

Las variedades de la Religión hoy, en clave católica

Antonio Schlatter Navarro

Análisis y crítica del libro de Charles Taylor, *Las variedades de la Religión hoy*, Paidós, Barcelona 2003, p.126

"En cierto sentido, la *experiencia religiosa*, los indicios y las intuiciones que nos sentimos impulsados a seguir, son más importantes que nunca, nos lleven a donde nos lleven en nuestras diferentes vidas espirituales". Con estas palabras concluye el ensayo de Charles Taylor *Las variedades de la Religión hoy*, que recoge el texto de las Conferencias Gifford que pronunció en Edimburgo en 1999 [1].

El ensayo pretende responder a la pregunta: ¿qué significa decir que nuestra vida es secular? Para ello toma como punto de partida el libro de William James *Las variedades de la experiencia religiosa*, que sirven al autor canadiense para mostrar las limitaciones de la visión jamesiana y, por encima de ella, su enorme presciencia al saber reconocer, hace ya un siglo, ese profundo rasgo esencial que marca nuestra época que hace entender la religión, en palabras del propio James, como "los sentimientos, los actos y las experiencias de individuos en soledad, en la medida en que éstos creen estar en relación con aquello que consideran lo divino". Para James esto es lo primario; es a partir de la religión, entendida en este sentido, de donde "surgirán secundariamente las teologías, las filosofías y las organización eclesiásticas" [2], de modo que las Iglesias juegan en el mejor de los casos un papel secundario, limitado a la transmisión y la comunicación de la inspiración original. Incluso el efecto de esas Iglesias o comunidades podría llegar a ser altamente negativo, como represión y distorsión de la fe personal.

El ensayo se mueve por tanto dentro de un contexto de gran actualidad. Tanto el análisis jamesiano como la crítica a la que lo somete Taylor hacen del texto un gran campo de análisis teológico, filosófico, psicológico, pero sobre todo sociológico y religioso, que en pocas páginas serían inabordables. La pretensión en nuestro caso es mucho más modesta y sus conclusiones más concretas. El lúcido análisis de Taylor a la obra de James y su profundo conocimiento y acercamiento al tema, hacen del ensayo un punto de referencia en el estudio de la relación entre religión y orden social y, en último término, de lo que realmente significa la palabra "religión". No obstante, considero que el acercamiento al texto de Taylor es tan pretendidamente neutral y sus conclusiones tan formalmente limitadas, que el ensayo deja pasar una gran oportunidad de acercarse al auténtico diagnóstico del problema y acaba siendo en cierto modo distorsionador.

Vayan por delante dos observaciones necesarias. La primera es que mi objetivo en estas líneas no es (ni podría serlo) quitar mérito o validez al contenido del ensayo. Es algo mucho más suave, si bien creo que muy importante. Como el propio Taylor al finalizar su libro dice disculpando a James, Taylor no ve nada de lo que en estas líneas se va a concluir, al menos no lo destaca. Pero esto difícilmente puede ser un reproche. Porque, ¿cómo puede verlo si su modo de acercarse es ya de por sí tan limitado? El texto en cuestión no pretende ser, al menos así lo entiendo, una contribución importante a la filosofía, historia o sociología de la religión; y de hecho no creo que lo sea. Procura ser más bien un conjunto de reflexiones que sirvan para entender la necesaria trascendencia pública de la religión, que critique la visión de la experiencia religiosa como algo privado y postule al mismo tiempo la necesidad de una articulación pública de la misma.

Una segunda observación también necesaria para entender tanto la postura de James como, sobre todo la de Taylor y lo que aquí vamos a decir. El objetivo de James no es elaborar una crítica de la religión, toda vez que no sea amigo de las instituciones eclesiales o afines. Al contrario, pretende salvar la religión frente a la cultura intelectual agnóstica de su época. Mucho más podríamos decir del objetivo de Taylor, que no oculta su condición de creyente católico, tomando esporádicamente una levísima toma de postura en este sentido. Ahora bien, quizá por esto mismo considero que pese a esa buena intención de fondo que hay en ambos autores, pienso (sobre todo en el caso de Charles Taylor) que quedarse a medio camino en el análisis del

fenómeno religioso, conformarse con comprender y quizá matizar la reducida visión de W. James, supone algo enriquecedor pero acaba haciendo un flaco favor a quien pretenda entender cuál debe ser el papel de la religión en nuestra sociedad.

