



Dios no es un tema más del conocimiento humano, un objeto junto a otros. El tema “Dios” no se resuelve en el plano metodológico, sino en el plano personal-existencial

La actitud cognoscitiva ante Dios determina en buena medida la propia existencia humana y el propio modo de conocer. Gran parte de la modernidad abandonó la revelación como vía de acceso a Dios, y se cerró dogmáticamente ante toda posibilidad de trascendencia. Esta fractura entre fe y razón, abierta y ampliada a lo largo de siglos, constituye un elemento fundamental y un marco de referencia del pensamiento actual. Permite vislumbrar el origen de la dificultad para abrirse cognoscitivamente a Dios y el desconcierto -a veces con tonos angustiosos- ante una realidad de la que poseemos mucha información, pero cuya comprensión y sentido se nos escapan continuamente. Sin Dios, la persona -sostiene Guardini- no se entiende a sí misma ni entiende el mundo existencial que habita. Por eso propone una conversión cognoscitiva, una nueva ejercitación en el cristianismo que permita hoy a la persona, a través de un conocimiento vivo, no abstracto, recuperar su contacto personal con la realidad.

Introducción

El carácter existencial del conocimiento humano fue tratado con amplitud y acierto por Romano Guardini en múltiples escritos [\[1\]](#).

El conocimiento es algo vivo y concreto. La actitud real y viva frente al objeto determina el conocimiento que se tiene de él. Se puede no conocer algo porque, en definitiva, no se quiere conocer, o se carece de la actitud adecuada para aceptarlo. La disposición interior configura el propio conocimiento de la realidad.

De ahí que el conocimiento de Dios tiene un valor existencial determinante. En gran parte, la vida humana se organiza en torno a este conocimiento, y por ello tiene un marcado carácter existencial:

“En lo que piensa un hombre sobre Dios radica su propia historia. Si se examina la mutua dependencia entre los diversos elementos que hay en el entendimiento de la vida, se llega a un resultado de gran capacidad iluminadora: la imagen que tiene un hombre de sí mismo no queda determinada en definitiva desde abajo, es decir, por su concepción de su propia naturaleza, sino desde arriba, esto es, por su idea de Dios” [\[2\]](#).

Dios no es un tema más del conocimiento humano, un objeto junto a otros. El tema “Dios” no se resuelve en el plano metodológico. Dios como tema del conocimiento afecta al mismo conocimiento. La actitud cognoscitiva ante Dios determina en buena medida la propia existencia humana y el propio modo de conocer. Precisamente porque Dios es una realidad profundamente humana y que afecta a la totalidad de la persona, el conocimiento de Dios se configura ante todo como una decisión personal:

“Darse cuenta de que Dios existe tiene consecuencias que alcanzan hasta lo más íntimo: ¿pero está de acuerdo con esas consecuencias lo más íntimo nuestro?” [\[3\]](#).

El intento llevado a cabo por la modernidad de configurar un mundo profano [\[4\]](#), una existencia humana sin referencia a Dios ha ocasionado la pérdida de la unidad del saber y del sentido del mundo y de la acción, llegando a una especie de “esquizofrenia objetiva” [\[5\]](#).

La modernidad, por una serie de causas complejas que aquí no podemos analizar en detalle, abandonó en gran parte esta vía cognoscitiva de acceso a Dios. La revelación del Dios vivo y el conocimiento natural se separan y recorren caminos diversos en su andadura moderna. Esta fractura entre fe y razón, abierta y ampliada a lo largo de la modernidad, constituye un elemento fundamental y un marco de

referencia del pensamiento actual. Permite vislumbrar el origen de su dificultad para abrirse cognoscitivamente a Dios y el desconcierto -a veces con tintes angustiosos- ante una realidad de la que poseemos mucha información, pero cuya comprensión y sentido se nos escapan continuamente. Para Guardini, sin Dios, el hombre moderno no se entiende a sí mismo ni entiende el mundo que le rodea.

1. La modernidad y el conocimiento religioso

¿Cómo ha influido la modernidad en el conocimiento religioso? ¿Qué consecuencias ha tenido para nuestro acceso cognoscitivo a Dios? ¿Cómo ha determinado el concepto y nuestra imagen de Dios?

Un verdadero y auténtico conocimiento de Dios es fruto siempre de una actitud adecuada. La correspondencia adecuada entre la actitud cognoscitiva del sujeto y la realidad del objeto es uno de los puntos centrales de todo realismo cognoscitivo[6]. Para todo conocimiento válido de Dios, ya sea un concepto, una imagen o una experiencia religiosa, se requiere la actitud cognoscitiva adecuada. También la fe en Dios requiere una actitud adecuada por parte del hombre, pues nadie cree si no quiere.

Guardini mantiene la tesis de que la modernidad ha configurado una actitud cognoscitiva que ha imposibilitado paulatinamente el conocimiento de Dios. El autonomismo constituye la actitud nuclear de la modernidad y crea en el sujeto cognoscente una dificultad -podríamos decir, imposibilidad- para lograr un acceso adecuado a Dios[7]. De ahí que la tarea de conocer a Dios es, ante todo, una conversión cognoscitiva: cambiar la actitud para recuperar la capacidad de experimentar a Dios. Y, con Dios, cambiar la manera de ver el mundo. La fe en Dios, el conocimiento racional, las imágenes de Dios, la posibilidad de la analogía, el ver símbolos de Dios y signos en la realidad de las cosas, depende esencialmente de la actitud del que conoce.

