

El carácter problemático de la religión **Aportes de Romano Guardini a una teología de la religión**

JOAQUÍN SILVA

Facultad de Teología

Pontificia Universidad Católica de Chile

jsilvas@uc.cl

 <https://orcid.org/0000-0002-0710-6399>

Resumen: El pensamiento del teólogo ítalo-alemán Romano Guardini cuenta entre los impulsos más importantes de la renovación teológica y eclesial que se desarrolló en torno al Concilio Vaticano II. Como sucede con la obra de todo gran pensador y pensadora, la recepción de sus ideas está condicionada por el tiempo, los lugares y las personas que las acogen e interpretan. En esta recepción -de ya más de 50 años- ha quedado demostrada la riqueza de su pensamiento, pero no se ha advertido respecto del talante crítico de su teología, especialmente en la consideración del fenómeno religioso. Este artículo busca ser un aporte a la recepción de este gran teólogo católico, precisamente destacando la hondura de su reflexión sobre el fenómeno religioso y, en particular, mostrando cómo su pensamiento constituye un aporte significativo para una reflexión crítica de la religión. A partir de una obra madura de Guardini, *Religión y revelación*, publicada el año 1958, en este artículo se ofrecen algunas categorías fundamentales para comprender el acontecer de la religión, pero también para examinarla críticamente y, así, dar forma a una teología que contribuya a su purificación y renovación.

Palabras claves: religión, revelación, crítica de la religión, teología de la religión.

Abstract: The thought of the Italian-German theologian Romano Guardini is among the most important impulses in the theological and ecclesial renewal that developed around the Second Vatican Council. As with the work of every great thinker, the reception of his ideas is conditioned by the time and place in which they are received and the people who interpret them. In this reception—of more than 50 years—

the richness of his thought has been demonstrated. However, the critical disposition of his theology has not been noted, especially in his consideration of the religious phenomenon. This article seeks to contribute to the reception of this great Catholic theologian by highlighting the depth of his reflection on the religious phenomenon and, in particular, by showing how his thought constitutes a significant contribution to a critical reflection on religion. Starting from a mature work of Guardini published in 1958, *Religion and Revelation*, this article proposes some fundamental categories by which to understand the occurrence of religion and examine it critically and, thus, to shape a theology that contributes to its own purification and renewal.

Keywords: religion, revelation, critique of religion, theology of religion

Romano Guardini (1885-1968) ha sido uno de los teólogos más influyentes del siglo XX. Su teología está enraizada en los clásicos, busca dialogar con los interrogantes más acuciantes de su época, y es muy evidente el impacto que su pensamiento ha tenido hasta hoy en la renovación teológica y eclesial¹. Su pensamiento ha encontrado resonancia prácticamente en todos los campos de la teología, suscitando nuevas reflexiones en cuestiones tales como: experiencias de lo santo², experiencia religiosa³, revelación⁴, liturgia⁵, cristología⁶,

¹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Romano Guardini. Reform aus dem Ursprung* (Koesel, München 1970); S. WAANDERS, "Romano Guardini (1885-1968): ein Lehrmeister von Papst Franziskus", *Erbe und Auftrag* 96/1 (2020) 79-84.

² P. REIFENBERG, *Einladung ins Heilige Guardini neu gelesen* (Echter, Würzburg 2009).

³ H. KLEIBER, *Glaube und religiöse Erfahrung bei Romano Guardini* (Herder, Freiburg 1985).

⁴ W. TEIFKE, *Offenbarung und Gericht: Fundamentaltheologie und Eschatologie bei Guardini, Rahner und Ratzinger* (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2012).

⁵ P. GOREVAN, "Romano Guardini and the Liturgy", *New Blackfriars* 79 (1998) 197; M. D'ORFEUIL, "Entry in liturgy: introduction to a liturgical work by Romano Guardini", *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 85/1 (2009) 227-227.

⁶ M. LLUCH, "Conocer al hombre desde Dios. La centralidad de Cristo en la antropología de Romano Guardini", *Scripta Theologica* 43/1 (2011) 194-98; M. ZIMMERMANN, *Die Nachfolge Jesu Christi: Eine Studie zu Romano Guardini* (Schöningh, Paderborn 2004); J. RATZINGER, "Von der Liturgie zur Christologie. Romano Guardinis theologischer Grundansatz und seine Aussagekraft", en J. RATZINGER (ed.),

antropología⁷, ética⁸, eclesiología⁹, escatología¹⁰. Y, justamente, por su interés en poner la inteligencia de la fe al servicio del diálogo con la cultura¹¹, también su pensamiento ha encontrado eco en temas tales como verdad¹², libertad¹³, intuición¹⁴, educación¹⁵. Sin duda, los temas y trabajos como los indicados expresan una recepción vasta y creativa

Wege zur Wahrheit: Die bleibende Bedeutung von Romano Guardini (Patmos, Düsseldorf 1985) 121-44.

- ⁷ M. LLUCH, "Conocer al hombre desde Dios"; A. LÓPEZ QUINTÁS, "La antropología relacional-dialógica de Romano Guardini", *Veritas*, 21 (2009) 219-44; E. BISER, "Erkundung des Menschlichen. Romano Guardinis Anthropologie im Umriss", en J. RATZINGER, *Wege zur Wahrheit*, 70-95; G. BRÜSKE, *Anruf der Freiheit: Anthropologie bei Romano Guardini* (Schöningh, Paderborn 1998); H. ZENZ, *Deuter der christlichen Existenz. Nachrufe - Erinnerungen - Würdigungen: Romano Guardini zum 50. Todestag* (Matthias Grünewald, Ostfildern 2018); J. M. FIDALGO, "El cristocentrismo de Romano Guardini", *Scripta theologica* 42 (2010) 333-58.
- ⁸ B. KURTH, *Das ethische Denken Romano Guardinis: Gehorsam gegenüber Gott und Freiheit des Geistes. Eine moraltheologische Studie* (Schöningh, Paderborn 1998).
- ⁹ E.-M. FABER, *Kirche zwischen Identität und Differenz die ekklesiologischen Entwürfe von Romano Guardini und Erich Przywara* (Echter, Würzburg 1993).
- ¹⁰ L. TEUCHERT, *Gottes transformatives Handeln. Eschatologische Perspektivierung der Vorsehungslehre bei Romano Guardini, Christian Link und dem „Open theism“* (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen - Bristol CT 2018); W. TEIFKE, *Offenbarung und Gericht*.
- ¹¹ G. FABRIS - J. MODESTO (eds.), *Romano Guardini: uomo del dialogo, uomo europeo, uomo cristiano*. Atti di convegno, Sabato 17 agosto 2019, Santa Maria del Cengio, Isola Vicentina (Aracne 2020); A. KNOLL, *Glaube und Kultur bei Romano Guardini* (Schöningh, Paderborn 1994); M. LUTZ-BACHMAN, "Christlicher Glaube und Weltanschauung", en H. J. SCHUSTER - H. MAIE (eds.), *Guardini weiterdenken*, vol. 1 (Dreieck-Verl, Berlin 1993) 49-59.
- ¹² M. ELEGANTI, "Man muss gut wollen, um wahr denken zu können": ein Beitrag zum Wahrheitsverständnis von Romano Guardini (Salzburger Theologische Studien 22; Tyrolia, Innsbruck 2003); J. SPLETT, *Denken vor Gott Philosophie als Wahrheits-Liebe* (Knecht, Frankfurt am Main 1996).
- ¹³ M. CODINA, *Donde vive la libertad: Una lectura de Romano Guardini* (Biblioteca Nueva, Madrid 2011).
- ¹⁴ C. J. ORDUÑA, *Los principios interpretativos en Romano Guardini: el camino de la intuición* (Pontificia Università Gregoriana, Roma 2014).
- ¹⁵ H. POSER, *Bildung, Identität, Religion: Fragen zum Wesen des Menschen* (Weidler, Berlin 2004); T. SCHREIJÄCK, *Bildung als Inexistenz: Elemente einer theologisch-anthropologischen Propädeutik zu einer religionspädagogischen Bildungstheorie im Denken Romano Guardinis* (Herder, Freiburg im Breisgau 1989).

de su pensamiento. Sin embargo, me parece que hay una cuestión que ha estado ausente en la recepción filosófica y teológica de Guardini y que tiene que ver con el talante crítico respecto de la religión, en particular del cristianismo. En este artículo nos proponemos paliar dicho déficit, aunque sea en parte.

Para este propósito procederemos de acuerdo a los siguientes cinco pasos: primero, haremos algunas consideraciones metodológicas, que nos permitan abordar adecuadamente nuestro objeto, en este caso el fenómeno religioso; segundo, y teniendo en consideración las cuestiones metodológicas planteadas, revisaremos los conceptos de religión y revelación de este teólogo; tercero, reflexionaremos en torno a la respuesta de la persona humana a la interpelación del misterio de Dios; luego, desde el trasfondo teológico constituido por los apartados anteriores (religión-revelación-fe), realizaremos un examen crítico de la religión; y, en un quinto momento, recogiendo sus principales aportes y nuestras propias reflexiones, propondremos algunas notas distintivas para el desarrollo de una teología de la religión¹⁶.

1. CUESTIONES METODOLÓGICAS PREVIAS

El método de Guardini tiene a la base una pre-comprensión del fenómeno religioso; a saber, que la religión en el hombre representa algo de *extrema complejidad*, algo “muy rico en estratos, lleno de tensión”¹⁷. Por tanto, el método no puede ir en busca de una definición que llegue a una simplificación o falsación del fenómeno. Más bien, él

¹⁶ Para acotar el campo de nuestro estudio tendremos especialmente en cuenta una obra de la edad ya madura de Guardini, publicada el año 1958, y que tiene por título *Religión y revelación*. Se trata de un texto que es fruto de las lecciones que dictó en las Universidades de Berlín (1923-1939), Tübingen (1945-1948) y München (1948-1962). Cf A. LÓPEZ QUINTÁS, *Romano Guardini, maestro de vida* (Pensamiento 5; Palabra, Madrid 1998), especialmente 13-143. Aunque su autor no le ha querido dar el carácter de un tratado, sin duda se trata de un texto largamente elaborado por él. Solo para complementar o contrastar las ideas expuestas en este texto se han consultado otros textos de Guardini, pero sin ninguna pretensión de dar cuenta de su extensa obra, menos aún de la profundidad y riqueza de todo su pensamiento.

¹⁷ R. GUARDINI, *Religión y revelación* (Cristianismo y hombre actual 24; Guadarrama, Madrid 1964) 28.

propone “partir de los diversos puntos de vista, ensamblando elemento con elemento, para rodear el fenómeno, y, finalmente, obtener una visión sobre el conjunto”¹⁸. El reconocimiento de la extrema complejidad del fenómeno religioso, nos lleva a una vigilancia conceptual, a preguntarnos por las posibles deformaciones de los conceptos habitualmente empleados¹⁹.