Con este telón de fondo las conclusiones que sacaremos serán fundamentalmente dos, relacionadas entre ellas. Una primera conclusión giraría en el orden del tema de este Congreso (sobre la auténtica naturaleza de la experiencia religiosa y de la relación religión-contexto social), que podríamos llamar ontológica, y una segunda conclusión más particular, en el ámbito del conocimiento. En el primer sentido cabría sentenciar, con los matices que diremos, que la noción de experiencia religiosa que maneja James es muy superficial y Taylor no sabe, o no quiere, ponerlo en evidencia. Ello podría considerarse un modo de proceder sin más si no fuera porque -y ahí entra la segunda conclusión- las ideas de Taylor pecan de pretendida neutralidad y avanzan muy poco, no sustancialmente, respecto al análisis de James, precisamente porque su acercamiento sigue siendo liberal y formal. En sentido afirmativo la conclusión que nos gustaría sacar sería: cualquier acercamiento al problema religioso que no sea católico, chocará siempre con las limitaciones que cabe encontrar en los textos que estamos analizando y en cualquier estudio sobre el significado del término "secularidad".

La postura de James y la crítica de Taylor

Como ya hemos mencionado, James recluye el ámbito religioso en el mundo interior del individuo, y en concreto en el mundo de los sentimientos: "El auténtico locus de la religión es la experiencia individual, no la vida corporativa. Ese es uno de los aspectos de la tesis jamesiana. Pero el otro es que su locus propio es la experiencia, es decir, el sentimiento, y no las formulaciones que emplean las persona para definir, justificar y racionalizar sus sentimiento" (Taylor, p.19).

Para James los sentimientos tienen su origen en los individuos; y a su vez, la individualidad se funda en el sentimiento. Son éstos y no las ideas los que marcan una diferencia en la conducta, una cuestión crucial para un "pragmatista" como él. Un recorrido histórico muy

parcial de las Iglesias protestantes sobre todo, pero también de la propia Iglesia católica, le lleva a concluir que el cristianismo ha evolucionado desde la Edad Media hacia lo personal, lo comprometido y lo interior. Sería ese uno de los rasgos más llamativos del avance de Occidente hacia la secularización.

Ya se ha hablado de la buena intención de James y de su defensa de la religión frente al agnosticismo reinante. Taylor le sitúa dentro de esa corriente principal de la cristiandad latina de los últimos siglos caracterizada por un humanismo devoto y en concreto de una religión "del corazón", frente a la religión "de la cabeza", basada en la obediencia de la ley o los mandatos de Dios, tal y como los prescribe la tradición o la Revelación, sin confiar necesariamente en la guía de la propia aprehensión interior de estas cosas.

Cabe ver detrás de los comentarios de James y de su visión dualista de la religión multitud de referencias implícitas de otros autores; entre ellas las referencias que el propio Taylor hace sobre las enseñanzas teológicas de Harnack en Alemania, bajo las constricciones de la institucionalización; y ya antes de Max Weber, quien califica la banalización de la inspiración como una fatalidad casi inevitable.

Pero no me interesa alejarme del pensamiento de Taylor ni de su análisis del problema. Por eso quiero destacar que ya desde el comienzo del ensayo Taylor se ve en la necesidad del marcar distancia, si bien a mi entender no suficiente, respecto a James. Haciendo primero una pequeña concesión a su visión de observador neutral, Taylor se inclina por defender la complementariedad entre las corrientes que James habría considerado irreconciliables (institucionalizadora y personal, de la razón y del corazón). Y además, ya desde el primer momento, opta por concentrar la discusión en el mundo del Atlántico Norte. Con ambos presupuestos Taylor pretende (y no es criticable) demostrar que James es heredero de una visión deformada y parcial de los fenómenos centrales de la vida religiosa moderna y llega incluso a elogiar el libro de James porque, estando en ese estrecho marco, demuestra una amplitud de perspectiva que hace de su obra un observatorio de excepción.

