado por Ricardo Alberdi, en el primer estudio de este nú-

mero, observaremos un progresivo cierre del discurso religioso e incluso de la propia razón humana en el interior de objetos, cosas. En ese mismo momento quedamos confiscados por lo alto hasta desaparecer el propio lugar de Dios, de aquél que se sitúa en los lugares que amplían la vida y abren el sentido de las cosas, de aquél que es menos guardián que perquisidor. Es necesario desplazarse de la sociedad cerrada y del discurso autosuficiente como posibilidad misma de acceso a la cuestión de Dios. Desde la experiencia de Jesús de Nazareth se expresaba en la admonición: «no lo encontrareis ni en Siquem ni en Jerusalem» (Jn 4,21). Es decir, no lo encontrareis en lugares cerrados ni inscrito en un lugar. La experiencia de Dios es la vivencia del desajuste entre lo que es y lo que puede llegar a ser. Cuando el sistema se cierra por la dominación, Dios lo abre como oferta de solidaridad; cuando el sistema se cierra por la competencia, Dios se encuentra en la brecha del compartir. La experiencia de los grandes creyentes en Dios lo han encontrado siempre como un Dios partisano que desarticula, descentra, desajusta y desplaza al pueblo: de esclavo lo desplaza a libre, de la servidumbre lo llama al servicio.

Al significar que el acceso a Dios precisa de un itinerario significamos igualmente que le es esencial el *ocultamiento*. Se pasan fronteras lingüísticas y aguas divisorias para llegar a otros valles, otras casas, otras lenguas, otros hombres. También a Dios le es esencial el ocultamiento, está siempre más allá de donde se le busca y oculta su rostro como señal de identidad. Cuando vamos hacia El desde nuestras necesidades egoístas o complejos infantiles lo que encontramos es una proyección de nuestros deseos. Cuando queremos prever y planificar su misterio, nos deja con el deísmo y se retira a otra parte.

Cada época ha impuesto sus propios controles al itinerario. De este modo, a fuerza de transitar caminos nos encontramos con auténticas sagas, con senderos consolidados y huellas habitadas. Se abren nuevos espacios para la cuestión de Dios, se cierran otros y algunos se desplazan, hasta el punto que ni el teísmo ni el ateísmo presentan rasgos idénticos en cada época, sino que reflejan sus peculiaridades propias y sus específicos aires de familia.

También nuestro tiempo impone unos controles que a modo de aduanas someten al viajante si quiere que su intento sea intelectualmente creíble y sociológicamente plausible. En breve se podrían anunciar del siguiente modo: el camino se ha de efectuar en el interior del único viaje posible para el hombre, esto es, el que viaja es el *hombre* con sus caracteres esenciales de historicidad y finitud, es *todo hombre* quien puede

transitar el camino compartiéndolo con otros, y es *todo el hombre* con su inteligencia y su voluntad, con su libertad y su destino el auténtico sujeto de la búsqueda.

Si no se quiere capitular culturalmente, el intento debe someterse al triple control:

1. El control de la historicidad

Para la modernidad, toda experiencia humana es experiencia de la finitud. Exige que se tome con radical seriedad que toda palabra sobre Dios es una palabra humana.

Igualmente impone al viaje que no pase por alto el estigma del presente, con la propia densidad que le viene de las nuevas situaciones históricas. El valor de verdad de la experiencia se actúa en el interior de una propia tradición, de unas concretas formas de vida. En ella, todos los dogmatismos ahistóricos encuentran su límite insuperable.

Pero la historia no es sólo finitud y límite, sino que es también pujanza y plenitud. En este sentido Dios y la historia poseen una profunda vecindad. La experiencia de la historia desplaza de este modo el lugar cosmológico y antropológico como lugares tradicionales de la experiencia.

Las afirmaciones sobre Dios han de ser acreditadas en el horizonte de nuestras experiencias históricas: precisan ser respaldadas por la experiencia concreta de la realidad del hombre y del mundo como historia.

2. El control de la intersubjetividad

El itinerario no puede ser una experiencia puramente interior y personal, por absolutamente respetable que sea. Debe ser comprensible a través de un lenguaje comunicable, si no quiere renunciar a su pretensión de universalidad.

Su credibilidad se fundamenta en su potencial comunicabilidad. No puede ser ni algo esotérico ni un lenguaje absolutamente privado, sino que debe ser anunciado como un Dios universal con una positiva referencia a nuestra experiencia compartida de la realidad. Sólo esto le puede librar de un aislamiento total, de una desenfrenada locuacidad o de la jerga extraña.

Manteniendo el necesario componente decisonal, el discurso no puede ser abandonado al subjetivismo arbitrario, sino que debe ser reconducido a la intersubjetividad.

Pero la comunicabilidad no es sólo límite, sino que es también posibilidad. En este sentido Dios y la comunidad poseen una profunda vecindad. La experiencia de la comunidad desplaza de este modo el lugar de la intimidad como lugar tradicional de la experiencia de Dios.

Las afirmaciones sobre Dios han de ser acreditadas en el horizonte de nuestras experiencias comunitarias: precisan ser respaldadas y verificadas en el interior de la comunidad que funda.

3. El control de la efectividad

Para la modernidad, la práctica que inaugura una afirmación no es algo inesencial para su propia verdad. Es allí donde se muestra su fecundidad o su esterilidad, su potencia o su nada. La fe en Dios no debe ser solamente afirmada, sino que debe ser también confirmada.

Cualquier afirmación sobre Dios significa para el hombre un reto a comprometerse en una determinada forma de vida, a su experiencia le es esencial su confirmación práctica. *Conclusión teórica y provocación práctica* van para nuestra época íntimamente unidas. Y no sólo en relación de causa a efecto, sino en una unidad previa. Toda razón teórica está determinada por intereses prácticos.

Pero la efectividad no es sólo límite, sino que es también posibilidad. En este sentido Dios y la praxis poseen una profunda vecindad. La experiencia de la acción desplaza de este modo el lugar de la teoría como lugar tradicional de la experiencia de Dios.

Las afirmaciones sobre Dios han de ser acreditadas en el horizonte de nuestra praxis transformadora y liberadora. La admonición de Brecht —«yo te aconsejo que pienses si tu comportamiento cambiaría según la respuesta que diéramos a esta cuestión»— sigue manteniendo su intensa actualidad.

