

CONOCIMIENTO RELIGIOSO: EXPERIENCIA, CONVICCIÓN Y TESTIMONIO

RELIGIOUS KNOWLEDGE: EXPERIENCE, CONVICTION AND TESTIMONY

GABRIEL AMENGUAL

Doctor en Filosofía y en Teología.
Catedrático de Filosofía emérito
Universidad de las Islas Baleares
Palma de Mallorca/España
g.amengual@uib.es; g.amengualcoll@gmail.com.
Orcid: 0000-0001-7367-3888

Recibido: 11/10/2024

Aceptado: 06/02/2025

Resumen: El conocimiento religioso tiene sus propias características. Hay que empezar recordando qué se entiende por religión (1) para comprender que engendra una clase de conocimiento, que cabe calificar como experiencial (2). Ello pone en juego el concepto de experiencia (3). El conocimiento religioso no es verificable, según los cánones que normalmente se aplican a otros campos (4). Pero no por ello carece de su propia racionalidad como convicción y confianza que ofrece el testigo (5). Dicha racionalidad es congruente con el carácter existencial de la fe (6). Tres características destacan del conocimiento religioso: su contenido es experiencial, su estatuto epistemológico es la convicción y su forma de exposición y transmisión es el testimonio.

Palabras Clave: Religión, experiencia, convicción, testimonio, verificación.

Abstract: Religious knowledge has its own characteristics. To begin with, we must remind what is understood under the term religion (1) in order to comprehend that it entails a type of knowledge that can be qualified as experiential (2). This brings to the fore the concept of experience (3). Religious knowledge is not verifiable according to the canons normally applied in other fields of knowledge (4). However, this does not entail a like of rationality as conviction and testimonial trust (5). Such a rationality is congruent with the existential character of faith (6). There are three main features in religious knowledge: its content is experiential, its epistemological status is conviction and its form of exposition and transmission is testimony.

Keywords: religion, experience, conviction, testimony, verification.

El conocimiento religioso, como todo conocimiento especializado, tiene sus propias características, algunas de las cuales aquí se intentan exponer. Para exponerlas hay que empezar por recordar qué se entiende por religión (1) para comprender qué clase de conocimiento engendra, que en general cabe calificar como conocimiento experiencial (2). Ello obliga a considerar qué clase de experiencia está en juego (3). A pesar del carácter experiencial el conocimiento religioso no es verificable, al menos según los cánones que normalmente se aplican en otros campos (4). Pero no por ello carece de una propia racionalidad como convicción y confianza que ofrece el testigo (5). Dicha racionalidad es congruente con el carácter subjetivo o existencial de la fe (6). En definitiva, tres características destacan del conocimiento religioso: su contenido es experiencial, su estatuto epistemológico es la convicción y su forma de exposición y transmisión es el testimonio. Se trata del conocimiento religioso en general, aunque las referencias más frecuentes son cristianas, por ser la religión más conocida por el que escribe.

1. LA RELIGIÓN COMO RELACIÓN

La religión de por sí no es un saber en el sentido de un sistema teórico, sino una relación entre Dios y el hombre; en todo caso será el saber que está en juego en dicha relación. Su quehacer principal no consiste primeramente en explicar, sino en vivir esta relación, que viene dada por Dios, el cual por sí mismo, en cuanto espíritu, dice relación a otro, dice comunicación. Por ello la religión no trata solo “de Dios como tal, como objeto, sino simultáneamente de Dios tal como Él está en su comunidad”,¹ en relación con el hombre. Tratar de Dios implica tratar de su relación con el hombre, con la comunidad de creyentes, con la humanidad. Ciertamente la religión implica un conocer, es más, se nos presenta como un “conocer, [...] una confianza, una obediencia”.² Pero toda la actividad, que lleva a cabo la religión, consiste en relación (*Beziehung*), la religión es “relación religiosa” (*religiöse Beziehung*) entre Dios y el hombre, pero también todo lo que afecta al hombre. Lo propio de la religión es que el hombre lo refiera todo a Dios, de modo que la religión “no se mantiene tan apartada y separada del resto de su existencia y vida, sino más bien expande su aliento sobre todas sus sensaciones y acciones, y su conciencia refiere todos los fines y objetos a Dios en cuanto fuente infinita y última de ellos”.³ Se trata, por tanto, de un concepto de religión, como relación, que pone a Dios en el centro de la

1 HEGEL, G.W.Fr., *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Vol. 1: *Introducción y Concepto de religión*. Madrid: Alianza 1984, 3, 31.