A partir de ahí, Taylor analiza con claridad aquellos aspectos en los

que el ensayo de James parece menos acertado. Y lo hace con gran lucidez y sintéticamente: James se encuadra dentro de la tradición protestante y le resultaba difícil de comprender el catolicismo; tiene además problemas para superar el individualismo, lo que le hace incapaz de reconocer el fenómeno de la vida religiosa colectiva, no ya como resultado de vínculos religiosos individuales sino como constituida en su esencia precisamente por esos vínculos (en el caso de la religión católica el vínculo de la comunión sacramental define la naturaleza misma de la Iglesia); y finalmente se aleja de James por su exclusión de la teología del centro de la vida religiosa (algo particularmente difícil de aceptar para el Cristianismo).

Hasta aquí los resultados del "primer embate" James-Taylor. Visto en un primer acercamiento, los comentarios de Taylor, si bien sintéticos, parecen suficientes. Incluso es más que aceptable su comprensión de la visión de James, cuyos prejuicios marcan esa visión deformada pero útil, y sobre todo práctica y bienintencionada por cuanto su fin último no es otro que argumentar contra las voces, internas y externas, que sostenían que la religión era una cosa del pasado, que en la era de la ciencia uno no podía creer ya en conciencia en esta clase de cosas.

Taylor toma por muy buena la visión de James y explicita sus limitaciones: "Las ideas, la forma de pensar de acuerdo con la que vivimos nuestras vidas, configuran directamente lo que podemos llamar "experiencia religiosa"; y estos lenguajes, estos vocabularios, no son nunca exclusivos de un individuo" (Taylor, p.39). Pues bien, eso James no lo vio, o más bien no lo pudo ver; pero él sí parece verlo y fundamentarlo. La cuestión sería saber si su acercamiento al problema supera y en qué medida las insuficiencias del análisis jamesiano. ¿Es así? Para verlo hemos de entrar en las conclusiones de Taylor, desarrolladas en los dos últimos capítulos del ensayo que estamos estudiando y ser nosotros los que hayamos de críticos -¡no neutrales esta vez!- de sus tesis.

La religión hoy, según Taylor

En el tercer capítulo de su ensayo, haciendo gala de un inmenso talento como analista del mundo moderno y contemporáneo, Taylor

construye una particular y gran narrativa histórica para comprender el problema de la secularización de la esfera pública. La secularización y el individualismo son para Taylor, en efecto, dos tendencias que marcan la evolución de las ideas en los últimos siglos, y que parecen reivindicar en bloque la noción jamesiana de experiencia religiosa. Pero el propio análisis de Taylor acaba concluyendo que no es así.

Por un lado la secularización, tanto en el mundo católico como protestante, ha sido una realidad, si bien de modos distintos. En el mundo católico, la presencia de Dios en el ámbito público, surgida en la Edad Media, sólo se trunca con los catastróficos episodios revolucionarios. En el mundo protestante la evolución es mas suave y quizá por eso más significativa, más aún en cuanto es la visión que acaba heredando James.

Taylor parte del modelo que él llama *durkheimiano*, que prevalecía en algunos países católicos, donde la Iglesia era encargada de definir lo sagrado dentro de la sociedad y de prestarle servicio. Frente a ese modelo *paleodurkheimiano*, Taylor denomina *neodurkheimiano* al escenario protestante desencantado, donde ya no existe lo "sagrado" en el sentido anterior (no hay ya personas, lugares o momentos y actos que se distingan de lo profano) y donde ninguna Iglesia podría definir y representar en exclusiva el vínculo entre sociedad política y la providencia divina. En las sociedades *neodurkheimianas* Dios está presente en la sociedad no de un modo óntico sino porque la sociedad se organiza alrededor de su diseño, lo que suscitaría la adhesión como "identidad política".