La modernidad ha concebido y pensado un mundo al margen de su carácter religioso. Ha configurado una imagen del mundo como naturaleza autónoma, que se rige por sí misma sin necesidad de referencia a Dios. Ha sentenciado como dogma cognoscitivo que los elementos materiales son simples hechos puros sin significación. La significación vendría a ser así un añadido subjetivo del intelecto humano. Durante siglos nos hemos acostumbrado a pensar así el mundo[8]: cerrado sobre sí mismo. Se ha perdido su carácter simbólico, porque las cosas no remiten a nada que no sea su propia materialidad, o su utilidad práctica.

La incapacidad para captar a Dios se produce por un prolongado no-querer, un ensuciamiento del corazón[9]. Este cierre del conocimiento

a lo sobrenatural se ha convertido en “un estado general de todos” [10]. Su historia pasa por el abstraccionismo moderno, racionalismo y empirismo, donde los conceptos se han quedado sin realidad (autónomos) y los objetos empíricos sin sentido (falta de simbolismo) [11]. El racionalismo y el empirismo modernos van unidos: son el producto, en definitiva, de la separación fe-razón. A un mundo de hechos, sin sentido trascendente (sin Dios) corresponde, paralelamente, un concepto espiritualista de Dios: algo abstracto y sin vida, emoción sin realidad. Positivismo y espiritualismo vacío van de la mano.

Guardini propone una nueva ejercitación de la fe, entendida como pureza del conocimiento: dejar de lado los prejuicios propios de la modernidad. Si la mirada cognoscitiva del ser humano se libera de los prejuicios acumulados, aparece la relación esencial del mundo y del hombre a Dios. Se experimenta el carácter creatural del mundo de modo natural.

2. La experiencia religiosa

El realismo cognoscitivo de Guardini está emparentado con aquel realismo escolástico que parte de la experiencia para llegar a Dios.

En todo pensamiento verdaderamente cristiano late un profundo realismo, pues de lo que se habla siempre se considera *en serio*. En efecto, Dios, la creación, el Reino, la gracia, la libertad, el pecado, la redención, los milagros, los demonios, etc., no son conceptos abstractos o símbolos: son realidades concretas y vivas. De ahí que, al pensamiento crítico moderno, el pensamiento y el lenguaje cristiano le parecen *ingenuos*: son precríticos, infantiles, faltos de madurez. Esta acusación moderna esconde, sin embargo, la percepción de algo importante: el “realismo sencillo” que hay detrás de todo pensamiento genuinamente cristiano. Dios no es una mera idea, una función social o una proyección psicológica de necesidades profundas y complejas de la subjetividad humana. Dios es, sencillamente, Alguien real y vivo, origen y sentido de todo lo real.

En la modernidad, la autonomía cognoscitiva ha llevado a una imagen de Dios abstracta, irreal. La religión ha adquirido un aire superficial, interno y sentimental, evanescente, *espiritualoide*, y ha perdido su realismo genuino. Se trata de sentimientos más que de realidades, ideas, pero no hechos. Frente a esto, la auténtica fe cristiana consiste más bien en una confianza filial, sencilla. La mirada realista que ve la acción de Dios detrás de cada cosa y de cada acontecimiento es propia de la confianza; pero a la vez exige fortaleza y audacia. Es la mirada de la auténtica sabiduría, del que acepta con humildad la verdad que contempla, sin dejarse influir por

sí mismo y sus prejuicios.

Lo que expone Guardini no está lejos de la teoría clásica del conocimiento con su continuidad entre la sensibilidad y el intelecto: en el conocimiento no hay ámbitos separados y cerrados [\[12\]](#).

A Dios se llega a partir de la experiencia. La experiencia con la que se alcanza a Dios es una experiencia religiosa.

No podemos tratar aquí todos los análisis que hace Guardini sobre la experiencia religiosa. Se trata más bien de aclarar el auténtico camino cognoscitivo hacia Dios a partir de la experiencia.

2.1. La experiencia

La experiencia del mundo no es una colección de datos empíricos neutros. Esto es lo que pretende el positivismo moderno, que hace una abstracción injustificada sobre la realidad de los hechos que se nos presentan.

La experiencia, tal como se da en la realidad concreta y viva, es un fenómeno complejo, articulado, que no se puede simplificar sin destruirlo. Toda actitud no realista, que no acepta la realidad tal y como es, acaba en un reduccionismo. Este trata, en definitiva, de ahorrarse la complejidad ontológica de lo real [\[13\]](#). La experiencia es el *fenómeno*, es decir, “que aparece algo, que se hace visible y comprensible en su sentido” [\[14\]](#).

La verdadera experiencia (no el *factum* abstracto y artificial del positivismo) es lo que se aparece, tal y como se aparece. Y la experiencia, al aparecer, se presenta como un todo unitario dotado de sentido, es decir, una *esencia concreta*:

“Su peculiaridad no está formada por una acumulación de detalles, sino por un todo: una trabazón en que cada elemento está condicionado por cada cual de los demás. Así el primer acto, el que sustenta todos los posteriores ahondándose cada vez más, es un acto de mirar y ver. Mi mirada ve la esencia, y concretamente, de tal modo que esta da testimonio de sí misma. La esencia es ‘evidente’, salta a la vista: mira y ese mirar suyo hace posible el mío, más aún, lo provoca. Toca la sensibilidad de mi mirada con su peculiaridad de ser lo que es. Determina mi percepción sensible con el poder de sentido de su significación, encomendándomelo. Al ver, me comporto de manera receptiva respecto a esa comunicación de sí mismo: atendiendo a ese mandato de sentido. Finalmente, con eso se ha dicho también que el proceso de ver no es mecánico: no es un mero reflejar y fotografiar. Significa más bien que la aparición de la esencia y la captación del

fenómeno, mirando y siendo mirado, deben ponerse de acuerdo: de lo cual se deriva una doctrina de las condiciones concretas del conocimiento, una ética y una teoría formativa del conocimiento”[\[15\]](#).