* * *

Si el triple control —historicidad, comunicabilidad, efectividad— deben ser extensibles a toda afirmación sobre la realidad, con mayor razón deben acreditar el discurso sobre Dios, ya que en él se trata de una in-

interpretación que al modo de convicción abarca todo lo real. Y al no quedar nada fuera de su pretensión —ni el principio ni el final, el presente y el futuro, la ética y la escatología— no puede ser confirmado experimentalmente ya que «nada puede ser probable en sí, sino solamente en relación con otros datos; y en nuestro caso particular de nuestra experiencia tomada en su totalidad, no hay otros datos en relación a los cuales se puede medir su probabilidad» (Hick).

En nuestro caso vamos a presentar cinco experiencias con sus respectivos contextos actuales: la experiencia lingüística, la experiencia del sentido, la experiencia de la problematicidad, la experiencia de la utopía y la experiencia veritativa. Hemos elegido éstas, no porque se declaren necesarias frente a otras que serían desestimadas (tal operación sólo es posible con una previa clasificación dogmática), sino para mosrar un ejercicio de lectura que, respetando los controles, reenvían a un superávit de significación. Y si hemos elegido estas cinco experiencias es también porque son éstas las que formulan preguntas al creyente, y a la vez el creyente está en condiciones de formular cuestiones desde el estado actual de la reflexión y la experiencia histórica. Ciertamente que como respuestas definitivas son insuficientes, pero como cuestiones abiertas son insoslayables.

El ejercicio de lectura encierra tres niveles diferentes:

- a) en primer lugar se trata de individuar los rasgos históricos que presenta la experiencia concreta. Lo hacemos a través de la significación de los principales discursos contemporáneos que han intentado formalizar la experiencia de que se trate;
- b) en un segundo momento presentamos los rasgos estructurales de dicha experiencia que se encuentran «contextuadas» en la modernidad. Se trata de indicar la significación antropológica de dicha experiencia;
- c) en tercer lugar la confrontación de la experiencia antropológica y la experiencia histórica permite mostrar una diseminación de significado que entrega una determinada experiencia de Dios. Para ello hablaremos de reenvíos y superávit de sentido experiencial que se resiste a cualquier tipo de asalto o confiscación.

A través de estas experiencias intentamos mostrar los nuevos contextos desde donde se puede «decir Dios», «pensar a Dios», «desear a Dios», «significar a Dios».

1. La experiencia lingüística

Si queremos rastrear la vida histórica, interpersonal y efectiva del espíritu, miramos hoy en un primer momento al lenguaje. Desde las más diversas tradiciones hemos llegado a ver en el lenguaje la mediación y el lugar primordial de la existencia histórica. En él se expresan y se reconocen las cosmovisiones de los pueblos y su peculiar desarrollo, y se revela lo que el mundo es para el hombre. Tan originario es el lenguaje que hoy caracterizamos al hombre como el ser que tiene lenguaje.

¿En qué consiste la originalidad de la experiencia contemporánea del lenguaje? Hasta muy entrados en nuestro siglo el lenguaje fue considerado como un mero instrumento del pensamiento a través del cual logra expresarse. Se separaba así el sentido y la expresión, el contenido y la forma. Es un instrumento del que se dispone para expresar pensamientos ya formados acerca de la realidad constituida. Pensamiento y realidad eran previas al lenguaje. La diversidad de lenguas, la posibilidad de un mundo humano sin lenguaje, el carácter funcional del mismo y la existencia de lenguajes artificiales eran los principales argumentos de esta forma de ver la realidad del lenguaje, como fenómeno derivado.

Desde este presupuesto se hicieron los principales asaltos al lenguaje: de ser algo primario pasó a ser un simple *instrumento*, de ser un momento constitutivo a ser mera *dominación*, de ser una dimensión fundante a ser una estricta *función*. Como instrumento quedaba reducido a ser un vehículo de expresión y objetivación; a través de él constatamos, describimos y mostramos la realidad al modo como lo hacen logradamente las ciencias naturales. Como función era la simple actuación de la facultad humana del habla, una especie de fuerza natural ordenada a un fin. Como dominación se convertía en una modalidad del poder: tener lenguaje es tener poder.

En la medida que el lenguaje encontraba su modelo en el instrumento, la función y el dominio se excluían amplias zonas de realidad y de experiencia que pasaban a ser imágenes atenuadas, residuos y sombras de la auténtica realidad, cuando no eran meras falacias o sinsentidos. Se había logrado un punto de vista externo a la experiencia lingüística, desde la cual el lenguaje se consideraba objetivo, real y sensato. Había llegado la hora de repartir patentes de crédito lingüístico: de unas cosas había que hablar y de otras callar, unas tenían sentido y otras no, unas eran reales y otras místicas. Es evidente que este planteamiento iba a

significar el final del hablar sensato sobre Dios, y de todo aquello que fuera irreductible al instrumento, al dominio o a la función.

Un doble desafío, de gran trascendencia para nuestro siglo, se va a originar desde este planteamiento del lenguaje: el desafío semiológico y el desafío lógico. El *desafío lógico* consistía en privilegiar el lenguaje científico como único lugar acreditado, ya que es capaz de definir, clasificar y ordenar; capaz de operar con reglas unívocas y claridades conceptuales. El desafío *semiológico* privilegiaba por su parte las reglas del juego lingüístico por encima de la palabra, la aproximación sistemática frente a la evolución histórica, los signos frente a la función referencial.

A través del desafío lógico el lenguaje se constituye idealmente en sistema *unívoco y formal*, esto es, separado de la equivocidad y de la expresividad y, por supuesto, de su carácter revelador. Nombrar a Dios es absurdo y sin sentido por la sobreabundancia de significaciones que implica y porque traspasa los límites del lenguaje sensato. De alguna manera Dios muere «la muerte de las mil cualificaciones», esto es, se dicen tantas cosas de él que equivale a no decir nada. «De lo que no se puede hablar, se debe callar» (Wittgenstein), pertenece como la lírica y el erotismo a las «regiones irracionales» (Carnap).

Por su parte el desafío semiológico constituía también al lenguaje en sistema *anónimo y autónomo*, esto es, separado del acontecimiento lingüístico y de lo dicho en la palabra. Nombrar a Dios no posee ninguna referencia extralingüística, sino que reenvía a otro signo en el interior de una estructura de signos. No posee ninguna referencia a la intención de quien lo pronuncia, ninguna referencia al mundo ni al oyente.

¿Quedaba de este modo dicho todo lo que se puede decir del lenguaje? ¿Se hace justicia a la realidad lingüística? Si el lenguaje estuviera condenado a ser anónimo, formal, autónomo y unívoco las cláusulas realizadas por el estructuralismo y el positivismo lógico en el «decir Dios» estarían definitiva e irrevocablemente zanjadas.