2 HEGEL, *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Vol. 1, 11 s.

3 HEGEL, *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Vol. 1, 12.

vida entera y de la realidad toda. “Dios es sabido en la religión. Él es el centro que conserva, lo que anima a todas las configuraciones de la existencia”.⁴

Como se ve, la religión no es simplemente una relación interpersonal con Dios y un encuentro con Él, sino que implica la vida entera del creyente; una relación que lo comprende todo, y una relación recíproca, de modo que la historia humana queda integrada en la historia temporal del Espíritu Absoluto, de Dios.⁵ En este sentido implica un modo de ver el mundo y la historia y un modo de estar y vivir.

De ahí la importancia de la categoría encuentro, tal como pone de relieve J. Martín Velasco, de modo que puede afirmar que “la experiencia que subyace a todos [los lenguajes religiosos] es una experiencia pensable desde el horizonte de comprensión y el marco de significación abierto por la relación interpersonal, aunque remita a una forma de realización que la excede en todos los sentidos”.⁶ El encuentro religioso excede la forma de realización interpersonal precisamente porque en dicho encuentro “coincide un doble movimiento de trascendimiento de sí mismo, de descentramiento radical del sujeto, que le otorga el recentramiento (la salvación) en el más allá absoluto de sí mismo para el que el hombre está hecho”.⁷ En efecto, la relación propia del encuentro es aquella en la que las personas, “por una parte se descentran hacia el otro en el respeto absoluto, el amor incondicional y el reconocimiento dialógico, reconociendo, por tanto, la radical trascendencia del otro y, por otra, en ese trascendimiento acceden a su condición de sujetos en el sentido pleno de la primera persona”.⁸ Hablar de encuentro, en este sentido pleno que le da Martín Velasco, significa hablar de comunión, de unión común entre las partes, los dialogantes, entre los participantes del encuentro.

El encuentro produce ciertamente conocimiento, pero es mucho más, su resultado es unión de amor, familiaridad, orientación común de vida, participación de un mismo espíritu. Todo ello va más allá de lo que se puede llamar conocimiento, en cambio, tiene cabida en lo que se llama experiencia.

4 HEGEL, *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Vol. 1, 30.

5 Tomo la noción de historia temporal del Espíritu Absoluto de THEUNISSEN, Michael, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*. Berlin: W. de Gruyter 1970, 69 s.

6 MARTÍN VELASCO, Juan, *El encuentro con Dios. Una interpretación personalista de la religión*. Madrid: Caparrós 1995, 9.

7 MARTÍN VELASCO, *El encuentro con Dios*, 9.

8 MARTÍN VELASCO, *El encuentro con Dios*, 11.

2. EL CARÁCTER EXPERIENCIAL DEL CONOCIMIENTO RELIGIOSO

Del reconocimiento del carácter experiencial de la religión surgió la filosofía de la religión, diferenciándose de la metafísica teológica o teología natural.⁹ El carácter experiencial se hace patente si consideramos que los códigos doctrinal y moral de las religiones en general, y en particular de la cristiana, son de alguna forma derivados o por lo menos están implicados en una experiencia más amplia que lo meramente cognitivo, aunque este esté necesariamente presente. La revelación cristiana es una historia, la de Jesús de Nazaret, de sus hechos y palabras, que culmina con su muerte y resurrección. Este es el contenido de la fe cristiana, el núcleo del que deriva todo lo demás. Dicha historia, a su vez, se encuentra inserida en la gran historia bíblica que arranca de la creación y de la vocación de Abrahán.¹⁰ La toma de conciencia de este hecho no margina los códigos doctrinales y morales, sino que los pone en su lugar y les da su significado propio, forman parte de esta historia. La dogmática y la moral son cristalizaciones de la larga historia de la revelación de Dios y de la experiencia humana de Dios.