La experiencia es, por tanto, un encuentro con la realidad tal y como es, con lo que verdaderamente existe, con lo auténtico, con la esencia concreta[\[16\]](#). La experiencia es lo que se aparece a la mirada, al propio ojo[\[17\]](#).

La mirada que experimenta realmente el mundo no capta un conjunto de hechos empíricos (una colección de datos) a los que se añade posteriormente un sentido subjetivo. En la misma experiencia ya está incluido el sentido, porque, en caso contrario, no hay experiencia. En la experiencia no se da “lo material”, sino que se me presentan “figuras significativas”[\[18\]](#), unidades dotadas de sentido objetivo.

Así se tiene, por ejemplo, la experiencia de un ser vivo. Cuando se ve una planta o un animal, no se capta primero un conjunto de elementos materiales, a los que se añade posteriormente la característica *vida*. La vida como totalidad real se capta desde el primer momento como algo que está dando sentido y unidad a todas las partes y los elementos materiales que componen el ser[\[19\]](#). En caso contrario, no estaría captando nada.

Ahora bien, la mirada que sale al encuentro del objeto para encontrarse con él tal y como se da, necesita también una *actitud adecuada*[\[20\]](#). La experiencia es un encuentro de sujeto y objeto. Para que se produzca tal encuentro, se exige la disposición necesaria.

La actitud que hace posible la verdad de la experiencia exige una decisión: la decisión de obedecer la realidad antes que dominarla. La verdad exige siempre humildad, renunciar a sí mismo para acoger la realidad tal y como es sin imponer esquemas previos y subjetivismos de diversa índole[\[21\]](#). En resumen, la experiencia real del mundo es un encuentro con su unidad y con su sentido originario, tal y como se presentan a la mirada auténtica y respetuosa con la realidad, sin querer imponer esquemas previos.

A partir de esta experiencia -sostiene Guardini-- hay un acceso abierto a Dios. En la medida en que se mantiene la *pureza* de la mirada, la experiencia nos lleva a Dios. El problema está en mantener la firmeza de esa mirada adecuada frente a la distorsión introducida por los hábitos de pensamiento moderno, que ha hecho de la autonomía la esencia de la existencia y del conocimiento humano.

Guardini habla de diversas experiencias que abren de manera natural, inmediata e inequívoca, el tema de Dios al conocimiento humano: la

experiencia de la no-obviedad del mundo, la inseguridad, el desorden, lo desconocido, la contingencia, la finitud, del límite[22]... No podemos detenernos a analizarlas en detalle.

2.2. El contenido religioso de la experiencia

¿Qué es lo que está detrás de todas estas experiencias? Se trata ahora de delimitar el contenido esencial que se presenta en toda experiencia del mundo y de las cosas del mundo. Un contenido que es esencialmente religioso.

Las cosas del mundo no están cerradas sobre sí mismas. Todo remite a algo que está más allá y que está más arriba. Cuando experimento cualquier cosa del mundo y el mundo en su conjunto, advierto de suyo una referencia fundamental a algo que está más allá. Las cosas no son algo *dado* sin más, no son *pura naturaleza*. Toda la experiencia de contingencia, límite, finitud, no-obviedad, etc., remiten a una experiencia común que constituye el contenido esencial de la experiencia humana: las cosas del mundo y el mundo en su conjunto son una obra[23].

La experiencia fundamental de la realidad, que se ve y se percibe, que se experimenta siempre que la mirada no está deformada internamente por presupuestos previos, es la condición creatural de las cosas. No es fruto de ningún razonamiento, aunque cabe evidentemente una conceptualización posterior, sino una experiencia inmediata. De igual manera que se reconoce inmediatamente la condición artificial de un objeto, porque se ve cómo la mano del hombre lo configura y solo se entiende desde ese núcleo de sentido, así el mundo se ve inmediatamente en su condición de creado:

“La condición de haber sido creado no es algo que yo pueda añadir a la cosa, sino un modo de estar ahí, que se patentiza por sí mismo, por la limitación como tal. Veo ese ser creado; y con ello veo también la relación con el Creador. El mundo se manifiesta como pendiente de algo que está más allá de él. Está, por su esencia, en una referencia cualitativa, que se manifiesta”[24].

Esta es la experiencia religiosa fundamental que está en la base de todo conocimiento sobre Dios. Para Guardini, ver el mundo sin Dios es el resultado artificial de un ejercicio moderno de autonomismo. Toda prueba de la existencia de Dios y todo desarrollo de cómo es Dios tienen en esta experiencia su base cognoscitiva fundamental. Y por eso, también, la distorsión o la negación de esta base experimental anula o dificulta en gran manera cualquier acceso cognoscitivo a Dios.

¿Es posible que Dios se manifieste en las cosas y no verlo? El

problema, que ya se ha tratado, es que la mirada que se encuentra con el mundo está sometida a una decisión interna: vemos lo que decidimos ver [25]. El ojo ve desde el corazón, es decir, desde una decisión interna que compromete a toda la persona [26].