Sin embargo las cláusulas semántica y lógica dejaban en su interior grandes grietas que acabarían rompiendo el propio cerco. Las pretensiones de anonimato y univocidad se mostraron impropias y abusivas para ámbitos de lo real tan ineliminables como son el lenguaje ordinario y el lenguaje poético. Estos no funcionan según los modelos construidos por la lógica formal y las matemáticas. Al contrario, son sumamente sensibles a las variaciones contextuales, a lo no-dicho, a las perspectivas personales, y poseen una gran riqueza de significados en un mismo signo. Y todo esto no es la muerte del lenguaje ni la carencia de sentido, sino todo lo

contrario, su propia riqueza expresiva que abre nuevas posibilidades a nuestro estar en el mundo. El carácter polisémico, como dirá Ricoeur, no es la miseria del lenguaje, sino su condición *reveladora* de nuevas dimensiones de esa realidad que se resiste a ser instrumentalizada, dominada o funcionalizada. Hay un lenguaje que no vacía el significado, sino que lo extiende; revela sentido allí mismo donde otras instancias lo declararían insensato. Es un lenguaje que no nos condena a la pura equívocidad, sino que nos abre un horizonte. Es abusivo afirmar, como dirá Jakobson, que al no poseer una referencia descriptiva, inmediata, ostensiva y realista, no posee ninguna referencia. En realidad no dice menos, sino que dice de otra manera (Ricoeur).

Otra evidencia inmediata que se impuso en el transcurso de la reflexión lingüística fue la observación de que en el lenguaje se habla *algo y a alguien*, esto es, le es esencial lo dicho y el carácter dialógico del habla. El desafío semiológico había eliminado la semántica, y la concentración en el signo había desvalorizado la referencia esencial que el lenguaje hace al mundo y al otro; referencia que se muestra no en el signo sino en la proposición. Nombrar implica un paso del signo a la cosa significada en el interior de una comunicación.

Con estos preámbulos se llegó a una nueva comprensión del lenguaje que constituye quizá lo más original de la reflexión actual sobre el lenguaje, que abre amplias perspectivas antropológicas y teológicas desarrolladas por la escuela de Heidegger y por la escuela del último Wittgenstein.

Frente a la perspectiva funcional del lenguaje que lo reduce a simple instrumento del pensamiento, hacemos hoy la experiencia del carácter originario del lenguaje y del estatuto lingüístico de la realidad. El lenguaje no pertenece al ámbito de la razón instrumental cuyo uso sería facultativo y expresaría una realidad separada del hombre. El lenguaje es más bien presencia de la realidad al modo humano, es la realidad misma en cuanto *presencia y revelación*. Con lo cual el lenguaje es la *mediación* humana con el mundo. La experiencia lingüística es previa a la constitución de hombre y mundo como realidades separadas. El mundo coexiste y se constituye como tal en el lenguaje: en él se revela, se ordena y se relaciona, esto es, se constituye en mundo humano. «Ser en el mundo y ser en el lenguaje son la misma cosa» (Gadamer). El pensamiento por su parte no sólo depende de las virtualidades del lenguaje, sino que es la misma potencia generadora y creadora que lo hace posible.

Por ser un fenómeno originario, su legitimidad no le viene conferida por un tribunal que repartiera patentes de sentido desde un lugar pre-lingüístico, sino desde el *acontecer histórico*. Por ser un fenómeno origi-

nario no está a nuestra disposición, sino que estamos siempre habitados por la lengua, y en la casa de la lengua como en nuestro *hogar propio*. Por ser un fenómeno originante no está sometido a la objetividad que significa estar disponible y ser calculable, sino a la simple realidad de existencia.

Esta nueva experiencia lingüística permite «decir Dios» como un ejercicio legítimo del lenguaje: no está vacío de significado ni me condeno al sinsentido. Pero no sólo es un ejercicio legítimo, sino que me entrega una posibilidad de lenguaje originario: abre nuevas posibilidades de realidad al reconducir la experiencia lingüística a su condición de revelación, comunicación y diálogo.

Dios ha venido a expresión en el lenguaje, y así es como adquiere su primera verdad, su verdad lingüística, su condición manifiesta en la casa del hombre, que de este modo está habitada lingüísticamente por Dios. Se habla de Dios y sobre Dios, a Dios y con Dios, alabando y lamentando, suplicando y protestando. A veces es objeto de enunciado: a él se le atribuye el fundamento, la omnipotencia e incluso la paternidad. Otras veces es sujeto de invocación: se le llama se le ruega e incluso se le exige. Otras veces es sujeto de comunicación: se le escucha, se le interpela e incluso se le maldice... De este modo el «decir Dios» se ha ido modulando históricamente de formas muy diversas, pero siempre de manera recurrente, abrazando todos los usos lingüísticos y la totalidad de las experiencias humanas.

La única posición crítica e históricamente correcta es dejar que el lenguaje nos diga todo aquello que es humano, sin dogmatismos ni rápidas exclusiones.

2. Experiencia del sentido

Sabíamos desde antiguo que en virtud de su inteligencia el hombre sólo puede responder a lo que la situación le reclama haciéndose cargo de la realidad, esto es, de una manera optativa. Tiene que optar en cada momento —como diría Zubiri— por una acción libre.

La situación contemporánea de cada uno de nosotros ha agudizado el carácter optativo de las formas de estar en la realidad. La existencia humana se desenvuelve en la actualidad en el interior de una intensa pluralización de significaciones que deben ser elegidas: existen múltiples y diversas posibilidades de vidas con sentido.

Este dato elemental, que constituye casi una mera descripción del rostro de nuestra época, solicita una reflexión más profunda que nos permita individuar su constante antropológica.

Es un simple dato de experiencia que hay siempre más posibilidades de experiencia vivida y de obrar de cuantas pueden ser actualizadas. Con la ampliación tecnológica de nuestras posibilidades vivimos continuamente el carácter selectivo de la opción. Hasta el punto que nuestra experiencia va siempre acompañada de potencialidades momentáneamente inactuales y negadas. Esta totalidad de posibilidades, unas actualizadas y otras reducidas, está siempre presupuesta como ámbito y fuente de nuevas y diversas elecciones. A esta totalidad la llamamos mundo o realidad. En toda experiencia concreta estamos esencialmente referidos a la totalidad de la realidad que en última instancia posibilita nuestras opciones.

Unido a este dato aparece como su propio reverso la autoconciencia de que dichas posibilidades son sólo posibilidades. Es decir, que dichas posibilidades pueden presentarse también de modo diverso del esperado. El dato contemporáneo de la ampliación de capacidades y la intensidad de la conciencia infeliz de nuestro tiempo, muestra claramente que en toda decisión se asume necesariamente un riesgo, esto es, puede realizar, alejar o destruir la posibilidad de ser. La opción y el riesgo son el anverso y reverso de un mismo proceso.