Al mismo tiempo, es necesario reconocer algo que es muy obvio, pero que en muchos casos se olvida, con graves consecuencias epistemológicas; a saber, que la experiencia religiosa no solo es compleja, sino también es dinámica, está asociada a los diversos desarrollos culturales de la humanidad y a la naturaleza de la misma fe²⁰. En este sentido, me parece que Guardini representa un gran aporte para comprender la experiencia religiosa en su *Sitz-im-Leben*, es decir, vinculada a la existencia histórica, a los contextos en que acontece (*Lebenswelt*). El estudio del fenómeno religioso, entonces, no debiera observar el campo religioso como algo en-sí, separado del pensamiento, de las formas de producción, del arte, de la psicología, etc. Esta dinamicidad del campo religioso no implica, al menos necesariamente, una consideración meramente evolutiva de él, como el paso de algo inferior a algo superior, como transición lineal de la prehistoria a la historia, como anticipación y plenitud. La observación

¹⁸ R. GUARDINI, *Religión y revelación*, 29. Esta perspectiva suya no constituye ninguna excentricidad. Un importante fenomenólogo, también de comienzos del siglo XX, Friedrich Heiler, piensa que el fenómeno religioso se nos muestra como una totalidad observable según tres círculos concéntricos: el mundo de las manifestaciones sensibles, el de las representaciones intelectuales, y el de las experiencias sensibles; círculos que encuentran su punto de llegada, su objeto, su plena realización, en el ámbito mismo de la divinidad. Y, aquí, Dios es experimentado como *Deus revelatus* y como *Deus absconditus* (Cf. F. HEILER, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion* [Kohlhammer, Stuttgart 1979]).

¹⁹ Cf. R. GUARDINI, *Religión y revelación*, 31.

²⁰ Cf. R. GUARDINI, “Jesucristo: Palabras espirituales”, en *Obras de Romano Guardini*, vol. III (Cristiandad, Madrid 1981) 46. Aquí explica que la fe significa “establecer enlace con la realidad divina que aparece en la revelación. Significa abrazar esa realidad y vivir en ella”. Pero, a su vez, esta dinamicidad de la existencia creyente se verifica que “en determinados momentos aquella realidad se presenta sensible y poderosa; en otros se vela y retrocede”. Véase su breve texto *Vom Leben des Glaubens* (Matthias-Grünwald, Mainz 1983).

del fenómeno religioso debe considerar que lo analizado no es un objeto estático, sino que se transforma y adquiere realidad en las formas más variadas de la existencia.

Otra cuestión con consecuencias metodológicas dice relación con la relación sujeto-objeto. Al respecto, afirma Guardini: “El objeto y el sujeto de conocimiento están dados uno con otro y se constituyen recíprocamente”²¹. De este modo, toma posición respecto de la disputa siempre actual de la relación sujeto-objeto. La metafísica tradicional ha privilegiado la realidad en su objetualidad, en su ser en-sí, en su esencialidad. El pensar se constituye y conforma según el objeto; este es objetivo, independiente del sujeto. Por otro lado, con el giro copernicano de Kant, progresivamente ha ido ganando la idea de que es el sujeto quien constituye el objeto, que este no existe como un en-sí y para-sí. El objeto se muestra al sujeto como algo que este determina en su esencialidad. Según sea la perspectiva epistemológica que se asuma, el pensamiento podrá ser más realista o más subjetivista, más metafísico o más idealista, más ontológico o más idealista. El teólogo ítalo-alemán toma una posición epistemológica más relacional y dinámica: ni uno ni otro polo, considerado “en sí”, sino “constituyéndose recíprocamente”. Esta relación entre sujeto y objeto tiene como base una comprensión de “la verdad” que, sin ser escéptica, se experimenta -en línea con Buenaventura- como un *excessivum*, como una realidad que sobrepasa el concepto, que pone de manifiesto la inadecuación de nuestro pensamiento para comprenderla *plenamente*. La verdad absoluta es aquello que no se posee, aquello que pone en evidencia que nosotros mismos no somos absolutos y que, por tanto, es aquello que nuestro espíritu finito nunca estará en condiciones de “realizar adecuadamente”²².

²¹ R. GUARDINI, *Religión y revelación*, 190.

²² Remito aquí a la conferencia que Guardini dictó el 17 de Febrero de 1965 en la Universidad de München, con ocasión de cumplir sus 80 años (R.GUARDINI, *Stationen und Rückblicke: Berichte über mein Leben*, Guardini, Romano, 1885-1968. Werke [Matthias-Grünewald, Mainz 1995] 315). Marian Eleganti ha estudiado en profundidad la cuestión de la verdad en Guardini y me remito a su excelente trabajo, ya citado: M. ELEGANTI, “*Man muss gut wollen*”, especialmente 104 y ss., 555 y ss.

Otro antecedente importante a considerar es cómo entiende una cuestión debatida muchas veces y que, de modo general, podemos formular como la relación entre teoría y práctica. La posición de Guardini es semejante a la que da a la relación sujeto-objeto: “La experiencia y la teoría forman parte la una de la otra”²³. La distinción entre experiencia religiosa y pensamiento (lógico-formal) es de carácter metódico y, en los hechos, se implican mutuamente. Esto me parece importante para efectos de no establecer un ordenamiento de la una a la otra de tipo cronológico y, sutilmente, de tipo ontológico. Si hay un primado, este es el de la experiencia religiosa; pero, al ser esta una vivencia del ser-en-el-mundo, no se da aisladamente, fuera del pensamiento. Más a la base aún: si experiencia religiosa y teoría se corresponden mutuamente, y si el objeto y el sujeto se constituyen recíprocamente, es porque “el conjunto de la existencia forma una auténtica unidad”²⁴. Cualquier intento artificial por desagregar esta unidad de la existencia en dominios autosustentables sería contrarrestado por los mismos hechos, que se nos manifiestan en una red interminable de relaciones, en particular cuando estos hechos refieren a aquello que podríamos denominar campo religioso. Del mismo modo –siempre es necesario recordarlo–, especialmente en el contexto de una “razón débil”, cualquier esfuerzo por relegar el campo religioso a un ámbito de la existencia que se sustrae al juicio de la razón, se mostraría tan vano como inútil.

Por ello, el fenómeno religioso debe ser estudiado sin reducir su complejidad a determinaciones históricas, sociológicas, psicológicas, neuronales, o las que sean. El fenómeno, dirá Guardini, se nos muestra en las cosas del mundo, pero no existe inmediatez ni necesidad

²³ R. GUARDINI, *Religión y revelación*, 193.

²⁴ R. GUARDINI, *Religión y revelación*, 186. Análogamente, Guardini también postula la unidad y diferencia entre “cultura” y “naturaleza”: “[...] si el hombre mismo puede ser entendido como *naturaleza* en su primera existencia, en su ser anímico-corporal, tal como resulta de su nacimiento y herencia, esa *naturaleza* contiene por adelantado el elemento del espíritu y de su libertad, que no es *naturaleza*, sino *historia*. Recíprocamente, también todo fenómeno cultural contiene a su vez un elemento de *naturaleza*, en cuanto que el hombre capta y estructura en él un elemento de la *naturaleza*, que existe sin el hombre” (R. GUARDINI, “El ocaso de la edad moderna”, en *Obras de Romano Guardini*, vol. I (Cristiandad, Madrid 1981) 135.

entre el signo y aquello que él representa. El significado permanece siempre en el campo de las posibilidades. Nuestra mirada sobre aquello que observamos puede hacernos presente, o no, el ser que se nos muestra bajo sus diversas determinaciones. Cuando comprendemos algo, puede surgir la ilusión de haber alcanzado la totalidad; o bien, que la visibilidad del mundo aún está pendiente. Cuando hemos reconocido el valor particular de aquello que vemos (cualidades botánicas, genéticas, estéticas, económicas, etc.) aún queda algo:

da la impresión de que significa más de lo que es según su mera existencia empírica: que arrebatada al contemplarla y, con un movimiento peculiar, se lo lleva a través de lo inmediatamente existente, a otro ámbito, a otra relación de sentido²⁵.

La exigencia de sentido es inherente a aquello que observamos, nace en el acto mismo de examinar, se justifica en la parcialidad y precariedad de todo conocimiento empírico.

La consideración teológica del fenómeno religioso, por tanto, debe contribuir a superar aquella modernidad que, según Guardini, ha producido una *mundanización del mundo*²⁶ lo que, fundamentalmente, consiste en la identificación de lo físico y racional con la totalidad, con lo seriamente auténtico de la realidad del mundo²⁷. En este proceso histórico no desaparece la religión, pero se constituye como un espacio aislado, como lo específicamente religioso, como lo que se vive, celebra, cultiva, piensa “religiosamente”. Este proceso de mundanización hace del mundo menos mundo y de la religión menos religión²⁸. El mundo queda remitido solo a una comprensión racional y ética; lo religioso se hace cada vez más interior,

más pobre en contenido mundano, y por tanto, más monótono y más débil de sentido, menos capaz de entrar en contacto con los contenidos concretos de las cosas, dándoles configuración²⁹.

²⁵ R. GUARDINI, *Religión y revelación*, 41.

²⁶ Cf. R. GUARDINI, *Das ende der neuzeit: Ein versuch zur orientierung* (Hess, Basel 1950).

²⁷ Cf. R. GUARDINI, *Religión y revelación*, 46-47.

²⁸ Cf. R. GUARDINI, “El ocaso de la edad moderna”, 130 y ss.

²⁹ R. GUARDINI, *Religión y revelación*, 46.

Por las consideraciones anteriores se comprende mejor su opción metodológica para comprender esta realidad compleja y dinámica que representa la religión. En efecto, para este teólogo ítalo-alemán será la fenomenología el modo más adecuado para acercarse al objeto, rehusando una definición abstracta y esencialista sobre lo que es la religión y orienta sus esfuerzos en comprender al “hombre que vive religiosamente”. Este método fenomenológico es coherente con la comprensión de la religión: un hecho complejo, dinámico, irreductible, en el que se funden objeto-sujeto, teoría y práctica. En efecto, la religión no existe como esa realidad abstracta, sino en hombres y mujeres, en culturas y pueblos que se reconocen existencialmente referidos a una realidad que indican como infinita, trascendente, misteriosa, santa, sagrada, divina. Lo que nosotros podemos observar como religión, como ha dicho N. Luhmann, es una comunicación en la que las personas consideran “lo inmanente bajo el punto de vista de la trascendencia”³⁰. A esa forma de existencia llamamos religión³¹. La religión como *fenómeno* religioso, por tanto, deberá reconocerse “como lo que aparece, *phainetai*”³². Este “aparecer” no es fantasmagórico, sino la manifestación de algo con identidad, que se presenta por sí, independientemente de quien lo ve. Esta objetividad del fenómeno, entiende Guardini, no puede comprenderse de modo absoluto y se deberá establecer “hasta dónde penetra la visión misma en lo visto”³³.

Hechas estas consideraciones metodológicas previas veamos ahora cómo ellas inciden en la comprensión que tiene este teólogo del fenómeno religioso, especialmente de la relación entre religión y revelación que en él se manifiesta.

³⁰ N. LUHMANN, *La religión de la sociedad* (Colección Estructuras y procesos; Trotta, Madrid 2007) 69.

³¹ Años más tarde –1976– y también en una perspectiva fenomenológica, Bernhard Welte propone una definición preliminar de religión semejante a la de Guardini: la religión es “aquella forma de existencia en la que el hombre se sabe determinado por la dimensión que llamamos Dios o, en forma menos precisa, lo divino” (B. WELTE, *Filosofía de la religión* [Herder, Barcelona 1982] 31.)

³² R. GUARDINI, *Religión y revelación*, 29.

³³ N. LUHMANN, *La religión de la sociedad*, 27.