Para ver al Dios Creador detrás de cada cosa del mundo, hay que amar. Como decía san Agustín, solo el amor ve. Solo es necesaria la actitud adecuada, que es una actitud de *respeto*. Hay que dejar existir a las cosas tal y como son, hay que dejar espacio a la verdad. Si se mira así, con amor, con respeto, con un “corazón puro” [27], entonces se ve a Dios en la experiencia inmediata de las cosas. Se tiene la experiencia inmediata de que el mundo es creado.

En los siglos de pensamiento moderno, un prolongado no-querer, un *ensuciamiento* del corazón ha provocado que no se vea a Dios al mirar el mundo. Es a lo que san Pablo dice que “habiendo conocido a Dios no le glorificaron como Dios ni le dieron gracias, sino que se envanecieron en sus razonamientos y se oscureció su insensato corazón: presumiendo de sabios, se hicieron necios” [28].

Detrás de la dificultad actual para conocer a Dios a partir de la experiencia hay una historia, y por eso se exige una *conversión*, que es también una conversión cognoscitiva: volver a aprender a mirar las cosas con pureza, volver a un realismo cognoscitivo, en el que se deja a las cosas ser como son, no cerradas en sí mismas, sino símbolos de algo más alto. Se tratará esto más adelante.

3. La analogía y el conocimiento de Dios

3.1. La analogía de los conceptos

Guardini indica que los conceptos analógicos sobre Dios se han de construir sobre la experiencia religiosa para que tengan validez, recibiendo a la vez de ella vida y garantía interior.

En relación con la experiencia religiosa fundamental de la finitud [29], se constituye el núcleo del concepto de Dios. El concepto de Dios viene así a dar fundamento a dicha experiencia:

- Dios fundamenta lo finito.
- Dios crea y da sentido al mundo.
- Ordena todo hacia su fin.
- Establece la verdad y el bien.

- Se constituye como el Tú absoluto del yo finito.

En torno a esta fundamentación de lo finito en su diferenciación respecto al mundo, se despliega el concepto de Dios en una serie de expresiones que se derivan de aquello que debe ser propio en el ser absoluto para cumplir esta fundamentación de todo lo finito. Surgen así conceptos diversos: señorío, omnipotencia y capacidad inventiva, saber, sabiduría, esencia de verdad y conocimiento absoluto, plenitud personal y libertad, pureza de intención y fuerza de responsabilidad, sublimidad e intocabilidad, capacidad de comunicar la felicidad, lejanía y misterio, proximidad y familiaridad, etc.[\[30\]](#).

No se puede limitar la cantidad de elementos que surgen de este modo. Los conceptos de Dios son representaciones que dependen en gran medida de la particularidad del individuo y de la cultura. Las representaciones de Dios son plásticas y variadas como las circunstancias y los condicionamientos psicológicos, sociales, culturales, etc. Constituyen la espontaneidad de la religión natural.

Aun así, los conceptos de Dios tienen sus límites y se puede hablar incluso de conceptos superficiales, deformados, exagerados, etc. Lo cual significa que la analogía en el conocimiento de Dios está sometida a la esclavitud de lo particular. Para Guardini, solo en el seno de la Iglesia, a partir de la revelación, el cristianismo alcanza una analogía realmente independiente en la idea de Dios. La fe nos libera del peligro del particularismo[\[31\]](#).

La pregunta que se hace ahora es la siguiente: ¿hasta qué punto se puede captar lo absoluto-sagrado con conceptos finitos?

Cabe la respuesta de que lo absoluto en modo alguno se puede expresar mediante palabras humanas. En este sentido se abre la alternativa de callar. No es posible hablar sobre Dios, porque supera siempre infinitamente cualquier lenguaje humano. Pero esto no es posible:

“Los que así afirman, sin embargo, no sacan las consecuencias: no callan en absoluto sobre Dios, pues también la negación es una expresión”[\[32\]](#).

Guardini acepta la triple vía analógica clásica (afirmación, negación y sublimación) para referirse a Dios a partir de la experiencia finita. Pero todo este proceso de pensamiento descansa sobre una condición: la afirmación de que el mundo tiene en Dios la causa de su esencia y de su realidad[\[33\]](#).

La causalidad divina que está en la base de la analogía del conocimiento de Dios no es aquella causalidad abstracta, sino la

causalidad ejemplar. Solo esta causalidad hace posible la comparación y permite un movimiento que va ontológicamente de lo infinito-sagrado a lo finito y gnoseológicamente de lo finito a Dios.

El movimiento cognoscitivo que se produce en la analogía lleva en sí un acto de entrega y donación que se recupera en una apertura de significación más alta [\[34\]](#).

a) La analogía es un acto de entrega.

“Se le quita de las manos el concepto al que lo expresa. Desaparece en lo absoluto, entrando en Dios; pero de tal modo que permanece la orientación de sentido. Esta desaparición del concepto siguiendo la línea de su sentido constituye el resultado de toda expresión sobre Dios que proceda de lo finito” [\[35\]](#).

b) La analogía es un acto de tránsito.

Se trata de un tránsito no solo desde lo finito a lo absoluto, sino “un tránsito desde lo profano a lo religioso” [\[36\]](#). Por eso supone una conmoción de la seguridad del conocimiento en sí mismo, en definitiva, un acto de humildad. Adquiere así un carácter diverso que antes no tenía: un carácter, en cierto modo, sagrado. Es por eso que también la analogía es “un acto de veneración” [\[37\]](#).

c) El éxtasis del concepto.