El fenómeno de la secularización corre necesariamente en paralelo (lo apoya y se alimenta de él) al fenómeno del individualismo. Si en el orden *paleodurkheimiano* mantener un vínculo con lo sagrado implicaba la pertenencia a una Iglesia, en principio coextensiva con la sociedad, el modelo *neodurkheimiano* "me permitía ingresar en la denominación de mi elección, pero eso a su vez me vinculaba a una "Iglesia" más amplia y difusa, y, lo que es más importante, a un entidad política con una misión providencial que cumplir. En ambos casos, había una relación entre el compromiso hacia Dios y la pertenencia al Estado, de donde viene mi epíteto *durkheimiano*" (Taylor, p.102-3).

Pues bien, siguiendo el análisis de Taylor nos encontraríamos en la actualidad en una época *posdurkheimiana*, un nuevo modelo que altera por completo los anteriores vínculos que entretejían los ideales de orden, con la polémica entre creyentes y no creyentes, un nuevo modelo en el que lo "sagrado", sea religioso o laico, se ha desvinculado de nuestra adscripción política.

"Los modelos *paleo*, *neo* y *posdurkheimianos* describen tipos ideales. Mi tesis no es que ninguno de ellos ofrezca el cuadro completo, sino que nuestra historia se ha movido entre estos modelos, y que el último define cada vez más el talante de nuestra época." (Taylor, p.106). El desarrollo del individualismo expresivista y la cultura de la autenticidad, que con tanta profundidad y acierto estudia Charles Taylor en muchos lugares de su obra, refleja esa transformación al nivel de la autocomprensión cultural; la revolución consumista o el surgimiento de la cultura joven, con todas sus versiones, son manifestaciones externas también de esa preponderancia del modelo *posdurkheimiano*. Ese modelo fue ya entrevisto por James de un modo casi cabría decir profético.

Pero de nuevo en estos momentos del discurso Taylor se mantiene en un lenguaje descriptivo antes que evaluativo. Como única toma de postura, se muestra más bien remiso a la idea de retomar o aceptar el modelo *paleodurkheimiano* por los costes espirituales de todo tipo que tal sistema ha significado en la historia del Cristianismo y de la sociedad. La única tesis fuerte que parece mantener en todo el libro es la insuficiencia del modelo *posdurkheimiano*, desvinculado, en nuestros días. Se podrá aceptar como el modelo que se ha impuesto a raíz de los cambios sociales de la segunda mitad de siglo, pero si lo tomáramos como único modelo el cuadro analítico del problema sería incompleto por diversas razones. Son esas razones o lagunas las que analiza en el último capítulo y que configuran la aportación más clara de Taylor en todo el libro con respecto a la visión jamesiana.

Para Taylor, James pasa por alto tres fenómenos clave en la actualidad, que sobrepasan el modelo *posdurkheimiano*. Por un lado, si bien es verdad que nuestra relación con lo espiritual se encuentra cada vez más desligada de nuestra relación con las sociedades políticas, eso no significa que nuestra relación con lo sagrado se medie o no, y cómo, a través de vínculos colectivos. En concreto, "muchas personas encontrarán su refugio espiritual, por ejemplo en las

Iglesias, incluida la Iglesia católica. En un mundo *posdurkheimiano*, este vínculo estará desligado de cualquier sociedad sacralizada (estilo *paleo*) o identidad nacional (estilo *neo*); pero seguirá siendo un vínculo colectivo" (Taylor, p.122). Además, las identidades *neodurkheimianas* (identidades políticas) conservan en muchos lugares su importancia. Por último, como tercer punto, James subestima "la posibilidad de que nuestra respuesta a las intuiciones espirituales originales pueda encontrar continuidad en prácticas espirituales formales" (Taylor, p.125), por muy exigentes que puedan ser.