2. LA RELACIÓN RELIGIÓN-REVELACIÓN

De partida digamos que Romano Guardini asume la distinción “natural-sobrenatural”, propia de la teología y filosofía neoescolástica, para diferenciar el fenómeno religioso universal de aquella experiencia religiosa “sobrenatural” que testimonian los escritos vetero y neotestamentarios³⁴. Entiende por natural, aquello que es propio de la naturaleza y, por sobrenatural, aquello que es recibido (experimentado, pensado, creído, etc.) por parte del Dios revelado en Jesucristo³⁵.

Ahora bien, piensa que la religión natural no se puede entender por sí misma: “Su pleno sentido solo se hace visible en el contexto que muestra la revelación como historia de la salvación”³⁶. La experiencia religiosa universal requiere del enjuiciamiento de la revelación, a fin de alcanzar su plenitud. Ciertamente, dicho así, se trata de una cuestión difícil de sostener hoy, por ejemplo, en el marco del diálogo interreligioso. Por ello, habrá que averiguar si es posible sostener esta aspiración normativa asignada a la revelación.

¿Cómo comprende Guardini teológicamente la religión natural? El mismo constata que el fenómeno religioso universal constituye un hecho anterior a la revelación y que, incluso, sigue ocurriendo en la historia de la humanidad³⁷. De este modo, los fenómenos de la religiosidad natural no son meras anticipaciones de la revelación, tienen significado en sí mismos. El concepto de *haeres gentium* (heredera de los paganos) le sirve para expresar

la conciencia de que la vida religiosa al margen de la Biblia, en los diversos pueblos y a través de los tiempos, ha producido una riqueza de experiencias, un tesoro de comprensiones espirituales y una abundancia de símbolos significativos, que la doctrina de la revelación debe recibir con buena disposición y gratitud, aunque con cuidadosa distinción³⁸.

³⁴ R. GUARDINI, *Religión y revelación*, 18.

³⁵ Cf. R. GUARDINI, *Glaubenserkenntnis: versuche zur Unterscheidung und Vertiefung* (Herder-Bücherei, Freiburg 1963) 80 y ss.

³⁶ R. GUARDINI, *Religión y revelación*, 18.

³⁷ R. GUARDINI, *Religión y revelación*, 19.

³⁸ R. GUARDINI, *Religión y revelación*, 9.

Es necesario comprender que cuando escribe ese texto, el año 1958, una comprensión y valoración teológica de las otras religiones aún no tenía una expresión como la que años después formularía el Vaticano II (por ejemplo, en AG 1, del año 1965). El recurrir a una expresión eclesiológica particular, como lo es la de *haeres gentium*, marca el estado todavía embrionario de una *teología de las religiones*. Por eso, se anticipa a una nueva época, a mi entender, aún por desplegarse realmente.

En cualquier caso, la primera consideración respecto de la comprensión de la religión en Guardini debe hacerse teniendo como trasfondo la religión natural; esta no solo cumple un rol preparatorio de la revelación judeo-cristiana, sino la misma revelación acontece en el humus de la religión natural, conformando ambas –revelación natural y sobrenatural– una unidad que la distinción solo debiera poner en juego dinámicamente.

Por esta relación de identidad y diferencia entre religión y revelación, será necesario reconocer y sostener también la diferencia entre la experiencia religiosa y sus múltiples elaboraciones en las diversas religiones. La elaboración viene a ser un momento segundo. El primero es la experiencia de lo numinoso, de lo santo, sagrado. Esta primacía de la experiencia por sobre su elaboración, es lo que permite reconocer, o extrañar, lo religioso en las religiones, pero también fuera de ellas; es lo que permite hacer una crítica a las religiones, sin que ello implique su negación; y, por supuesto, es lo que posibilita reconocer la autenticidad de la experiencia religiosa en las religiones, sin con ello afirmar que estas, o alguna de estas, representan la mejor forma de configuración de la relación con lo divino. Esta primacía de la experiencia por sobre su elaboración no se debe entender de modo absoluto, sino condicionada; y ello porque la misma distinción entre experiencia y formulación demanda la unidad, la relación, el mutuo condicionamiento que de facto ocurre.

Ahora bien, visto el fenómeno religioso desde el polo de la revelación, conviene afirmar que el mismo fenómeno religioso se hace posible porque en el campo de la existencia humana, personal y social, se hace la experiencia de una revelación de lo santo, sagrado, del misterio. La religión emerge como respuesta humana a la auto comunicación de Dios, y junto con la revelación son dos fenómenos

que han de ser vistos en su relación mutua³⁹. Por cierto, no son del mismo orden, no están al mismo nivel ontológico, no refieren a la experiencia creyente del mismo modo. La diferencia entre fe y religión, como diría Tomás de Aquino, se debe sostener tanto en la teoría como en la práctica. La religión está del lado de la persona humana, de la virtud de la justicia, por la que se le quiere devolver a Dios lo que de él hemos recibido. En cambio, la fe es una virtud teologal, se da al interior del movimiento de la gracia, de la llamada del misterio y de la respuesta libre del hombre⁴⁰. Pero esta diferencia no anula la relación, la unidad entre revelación y religión. La revelación no existe “en-sí”, es un acto de comunicación que supone un oyente de la palabra que se revela⁴¹. Este oyente no solo escucha pasivamente esta palabra, sino que busca comprenderla y vivirla según sus posibilidades y aquellas que le ofrece su cultura. Así, afirma Guardini, la religión es un fenómeno universal que expresa “la relación con lo divino”⁴². Las religiones históricas representan las formas en que se manifiesta la relación con lo divino, las formas según las cuales se articula esa respuesta al Dios que se revela en la finitud del mundo y de la historia.

La comprensión del fenómeno religioso, por tanto, nos exige ahondar en la experiencia de revelación⁴³. Para ello, parte de una reflexión antropológica fundamental, respecto del carácter simbólico de las cosas, que nos permite percibir una dinámica peculiar, a saber,

³⁹ Cf. R. GUARDINI, *Religión y revelación*, 17.

⁴⁰ Cf. J. SILVA, “Beiträge des Thomas von Aquin zu einer kristischen Religions-theologie”, en G. BAUSENHART - M. ECKHOLT - L. HAUSER (eds.), *Zukunft aus der Geschichte Gottes: Theologie im Dienst an einer Kirche für morgen* (Herder, Freiburg im Breisgau 2014) 228-63.

⁴¹ Cf. K. RAHNER, *Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión* (Herder, Barcelona 1967).

⁴² R. GUARDINI, *Religión y revelación*, 17.

⁴³ En su libro *Glaubens Erkenntnis*, del año 1949, Guardini comprende “la revelación como historia” (R. GUARDINI, *Glaubenserkenntnis*), comprensión que mucho después desarrollará también Pannenberg. Cf. J. SILVA, “Carácter absoluto universal del cristianismo y pluralismo religioso. El aporte de W.Pannenberg en sus tesis dogmáticas sobre la doctrina de la Revelación”, en S. FERNÁNDEZ - J. NOEMI - R. POLANCO (eds.), *Multifariam: Homenaje a los profesores Anneliese Meis, Antonio Bentué y Sergio Silva* (Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago 2010) 521-50.

[que] algo que está detrás de ellas, o encima de ellas, surge a través de ellas, invade el espíritu y le lleva, regresando por ellas, hasta el punto de donde procede. Las cosas significan lo que son ellas mismas y a la vez algo más que ellas mismas. Son entes inmediatos y a la vez símbolos⁴⁴.

La autenticidad de las cosas está en ellas, pero también velada y apartada por ellas. Esa “autenticidad” puede ser reconocida pero también falseada, otorga sentido, pero este no se vierte del todo en las cosas. Por ello, esta autenticidad que se nos manifiesta la podemos reconocer como lo sagrado, y que no corresponde del todo con la metafísica, con la estructura esencial o con la idea, pensada por Platón. El mismo Platón, según Guardini, piensa que “la idea es todavía símbolo”, un símbolo que remite al *agathón*, al bien supremo, que es “lo divino”⁴⁵.

En la experiencia religiosa concreta, por tanto, la comunicación inmanencia-trascendencia puede ocurrir de múltiples formas. Lo sagrado –en la contemplación del universo, por ejemplo– puede mostrarse como lo solemne, como misterio, como eterno, es decir, como sagrado. En este caso, dice este teólogo, “de la grandeza y el fulgor y el silencio surge, tocándole de modo peculiar, «lo sagrado»”⁴⁶. Pero, la experiencia religiosa no solo acontece en vivencias que pudieran ser consideradas místicas, teofánicas, sino que surge, también,

[de] la inmediata potencia vital y amorosa del hombre mismo; la atracción mutua de los sexos, y la tendencia a la fecundidad, tal como se desarrollan en las experiencias del eros, en los procesos de la generación y el nacimiento; encontrando por otra parte su contravalor en el hecho de la muerte, cuya relación con el eros se ha percibido siempre⁴⁷.

Podríamos preguntar, ¿por qué ello es así? Es decir, ¿cómo es posible que en experiencias tan humanas se pueda experimentar la

⁴⁴ R. GUARDINI, *Religión y revelación*, 42.

⁴⁵ R. GUARDINI, *Religión y revelación*, 43.

⁴⁶ R. GUARDINI, *Religión y revelación*, 31.

⁴⁷ R. GUARDINI, *Religión y revelación*, 53.

cercanía trascendente de Dios? Lo que él hace es observar estas experiencias tan humanas y descubrir que en ellas se manifiesta el misterio⁴⁸:

La fuerza de estos impulsos, su condición imprevisible y su poder de formar destino, la significación que tienen para la prosecución de estirpe y pueblo: todo eso se ha percibido de modo tan inmediato como misterioso⁴⁹.

Por la misma complejidad del fenómeno religioso, en él lo sagrado se puede manifestar de muchos modos, se puede y debe decir de múltiples modos. La pregunta por el sentido del sufrimiento e infortunio (como el que ha ocasionado la pandemia), se puede responder afirmando que se trata, simplemente, de un daño u horror, pero también reconocer en esos hechos, algo así como una amonestación, un juicio, como la ira de algún poder rector⁵⁰. Hoy día quizás estamos lejos de un reconocimiento de lo sagrado en situaciones de injusticia, sufrimiento y muerte. Sin embargo, de facto para muchas personas lo sagrado se manifiesta de ese modo⁵¹. En un mismo hecho,

⁴⁸ Es del caso recordar, como lo expresa Guardini en sus memorias que, desde los inicios, su pensamiento filosófico-teológico estuvo guiado por este propósito: comprender la existencia (*Dasein*) desde la revelación. Cf. R. Guardini, *Stationen und Rückblicke*, 112 y ss.

⁴⁹ R. GUARDINI, *Religión y revelación*, 53.