Después del sacrificio del concepto que renuncia a su propia finitud, la entrega de lo finito a Dios, el concepto se encuentra consigo mismo en Dios, en su significación más alta. Dios ha llevado al concepto a su máxima realización, a su plenitud de significación, que antes era insospechada.

3.2. Analogía y revelación

No se puede prescindir de la analogía. El rechazo de la analogía es el rechazo a la plena realización del conocimiento humano. Rechazar la analogía supone la clausura de lo finito-humano sobre sí mismo y, en definitiva, su propia anulación. El conocimiento humano solo se conoce a sí mismo, plenamente, solo manifiesta lo que realmente es, cuando se aplica analógicamente a Dios.

Ahora bien, esta analogía, este movimiento cognoscitivo desde lo finito-humano hasta lo divino, solo es posible realizarlo porque es Dios mismo el que ha llevado la iniciativa. La revelación de Dios es una incitación a la analogía. En definitiva, la analogía es la respuesta del conocimiento humano a la revelación de Dios.

Esta revelación es en primer lugar la creación. Dios se muestra al hombre a través de la creación y esta abre el camino analógico para llegar a Él. La plenitud de la revelación se da en Cristo donde Dios se manifiesta plenamente al modo humano.

La analogía tiene también un peligro. Lo señala Guardini cuando afirma que puede “falsearse por dos lados”[\[38\]](#). Por un lado, la mitología es una deformación posible de la analogía: se toma el concepto mundano-natural y se traslada sin entrega, sin purificación, a lo sagrado absoluto. Por otro, la afirmación de la radical desemejanza entre Dios y el mundo y la imposibilidad total de conocimiento de Dios a partir de las cosas creadas es la otra deformación (por anulación) de la analogía. Esto niega la posibilidad de cualquier tránsito, perdiendo así cualquier posibilidad de verdad y sentido. Esto último es, en gran medida, lo que ha pasado en la modernidad.

Todo conocimiento analógico para que sea verdadero tránsito ha de ser consciente de que lo que afirma (momento positivo) es limitado y exige una entrega (momento negativo) para poderlo referir a Dios (momento de sublimación).

La relación entre lo finito y lo infinito que se produce en la analogía remite en última instancia y en su significado profundo y pleno a aquella relación entre la razón y la fe que se produce cuando el conocimiento humano se encuentra con la verdad de la revelación.

3.3. Analogía y circularidad entre razón y fe

La luz de la fe ilumina algunas verdades que la razón puede por sí misma alcanzar de modo natural. La fe les da un sentido pleno, al ponerlas en contacto con el misterio revelado[\[39\]](#), donde está la verdad última de todo. Se crea así un espacio característico del encuentro entre fe y razón, un ámbito de la existencia propio que algunos denominan *tercera vía*[\[40\]](#), que es el campo de interacción entre teología y filosofía. Que sea campo de interacción no significa confusión, sino encuentro. De ahí que no se trate de un conocimiento extraño, sino la colaboración mutua que se prestan ambos saberes. Se establece una relación de circularidad entre ambos saberes, sin mezcla ni confusión:

“La relación que ha de instaurarse oportunamente entre la teología y la filosofía debe estar marcada por la circularidad. Para la teología, el punto de partida y la fuente original debe ser siempre la palabra de Dios revelada en la historia, mientras que el objetivo final no puede ser otro que la inteligencia de esta, profundizada progresivamente a través de las generaciones. Por otra parte, ya que la palabra de Dios es Verdad, favorecerá su mejor comprensión la

búsqueda humana de la verdad, o sea, el filosofar, desarrollado en el respeto de sus propias leyes. No se trata simplemente de utilizar la reflexión filosófica, uno u otro concepto o aspecto de un sistema filosófico, sino que es decisivo que la razón del creyente emplee sus capacidades de reflexión en la búsqueda de la verdad dentro de un proceso en el que, partiendo de la palabra de Dios, se esfuerza por alcanzar su mejor comprensión”[\[41\]](#).

En la relación entre la fe y la razón, no solo hay una relación negativa en el sentido de purificación de la razón de los errores en los que puede caer[\[42\]](#), sino también una relación objetiva, de contenido. La fe abre a la razón con un sentido pleno muchos contenidos[\[43\]](#): el concepto de un Dios personal, libre y creador; la realidad del pecado; la concepción de la persona; la dignidad, igualdad y libertad de todos los hombres; la importancia del hecho histórico, etc.

Estos contenidos son accesibles por naturaleza a la razón, pero tal vez nunca la razón los hubiera alcanzado, si no tuviera la revelación como punto de referencia. Estos temas amplían, de este modo, el ámbito real de la razón[\[44\]](#). Los filósofos, al trabajar así, no se convierten en teólogos, ni se produce ninguna mezcla del saber.

Una de las ideas de fondo de todo el pensamiento guardiniano consiste precisamente en la convicción de que la razón necesita de la revelación para alcanzar algunas verdades que, aun siendo en principio naturales, su sentido real y pleno se clarifica solo a la luz de la fe. Existen realidades, valores, exigencias, relaciones, etc., que de suyo son accesibles al ser humano, pero que, de hecho, la razón no llega a ellas, al menos no de modo claro[\[45\]](#). Estos temas son precisamente los más elevados: los que pertenecen a la esfera personal-espiritual: Dios, el espíritu, la libertad, el amor, la persona, etc.[\[46\]](#). Un saber totalmente independiente de la fe no puede captar estos objetos en toda su riqueza:

“Si se quiere que esas realidades lleguen a dársenos de manera efectiva, de forma plena y con claridad; si se las quiere fijar, a fin de que el conocimiento pueda aprehenderlas con fuerza, y la decisión pueda adoptar una actitud, entonces es preciso que un contenido correspondiente de la revelación las eleve, las haga libre, las cobije. No es que ellas se revelen a sí mismas. El contenido de la revelación es lo que viene ‘de arriba’, lo que ‘no es de este mundo’. Pero son elevadas por verdades reveladas correspondientes, que mantienen con ellas una relación de analogía”[\[47\]](#).