Al leer con detalle el texto de Charles Taylor, en especial sus conclusiones y tesis, uno no puede dejar de quedarse insatisfecho si buscamos una respuesta a la pregunta que nos hacíamos al principio: ¿Por qué vivimos en un mundo secularizado? ¿qué significa que nuestra época es secular?

Volvámoslo a decir. No es que la aportación de Taylor al debate no sea acertada e incluso significativa. No en vano en los debates actuales sobre el tema parece acuñada la idea de una "ideología de la desvinculación" que podrá dar mucho juego [3]. El breve comentario que hemos hecho a la obra crítica de Taylor nos puede servir como base para ahondar en el tema, preguntarnos por qué la respuesta que nos da nos resulta insuficiente, y sobre todo qué falta en su acercamiento a la cuestión para que de verdad el ensayo de James resulte tan empobrecedor. Hemos de preguntarnos en definitiva, tomando palabras suyas: "Así pues, ¿tiene razón Taylor"

¿Tiene razón Taylor?

La respuesta podría ser muy concisa: Taylor tiene razones pero no toda la razón, y ello por diversos motivos que aquí apenas apuntaré. Se entenderá, a estas alturas del discurso, que no pueda ser exhaustivo con las afirmaciones que haré a continuación, en algunas de ellas porque requerirían una explicación mucho más larga y en otras porque pretenden precisamente abrir una pequeña puerta que permita profundizar. Tampoco pretenden ser una lista cerrada sino apenas algunos comentarios surgidos a raíz de una lectura crítica profunda de un texto como el Taylor, esclarecedor pero insuficiente.

Y me parece insuficiente (con todos sus matices), como se comentaba al principio, en un doble plano que podríamos denominar respectivamente metafísico y sistemático. Metafísico en cuanto la naturaleza de la religión y de la experiencia religiosa concreta aparece desvirtuada desde el primer momento; respecto al plano sistemático, entendido como el acercamiento al problema, tanto James como Taylor contemplan el hecho religioso con un diafragma cerrado, cabría decir, que hace imposible descubrir lo que está en juego en todo el planteamiento.

Antes de desarrollar brevemente cada una de estas facetas me gustaría sintetizar ambas en unas recientes palabras del Papa Benedicto XVI en su reciente viaje a Alemania con motivo de la Jornada Mundial de la Juventud. En ese marco, ante más de un millón de jóvenes, las palabras del Romano Pontífice nos ponen nos advierten del problema que está en juego y sobre todo de la necesidad de no conformarnos con la visión reducida y parcial, por superficial, a la hora de estudiar la situación religiosa de nuestros días. Así decía el Papa: "No os dejéis atrapar por los señuelos de una religión de consumo, de una fe y una moral a la carta, con las que cada cual se crea a sí mismo un Dios a su imagen y semejanza. Libertad no es, sin más, gozar de la vida, sentirse absolutamente autónomos, sino orientarse según la medida de la verdad y del bien".

Alentado por estas palabras podríamos casi enumerar una serie de insuficiencias metafísicas que hacen inválidas las tesis de James y que el ensayo de Taylor apenas apunta o incluso olvida [4]:

La esencia del Cristianismo, lo que le diferencia de otras religiones, es que el Cristianismo comienza con la Encarnación del Verbo. Un hecho histórico que marca su naturaleza. No es sólo el hombre el que busca a Dios, sino que antes es Dios quien viene en persona a hablar de sí al hombre y a mostrarle el camino por el que alcanzarlo.

La naturaleza de la fe es por tanto teologal en un primer momento, y respuesta humana como apertura a Dios en un segundo momento. Esto, junto con lo dicho anteriormente no es ni puede ser plenamente autónoma ni primaria.

Cerrando este primer argumento sobre la naturaleza de la religión, ésta deriva de nuestro conocimiento de Dios, no lo precede ni lo determina. Es una expresión primera, teórica y práctica, de la originaria y connatural noticia experiencial que el hombre tiene de Dios, fundada radicalmente en la relación de total dependencia a su hacedor, constitutiva de su ser personal.