Es verdad que esta historia de la revelación no siempre ha sido tenida suficientemente en cuenta. Las codificaciones muchas veces aparecían como auto-suficientes y casi independientes de la historia de salvación. Ello conllevó a una nueva concepción de la misma fe, que venía a consistir en “tener por verdadero” lo incluido en los códigos mencionados y no tanto en estar inseridos en esta historia de salvación y de experiencia del pueblo de Dios. De la toma en consideración de este problema cabe señalar dos posicionamientos, uno de parte cristiano-católica y otro de parte judía.

En 1950 Martin Buber escribió una obra titulada *Dos modos de fe*,¹¹ en la cual contraponía la forma judía de la fe (que según él se da también en Jesús de Nazaret, tal como la documentan los evangelios), consistente en un acto y una relación de confianza, y la forma cristiana, especialmente paulina, helenística y posteriormente católica, de entender la fe como un tener por verdadero. Como el mismo Buber sostiene, en el fondo la contraposición propiamente dicha se da entre el pensar judío y el pensar helenista, atendiendo a que también el judaísmo de la diáspora, helenizado, participa de la otra forma de fe. Tener por verdadero, obviamente, se refiere a proposiciones con pretensión de verdad objetiva e infalible, y, como que son objeto de fe y, por tanto, no demostrables, esta fe es, a su vez, un sometimiento a una autoridad, en cuyo nombre se

9 AMENGUAL, GABRIEL, "Filosofía de la religión y experiencia religiosa". En: AMENGUAL, GABRIEL, *Deseo, memoria y experiencia. Itinerarios del hombre a Dios*. Salamanca: Sígueme 2011, pp. 167-215.

10 PANNENBERG, Wolfhart, et al., *Offenbarung als Geschichte*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1965.

11 BUBER, Martin, *Zwei Glaubensweisen* (1950). Gerlingen: Schneider²1994 (vers. cast.: *Dos modos de fe*, Madrid: Caparrós, 1996).

aceptan dichas proposiciones, de forma que, de acuerdo con esta interpretación, la fe tendría por objeto un conjunto de proposiciones, un sistema articulado, como son los artículos de la fe y unos preceptos morales, bien definidos, claros y distintos.

La distinción de Buber, en todo caso, incide en algo que la teología cristiana siempre ha afirmado, independientemente de lo que haya sido la práctica religiosa concreta. Basta con recordar el artículo de Jean Mouroux de 1939, muy anterior (11 años) al estudio de Buber, sobre “la estructura personal de la fe”.¹² Comienza comentando la fórmula, de inspiración agustiniana, que define la fe como “creer Dios, creer a Dios, creer en Dios” (*credere Deum, credere Deo, credere in Deum*), lo cual significa que Dios mismo es el objeto (lo que se cree), el testigo (al que se cree) y el fin de la fe (la adhesión personal y unión con Él a la que tiende la fe). Su otra fuente de argumentación es la teología del mismo Tomás de Aquino, para el cual la fe es ante todo el movimiento de adhesión personal a Jesucristo y sólo secundariamente o consecuentemente se llega a la adhesión a verdades. Así afirma el Aquinate: “El creyente asiente a las palabras de otro, así es que lo que aparece como principal y como fin de cualquier acto de creer es aquél [la persona] en cuya aserción se cree; son, en cambio, secundarias las verdades a las cuales se asiente creyendo en él”.¹³ Así es que la fe es antes de nada relación personal con Dios, adhesión de corazón a aquél que sabemos que nos ama. La fe se inscribe, por tanto, en el nivel de la experiencia, personal y comunitaria, tejida por la relación personal con Dios y su enviado Jesucristo dentro de la comunidad creyente. Esta adhesión supone y conlleva conocimientos, que posibilitan y derivan del encuentro o adhesión personal.