Según Guardini, hay una relación de analogía que es la base de la circularidad que se establece entre las verdades naturales captadas

por la razón y las verdades de la fe[48]. De ahí que, en un pensamiento circular, no se pueda establecer una separación tajante (sí una distinción) de dónde empieza un razonamiento filosófico y dónde, un razonamiento teológico[49].

Esta analogía tiene, sin duda, un fundamento ontológico en la relación entre Dios y lo creado. La analogía está presente en todas las realidades naturales[50]. Así, la revelación no se puede desligar de la creación[51]. Creación y redención están unidas.

“La relación de analogía adquiere su significado propio donde lo que está en cuestión es la relación entre Dios y lo creado. Dios no nos está dado de manera inmediata. Tan solo nos está dado lo finito: el mundo externo e interno. Todas las afirmaciones acerca de Dios se basan en el hecho de que Él es el fundamento del ser finito. Él lo hace realidad, lo crea a su imagen”[52].

3.4. La analogía de las imágenes

Las imágenes son otro aspecto del conocimiento analógico. Las imágenes de lo finito-humano se aplican, purificadas de su limitación, a la realidad de Dios. Así se puede hablar de Dios como *roca*, o usar la imagen del *sol*, el Espíritu Santo aparece bajo la imagen de *paloma*, o se habla de Él como una *fuentes de agua viva*. El mismo Cristo utiliza imágenes y, por ejemplo, se refiere a sí mismo como *camino*.

¿Qué valor y validez tienen estas imágenes? Ante todo, hay que aclarar en primer lugar de qué tipo de imágenes se está tratando.

Guardini distingue las “imágenes en formación” de las “imágenes derivadas de conceptos”[53]. Las primeras son imágenes que constituyen la etapa intermedia en la formación de un concepto. Las segundas son expresiones originarias, imágenes que se encuentran en la existencia, que tienen un especial valor simbólico y significativo, y que pueden entrar en relación y colaboración con los conceptos. Solo las últimas tienen valor analógico en el conocimiento de Dios.

Estas imágenes indican un contenido que no se puede expresar conceptualmente sin perder su fuerza y su contenido originales. De estas imágenes está llena la Sagrada Escritura y los textos espirituales.

Estas imágenes originarias suponen un paso adelante en la riqueza cognoscitiva del concepto. Tienen su propia función vital. Sin ellas, el concepto carece de fuerza expresiva. Sin imágenes de este tipo, la cultura no se hace más madura y razonable, como pretende el racionalismo y el moralismo moderno, sino que se empobrece. La

experiencia religiosa disminuye en la medida en que disminuye su empleo. Este tipo de imágenes sirve analógicamente como figuras de Dios.

Algunas de esas imágenes han adquirido tal fuerza y están tan identificadas con el concepto, que adquieren, dice Guardini, “un inmediato significado conceptual”. Estas imágenes atraviesan la historia. Este tipo de imágenes tienen un valor especial y son creadoras de tradición espiritual. De este tipo son la imagen de la luz (“yo soy la luz del mundo”), Dios es *Padre, Hijo, Esposo*. Así se configura la imagen del *aliento* para referirse al Espíritu Santo. De este tipo es la imagen del *Reino*[\[54\]](#).

La importancia de las imágenes es enorme. No son adherencias impuras a la idea de Dios, ni meros medios didácticos para presentar una idea. Presentan intuitivamente la verdad. No se deben sustituir por conceptos abstractos, sino conseguir que los conceptos vayan unidos a estas intuiciones.

La imagen es humana por esencia. Lo mismo que el hombre no es pura materia ni puro espíritu, sino una unidad sustancial, así el conocimiento de Dios está conectado con el cuerpo a través de la imagen. Toda religiosidad se vuelve falsa tan pronto pierde su relación con el cuerpo y el mundo. Por eso todo conocimiento y lenguaje religioso que perdieran las imágenes se volvería infecundo[\[55\]](#).

Dios no se corresponde más a conceptos abstractos que a imágenes. La importancia de la imagen (y, por tanto, de la teología de la imagen) radica, en última instancia, en el mismo ser y actuar de Dios. Dios es, ciertamente, espíritu puro; pero nunca es Dios un concepto abstracto o puro. En definitiva, hemos sido creados a imagen y semejanza de Dios. Dios no solo es su autor, sino también su modelo. Dios ha creado el mundo y “las cosas pueden y deben ser llevadas de nuevo a Él en la forma de la imagen”[\[56\]](#).

En fin, Cristo es la *Palabra* y la *Imagen* del Padre, en quien todo ha sido creado. Aquí radica en última instancia el fundamento de toda analogía en el conocimiento de Dios.

3.5. La revelación como epifanía. El fundamento de la analogía

Lo que caracteriza a la revelación desde un punto de vista gnoseológico es la irrupción de Dios en el mundo de modo que puede ser conocido. Dios entra en la vida humana y actúa en ella. La eternidad entra en el tiempo. El *más allá* viene al *más acá*⁵⁷[\[57\]](#).