A partir de ahí, en un segundo momento, la experiencia religiosa tiene su fundamento inmediato, y su núcleo esencial, siempre a ella concomitante, en la noticia originaria intelectual de Dios. En dicha experiencia cabe distinguir tres planos que se implican mutuamente formando la experiencia total [5]: el empírico, el experimental y el experiencial. El plano empírico es el de la experiencia no criticada, que puede servir como punto de partida pero debe ser superado para no caer en una visión parcial y superficial (es el caso de W. James, que Mouroux critica). El plano experimental implica una experiencia consciente y provocada, dirigida hacia la verificación; finalmente el plano experiencial subraya los caracteres de totalidad y de integralidad de aquel tipo de experiencias de carácter plenamente personal, que compromete a la persona en la totalidad de las dimensiones que la constituyen, de todos sus elementos estructurales y todos sus principios. Este tercero es el caso, de modo además paradigmático, de la experiencia religiosa y, más específicamente, de la experiencia cristiana.

Un paso más adelante: la condición trascendente del término de toda relación religiosa -la Divinidad- excluye -también en este nivel experiencial- la posibilidad de un contacto directo del hombre con El. No hay "experiencia religiosa" entendida como un conocimiento inmediato del Ser trascendente. Si a veces puede parecer subjetiva o inmediatamente una intuición inmediata de Dios, objetivamente -ontológicamente- no lo es ni lo puede ser. No hay otra intuición de Dios inmediata, en sentido propio, que la sobrenatural de la visión beatífica.

Dando un último paso en las observaciones que pretendíamos hacer dentro del plano ontológico, James, como toda la corriente subjetivista, alude a la experiencia radical como arquetipo y modelo de la auténtica experiencia religiosa. Pero también se equivoca al describir la naturaleza de ese tipo de experiencia. Como otros autores han apuntado [6] la experiencia radical está constituida por tres

dimensiones fundamentales: la experiencia de los trascendentales, la experiencia de la persona y la experiencia de la finitud. Estas tres dimensiones de la experiencia radical son relevantes en orden a la apertura religiosa a Dios y a su alcance ontológico, y otorgan una base de comprensión de lo religioso más allá del enfoque subjetivista de autores como James.

Antes de pasar a las observaciones sistemáticas, quisiera traer de nuevo a colación unas palabras del entonces Cardenal Ratzinger que creo que son una buena síntesis de lo que he ido diciendo en esta última parte. Su autor las hace como modo de adentrarse en la comprensión de la naturaleza del pecado original y sus consecuencias en la naturaleza humana. Por eso creo también que nos pueden servir, en su concisión, no sólo a modo de resumen sino también para comprender esa tendencia a la privacidad, al intimismo, al aislamiento, existente en todo ser humano y que desvirtúa por tanto el mismo concepto de religión: "Con toda claridad debemos decir que ningún hombre está encerrado en sí mismo, que ninguno puede vivir sólo para sí y por sí. Recibimos la vida no sólo en el momento del nacimiento, sino todos los días desde fuera, desde el otro, desde aquél que no es mi Yo pero al que le pertenece. El hombre tiene su mismidad no sólo dentro de sí, sino también fuera: vive para aquellos a los que ama; para aquellos gracias a los cuales vive y para los cuales existe. El hombre es relación y tiene su vida, a sí mismo, sólo como relación. Y Yo solo no soy nada, sólo en el Tú para el Tú soy Yo-mismo. Verdadero hombre significa: estar en la relación del amor, del por y del para..." [7].

Subjetivizar a Dios es perderlo

Con lo dicho hasta ahora bastaría para dejar claro que la crítica de la ideología de la desvinculación va mucho más allá, y es mucho más profunda que las leves puntualizaciones que Charles Taylor le hace. Pero quedaría por hacer una breve reflexión sobre los motivos que justifican las lagunas, intencionadas o no, que nos llevan necesariamente al mismo modo de acercarse al problema. Se podría resumir en estas palabras: "Preguntarnos por una experiencia que nos permita alcanzar una instancia desde la que abrirnos y acceder a Dios con sentido, y desde la que podamos comprender la religión sin renunciar a sus pretensiones de verdad, es una tarea que responde a (una) doble dimensión: es un cuestionar que tiene alcance esencial y