⁵⁰ Cuestión que, por ejemplo, ha tratado Andreas Grünschloss en un ciclo de Conferencias realizado en la ciudad de Göttingen. Cf. *Zorn Gottes, apokalyptische Prüfung und spirituell basierte Resilienz: zum religiösen und esoterischen Umgang mit der Corona-Pandemie*, Georg-August-Universität Göttingen 2020, en línea: <https://www.youtube.com/watch?v=ICiC1bdSRgI&feature=youtu.be> (consulta: 6/01/2021). Por cierto, un hecho como la pandemia ha desafiado las representaciones religiosas, sus prácticas y conceptos. Cf., por ejemplo W. KRÖLL et al., *Die Corona-Pandemie Ethische, gesellschaftliche und theologische Reflexionen einer Krise* (Bioethik in Wissenschaft und Gesellschaft 10; Nomos, Baden-Baden 2020); T. GÜNTER, "Im Schatten der Krise: die Corona-Pandemie provoziert das theologische Nachdenken", *Zeitzeichen* 21/5 (2020) 12; J. HERRMANN, "Mitleidende Kooperation: Was haben die Kirchen der Pandemie außer diakonischer Praxis entgegenzusetzen? Mit dem Virus kehrt die Theodizeefrage zurück", *Frankfurter Allgemeine* 161 (2020) 11; K. KLÖCKER, "Gott in der Krise finden: theologische Antworten auf die Solidaritätsfrage in der Pandemie", *Herder-Korrespondenz* 74/5 (2020) 30.

⁵¹ Cf. R. GUARDINI, *Religión y revelación*, 32-33.

como la pandemia, lo santo podría emerger en un tono menos castigador, enjuiciador o apocalíptico, y así allí se percibiría que un hecho, de tales magnitudes e impacto, no es resultado de nuestra voluntad, ni de nuestro quehacer, ni de nuestro entender; y, por tanto, en ese suceso se hace una experiencia de gracia, de don, de previsión de algo/alguien que rige los destinos del universo entero, que tiene poder sobre el bien y el mal. Pero, la experiencia de lo sagrado también podría ocurrir sin establecer una relación causal del hecho (la pandemia) con lo divino, sino simplemente como una situación natural en la que lo santo emerge en el dolor de las víctimas y que nos interpela a la solidaridad.

También en el mundo interior se puede manifestar lo sagrado; por ejemplo, cuando en medio de un conflicto moral se toma conciencia de la incondicionalidad del deber; o cuando una persona nos remite a una realidad que nos recuerde o remita a algo que es diverso a ella y a mí, que es un totalmente Otro; o cuando, a propósito de nada, percibimos una presencia que nos sobrecoge, que nos hace cambiar la mirada, que nos ama⁵².

Me parece muy importante destacar que estas y otras múltiples formas en que se nos manifiesta lo sagrado, se resisten a nuestra determinación, sea esta espacial o temporal, conceptual o simbólica, material o espiritual. Como afirma Guardini, “ninguna regla prescribe cómo debe ser y aparecer lo sagrado; pero siempre es eso mismo”⁵³. Lo sagrado se nos muestra siempre, como afirmaba Rudolf Otto, como aquel misterio “tremendo” y “fascinante” a la vez, igual de cercano como lejano⁵⁴. Esta tensión es propia de lo sagrado y cualquier intento por negar alguno de los polos termina por desconocer el mismo fenómeno de lo sagrado⁵⁵. De allí que esta realidad que nos sale al

⁵² Cf. R. GUARDINI, *Religión y revelación*, 32 y ss.

⁵³ R. GUARDINI, *Religión y revelación*, 35.

⁵⁴ Cf. R. GUARDINI, *Religión y revelación*, 31-32.

⁵⁵ En un texto muy temprano, del año 25, Guardini aborda esta experiencia polar que se puede hacer de la realidad. Por ejemplo, de Dios como misterio tremendo y fascinante, Dios cercano y trascendente, condicionado e incondicionado, natural y sobrenatural, etc. Cf. R. GUARDINI, *Der Gegensatz Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten* (Matthias Grünewald, Mainz 1925).

encuentro, en múltiples situaciones de la existencia pueda ser nombrada de muchas maneras: lo santo, lo numinoso, lo absolutamente Otro o, según P. Tillich, como aquello que nos concierne incondicionadamente⁵⁶.

3. LA RESPUESTA A LA INTERPELACIÓN DEL *DEUS REVELATUS*

Así como existe una diferencia entre lo sagrado y aquello en lo que se manifiesta, también existe una diferencia irrenunciable entre la interpelación del misterio y nuestra respuesta a él. En el ámbito natural somos interpelados de múltiples modos y nuestras respuestas varían en intensidad, compromiso, atención, rapidez, etc. Pero en el caso de nuestra reacción a la interpelación de lo santo, nuestra respuesta es de otro orden, no simplemente diversa, entre las que de ordinario nos son requeridas por el entorno. Cuando lo santo logra manifestarse, se suscita un “anhelo que solo encuentra cumplimiento en eso santo; ese cumplimiento que designamos con la palabra «salvación»”⁵⁷.

Lo religioso tiene esta posibilidad: representar el valor mayor de la persona y ofrecerle un sentido que lo abarca todo. Por este motivo, una crisis religiosa es capaz de poner en cuestión la estructura vital de la persona⁵⁸. La experiencia de lo santo se ha manifestado como sentido absoluto, libre, incondicionado y, así, la persona reconoce que en esa relación con lo sagrado alcanza la salvación. Lo santo se inserta así en la conciencia misma de la persona, comprendida por Guardini como el órgano que nos permite reconocer el valor de cuanto es⁵⁹. En este reconocimiento comprendemos qué debemos hacer, cómo debemos comportarnos de cara al ser, qué es aquello que da sentido pleno a la existencia. La experiencia religiosa le permite al hombre encontrar en su vínculo con lo santo, un camino, construir una historia única e

⁵⁶ Según Tillich, la actitud propiamente religiosa es “la intención del espíritu hacia lo incondicionalmente personal como fundamento de toda rectitud y justicia y la implementación de esta intención en un reino de justicia” (P. TILlich, *Filosofía de la religión* (La Aurora, Buenos Aires 1973) 54-55).

⁵⁷ R. GUARDINI, *Religión y revelación*, 35.

⁵⁸ Cf. R. GUARDINI, *Religión y revelación*, 109 y ss.

⁵⁹ R. GUARDINI, *Religión y revelación*, 112.

irrepetible, habitar el mundo de un modo propio⁶⁰; en una palabra, la experiencia religiosa tiene la capacidad de mover a la persona a una conversión que involucra todo “su haber y poseer” (Ignacio de Loyola), todo su ser en el mundo⁶¹.

No existe una línea de continuidad necesaria entre revelación y respuesta humana. Ante la revelación de lo sagrado la persona se puede abrir a un sentido absoluto e incondicionado, puede reconocer la interpelación del misterio en su existencia y en la del mundo, puede comenzar a comprender el conjunto de su vida en y desde el misterio. Pero también existe la posibilidad de que todo ello no ocurra, que ante los mismos hechos y situaciones existenciales podamos pasar de largo, afirmar con convicción que ella no representan “nada del otro mundo”, menos aún que refieran a algún ser divino con el cual se pueda constituir el todo de la existencia. El ser humano puede llegar a reconocer lo sagrado desde sus experiencias más fundamentales; pero, es solo una posibilidad, puesto que estas mismas experiencias pudieran ser vividas de otro modo, de un modo no religioso. La respuesta religiosa es posible, pero no necesaria. Nuestras experiencias así llamadas límites (muerte, sin sentido, soledad, por ejemplo) no producen una respuesta religiosa, al menos no necesariamente⁶². Más bien, pareciera que hoy día dichas experiencias se constituyen en desafíos que el ser humano puede resolver mediante la ciencia y la tecnología, los fármacos y la psicoterapia, y diversas formas de auto realización.

Por ello, por esta posibilidad de responder negativamente a la interpelación de lo santo, Guardini se pregunta por el sustento subjetivo de la experiencia religiosa. Este sustento, nos dice, no está en un órgano, como sucede en otras experiencias perceptivas. No habría, según él, “un órgano para lo religioso”⁶³. Más bien, habría que pensar que la experiencia religiosa, en la persona humana, se sustenta en una capacidad receptiva del conjunto humano⁶⁴. ¿Qué importancia tiene

⁶⁰ R. GUARDINI, *Religión y revelación*, 114.

⁶¹ Cf. R. GUARDINI, “Jesucristo: Palabras espirituales”, 46 y ss.

⁶² Cf. R. GUARDINI, *Der Heilige in unserer Zeit* (Werkbund, Würzburg 1956).

⁶³ R. GUARDINI, *Religión y revelación*, 35.

⁶⁴ R. GUARDINI, *Religión y revelación*, 36.

esta cuestión? A mi entender no poca, especialmente hoy cuando algo más sabemos de las bases biológicas del conocimiento, de la constitución genética de nuestra existencia, de la complejidad de la mente humana. Pero la importancia de este asunto no está determinada solo circunstancialmente, puesto que lo que está en juego es la libertad en el acontecer de la revelación. La afirmación de Dios, que bien podemos llamar fe, se establece como posibilidad real en el contexto de nuestra historia personal y cultural, pero solo como eso, como una posibilidad. Dios –también desde su libertad, desde la abundancia de su amor (*ex abundantia caritatis suae*)⁶⁵– se nos auto comunica, nos interpela en múltiples experiencias de nuestra vida cotidiana, nos envía diversos testigos de su voluntad y de su amor, confesamos que se ha hecho carne en Jesús de Nazaret⁶⁶. Sin embargo, no siempre hemos reconocido su presencia, su llamado, su amor por nosotros. El evangelio está lleno de este tipo de experiencias, en donde las personas “viendo no ven, y oyendo no oyen ni entienden” (Mt 13,13; cf. Mc 4,12; Lc 8,10; Jn 12,40), situación que ya anunciaba el profeta Isaías: “Al oír, ustedes oirán, pero no entenderán; y viendo verán, pero no percibirán” (Is 6,9).

Pero, ¿por qué, entonces, muchos hombres y mujeres no hacen operativa aquella “capacidad receptiva del conjunto de lo humano”, como le llama el teólogo ítalo-alemán? Según el libro del Deuteronomio se podría responder que “hasta el día de hoy el Señor no les ha dado corazón para entender, ni ojos para ver, ni oídos para oír” (Dt 29,4); es decir, ha sido el Señor quien ha hecho ciego y sordo a su pueblo. Sin embargo, el profeta Jeremías nos ofrece una clave distinta a la anterior: no oír ni ver se debe a que “este pueblo tiene un corazón rebelde y traidor” (Jr 5,23); y, más adelante, explica el profeta que esta privación del bien no se puede atribuir a Dios, sino a las culpas y pecados del pueblo (Jr 5,25), o como dice Ezequiel, a que se han convertido en una “casa de rebeldía” (Ez 12,2). Me parece que en esta

⁶⁵ CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, 2.

⁶⁶ R. GUARDINI, *Der Herr: Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi* (Werkbund, Würzburg 1949) 349 y ss.

tradición se puede comprender la propuesta de Guardini⁶⁷. La respuesta y acogida a la revelación divina dependen de nuestra disposición a vivir según la voluntad de Dios. Si esta respuesta es negativa, es porque ante el llamado, que nos saca de nosotros mismos y nos invita a vivir en la comunión con Dios y los demás, respondemos declarando nuestra auto afirmación. El ejercicio de nuestra libertad lo vemos alterado por una presencia que, aunque evidente, no estamos dispuestos a reconocer; hacerlo, implicaría un cambio radical de nuestra vida, sería volver a nacer, comprender la libertad ya no como ejercicio solipsista, sino como apertura al tú radical de Dios.