El problema que se plantea inevitablemente a la reflexión es la cuestión de integrar la experiencia concreta actualizada con la multitud de sus otras posibilidades que podían ser objeto de opción. Problema especialmente grave cuando el carácter optativo no es a su vez objeto de elección, sino que forzosamente estamos condenados a la libertad.

En la experiencia concurren dos cualidades que Luhmann llama complejidad y contingencia. Por complejidad entendemos que en la experiencia vivida hay siempre un horizonte de posibilidades no realizado, y por contingencia entendemos que su opción por una concreta está sometida al riesgo del fracaso. Articular e integrar la complejidad y la contingencia es *dotar de sentido* la experiencia. El sentido de este modo no es algo añadido a la acción, sino que es su más íntimo componente.

Sintetizando los datos podríamos decir que la experiencia humana se realiza en un contexto de selectividad llena de riesgos, de sobreabundancia de posibles que supera ampliamente lo que puede ser alcanzado y actualizado por la acción. Hay siempre un superávit en la acción que está representada por otras posibilidades no realizadas, por las otras alternativas

no elegidas. La totalidad de estas posibilidades constituye la realidad fundante, ya que mantiene, conserva y legitima la opción. El hombre vive en la realidad fundante y está inevitablemente sostenido por ella. El sentido opera un descubrimiento de la potencialidad de la experiencia actual al situar la acción en el horizonte de aquello que es co-experimentado.

La tesis fundamental de Küng en su *¿Existe Dios?* debe ser matizada. Repetidamente afirma que «es ineludible que el hombre tome una decisión libre, aunque no arbitraria, ante la realidad como tal e igualmente ante el primer fundamento, soporte y meta de esa misma realidad. Como ni la realidad ni su fundamento, soporte y meta primeros se imponen con evidencia avasalladora, queda margen para la libertad» (p. 776).

Por nuestra parte hemos querido subrayar cómo el doble polo de la experiencia no es objeto de elección, sino que es la condición misma sobre la que se constituye el carácter optativo de la vida humana. Como tampoco es opcional estar o no radicado en la realidad, ni siquiera que la incerteza sea el fundamento de la libertad como si ésta fuera algo derivado. De este modo nunca se puede superar en su raíz el nihilismo, ya que como el propio Küng afirmará es irrefutable: «no hay ningún argumento racional que demuestre de forma concluyente la imposibilidad del nihilismo» (p. 577).

La caracterización de la experiencia que hemos hecho arroja unas convicciones fundamentales. Por una parte garantiza que la realidad se pueda reducir razonablemente a un contenido de conciencia, no es un constructo lógico sino el horizonte de posibilidad de la misma existencia humana. Por otra parte garantiza el carácter ineludible del sentido de la acción que no queda de este modo abandonada a la arbitrariedad.

Ciertamente que el asalto más radical a la experiencia del sentido ha sido efectuado por el nihilismo contemporáneo, en cuanto descubrimiento de la falta de sentido, de verdad y de valor de la realidad total. Si se borra prácticamente todo sentido, si no hay valores supremos ni normas vinculantes, si no hay directices fiables ni verdad absoluta es en la medida que la conciencia domina sobre la realidad y es incapaz de mostrar su religación al poder de lo real. Quizá las guerras mundiales fueron el gran caldo de cultivo socio-político del nihilismo. De este modo el sentido se sustrae a cualquier juicio que pretenda ultimidad y absolutez, y se torna ilusorio, como advierte Levinas, cualquier comportamiento ético; cerrándose así la posibilidad misma de superar la violencia. Sólo nos quedan las significaciones que cristalizan en totalidades cerradas y sustraídas a cualquier juicio que pretenda ultimidad. El nihilismo acaba de este modo siendo lo contrario de lo que se propuso: un nuevo dogma-

tismo metafísico. Ahí está como prueba el hombre definido por la raza (nacismos), por la nacionalidad (fascismos), por la ideología (totalitarismo).

Este es el destino fatal de un determinado Occidente que no ha sacado a nivel de conciencia cotidiana las consecuencias de la crítica a la conciencia y al subjetivismo que nuestro tiempo ha efectuado. La intensa experiencia contemporánea de la finitud, contingencia y condicionamiento que está haciendo el hombre en estos últimos años quizá le haga sospechar la existencia de procesos objetivos por detrás de la conciencia. Quizá éste puede ser el pórtico de un nuevo estilo de conciencia generalizado.

Tenía razón Heidegger al afirmar que el nihilista ignora «hasta qué punto la esencia del hombre se determina desde la esencia del ser», esto es, desde la realidad fundante.

Un nuevo contexto para la experiencia de Dios será hoy esa manifestación del poder de lo real, que nos religa (Zubiri) previamente a nuestra conciencia, que confiere el carácter optativo de la vida en el interior de una libertad situada y cogida por la realidad misma. Esa experiencia por la cual nos sentimos más la voz del ser que el señor de lo real.

Ciertamente que esto sólo será posible con otra forma distinta de pensar, esto es, pensando la humanidad del hombre desde la proximidad, vecindad y poder de la realidad.

3. Experiencia de la problematicidad

La prevención contra todo dogmatismo, incluido el de la ciencia y el de la autoconciencia, aparece como el fundamento quizá más escondido pero a la vez más potente de nuestra época.

Después de haber hecho históricamente el experimento de los dogmatismos sociales, nos encontramos seriamente perplejos ante cualquier intento de ordenamiento social; después de haber experimentado el intento político de unificación de las cosmovisiones, vivimos hoy intensamente el momento de su pluralización; después de haber conocido el alto costo por la verdad impuesta y otorgada, vivimos hoy intensamente la libertad de la verdad; después de haber habitado ingenuamente en el interior de las seguridades religiosas, nos gozamos hoy de la pasión de la inseguridad. La problematicidad de lo real sustituye de este modo al dogmatismo.

A nivel puramente descriptivo, vivimos en un contexto de incerteza. A pesar de la planificación y del aumento de posibilidades inherentes al desarrollo tecnológico, nos encontramos cada vez más sometidos a la desilusión. Aun aquellos acontecimientos de importancia decisiva para la seguridad están más allá de nuestra capacidad de previsión. Nos encontramos igualmente sometidos a un contexto de impotencia. Nuestra capacidad de controlar e influir en las condiciones de nuestra vida son, por naturaleza, limitadas. Lo cual nos aboca a la insatisfacción y la infelicidad.