responde a la situación histórica. Los dos fenómenos señalados, el del indiferentismo y el de la subjetivización, están intrínsecamente relacionados, tal y como se intuye por su origen subjetivista. De ahí que el problema de comprender la religión incluya, tanto esencialmente como por el contexto histórico, la cuestión de qué Dios y qué religión se trata... Lo que está en juego es la cuestión de la verdad de Dios y de la religión, tanto ante el indiferentismo como ante el subjetivismo religioso de la sociedad pluricultural" [8]. Es aquí donde radica el principal error en el planteamiento de Charles Taylor. Si tratamos de un "Dios cristiano" -y se trata de eso- la visión del hecho religioso de James cae por su propio peso y considero, vista la importancia de lo que está en juego, que la crítica de Taylor sigue siendo insuficiente. ¿Qué está en juego? La propia capacidad del hombre de alcanzar a Dios y de que Dios esté presente en el mundo. La subjetivización de Dios implica perderlo, tanto si se objetiva a Dios según los parámetros de la conciencia moderna como si se reduce a un correlato de las vivencias o experiencias subjetivas, por muy radicales y sentidas que sean. Y perder a Dios es perder la dimensión radical de la religión. Y si todo esto es así... ¿qué quedaría de las *variedades de la religión hoy*? En realidad, pienso, nada.

Querría terminar con un texto que sintetiza todo lo dicho hasta ahora y que resume bien los pilares la doctrina cristiana, no en vano se trata del primer punto del Catecismo de la Iglesia Católica. Basta leerlo para darse cuenta de que no hay rastro de una visión subjetivista y privada de la experiencia religiosa, por radical que sea, ni de nada de lo que, por ser aportación humana, se encuentre en el origen primero de la religión. Al contrario, se puede ver como, si algo es, el hecho religioso es vinculación: vinculación con un Dios tres veces personal, con los hombres y con la Iglesia, vínculos de fraternidad y filiación: "Dios, infinitamente Perfecto y Bienaventurado en sí mismo, en un designio de pura bondad ha creado libremente al hombre para que tenga parte en su vida bienaventurada. Por eso, en todo tiempo y en todo lugar está cerca del hombre. Le llama y le ayuda a buscarlo, a conocerle y a amarle contadas sus fuerzas. Convoca a todos los hombres, que el pecado dispersó, a la unidad de su familia, la Iglesia. Lo hace mediante su Hijo que envió como Redentor y Salvador al llegar la plenitud de los tiempos. En Él y por El, llama a los hombres a ser, en el Espíritu Santo, sus hijos de adopción, y por tanto los herederos de su vida bienaventurada" [9].

Notas

- 1) TAYLOR, CH., *Las variedades de la religión hoy*, Paidós, Barcelona 2003, p.126
- 2) JAMES, W., *The Varieties or Religious Experience*, Penguin, Harmondsworth 1982, p.31
- 3) Véase por ejemplo MIRÓ Y ARDÈVOL, JOSEP, *La misión de los laicos hoy: el desafío cristiano ante la ideología de la desvinculación*, Conferencia pronunciada en la Universidad Santo Tomás de Chile, Junio 2005, y otros trabajos de este mismo autor.
- 4) Para esta última parte de la comunicación y en general para el planteamiento del tema me he servido del interesantísimo libro de FERRER, J., *Filosofía de la Religión*, Palabra, Madrid 2001.
- 5) MOUROUX, J, *La experiencia cristiana*, París 1952.
- 6) ROMERA, L, *Experiencia humana y apertura religiosa a Dios*, en *Comprender la Religión*, II Simposio Internacional *Fe cristiana y cultura contemporánea*, Universidad de Navarra, EUNSA, Junio 2001.
- 7) RATZINGER, J., *Creación y pecado*, Eunsas, Pamplona 1992, p.29
- 8) ROMERA, L, op.cit. p.279
- 9) CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, n.1