Todo esto no es una alegoría, sino una realidad. Su realidad es algo inigualable para el pensamiento humano. Con esta revelación está conectado el sentido de la epifanía. La epifanía es la aparición de realidad divina, que en sí misma es inaccesible en la realidad humana, de modo que se hace accesible al conocimiento humano [\[58\]](#).

La plenitud de esa epifanía se alcanza en Cristo, revelación perfecta del Padre. Así “hemos contemplado su gloria, gloria cual del Unigénito del Padre” (Jn 1, 14). San Juan habla con una precisión y una fuerza inmensa de cómo hemos oído, hemos visto con nuestros ojos y hemos tocado con nuestras manos al Verbo [\[59\]](#). Esto no es alegoría, sino realidad.

Después de Cristo, sigue habiendo epifanía porque Cristo permanece hasta el fin del mundo [\[60\]](#), y el Espíritu Santo sigue enseñando la doctrina predicada por Cristo. Y todo esto hasta la consumación escatológica. La epifanía tiene lugar en el testimonio de los mártires y de los santos, en la enseñanza de la Iglesia, en el curso de los acontecimientos que Dios dirige [\[61\]](#). La epifanía se hace manifiesta, de un modo peculiar, en la liturgia.

La pérdida de las imágenes ocurrida a lo largo de la modernidad supone un peligroso desequilibrio cognoscitivo: demasiada abstracción y poca imagen intuitiva. Esto supone una dificultad notable para captar a Dios [\[62\]](#).

Con la encarnación, Dios no es solo *pensable*, sino *visible*. Se ha revelado a la visión, no solo al pensamiento. Esta imagen de Cristo nos llega hasta hoy a través de la memoria de la Iglesia [\[63\]](#). La conservación de esta imagen es esencial. La imagen cambia porque es viva: cambia en cada evangelio y cambia a lo largo de la historia.

Conservar la verdadera imagen de Cristo es tarea de la Iglesia: debe respetar el honor de Dios. Una imagen penetra más en el espíritu que una doctrina. De ahí que el arte cristiano tenga una especial responsabilidad, al servicio de la memoria de la Iglesia [\[64\]](#). Toda obra de arte sacro cristiano es un camino: por un lado, es una vía de evangelización y actualización fiel de la imagen de Dios en la vida cristiana histórica; por otro, es una vía de devoción, amor y respeto hacia Dios [\[65\]](#).

* * *

Abrir el conocimiento a Dios para conocer el sentido pleno del mundo: esta fue la gran tarea intelectual de Romano Guardini. Una nueva ejercitación cognoscitiva en el cristianismo, para romper los estrechos dogmas de la modernidad, que imponen y sentencian, con su

autonomismo a ultranza, vías cerradas a la trascendencia y que clausuran la cuestión del sientto: el mundo y la persona misma se vuelven opacos.

Tanto el espiritualismo como el sensismo, el racionalismo como el intuicionismo, nacen de esa fractura del pensamiento moderno que se cierra al diálogo con la fe. Estos extremos son típicos de un pensamiento que ha dado la espalda a la posibilidad racional de la revelación. Y al cerrarse, el pensamiento se convierte en algo demasiado abstracto o demasiado etéreo, y siempre desgajado de la existencia real. La persona no se reconoce en los conceptos modernos.

No hay espíritu puro ni materia pura: la vida humana es espíritu que se materializa o materia transida de espíritu. Por eso toda auténtica teoría del conocimiento existencial acoge la realidad viva de la unidad de intelecto y sentidos en continuidad, armonía y complementariedad.

El diálogo racional con la revelación abre el conocimiento, a través de imágenes con contenido y conceptos vivos, a una plenitud de sentido que la propia existencia reclama.

Juan Manuel Fidalgo
Universidad de Navarra

Fuente: dialnet.unirioja.es

[1] Vamos a seguir aquí especialmente: *Die Sinne und die Religiöse Erkenntnis*, Werkbund, Würzburg 1950. (R. Guardini, *Los sentidos y el conocimiento religioso*, Cristiandad, Madrid 1965); *Religion und Offenbarung*, M. Grünewald-Schöningh, Mainz-Paderborn 1990. (Ed. original en Werkbund, Würzburg 1958). (R. Guardini, *Religión y revelación*, Guadarrama, Madrid 1960).

[2] R. Guardini, *Religión y revelación*, cit., p. 258.

[3] *Ibid.*, p. 260.

[4] Cfr. *ibid.*, pp. 266-267.

[5] *Ibid.*, p. 269.

[6] Todo el aspecto metodológico del conocimiento en R. Guardini está desarrollado en una de sus obras fundamentales: R. Guardini, *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, M.

Grünwald-Schöningh, Mainz-Paderborn 1998. (Ed. Original en Grünwald, Mainz 1925). (*El contraste. Ensayo de una filosofía de lo viviente-concreto*, BAC, Madrid 1996). Se trata de un método fenomenológico y personalista basado en la estructura contrastada de la realidad.

[7] Cfr. R. Guardini, *Los sentidos y el conocimiento religioso*, cit., pp. 44-47.

[8] Guardini señala el siglo XIV como el inicio del pensamiento moderno que llega a su plenitud en la Ilustración. Este pensamiento moderno adopta formas diversas: empirismo, racionalismo, idealismo, positivismo y científicismo, nihilismo...

[9] Cfr. R. Guardini, *Los sentidos y el conocimiento religioso*, cit., p. 45.

[10] Cfr. *ibid.*, p. 46.