Nuestra generación hizo la experiencia de trasladar esta situación a *phatos* existencial, y permitió que emergiera esta estructura humana de la problematicidad de la existencia, mostrando que el espíritu antidogmático que define nuestra época no es algo puramente coyuntural, sino un existencial humano. En el ser abierto incesantemente a la pregunta y en «el desesperado abismo que separa la pregunta del hombre del silencio del mundo» (Camus) vimos el concreto quehacer humano. La vida se nos mostraba con profundas heridas que se vivencian como puntos de ruptura de la experiencia cotidiana, transida de situaciones límites en las que carecemos del recurso a las fuerzas anónimas de la ciencia (Jaspers), y donde se plantea el problema del significado (Weber).

En esta experiencia de problematicidad y en su estructura lógica de pregunta y respuesta hemos visto hoy la esencia misma de la razón en su movimiento de reflexión que le fuerza siempre a nuevas interrogaciones. El saber hoy posee en todos los ámbitos una relación esencial al preguntar. Al final de una época que impuso el primado de las respuestas en forma de cuerpos aprendibles que apenas dejaban nada fuera de su alcance, hacemos todos hoy la experiencia de la negatividad, de que las cosas no están como creíamos, de una especie de fraude de nuestras expectativas.

¿Qué hacer entonces?

El intento actual más serio por responder a la problematicidad de la existencia viene hoy de la llamada teoría crítica. Los riesgos de la existencia individual, la soledad y la culpa, la enfermedad y la muerte, las contingencias individuales y morales... «sólo pueden ser superadas como tales contingencias en la conciencia» (Habermas). La toma de conciencia se ha convertido en la modernidad en la gran tarea a la que se convoca a la filosofía, a la crítica política, a la ética, a la pedagogía.

¿Qué puede hoy efectuar el hacerse consciente de algo? ¿Qué ofrece la toma de conciencia?

La discusión actual entre la teoría crítica y la filosofía hermenéutica han mostrado dos grandes sendas que intentan responder a esta pregunta. Para la teoría crítica la respuesta es sencilla: la toma de conciencia sirve para hacer críticos, radicalizar la comprensión de la realidad y traer unas expectativas de cambio y de transformación. Es necesario desarrollar las potencialidades radicales de lo existente a través de la negatividad. Quien sigue esta senda sabe por una parte lo provechosa que es para destruir las ilusiones románticas y las convicciones que han rodeado la problematización de una seguridad sospechosa. Sin embargo tropieza con un déficit intelectual que le obliga a seguir planteándose la problematización: no se logra muy bien saber cuál es el contenido del cambio, a lo máximo que se llega son a anuncios genéricos (sociedad racional, comunicación dialógica...); en segundo lugar, la toma de conciencia se reviste de una fuerza salvífica que realmente no posee si previamente no se postula algo así como una escatología terrena; todo sucede como si la toma de conciencia de un problema significara la solución misma del problema. Y finalmente «permanece abierta la cuestión de si tal radicalismo ve de manera correcta lo que hay cuando sólo se ve la negatividad» (Gadamer).

La filosofía hermenéutica ha abierto otra senda. La toma de conciencia sirve para mostrarnos lo poco que cambian las cosas, incluso allí donde parecen cambiar radicalmente. Postula una voluntad de estabilidad y de equilibrio en el viviente mucho más densa y radical que los cambios y transformaciones. No se trata de hacer una apología de la conservación, sino de asentar el supuesto de la realidad estable de nuestra vida, de percibir en la toma de conciencia aquello que por debajo del cambio es irrevocable y real. La crítica sólo es posible desde la historia, que es y nos constituye. Quien siga esta senda se verá obligado a preguntarse dónde se encuentra el límite que no se puede sobrepasar, qué es la estabilidad de la vida, cómo garantizar el equilibrio vital en el interior de relaciones sociales de dominio y de explotación.

La libertad ante lo existente que reclama la teoría crítica, y el vínculo a lo existente que postula la filosofía hermenéutica plantean hoy la doble exigencia fundamental de toda experiencia humana en general y en concreto la experiencia humana contemporánea. Experiencia que Bonhoeffer llamó resistencia y sumisión como las dos claves del juego de la vida: la experiencia por una parte, del destino, de la forzosidad de lo real, y la experiencia, por otra, de una libertad que se va amortizando.

El problema radical consiste en saber si es posible convertir el destino en camino a seguir. Si es posible conjugar libertad y vínculo si no es en un auténtico absoluto.

La situación del moribundo que abocado a la muerte recibe la visita de sus amigos es un buen paradigma de lo que queremos expresar. El enfermo es consciente de su muerte, la intuye e incluso podemos suponer que la puede predecir a través de los síntomas que observa en él y en su entorno. Sin embargo, ante la protocolaria acción de infundirle consuelo por parte de sus amigos, que repetidamente le anuncian que superará la enfermedad, él desiste de todo razonamiento lógico y acoge obstinadamente el anuncio, aun cuando para ello tenga que renunciar a todo el espíritu crítico (que le dice que le mienten) y a toda autoconciencia (que le susurra la poca fiabilidad de los amigos).

La situación define una experiencia profundamente humana, marca perfectamente los límites de la autoconciencia, y hasta qué punto el vivir necesita de una vinculación últimamente fundada. Si ella existe no desaparece la problematicidad de una situación que aboca a la muerte, sino que puede ser vivida con suma libertad.

El lugar de la articulación entre libertad y vínculo sólo puede ser colmada por un auténtico absoluto, fiable absolutamente. Esta experiencia original humana entrega una experiencia de Dios como libertad y vínculo, autonomía y dependencia, radicalización y radicación, emancipación y humanización. Desde El, el destino como categoría máxima de vinculación puede ser vivida como dirección a seguir, máxima categoría de libertad.

La afirmación de Dios posibilita, por una parte, la libertad, en cuanto que El mismo es la raíz de la provocación de la búsqueda (Pannenberg), el cuestionador de las cristalizaciones del pensamiento y de las falsas ilusiones; la experiencia de Dios no amortiza el problema, sino que «es el comienzo de todos los problemas» (Buber). Cuando se le reconoce, aparece como interrogador que hace surgir la problematicidad más radical. Pero esta vez es una problematicidad que queda vinculada al sentido, al valor de lo real, a la confianza fundamental de que la problematicidad se resuelve positivamente (Küng).

4. La experiencia utópica

Al tiempo que los procesos institucionales que configuran la modernidad, esto es, la ciencia y la tecnología, tienden hacia un mundo administrado, con claro predominio de los expertos y con un ideal cognoscitivo presidido por el interés pragmático, nuestra época ha hecho la experiencia histórica de la utopía. El lenguaje de la alternativa se ha hecho omnipresente como símbolo de lo Otro, y como grito de batalla contra lo

Mismo. Se postula lo nuevo, se reclama lo distinto, se invoca el deseo y se convierte en reflexión filosófica el poder ser de la realidad.