Admitir nuestra falta de disposición para acoger la interpelación de Dios sería una osadía insoportable; por tanto, nuestra respuesta termina siendo la negación de la existencia de ese llamado, y, por lo tanto, de Dios. Pero hay también una negativa que es peor que la negación de Dios y que consiste en la afirmación cínica de Dios; es decir, una respuesta que reconoce esa interpelación de lo divino, pero que no compromete la voluntad ni la acción. Y no lo hace, explica Guardini, porque “la autoglorificación del espíritu, del ánimo, del instinto, quería que Dios no existiera, o que existiera en una forma que le hiciera inoperante”⁶⁸.

Por ello, afirmamos que la respuesta humana a la experiencia de la revelación es, en definitiva, un acontecimiento de la libertad⁶⁹. No

⁶⁷ “Nada que venga de Dios –escribe Guardini–, así sea el más grande milagro, prueba como dos y dos son cuatro. Lo que viene de Dios toca, y solo cuando el corazón está abierto y el espíritu desprendido de sí mismo, es realmente visto y comprendido, y se despierta la fe” (R. GUARDINI, “Jesucristo: Palabras espirituales”, 83).

⁶⁸ R. GUARDINI, *Religión y revelación*, 258.

⁶⁹ Para Guardini, la libertad “no se realiza por sí misma, sino que ha de ser deseada. Está cimentada en la disposición natural, madurada por la historia, garantizada por la ordenación de la comunidad, pero también es tarea y obra de cada individuo. No hay libertad pasiva. No en sentido del ser personal, pues es expresión del espíritu, y este se muestra por medio del acto vivo” (R. GUARDINI, “El hombre incompleto y el poder”, en *Obras de Romano Guardini*, I, 292. Para ahondar en la comprensión que tiene de la libertad se pueden consultar sus obras: “Zum Begriff der sittlichen Freiheit” (1916), “Lebendige Freiheit” (1927), y su texto más elaborado de 1949: R. GUARDINI, *Freiheit-Gnade-Schicksal: drei Kapitel zur Deutung des Daseins* (Kösel,

existe determinación alguna por parte de Dios, ni tampoco por parte de la persona humana. Dios se manifiesta, como ya lo recordábamos, movido por la abundancia de su amor y, de este modo, hace posible una respuesta que sea correlativa, también movida por el amor, como acogida de la invitación a entrar en una relación de amistad con Dios, a participar de su misma vida divina⁷⁰, y, así, a amar a los demás como él nos ha amado. La auto manifestación de Dios puede incluso llegar a tomar la forma del hacerse uno de nosotros y de habitar entre nosotros. Sin embargo, siempre será posible que no lo reconozcamos, que prefiramos las tinieblas a la luz⁷¹. El que no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es amor, leemos en la 1ª Carta de Juan (4,8). Ver a Dios es entrar en esta dinámica del amor de Dios por nosotros, que nos conduce al amor de los demás. Por ello, se puede afirmar que el cristianismo “es la religión del amor”⁷², es en el amor donde se sintetiza “toda la ley y los profetas” (Mt 22, 38-40).

Al comprender la respuesta humana a la revelación de Dios en clave de llamado y respuesta, de acoger o rechazar, de escuchar y poner en práctica, en definitiva, estamos situando la relación revelación-religión en clave de amor y libertad. En efecto, como afirma Guardini, la cuestión de Dios no se resuelve por un acto meramente racional o solo en el campo teórico, sino “en el biográfico; más aún, a partir de un cierto punto, ya no se trata en absoluto de planteamiento, sino de examen de sí mismo, de decisión, de puesta en riesgo y de ejercicio de educarse a uno mismo”⁷³.

München 1949). Cf. M. ZIMMERMANN, *Die Nachfolge Jesu Christi*; G. Brüske, *Anruf der Freiheit*.

⁷⁰ Cf. *Dei Verbum* 2 y 5.

⁷¹ Cf. Prólogo del evangelio según San Juan.

⁷² R. GUARDINI, *Das Wesen des Christentums* (Werkbund, Würzburg 1949) 66.

⁷³ R. GUARDINI, *Religión y revelación*, 261. Esta idea está también muy bien expresada en un texto del año 1938, en la que afirma que el cristianismo, finalmente, no es una enseñanza de la verdad o una interpretación de la vida. Y aunque también lo sea, no está allí su núcleo más esencial, sino en Jesús de Nazaret, “en su existencia concreta, en sus obras, en su destino, es decir, en su persona histórica” (R. GUARDINI, *Das Wesen des Christentums*, 12).

Así, la respuesta humana ante lo sagrado puede tener diversos grados de consistencia y seriedad. Puede involucrar solo un aspecto de nuestro ser: los afectos, la voluntad, el pensar; o puede involucrar la totalidad de nuestra humanidad. De allí que sea necesario pensar qué hacemos con esa interpelación de lo santo. La podemos cuidar, cultivar y apreciar cada vez más; o bien, podemos descuidarla hasta el punto en el que esa respuesta ya no tiene consistencia alguna. En el mejor de los casos nuestra respuesta se convierte en solo palabras, signos, actos, vagos y errantes deseos⁷⁴. Cuando la experiencia religiosa no es reconocida y sostenida en toda su consistencia ontológica, entonces ella ya no es vivida como salvación. Se puede volver un sin sentido, en negación de lo humano, en huida del mundo. Entonces ya no solo será posible la desatención al misterio, sino su rechazo; incluso, puede surgir un intento por “destruir en absoluto lo sagrado y la experiencia de lo sagrado”⁷⁵.

Me parece importante insistir en la libertad que envuelve toda auténtica experiencia religiosa. Lo sagrado no tiene necesidad de revelarse y las acciones que pueda emprender el ser humano para que ello suceda, están muy lejos de sus capacidades. Se da una tensión entre cercanía y trascendencia de lo sagrado: lo sagrado es experimentado como próximo en las experiencias de la vida, pero esta cercanía se escapa a cualquier determinación. La racionalidad técnica y científica, en este asunto, pudiera no contribuir a aceptar y vivir en dicha tensión. La voluntad de dominio y poder, latente en esta racionalidad, pudiera reducir la realidad a aquello que es objetivable, dominable, manipulable. Y como lo sagrado se resta a dicha reducción, entonces se abren al menos dos posibilidades fundamentales: dejarse transformar por la interpelación del misterio trascendente; o bien, despojar a la religión de su carácter sagrado y convertirla a ella también en un instrumento de dominio y poder⁷⁶. A la primera

⁷⁴ Cf. R. GUARDINI, *Religión y revelación*, 37.

⁷⁵ R. GUARDINI, *Religión y revelación*, 38.

⁷⁶ En una nota escrita el año 1943, Guardini señalaba: “El hombre no puede asir nada de Dios: ni la verdad (por ejemplo, en forma de teoría, especulación, dogma), ni la gracia (por ejemplo, en la forma de una sacramentalidad fija y asegurada trabajosamente), ni la realidad (en la forma de una mística de cualquier índole), ni la

alternativa le llamamos creer, por cuanto aquí la religión será expresión de la interpelación del misterio, de su libre acogida, de la transformación que produce en nosotros y en el mundo; a la segunda alternativa le llamamos abuso, por cuanto se guardarán las formas de la religión, pero estas serán manipuladas para encubrir los deseos, pasiones y propósitos de dominio y poder, vaciándolas así de su capacidad para remitir al Dios santo, cercano y trascendente a la vez.

Así, entonces, pasamos al apartado central de este estudio, en el que expondremos cómo el pensamiento de este autor contribuye eficazmente a desenmascarar los posibles abusos que se esconden bajo las formas de la religión.

4. APORTES PARA UNA TEOLOGÍA CRÍTICA DE LA RELIGIÓN

Nos parece que la fenomenología de la religión que despliega Guardini, especialmente en su obra *Religión y revelación*, no solo es capaz de escudriñar y significar el lado luminoso, transformador, plenificante que puede tener la religión; además, considera que “el fenómeno de la experiencia religiosa solo se verá como es debido si se observan también sus problemáticas”⁷⁷. Como explicaremos a continuación, a diferencia de los así llamados “maestros de la sospecha” (Feuerbach, Marx, Nietzsche y Freud), para él la crítica a la religión no viene desde fuera de ella, sino nace desde el interior mismo de la relación entre Dios y el hombre, como un momento de crisis de juicio.

4.1. La problemática de la religión

¿La religión es problemática? Por cierto, que sí. El reconocimiento lúcido de ella, hace ya más de sesenta años, por parte de este teólogo, expresa su honestidad y coraje para hacerse cargo de una situación que también entonces se reconocía como “apremiante”. En efecto, para reconocer, analizar y desenmascarar este lado opaco de la fe,

santidad (en la forma de una enseñanza y una técnica para alcanzar la plenitud) [...] Entre el hombre y Dios siempre debe reconocerse una realidad impenetrable que rompe con toda inmediatez” (R. GUARDINI, *Stationen und Rückblicke*, 130).

⁷⁷ R. GUARDINI, *Religión y revelación*, 117.

especialmente cuando se busca configurar la existencia religiosamente, se requiere de honestidad y coraje. A esto se une la lucidez intelectual. El siguiente texto me parece que expresa de modo palmario esta afirmación. Dice:

La crítica a la religión puede señalar mezclas que establece lo religioso con lo que le es extraño por esencia. Puede indicar con qué facilidad sus concepciones y actos, su culto y su práctica vital asumen elementos destructivos y de valor ínfimo. Puede comprobar cuánto afán de tener razón, cuánta violencia, cuánto afán de provecho, cuánta crueldad, cuánto deseo de dominio se han expresado en forma de religión, y no dejan nunca de expresarse; cuánto se ha abusado de lo religioso, por parte de individuos o de grupos sociales o del estado; cuántas perdiciones ha habido en la humanidad en nombre de lo religioso, por opresión o guerra, etc.⁷⁸.

La crítica a la religión de la cual se trata aquí no tiene otro propósito que procurar que esta sea efectivamente aquello que debe ser: experiencia del amor salvífico de Dios en la historia y el mundo. Cuando la experiencia religiosa se sustrae de sus múltiples vínculos con el mundo y se vuelve solo sobre ella misma, entonces –advierde Guardini– aquellas problemáticas que le son propias, como cualquier cuerpo social humano, “no encuentran crítica ni corrección” y queda ella expuesta al “el riesgo de enfermar”⁷⁹.

Añade que así como el concepto de religión se resiste a ser determinado por una definición de carácter abstracto, también la crítica a la fe debe realizarse en concreto, como juicio del pensamiento y de la acción, como crítica de las formas históricas en las que acontece la experiencia religiosa, puesto que estas vivencias concretas son las que “se someten a influjos físicos y psíquicos de índole propicia o perjudicial”⁸⁰. Como lo hemos dicho más arriba, el hecho religioso, aunque esté referido a una trascendencia, a un ámbito numinoso y sagrado, es un acontecimiento que se da en nuestra existencia e historia y, por tanto, puede ser observado y enjuiciado como cualquier otro

⁷⁸ R. GUARDINI, *Religión y revelación*, 171-72.

⁷⁹ R. GUARDINI, *Religión y revelación*, 135.

⁸⁰ R. GUARDINI, *Religión y revelación*, 118-119.

hecho humano. Este juicio crítico se hace aún más necesario, cuanto más está en juego el conjunto de nuestra existencia personal y social.