[11] Cfr. *ibid.*, pp. 43-45.

[12] “No hay nada en el intelecto que no haya estado antes en los sentidos” (Cfr. R. Guardini, *Los sentidos y el conocimiento religioso*, cit., pp. 47-48). Esta afirmación, tan propia del pensamiento aristotélico-tomista, está también inspirando todo el realismo de Guardini. La conexión de concepto e intuición apunta a este tema.

[13] Cfr. *ibid.*, p. 34.

[14] R. Guardini, *Religión y revelación*, cit., p. 27.

[15] *Ibid.*, pp. 27-28.

[16] Cfr. R. Guardini, *Los sentidos y el conocimiento religioso*, cit., p. 31.

[17] Guardini habla del ojo que capta con su mirada la esencia de las cosas. Evidentemente, no está queriendo decir que la esencia se capte a nivel sensible, sino que, precisamente, no hay un “conocimiento sensible puro”. Cuando veo, también entiendo: hay una continuidad. Dice en un momento dado el autor: “El ojo es, sencillamente, el hombre, en la medida en que puede ser afectado por la realidad en sus formas orientadas a la luz” (*Ibid.*, pp. 30-31).

[18] Cfr. *ibid.*, pp. 28-29.

[19] Cfr. *ibid.*, pp. 27-28.

[20] Se podría expresar esto como la co-actualidad de sujeto y objeto. El acto del sujeto que conoce es el mismo acto del objeto en cuanto conocido. Si eso no se produce, no hay en verdad conocimiento alguno.

[21] Cfr. *ibid.*, p. 34.

[22] Cfr. R. Guardini, *Religión y revelación*, cit., pp. 62-90.

[23] Cfr. *ibid.*, p. 99.

[24] *Ibid.*, p. 100.

[25] Cfr. R. Guardini, *Los sentidos y el conocimiento religioso*, cit., p. 42.

[26] Cfr. *ibid.*, p. 43.

[27] Cfr. *ibid.*, pp. 44-45.

[28] *Rm* 1, 18. 21-22.

[29] Aquí se toma la experiencia religiosa en lo esencial. Su articulación se ha tratado más arriba.

[30] Cfr. R. Guardini, *Religión y revelación*, cit., pp. 228-229.

[31] Cfr. *ibid.*, p. 231. La idea del efecto liberador del dogma es muy querida por el autor, y está presente en muchas de sus obras.

[32] *Ibid.*, p. 232.

[33] Cfr. *ibid.*, p. 233.

[34] En todo lo que está afirmando Guardini está de fondo una frase del Evangelio que siempre inspiró sus principales intuiciones intelectuales: “quien quiera ganar su vida la perderá; quien la pierda (...)”.

[35] *Ibid.*, p. 234.

[36] *Ibid.*, p. 234.

[37] Cfr. *ibid.*, p. 235.

[38] Cfr. *ibid.*, p. 236.

[39] Cfr. *ibid.*, n. 67.

[40] Término empleado por Hans Urs von Baltasar. Cfr. M. Lluch, *La Katolische Weltanschauung de Romano Guardini*, en "Scripta Theologica" 30 (1998), p. 638.

[41] Juan Pablo II, *Fides et ratio*, n. 73.

[42] Cfr. A. Rodríguez, *Pensiero filosofico e fede cristiana. A proposito dell'enciclica Fides et ratio*, en "Acta Philosophica" 9 (2000), p. 55.

[43] *Fides et ratio*, n. 76.

[44] *Ibid.*

[45] Cfr. A. Rodríguez, *Pensiero filosofico e fede cristiana. A proposito dell'enciclica Fides et ratio*, pp. 53-55.

[46] Cfr. R. Guardini, *Cristianismo y sociedad*, Sígueme, Salamanca 1982, pp. 111-117.

[47] *Ibid.*, pp. 113-114.

[48] "La analogía constituye el núcleo del método intelectual del pensamiento cristiano", A. Rodríguez, *Pensiero filosofico e fede cristiana. A proposito dell'enciclica Fides et ratio*, p. 54.

[49] Quizá en esto radiquen, en el fondo, las confusiones y desconciertos sobre el *status* científico de la obra guardiniana.

[50] En última instancia, el método contrastado se funda ontológicamente en esta analogía. Cfr. R. Guardini, *Cristianismo y sociedad*, cit., p. 138.

[51] El peligro de los dualismos cristianos de diverso cuño tienen aquí su raíz última: separar excesivamente naturaleza y gracia. Cfr. *ibid.*, p. 138.

[52] *Ibid.*, p. 139.

[53] Cfr. R. Guardini, *Religión y revelación*, cit., pp. 237-239.

[54] Cfr. *ibid.*, pp. 246-247.

[55] Cfr. *ibid.*, p. 248.

[56] Cfr. *ibid.*, p. 249.

[\[57\]](#) Cfr. R. Guardini, *Los sentidos y el conocimiento religioso*, cit., p. 52.

[\[58\]](#) Cfr. *ibid.*, p. 55.

[\[59\]](#) Cfr. *Jn* 1, 1-3.

[\[60\]](#) Cfr. *Mt* 28, 20.

[\[61\]](#) Cfr. R. Guardini, *Los sentidos y el conocimiento religioso*, cit., pp. 60-62.

[\[62\]](#) Cfr *ibid.*, pp. 80-81.

[\[63\]](#) Cfr. *ibid.*, p. 104.

[\[64\]](#) Cfr. *ibid.*, pp. 106-107.

[\[65\]](#) Cfr. *ibid.*, p. 112.