La idea cardinal del movimiento revolucionario de la era moderna es el deseo: la creación de una sociedad universal que al abolir las opresiones despliega simultáneamente la identidad o semejanza original de todos los hombres y la radical diferencia o singularidad de cada uno. Por detrás de los poemas, de los mitos religiosos, de las utopías sociales, late la nostalgia y el presentimiento de lo Distinto (O. Paz).

La antropología actual ha venido en su ayuda mostrando que la originalidad del hombre consiste en ser indeterminada, inacabada, a medio hacer (Gehlen). No permanece cerrado dentro del círculo de unas conductas-tipo, sino que es un ser deficiente que busca algo adecuado a él y que se expresa cotidianamente en el apetito, el asombro, la indignancia y la aspiración, es decir, en una *apertura originaria*.

En el ámbito ético nos encontramos hoy con una conciencia generalizada de que el futuro exige nuevos valores, normas y prioridades. Sobre todo, la experiencia de la injusticia nos remite hoy con gran intensidad al anhelo por la justicia cumplida (Horkheimer).

El propio pensamiento humano se ha podido ver internamente asociado al interés emancipatorio, al deseo de una comunicación no rota (Habermas). La negatividad ha recuperado su propio estatuto filosófico al ver en ella el camino de las tendencias actuales y la expresión de la conciencia anticipatoria.

La propia naturaleza, se afirma desde la ciencia, es como un tejido de acontecimientos interconexos. El mundo es, para Whitehead, un proceso del devenir, un flujo de acontecimientos. Transición y actividad son más fundamentales que permanencia y sustancia. Los componentes básicos de la realidad son acontecimientos dinámicos interrelacionados entre sí. La realidad manifiesta creatividad, espontaneidad y emergencia.

En conclusión, podríamos decir que originariamente naturaleza, historia y hombre son contemporáneos de la trascendencia, que les atraviesa y les anima. Trascendencia como posibilidad permanente de rebasar y de quebrar lo dado, de liberarse de lo que ahora subsiste, de franquear ininterrumpidamente la ordenación anterior de la naturaleza y la sociedad. La trascendencia es aquí la abertura abismal de nuestra vida y de nuestra historia frente a la emergencia de la nuevo, frente a la irrupción siempre posible de lo absolutamente diverso, que ya no queda inscrito en lo existente actual ni es mera prolongación del pasado ni del presente. Esa trascendencia cuyo lugar propio —como dice Garaudy— es el acto creador.

Desde esta experiencia, el verdadero nombre del hombre, la cifra de su ser quizá sea el Deseo. Hasta el punto que, en palabras de Octavio Paz, el hombre es tanto un ser de deseos como un *deseo de ser*. Estamos siempre en el interior de tentativas por abrazar esa otredad que Machado llamaba «la esencial heterogeneidad del ser», y que permite prometerse a Hermann Hesse que «llegará su paz con el último agotamiento, cuando la maternal tierra me acoja en sus brazos, ya que no será el fin, sino un renacimiento».

Sin embargo, esta experiencia histórica y su consecuente estructura antropológica han sido sometidas a un *triple asalto* en el tiempo moderno. Utopía, trascendencia y deseo no son más que mera *proyección*. *consuelo* desviado y simple *ilusión*.

En el umbral mismo del ateísmo contemporáneo se encuentra la sospecha de que el deseo es una proyección fantástica, un mundo imaginario que sólo ilustra la propia realidad del hombre. Dios, como la máxima categoría del deseo, aparece como una proyección hipostasiada detrás del cual nada hay: «el hombre convierte en su Dios lo que él mismo desea ser» (Feuerbach). Saca fuera de sí sus atributos, les confiere existencia propia y los proyecta como una figura autónoma a quien acaba adorando.

Marx desencadenó un segundo asalto al deseo al intentar leer su escritura subyacente como expresión del mundo social que se encuentra invertido, como expresión de unas relaciones sociales irracionales, inhumanas e injustas. Esta sociedad invertida produce la inversión de la conciencia, esto es, la conciencia religiosa del hombre. Dios, de nuevo la máxima cifra del deseo, es la expresión de la humanidad doliente que busca *consuelo*.

El tercer asalto contemporáneo al deseo fue tematizado por Freud. Los deseos religiosos y sus representaciones no son «precipitados de la experiencia o resultados finales del pensamiento, sino *ilusiones*, realizaciones de los más antiguos, intensos y apremiantes deseos de la humanidad», esto es, un producto de lo sensitivo-pulsional, de naturaleza psicológica, una ilusión motivada por la necesidad del cumplimiento del deseo infantil nunca superado del todo.

Mientras se formalizaba el triple asedio al Deseo, la sociedad contemporánea presenciaba la reducción práctica del deseo. Una descripción de su superficie muestra abiertamente el deseo sometido a la propaganda comercial y a la manipulación política, degradado y deshumanizado por su reducción a objeto. En una palabra, como afirma Nemo, asistiríamos pronto a la muerte colectiva del hombre como Corazón.

Pero, como en todos los asaltos, hay siempre un *reenvío* y unos *superá-vits*. La suerte del deseo se resistía a ser contemplada como un mero síntoma de algo que está situado en el pasado individual o social, podría suceder que el propio deseo fuera una cifra de nuestra constitutiva dimensión futura. No había más razones para explicar el deseo desde el subsuelo de la historia que las que había para comprenderlo como iluminación de nuestro propio futuro. Los esfuerzos actuales por reganar para el socialismo científico el socialismo utópico son una clara muestra de ello: «la ruptura entre el socialismo utópico y el socialismo científico fue una operación académico-burocrática excesivamente brutal y simplificada» (Comín).

Se mostró igualmente parcial el análisis de las funciones del deseo, como si éste fuera una realidad espúrea que sólo sirve para el autoengaño, la ilusión infantil o el consuelo interesado. Muy pronto la práctica psicoanalítica arrojaba un saldo positivo a favor del deseo: en muchas existencias el deseo funcionaba como un principio de personalización, de autodescubrimiento, de creatividad y ampliación de la conciencia.

La tradición marxista, por su parte, testificaba la validez del deseo como motor de la militancia, instancia en muchos casos progresiva, y posibilidad de una sociedad nueva.