La autenticidad de la religión está siempre amenazada por sus *deformaciones*; es decir, por procesos a través de los cuales no se produce una coincidencia entre la esencia de la religión y las formas en que esta acontece en la historia de las personas y de su cultura. Las formas –culto, doctrina, moral– ya no remiten a la divinidad, sino la ocultan, la ensombrecen, la deforman. Lo que aparece no remite al ser divino, sino a los intereses humanos, a las necesidades institucionales, a la voluntad de poder. Las formas de la religión dejan de simbolizar lo divino y se encierran en su mundanidad.

4.2. Necesidad de la crítica a la religión

Lo religioso no es auténticamente religioso por apelar a una divinidad, por hacer memoria de la grandeza de sus orígenes, por recordar sus sabias enseñanzas y sus bellos rituales. Lo religioso es tal cuando efectivamente es expresión de esa presencia trascendente que sostiene la existencia y le da vida más allá de la muerte. Las distintas experiencias religiosas no se justifican ni validan por sí mismas, sino por la capacidad para ejercer una crítica de sí mismas, con una clara conciencia de que “lo religioso puede también enlazarse con lo injusto, con lo impuro, con lo perverso”⁸¹. ¿Y por qué esto es así? No porque lo religioso pueda deformarse o perder su esencia, sino porque en su esencia está el ser una fuerza vital que potencia al ser humano en su conjunto, en su totalidad. Lo religioso, en su capacidad de poner todo bajo su influjo, puede llevar tanto lo positivo como lo negativo a su más alta expresión.

La crítica a la religión es un camino complejo. Lo pueden decir grandes profetas, maestros, santos y reformadores en las distintas religiones. De las múltiples abdicaciones de ellas en la historia⁸², se pudiera deducir que “la religión dada en cada ocasión histórica, o la religión en general, es algo sin valor, algo perjudicial que debe dejarse

⁸¹ R. GUARDINI, *Religión y revelación*, 119.

⁸² Una buena síntesis de estas problemáticas se puede encontrar en R. GUARDINI, *Religión y revelación*, 171-72.

a un lado”⁸³. Con todo, esta deducción no es necesaria. También, desde ella puede surgir un interés y obligación por contribuir a la purificación de la experiencia religiosa⁸⁴. Lo recuerda Guardini: Las grandes “elaboraciones de la experiencia religiosa” han contenido siempre un momento crítico respecto de la religiosidad vivida: Tutankamón, Buda, Sócrates, Jesús, entre otros. Esta función crítica es, por cierto, incomprendida:

A los críticos se les ve como negadores de la religiosidad en general, como incrédulos, impíos, incluso, blasfemos. Luego, con el tiempo, se reconocen los auténticos motivos de la crítica, en grupos primero pequeños, luego mayores; y sus promotores aparecen como reformadores que han llevado la religiosidad a un plano más alto⁸⁵.

Ahora bien, recomienda una “prudencia crítica”⁸⁶ cuando se han de considerar las diversas formas en las que se configura lo religioso. Esta moderación no se debe confundir con el temor a pronunciar un juicio crítico; más bien, se trata de reconocer la complejidad del mismo fenómeno religioso, de considerar el contexto general en el que nace y se desarrolla una religión. Podríamos hacer un juicio sobre alguna forma religiosa sin conocerla desde dentro, desde su propio contexto cultural, desde la significación que habita en su símbolos y ritos. Por ello, piensa que la ciencia necesita criterios para medir “el rango de los fenómenos religiosos; así, por ejemplo, la pureza de la experiencia, la seguridad del juicio vital, la adecuada estimación de la persona, el poder del desarrollo y ordenación de la vida”⁸⁷. Con todo, es necesario advertir que tanto la teoría como la crítica a la religión “pueden avanzar con gran lujo de ciencia y, sin embargo, no tener objeto en lo auténtico, y aún más, ser estúpidas”⁸⁸. Los vanos razonamientos pueden enajenarnos, desvincularnos con la experiencia vivida, con las fuerzas vitales que están involucradas en la experiencia de santo y sagrado.

⁸³ R. GUARDINI, *Religión y revelación*, 172.

⁸⁴ Cf. R. GUARDINI, *Religión y revelación*, 128 y ss.

⁸⁵ R. GUARDINI, *Religión y revelación*, 175.

⁸⁶ R. GUARDINI, *Religión y revelación*, 118.

⁸⁷ R. GUARDINI, *Religión y revelación*, 118.

⁸⁸ R. GUARDINI, *Religión y revelación*, 116.

4.3. *La ambigüedad de las representaciones de lo santo y concepto de Dios*

Cuando hablamos de religión o revelación, de lo santo y sagrado, de las experiencias místicas, etc., en estas mismas expresiones no solo se puede expresar la complejidad del fenómeno religioso, sino también su propia ambigüedad. En principio, podemos atribuirle santidad a todos los elementos en los cuales se configura la existencia: al cielo y la tierra, al agua y el fuego, a la luz y la oscuridad, a personas y comunidades, a símbolos y ritos, a palabras y doctrinas, etc. En la sola atribución de la santidad divina a las realidades de nuestra existencia se hace patente la ambigüedad presente en la religión. Normalmente, por lo demás, lo que se afirma como “santo” es el propio Dios, el propio rito, los propios lenguajes. Así, emerge al menos la sospecha de que todo ello no responda sino al solo deseo de autoafirmación personal o colectivo, pero que poco o nada tenga que ver con el misterio divino. Como advierte Guardini, “ninguna regla prescribe cómo tiene que ser y aparecer lo sagrado; pero siempre es eso mismo”⁸⁹.

Esta ambigüedad general de la religión nos debe hacer particularmente críticos respecto de la idea de Dios que construimos los hombres, puesto que pudiera ser extremadamente superficial, exagerada o deformada, a tal punto que ponga en cuestión el carácter absoluto y sagrado del misterio. Según el teólogo es la misma experiencia del “éxtasis del concepto”, la que nos permite estar atentos a un doble peligro: el de tomar un concepto finito y simplemente trasladarlo a lo sagrado absoluto, identificando luego lo sagrado absoluto con el concepto; o bien, el peligro contrario, la afirmación de lo sagrado absoluto como una realidad inconmensurable, que escapa a cualquier representación y que, por tanto, posibilita al ser humano quedar en sí mismo, sin esa referencia incondicionada a lo sagrado absoluto. Y enfatiza: “Dios, esto no se ha de olvidar nunca, es total y absolutamente concreto: él mismo, el Señor”⁹⁰. Esta concreción de Dios es la que permite tanto el concepto como la imagen de él, pero, al mismo tiempo, nos advierte que ambos pueden ser empleados contra su significado más hondo y prístino. Toda experiencia religiosa y sus

⁸⁹ R. GUARDINI, *Religión y revelación*, 35.

⁹⁰ R. GUARDINI, *Religión y revelación*, 246.

formalizaciones como religión están expuestas al fetichismo y la idolatría⁹¹. Esto sucede cuando el concepto o la imagen pierden su capacidad de orientar hacia un sentido absoluto y sagrado, cuando no favorecen aquel “éxtasis del concepto”, cuando –sin más– se identifican con lo divino.

Guardini reconoce con toda claridad el peligro que existe en el catolicismo de desconocer el momento esencial de la gracia, de la soberanía y de libertad de Dios: “A través del dogma –escribe el año 1943–, de los sacramentos, la doctrina de la retribución, de la autoridad, de la identificación de la Iglesia con el reinado de Dios, etc.”⁹². De allí que sea necesario estar atentos a estos esfuerzos vanos e ilusorios por alcanzar seguridades, a estas manifestaciones de nuestra arrogancia y de nuestra falta de libertad.

Establecidas, de modo general, tanto la ambigüedad y problematización de la religión, como la necesidad de la crítica de la religión, consideremos ahora las formas concretas que adopta la crítica, especialmente en su obra *Religión y revelación*.

4.4. Necesidad de sostener la diferencia entre lo sagrado y sus representaciones

El “carácter simbólico de las cosas”⁹³, del que hemos hablado más arriba, no solo nos permite postular la *analogia entis*, sino también nos advierte de la posibilidad del falseamiento de aquello que se nos manifiesta como sagrado y santo. En efecto, cuando no reconocemos el carácter simbólico de la realidad, entonces fácilmente otorgamos el ser auténtico y pleno a aquello que exige un sentido siempre mayor, que no permite una negación de la diferencia entre el significante y lo significado.

De allí que resulte indispensable reconocer la diferencia irreductible entre lo sagrado y aquello en lo cual lo sagrado se nos manifiesta⁹⁴. Cuando esta diferencia no se sostiene surge el fetiche; como lo expresa

⁹¹ R. GUARDINI, *Religión y revelación*, 249. En otro texto, llama la atención sobre el peligro siempre latente de la magia, y la entiende como una práctica que busca apoderarse del misterio y abusar de él. Cf. R. GUARDINI, “El Padrenuestro”, en *Obras de Romano Guardini*, vol. II (Cristiandad, Madrid 1981) 60.

⁹² R. GUARDINI, *Stationen und Rückblicke*, 130.

⁹³ Cf. R. GUARDINI, *Religión y revelación*, 45 y ss.

⁹⁴ Cf. R. GUARDINI, *Religión y revelación*, 35.

Pablo, es entonces cuando reemplazamos “al Dios de la gloria, al Dios inmortal, con imágenes de todo lo pasajero: imágenes de hombres, de aves, de animales y reptiles” (Rm 1,23).

4.5. *La religión como fuga mundi*

Otro modo en que la religión se desvirtúa es cuando ella es vivida como huida del mundo. Para Guardini “no hay una religiosidad sin mundo, sin historia, que se mueva en pura interioridad”⁹⁵. Se da una relación de reciprocidad, en la cual la religiosidad se deja configurar según ese mundo que habita y, a su vez, la misma religiosidad modifica la historia en la cual se despliega. La historia de las religiones, en la perspectiva del autor, es la encargada de reconocer, comprender y articular estos múltiples vínculos en los que se va constituyendo históricamente la experiencia religiosa. Será importante, por tanto, reconocer cómo esta se configura según las condiciones epocales del ser con otros en el mundo.

En este sentido, vale la advertencia que hace respecto del proceso de mundanización del mundo y que hace a la religión cada vez más interior, irrelevante, desvinculada del mundo. En este proceso la religión renuncia a lo que ella es, deja de remitir a la totalidad de sentido que se nos manifiesta en las cosas del mundo, se aísla en lenguajes, símbolos, ritos que ya no interpelan la realidad, no se conectan con ella, son ajenas a la cultura del tiempo. En este caso, se podría hablar de una fe olímpica: es decir de una que concibe lo santo como algo que es en sí y para sí, que “viene de lo desconocido y va a lo desconocido”⁹⁶, sin entrar en una auténtica relación con el ser humano, con su historia y existencia.

El mundo, la historia, la existencia no son para la experiencia religiosa magnitudes abstractas, sino que están llenas de un interés vital. Por ello, la gran variedad de mitos, prácticas rituales y valores religiosos hunden sus raíces en lo que Guardini llama “potencia vital y amorosa del hombre mismo”⁹⁷. Cuando decimos que la religión se puede experimentar como un intento de *fuga mundi*, esto no se debe

⁹⁵ R. GUARDINI, *Religión y revelación*, 135.

⁹⁶ R. GUARDINI, *Religión y revelación*, 111.

⁹⁷ R. GUARDINI, *Religión y revelación*, 53.

entender de modo absoluto, puesto que la religión siempre se da en el mundo, inserta en él, interactuando con él y, de uno u otro modo, remitiendo a él. El “mundo” del que la religión se puede evadir es, precisamente, este que la religión habita, el de la vida que es experimentado en su potencia creativa y transformadora, el que se constituye en la experiencia del amor. Es en el mundo de esta potencia vital donde podemos hacer experiencia de lo santo, de lo sagrado, del misterio. Sin embargo, ello es siempre una posibilidad. De facto, en la actualidad, esa significación religiosa pareciera desvanecerse progresivamente, a causa –entre otras cosas, piensa Guardini–, de la lejanía de las religiones institucionalizadas con esa “potencia vital y amorosa”⁹⁸. Nuestro culto, doctrina y moral no logran conectar a los hombres y mujeres de hoy con experiencias vitales, tales como la atracción mutua, la tendencia a la fecundidad, el eros, y tantas otras. La religión sigue estando en el mundo, porque no puede ser de otro modo, pero él le resulta extraño, ajeno, una amenaza⁹⁹.

Es la misma demanda que importa lo santo, para la persona, lo que hace posible la enajenación de la existencia¹⁰⁰. ¿Por qué? Porque el absoluto requiere una respuesta consecuente, también absoluta; y, en esa respuesta, el ser humano puede llegar a desconocer lo que lo hace ser con otros en el mundo. Pero, la actitud propiamente religiosa importa el conjunto de la existencia referida a Dios. Por ello, una actitud religiosa ensimismada, sin referencia a lo otro de sí misma, termina siendo una negación de aquello que ha sido invitada a ser. Más aún, cuando se cierra en sí misma, “pone en peligro la vida”¹⁰¹. Si la vida religiosa no se tejiera en la trama misma de la historia, del mundo y del espíritu humano, entonces ella quedaría “sorda, sin espíritu e infecunda”¹⁰².

⁹⁸ R. GUARDINI, *Religión y revelación*, 54.

⁹⁹ En un breve texto de 1942, que escribió luego de leer el libro de Nietzsche, *Wille zur Macht*, afirma: “El común de los cristianos, la teología y la homilía –visto históricamente– no están (*überhaupt nicht*) allí donde se deciden las cosas” (R. GUARDINI, *Stationen und Rückblicke*, 125).

¹⁰⁰ R. GUARDINI, *Religión y revelación*, 113.

¹⁰¹ R. GUARDINI, *Religión y revelación*, 135.

¹⁰² R. GUARDINI, *Religión y revelación*, 136.

4.6. *El dualismo*

Una expresión importante de aquella *fuga mundi* se enraíza en una de las concepciones más antiguas del pensamiento filosófico y teológico: el dualismo. Este, como advertía Juan Noemi, “refleja una tendencia constante y latente del hombre religioso”¹⁰³, quien establece una nítida diferencia entre sagrado y profano; distinción que encuentra su correlato en aquella hecha por el platonismo entre el mundo puro y espiritual de las ideas, que es el verdadero y auténtico, y el mundo externo constituido por la materia, que es solo aparente, sin consistencia ni valor¹⁰⁴. Este dualismo, que en diversas modulaciones está presente hasta hoy¹⁰⁵, representa un problema mayor cuando mueve al *homo religiosus* a despreciar la materialidad del mundo, la corporeidad o la historia.

El autor considera que en la misma religión se pueden encontrar impulsos que nos ayuden a superar dicho dualismo¹⁰⁶. En efecto, piensa que la imagen tiene la virtud de recordarnos que no somos mero espíritu, mero intelecto, sino nuestro espíritu está referido desde siempre y para siempre a un cuerpo. Más importante aún será la confesión de la resurrección del Señor. El hombre, agrega, se define en referencia a la resurrección, “y ello de tal modo, que el mundo queda asumido en la gloria final (Rm 8,19-25) [...]”. Toda religiosidad –incluso

¹⁰³ J. NOEMI, *El mundo, creación y promesa de Dios* (San Pablo, Santiago 1996) 145.

¹⁰⁴ Cf. J. NOEMI, *El mundo, creación y promesa de Dios*, 146.

¹⁰⁵ Hace pocos años, Richard Wood hacía una suerte de apología del dualismo, indicando que entre los múltiples tipos de dualismo también se podía reconocer un “embodied dualism” o un “experiential dualism”. Cf. R. L. WOOD, “In Defense of Dualism: Competing and Complementary Frameworks in Religious Studies and the Sociology of Religion”, *Critical Research on Religion* 4/3 (2016) 292-298. Aunque se justifique reconocer dualismos más “integradores”, el hecho mayor lo representan los que menosprecian la materia en favor del espíritu, el cuerpo en favor del alma, lo sagrado en favor de lo profano, etc. Cf. N. L. HERZFELD, “A New Dualism”, *A 21st Century Debate on Science and Religion* (2017) 157; R. A. KRIEG, “Romano guardini’s theology of the human person”, *Theological Studies* 59/3 (1998) 457-474.

¹⁰⁶ Cf. R. GUARDINI, “El ocaso de la edad moderna”, 130 y ss.

la cristiana– se vuelve falsa tan pronto como pierde sus relaciones con el cuerpo y el mundo”¹⁰⁷.

El dualismo, por tanto, falsea la religión, la autenticidad de la misma experiencia religiosa, la cual no es meramente conceptual, espiritual, inmaterial, sino abarca el espíritu y el cuerpo como una unidad indisoluble. Incluso, no se puede decir de Dios que sea solo espíritu, porque “nunca Dios es abstracción, concepto, cifra, pues de otro modo no tendría sentido la determinación básica que da la Biblia, según la cual el hombre es imagen y semejanza de Dios”¹⁰⁸. En este sentido, los misterios de la creación, encarnación y resurrección – considerados en su unidad–, son un claro desmentido de las posibilidades del dualismo en la tradición judeo-cristiana, de los intentos por desconocer la unidad indisoluble que subyace a la distinción entre profano y sagrado, cuerpo y alma, materia y espíritu, u otras semejantes.

4.7. *Una trascendencia invertida*

Una de las formas más radicales en la que se expresa la crítica a la religión, el reconocimiento de su problematicidad, es cuando se le reconoce y desenmascara como “trascendencia invertida”¹⁰⁹; es decir, como la configuración histórica –más o menos elaborada– de la negación de la diferencia entre Dios y mundo, Creador y creatura, trascendencia e inmanencia. Como decíamos al comienzo, en la comunicación religiosa se pone justamente en juego dicha distinción: la religión es vivir la inmanencia desde la trascendencia; es dejarse determinar por aquella realidad que llamamos Dios; es vivir en-el-mundo sin-ser-del-mundo. Ahora bien, cuando ese Otro al que está orientada nuestra existencia se hace mundo, entonces ya deja de ser lo incondicionado, lo que me afecta indeterminadamente, la referencia última de todo aquello que es. En preguntas como el por qué o el de dónde la experiencia religiosa abre el pensamiento hacia aquel origen

¹⁰⁷ R. GUARDINI, *Religión y revelación*, 248.

¹⁰⁸ R. GUARDINI, *Religión y revelación*, 248.

¹⁰⁹ B. WELTE, “Determination und Freiheit”, en S. BOHLEN (ed.), *Gesammelte Schriften*, vol. I/1 (Herder, Freiburg 2006) 82.

incondicionado y absoluto; pero, a su vez, el pensamiento gana así un criterio o medida de acuerdo al cual puede verificar la autenticidad de la misma experiencia religiosa: y “es falsa –afirma Guardini– dondequiera que su contenido contradiga el concepto auténtico de la causación absoluta; por ejemplo, llegando al Creador con el mundo, o incorporándole al mundo”¹¹⁰. Hacemos de lo trascendente algo inmanente; y lo hacemos inmanente con la ilusión de que lo trascendente caiga bajo nuestro dominio y poder; hacemos inmanente lo trascendente para disfrazar de religión nuestra propia necesidad de autoafirmación.

Cuando la religión es expresión de una trascendencia invertida, entonces aquel carácter absoluto, incondicionado, sagrado de Dios es transferido a la misma religión y, en particular, a aquellos que detenta la autoridad dentro de ella. Así, cualquier cuestionamiento a los símbolos, doctrinas o prácticas de la religión será experimentado como amenaza radical de la propia existencia. Otras religiones indican que hay otros símbolos de lo sagrado, otras doctrinas y prácticas. Se puede declarar la falsedad de las demás religiones y la verdad de la propia. ¿Y con qué derecho? Finalmente, el único derecho lo podría otorgar esa trascendencia invertida; es decir, haciendo divino algo que, a lo menos, es también humano. De este modo, sin embargo, la negación de las demás religiones arrastra consigo la negación también de la verdad de la propia religión, la cual no está necesariamente en los símbolos referidos a Dios, en sus representaciones, sino en Dios mismo.

5. CONCLUSIÓN: NOTAS DISTINTIVAS DE UNA TEOLOGÍA CRÍTICA DE LA RELIGIÓN

A mi entender, no estaríamos haciendo justicia al pensamiento crítico de Romano Guardini, si detuviéramos aquí la reflexión, en la sola identificación de las posibles perversiones de la religión. Por cierto, ello no es poco. Pero es necesario dar un paso y situarse en el horizonte de la necesaria renovación y conversión de la religión, en particular, nos corresponde decir del *catolicismo*; y, en esta perspectiva

¹¹⁰ R. GUARDINI, *Religión y revelación*, 194.

–recogiendo algunos de sus aportes–, queremos proponer siete notas distintivas de una teología de la religión que se hace cargo de sus problemáticas¹¹¹.

1. Una *teología que procede con prudencia, franqueza y coraje*. En la perspectiva del Papa Francisco, una teología que proceda así, con prudencia, franqueza y coraje, sería una teología animada por la *parresía*¹¹². Esto implica, ante todo, una fe en actitud de escucha, de acogida de los testimonios de las distintas tradiciones religiosas y, principalmente, del Espíritu de Dios en la historia. Solo así la teología estará en condiciones de contribuir a descubrir todo lo que hay de santo y verdadero, pero también todo lo que requiere de purificación, particularmente en la propia tradición religiosa. Para ejercer esta labor, como ha sugerido este autor, la teología deberá proceder con prudencia, pero también con coraje, siguiendo para ello una larga cadena de testigos, de hombres y mujeres que han sido capaces de desenmascarar los desvíos y abusos de sus propias tradiciones religiosas. La teología puede contribuir a que las diferentes tradiciones religiosas tengan una conciencia lúcida de que la *corruptio optimi pessima*¹¹³.

2. Una teología en *diálogo con otras ciencias y saberes*, en particular con la filosofía y las ciencias de la religión. La tradición teológica cristiana ha estado históricamente vinculada al pensamiento filosófico occidental y de él ha recibido muchas categorías, ideas y propuestas para comprender la religión. Este diálogo ha sido fecundo y debe continuar. Sin embargo, como se ha dicho, desde el surgimiento de las ciencias de la religión, la teología ha tenido como interlocutores otros actores, especialmente, la sociología, la psicología, la historia. Los estudios teóricos y empíricos que se han desarrollado en el marco de

¹¹¹ Con la expresión notas “distintivas” no quiero decir “exclusivas”.