Retengo que la experiencia contemporánea del deseo en forma de utopía histórica y de trascendencia inmanente no sólo hace plausible la afirmación de Dios, sino que la hace razonable. Dios como Futuro absoluto puede fundamentar la utopía y el deseo, y la utopía y el deseo pueden enraizar la experiencia de Dios sobre el único suelo posible.

Empecemos por esto último. Es evidente que Dios es también una construcción del deseo, «una representación de los más antiguos, internos y apremiantes deseos de la humanidad» (Freud), por lo cual se enraiza en el subsuelo mismo de la vida humana. Dios es inseparable del deseo de autorrealización humana, de la utopía de libertad y de justicia cumplidas, de comunión interpersonal sin opresión de hombres o de clases. Esto obliga necesariamente a afirmar a Dios inseparablemente de su Reino, esto es, del mundo tal como sería si El fuera su señor. Con lo cual su más allá es inseparable de su más acá. El imperativo categórico de derribar todas las situaciones en las que el hombre es un ser humillado, esclavizado, desamparado y abyecto (Marx) no puede ser separado de la propia afirmación de Dios. Y por otra parte, la trascendencia divina no podrá ser pensada como lo Otro totalmente diverso del mundo. Si es lo más lejano será sólo a condición de ser lo más próximo, esto es, deseo humano. Los asaltos contemporáneos al Deseo han tenido el gran mérito

de reconducir la experiencia de Dios y su verdad al terreno de los mecanismos profundos del hombre.

Pero la inversa es igualmente verdadera. La dinámica del deseo posee un superávit histórico que se expresa en el intento fundamental por reconciliar el deseo y la historia. El fracaso de todas las tentativas por lograrlo no aquietta el deseo, sino tan sólo amortiza la esperanza y la pone a prueba. Y plantea una pregunta fundamental: ¿Llega el reino de la libertad y de la justicia como desarrollo o como reino *de Dios*? Esta reconciliación entre deseo e historia sólo puede acontecer en un Futuro Absoluto que le conceda su última consistencia y fundamentación. La trascendencia vacía se queda sin última fundamentación y acaba siendo meramente postulatoria y decisionista. El nombre de Dios, que la historia de las religiones ha llamado a este intento de reconciliación, no puede ser desestimado por la reflexión. Más bien la razón de la sinrazón del deseo entrega la posibilidad de una experiencia de Dios como Utopía absoluta capaz de fundar el deseo más allá de la geografía o del interés, más allá de la proyección y de la ilusión.

5. La experiencia veritativa

Las experiencias que anteriormente hemos presentado reclaman para sí un *valor de verdad*. El acontecimiento lingüístico, la exigencia de sentido, la presencia de la problematicidad y el reenvío utópico encuentran en su posibilidad de verdad su último fundamento. Todas ellas, sin embargo, abren una cuestión que es específicamente moderna: ¿Apuntan a un objeto real independiente de la conciencia? ¿Responde la realidad efectiva a todas estas experiencias? La propia forma de preguntar sitúa su exigencia de verdad en el carácter de *realidad efectiva*, en la *independencia de la conciencia*, en su *objetividad*. La cuestión de la objetividad se convierte de este modo en la palabra de orden y en el grito de batalla de la cuestión de Dios. Es evidente que puede haber una palabra y carecer de referente objetivo, que puede haber un deseo infinito y no apuntar a algo real, que puede haber necesidades de dotar de significación a la vida y no tener un objeto que los sustente. ¿Qué entendemos por objetividad cuando en ella se dirime la verdad de la experiencia lingüística, de la experiencia del deseo y de la trascendencia, de la experiencia de la problematicidad y del sentido? Duquoc ha afirmado con justeza que «la reconciliación entre el cristianismo y la modernidad pasa a través del proceso de la objetividad de Dios».

Abrir este proceso a la objetividad requiere analizar su origen histórico y someter igualmente a juicio no sólo a Dios desde el tribunal de la objetividad, sino también la objetividad desde el tribunal de las experiencias.

Una primera constatación que se impone consiste en ver cómo el problema de la objetividad en nuestro tiempo viene configurado por el dominio de las ciencias naturales. El acontecimiento de la ciencia moderna fue en su origen algo tan decisivo y de tan amplias consecuencias que se convirtió en el modelo dominante de entender lo real. Poco a poco se generalizó la convicción de que el mundo de la física era el mundo verdadero, algo así como un objeto absoluto con el cual se relacionan todos los seres vivos. El modelo de realidad de la mecánica moderna subordinaba la objetividad a la idea de poder, de acción y de transformación. Objetivar es poner a disposición algo para los fines más diversos y el objeto es algo sobre lo cual se puede disponer, contar con él y subordinarlo a los propios objetivos. La objetividad que la ciencia conoce y sobre la cual funda su propio proceder se construye sobre la eliminación de los elementos subjetivos. El concepto de realidad se define en contraposición a la conciencia, y la experiencia deriva en experimento que garantiza su verdad mediante la reproducción por todos y en cualquier sitio, en la medida que se confirma positivamente y se repite.

Mientras el concepto de realidad, objetividad y verdad han estado exclusivamente dominados por la ciencia natural, la realidad, objetividad y verdad de Dios ha estado profundamente confiscada en un asedio casi absoluto. Las consecuencias para la cuestión de Dios fueron sacadas por la *Ilustración*, que todavía hoy define un estilo ampliamente generalizado. La experiencia razonada, dominada y cuantificada se demuestra más eficaz para la transformación del ambiente circundante, para la exploración de las riquezas naturales, para el retroceso de las plagas y epidemias, para los cambios de las relaciones sociales, que las instancias religiosas, los preceptos morales o las invocaciones a Dios. Poco a poco se va estableciendo la convicción de que es lo científicamente fundado y lo técnicamente posible lo que constituye la última instancia de legitimación (Duquoc).

Pensar a Dios desde el desafío del laboratorio, llegaba a decir irónicamente Levinas, significa exigirle, que si quiere ser verdadero pase por el laboratorio, por el peso y la medida, por la percepción sensible y por la infinita serie de aspectos en los que el objeto percibido se revela.