¹¹² FRANCISCO, *Exhortación apostólica Gaudete et exsultate, sobre el llamado a la santidad en el mundo actual*, 19 de marzo de 2018, n.º 129; FRANCISCO, “El don del Espíritu Santo: la franqueza, el valor, la parresia”, Homilía del 18 de abril de 2020, en línea: http://www.vatican.va/content/francesco/es/cotidie/2020/documents/papa-francesco-cotidie_20200418_lafranchezza-dellapredicazione.html (consulta: 19/04/2021).

¹¹³ Le debo este aforismo latino a Heinrich Fries (H. FRIES, *Teología fundamental* [Herder, Barcelona 1987] 252).

estas disciplinas deben ser hoy una referencia importante para la teología, especialmente cuando tiene el propósito de ser crítica de la religión. El pensamiento teológico de Guardini es un ejemplo pionero de una teología tanto en diálogo con la filosofía como con las “nuevas” ciencias humanas¹¹⁴. La teología, sin duda, tiene mucho que aportar en este diálogo; pero, también, tiene mucho que aprender.

3. Una teología *en diálogo con su cultura*. En un contexto globalizado han adquirido mayor valor las identidades y culturas locales. La creciente conciencia del valor de la propia cultura lleva consigo el reconocimiento de que en teología no corresponde la mera y burda transposición de argumentos y símbolos de otro tiempo y de otras culturas, como tampoco la resignación ante los múltiples embates que han debido soportar los esfuerzos teológicos desarrollados en el tercer mundo. La teología de la liberación, la teología negra, la teología indígena, la teología de la mujer, etc., representan una expresión de que el evangelio comienza a llegar a culturas diversas del centro europeo en el que se ha desarrollado por siglos el cristianismo. Sin duda, como toda propuesta teológica, las que van naciendo en el sur del mundo, entre los marginados del primer mundo, y entre los teólogos y teólogas que se han hechos solidarios con los más pobres, son propuestas que requieren correcciones, profundización y matices. Pero lo que no puede suceder es lo que pasa hoy: que en favor del fetiche de la ortodoxia se aplaste y desacrediten las voces que emergen desde las diversas culturas en las que el evangelio quiere también echar raíces y florecer.

¹¹⁴ Un dato biográfico no menor para comprender el pensamiento de Guardini lo constituye el nombre de la cátedra que él ejerció en las diversas universidades en las que trabajó (Berlín, Tübingen, Múnich): Filosofía de la religión y visión cristiana del mundo (*Religionphilosophie und christliche Weltanschauung*). Según él mismo relata, cuando cumplía 70 años –y lo reitera al cumplir 80 años–, fue Max Scheler quien le indicó lo que sería esta disciplina “visión cristiana del mundo”: estudiar metódicamente la relación de la fe con el mundo; pero no el mundo en general, sino en concreto: la cultura y sus múltiples manifestaciones en la historia, en la vida social, etc.; al mismo tiempo, la fe en relación con la cultura implica no solo la mirada de cultura en una perspectiva creyente, sino que también el mirar la fe desde la cultura (cf. R. GUARDINI, *Stationen und Rückblicke*, 299-300 y 311).

El desafío de la purificación de la religión se le plantea a cada época, cultura y religión de modo diverso. Según hemos visto, la revelación no entrega una idea o símbolo único de Dios. Los testimonios de la auto comunicación de Dios son múltiples y, además, ellos impulsan al ser humano a acoger esa revelación en diversos signos, símbolos, conceptos, narraciones, etc. El Dios que se revela no anula las capacidades del hombre, sino incluso las lleva más allá de lo que el mismo hombre había sido capaz de pensar, y lo hará según las condiciones personales, sociales y epocales en la que las personas existen.

4. *Una teología que es memoria y anticipación.* Cuando pronunciamos el vocablo “Dios” quedamos remitidos a aquella experiencia originaria del misterio divino y de los sucesivos encuentros con aquel que nos invita a vivir en amistad con él y con todo creado; pero, a su vez, se ha apelado a este “Dios” para encubrir la propia voluntad de dominio y poder. Sin embargo, como muy bien lo reconoce Guardini, el abuso de la religión no es capaz de acallar la voz del misterio trascendente que habla a veces calladamente en el mismo símbolo.

[Aunque Dios] se haya fundido tanto en lo oscuro; aunque el nombre se haya vaciado tanto que parece solo expresar un concepto o un sentir indeterminado, sin embargo, debajo de él hay una profundidad que surge del recuerdo, abriéndose paso hacia el sentido original¹¹⁵.

La teología crítica de la religión puede jugar aquí un rol muy importante: ser recuerdo (*anamnesis*) de aquel misterio trascendente y, a la vez, anticipación (*prolepsis*) de la plenitud que espera la creación entera. En la memoria y anticipación que acontece en el símbolo, el presente adquiere toda su consistencia y valor. De alguna manera, el pasado y el futuro no permiten que el presente agote su sentido en el ahora.

5. *Una teología vinculada a los sentidos, a la naturaleza y a la comunidad.* Históricamente, la teología se ha asociado a una práctica de carácter conceptual, a la argumentación lógica, al ejercicio del intelecto humano (*intellectus fidei*). Así se diferenció del mito y se asemejó a la filosofía. Pero también se ha debido diferenciar de la filosofía. Tomás de Aquino

¹¹⁵ R. GUARDINI, *Religión y revelación*, 257.

se hace cargo de la pregunta de entonces: “¿Es o no necesario que, además de las materias filosóficas, haya otra doctrina?”. Y nótese que es la primera de todas las cuestiones planteadas en su *Suma Teológica*. ¿Y cómo resuelve Tomás esta pregunta? Después de plantear argumentos a favor y en contra de una ciencia distinta a la filosofía propone su solución: “Para la salvación humana fue necesario que, además de las materias filosóficas, cuyo campo analiza la razón humana, hubiera alguna ciencia cuyo criterio fuera la revelación divina”¹¹⁶. Dos cuestiones que destacar: 1) la teología no tiene una finalidad meramente conceptual, en ella se trata de “la salvación humana”; y 2) la teología tiene como “criterio” un acontecimiento que rebasa el concepto: la revelación divina. Esta mirada de Tomás quisiera ponerla en diálogo con la comprensión que tiene Guardini de las experiencias originarias de salvación y revelación. Según este último, la vida del hombre primitivo está estrechamente unida a la naturaleza, a su acontecer, a sus épocas, a los vínculos que ella muestra con los astros. Junto a estos vínculos de la vida con la naturaleza, se dan los vínculos con la comunidad, bajo las formas estirpes, linaje y familia. Todo esto, “no ocurre bajo examen crítico, sino que está ahí, se vive y se expresa en formas adecuadas a su ser, en costumbres, usos, símbolos”¹¹⁷. La vida en medio de la naturaleza y de sí mismo acontece, simplemente es lo dado, es lo que es; no existe un distanciamiento crítico, analítico, configurativo de los vínculos en que se sustenta la vida personal, social, natural. En este contexto,

los sentidos no están debilitados por la reflexión ni por el desgaste cultural, sino que están muy diferenciados y capaces para la observación. Cada forma –de una piedra, de un árbol, de un gesto– se percibe del modo más vivo. La capacidad de impresión de las cosas de las constelaciones, de los cambios atmosféricos, de la luz, del mar, es de una intensidad que resulta desconocida para el hombre culto, desilusionado y de sentidos embotados¹¹⁸.

¹¹⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología* (Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 42001) I-I, q.1, a.1.

¹¹⁷ R. GUARDINI, *Religión y revelación*, 138.

¹¹⁸ R. GUARDINI, *Religión y revelación*, 141.

Por cierto, ninguno de los dos postula una teología vitalista o sentimentalista, pero ambos ligan la teología a un acontecimiento que sí es vital, que comprende la vida entera del hombre y el mundo, en el que se juega la salvación. Me parece que una teología crítica de la religión debe justamente contribuir a vincular la palabra, el logos, el concepto, con aquella realidad que está en juego en la religión: la relación salvífica del hombre con Dios; relación que comporta no solo el entendimiento, sino la vida entera de la persona, de la comunidad, del mundo. El teólogo ítalo-alemán nos recuerda que el *logos*, para los griegos, no era solo pensar, sino también hablar¹¹⁹. La teología busca expresar este logos que es pensar y hablar, que es auténtico diálogo entre Dios y el hombre, que es experiencia de conversión y amor.

6. *Una teología en la Iglesia.* Según lo que hemos dicho, el horizonte de sentido de la teología es la salvación, el reinado de Dios en la historia. Ahora bien, lo dicho más arriba respecto del vínculo comunitario, para el teólogo tiene una bajada muy concreta: la Iglesia. La teología está enraizada en la fe de la comunidad, en su testimonio, y en su celebración. Y ello no por una cuestión meramente formal, o canónica, sino por una razón de orden estrictamente teológica. En efecto, no es una empresa que se realiza en solitario, sino guiado por el Espíritu que Jesús prometió a la comunidad de los hombres y mujeres que lo seguían. Es el Espíritu que habita la Iglesia el que nos lleva a la verdad plena¹²⁰. Por cierto, la Iglesia está en el orden de las mediaciones. El fin, una vez más, es la salvación. Pero el que sea mediación no le resta importancia. Por el contrario, obliga a la Iglesia a una actitud crítica que la ayude a transitar “continuamente por la senda de la penitencia y de la renovación” (LG 8). La teología cumple con su cometido cuando, movida por el amor de Cristo a su Iglesia, contribuye a la penitencia y renovación de toda la Iglesia. Por cierto, para hacer esta contribución, no solo debe estar en comunión con la Iglesia, sino ella debe reconocer sus propias claudicaciones para dejarse transformar por la acción del Espíritu de Dios. La tarea crítica de la teología, ejercida con prudencia y humildad, contribuye a la

¹¹⁹ Cf. R. GUARDINI, *Stationen und Rückblicke*, 303.

¹²⁰ Cf. R. GUARDINI, *Stationen und Rückblicke*, 113.

conformación histórica de la comunidad eclesial y, al mismo tiempo, le recuerda que ella es un signo e instrumento de una comunión que rebasa los márgenes visibles de la comunidad eclesial¹²¹.

7. *Una teología que sea expresión del éxtasis del concepto.* Según se ha dicho, bajo diversos aspectos, la conciencia crítica nos permite comprender que cualquiera sea la representación de la divinidad – simbólica, conceptual, práctica, etc.– solo en parte dirá lo que es Dios. La teología es eminentemente conceptual; sin embargo, ella nace de la fe y se orienta a la fe. La conceptualización teológica debe ser capaz de sostener la analogía: sus conceptos remiten a una semejanza con el misterio santo; pero, a la vez, ellos hacen patente una desemejanza mayor. Cuando la teología comprende que su logos acerca de Dios solo tiene sentido al interior de este movimiento dia-lógico de semejanza y desemejanza, de identidad y diferencia, cercanía y trascendencia, entonces se produce aquello que Guardini llama “éxtasis del concepto”¹²²: es lo que sucede cuando el concepto es rebasado por aquello mismo a lo que está referido. La experiencia de este éxtasis está a la base de la experiencia religiosa y, a la vez, adquiere sentido solo cuando es vivido al interior de ella. Entonces, la teología de la religión alcanzará su estatuto realmente *crítico* cuando sea capaz de expresar este éxtasis, este rebasamiento, esta superación del concepto en la *realidad* siempre cercana y trascendente de Dios.

¹²¹ Cf. R. GUARDINI, *Stationen und Rückblicke*, 113 y ss.

¹²² R. GUARDINI, *Religión y revelación*, 235.