El proceso a la objetividad es, en consecuencia, la gran cuestión actual. ¿La verdad del laboratorio es la única y total verdad o, más bien, es toda ella relativa a un particular modo de relacionarse con el mun-

do? ¿Hay posibilidad de una experiencia veritativa más allá del ámbito de las ciencias naturales? ¿Puede pensarse el mundo físico más allá de toda relatividad existencial? ¿No hay acaso una relación original del hombre al mundo que precede la propia aproximación científica? ¿No es acaso necesario reconciliar el poder-saber y el poder-hacer con la totalidad de nuestra experiencia vital? Habrá que preguntarse también por las condiciones de nuestro conocimiento sobre las cuales la ciencia moderna es posible, esto es, sobre la total experiencia de vida del hombre y su praxis vital. Y desde ella se podrá contestar a la cuestión de la objetividad y de la verdad, que ya no es, de este modo, un problema sectorial, sino el modo de ser de la existencia misma como tal. Se trata de sacar a luz la experiencia veritativa que subyace por detrás de los diversos comportamientos y sus correspondientes objetividades.

a) La objetividad de las experiencias presentadas (lenguaje, utopía, sentido, problematicidad) se resiste a ser comprendida en base a la contraposición entre sujeto y objeto. Ninguna de ellas es meramente subjetiva ni meramente objetiva. No pueden ser adecuadamente comprendidas sin recuperar la mutua implicación de sujeto-objeto, su esencial referencia y su constitutiva mediación. En el lenguaje, en la utopía, en el sentido y en la problematicidad hay una unidad originaria que puede ser ilustrada desde el modelo del juego. En el juego hay como una especie de movimiento que lleva su propia dinámica y une todos los factores que lo integran: a los que juegan y al objeto jugado. No es determinante la conciencia del jugador, ya que él mismo advierte el juego como una realidad que lo trasciende y en su jugar es más bien un ser jugado. Y precisamente en este movimiento recíproco acontece la verdad del juego: una liberación y reencuentro del verdadero ser de los factores que lo integran.

La objetividad, que se le puede atribuir al Dios que entregan estas experiencias, participa también de la índole del juego: factores objetivos, factores subjetivos, reciprocidades, condicionamientos históricos. Pero justo en su afirmación acontece el reencuentro del verdadero ser de cada uno de ellos.

b) Que cada uno de los factores que concurren en que la experiencia llegue a encontrar su propia liberación y su propio ser verdadero, es un auténtico *acontecimiento*, como una especie de suceso. La efectividad de la experiencia tiene lugar como un acontecer del que nadie es dueño y que en última instancia no está determinado por el peso propio de una u otra observación, sino que al efectuarse todo se ordena de una manera realmente impenetrable. Su verdad surge más bien de repente y de im-

proviso, y no se puede decir que sea el resultado meramente cuantitativo de la suma de sus factores.

La objetividad que se le puede atribuir al Dios que entregan estas experiencias, participa también de la índole del acontecimiento. Tiene una intrínseca dimensión de don y de gratuidad.

c) En todas las experiencias analizadas hay una pretensión de verdad a través de la *negatividad*. No hay tanto un contenido positivo cuanto unos correctivos necesarios. No hay tanto un saber cuanto un no-saber. Hay más preguntas quizá que respuestas, más problemas que soluciones, más convicciones que pruebas matemáticamente concluyentes. El proceso de la experiencia está caracterizado por el hecho que a través de ellas se adquiere una nueva apertura para experiencias ulteriores. Como afirma la reflexión hermenéutica, la negatividad de la experiencia posee un sentido peculiarmente productivo: adquiere un nuevo horizonte en cuyo interior se colocan las cosas que llegarán a ser objeto de nuevas experiencias.

La objetividad que se le puede atribuir al Dios que entregan estas experiencias participa también de la índole de la negatividad: hay siempre un no-saber, una inconmensurabilidad, incapaz de conceptualizar positivamente. Pero su verdad consiste igualmente en el horizonte que nos lleva continuamente a decir que de otro modo no veríamos las cosas en su justeza.

d) En la experiencia lingüística, utópica, significativa y de la problematicidad de la existencia hay una pretensión de verdad como *reconocimiento*. Hay una referencia a lo que se hace valer en la experiencia. Su verdad no le viene del dominio sino del respeto ante lo que se desvela y manifiesta en ella. Remite a algo que no debe ser sometido al cálculo, sino que vale la pena oír y dejar hablar. Sucede como en todo auténtico encuentro con el otro al que se le reconoce su pretensión y se le permite decir algo. En el verdadero encuentro no importa detectar elementos típicos y regulares que permitan prever su comportamiento, ni conozco al otro refiriéndolo a mí mismo, ya que en ambas situaciones se destruye la verdad del encuentro. Más bien el encuentro (objetivo) verdadero precisa de apertura, de dejar hablar y hacerse decir algo.

La objetividad que se le puede atribuir al Dios que entregan estas experiencias, participa también de la índole del encuentro y del reconocimiento. En la afirmación de Dios hay una verdad que sólo es posible si estoy dispuesto a hacer valer sus propias pretensiones, como quien tiene algo que decir. Ante El no sólo se está como inquisidor sino como oyente

de la palabra. Dios no es sólo respuesta, sino primariamente pregunta, aunque esta pregunta me haga valer en mí algo contra mí mismo.

e) La verdad y objetividad de las experiencias originarias no viene juzgada ni legitimada por experiencias derivadas. Se define su verdad más bien en relación a lo esencial y frente a lo inesencial. Y es el *poder de la reflexión*, su interna «consecuencialidad» quien puede mostrarlo. ¿Qué puede significar una experiencia humana privada de reflexión? El valor veritativo de la reflexión es ineliminable incluso cuando se le quiere negar. Con rigurosa precisión pudo afirmar Adorno que «la doctrina de las ideologías, de la falsa conciencia, de la apariencia socialmente necesaria no tendrían sentido sin el concepto de conciencia verdadera y de verdad objetiva». No se puede fundamentar una práctica liberadora si el pensamiento no posee un valor veritativo por encima del valor ideológico; ¿sería posible el intento crítico-revolucionario si el hombre fuera prisionero de su situación hasta el extremo de no poder reflexionarla en el horizonte de la totalidad? El pensamiento entonces sólo podrá transmitir una sociedad estática y conservadora de la realidad histórico-social. Y, en última instancia, sólo tendrá una función bien precisa: «la de privar de su coraje al pensamiento tendido al futuro y de bloquear la tendencia práctica». Si se niega al pensamiento su valor veritativo sólo es posible un desarrollo naturalístico, pero no una alternativa social razonable. Sólo será posible «la quietud espiritual sin paz de una administración integral» (Adorno).

La objetividad que se le puede atribuir al Dios que entregan estas experiencias, participa también de la índole del poder de la reflexión. En la afirmación de Dios como algo más que ilusión y proyección del deseo está en juego la autonomía del pensamiento, la posibilidad de preguntarse por las condiciones de posibilidad de lo real, de ofrecer criterios de verdad y de justicia que puedan contradecir los propios hechos y los intereses personales y de grupo, de sustentar real, efectiva y verdaderamente la experiencia utópica, del sentido y la problematicidad de lo real.

•