William James, en su obra *Las variedades de la experiencia religiosa* (1902),¹⁴ explora las experiencias religiosas desde una perspectiva psicológica y filosófica. Para James, la experiencia religiosa se refiere a un conjunto de vivencias profundamente personales e internas, en las que el individuo siente una conexión con lo divino o con una realidad trascendente. Entre sus características destaca la inefabilidad, porque por sí misma la experiencia religiosa es difícil de expresar en palabras, dado que su objeto no son las cosas mundanas, sino de otro nivel y que afecta no solo a la inteligencia, sino al sujeto entero, sus sentimientos, convicciones, orientaciones y forma de vida. Es una experiencia, cuyo tipo de conocimiento trasciende el lenguaje y se percibe de manera directa e intuitiva. Por ello, junto a la inefabilidad está el carácter noético de estas

12 MOURoux, Jean, «Structure “personelle” de la foi». *Recherches de Science Religieuse*, 29, 1939, 59-107. Ha sido editado como libro de bolsillo bajo el título *Je crois en Toi. La rencontre avec le Dieu vivant*, París: Cerf, 1965 (Foi vivant, 3) (vers. cast. resumida: «Creo en ti. Estructura personal de la fe»). *Selecciones de Teología*, 2, 8 [1963] 237-244. Ed. cast. completa como libro con el mismo título, publicada en Barcelona: Juan Flors 1964).

13 TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teología*, II-II, q. 11 a. 1c; vol. III. Madrid: BAC, 1995, p. 125.

14 JAMES, William, *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*. Barcelona: Península 2002.

experiencias, puesto que proporcionan un tipo de conocimiento profundo que parece revelar verdades espirituales o cósmicas. No es solo una experiencia emocional, sino una fuente de sabiduría.

La experiencia religiosa, no es solo de carácter cognitivo, aunque genera conocimiento y, a la vez, presupone conocimiento, siquiera inicial, para saber con quién nos encontramos.¹⁵

3. QUÉ EXPERIENCIA

Cuando se dice que el conocimiento religioso es conocimiento experiencial, ¿a qué clase de experiencia se hace referencia? Ciertamente hay que excluir la experiencia que se adquiere a base de experimentos, propios de las ciencias experimentales, como también la experiencia meramente sensible, datos sensoriales, si es que estos puedan darse de modo aislado. Dicho de modo general, la experiencia en este caso no puede ser más que la experiencia personal y social, la que marca la trayectoria de vida de las personas y de las sociedades.¹⁶ Para su descripción puede servirnos la exposición que de ella hace W. Benjamin.

La experiencia, según Benjamin, tiene siempre un carácter holístico. La experiencia no es meramente el material previo, sensible, empírico, que

15 Sobre experiencia religiosa y conocimiento religioso cf. ALSTON, William P., "La experiencia religiosa como fundamento de la creencia religiosa". En: ROMERALES, Enrique (Ed.), *Creencia y racionalidad. Lecturas de filosofía de la religión*. Barcelona: Anthropos 1992, 295-323; *Perceiving God. The epistemology of Religious Experience*. Ithaca/NY: Cornell University Press 1991; MOUROUX, Jean, *L'expérience chrétienne. Introduction à une théologie*. París: Aubier 1952; RICOEUR, Paul, "Expérience et langage dans le discours religieux". En: COURTINE, Jean-François (Ed.), *Phénoménologie et théologie*. París: Vrin 1992, 15-39; HAEFFNER, Gerd, "Erfahrung - Lebenserfahrung - religiöse Erfahrung. Versuch einer Begriffsklärung". En: RICKEN, Friedo (Hg.), *Religiöse Erfahrung. Ein interdisziplinärer Klärungsversuch*. Stuttgart: Kohlhammer 2004, 15-39; MARTÍN VELASCO, Juan, "Las variedades de la experiencia religiosa". En: DOU, Albert (ed.), *Experiencia religiosa*. Madrid: UPCO 1989, 19-74; TORRES QUEIRUGA, Andrés, "La experiencia de Dios: posibilidad, estructura, verificabilidad". *Pensamiento* 55 (1999) 35-69; JUNG, Matthias, *Erfahrung und Religion. Grundzüge einer hermeneutisch-pragmatischen Religionsphilosophie*. Freiburg-München: Alber 1999; AMENGUAL, GABRIEL, "Experiencia, mística y filosofía", "Filosofía de la religión y experiencia religiosa". En: AMENGUAL, GABRIEL, *Deseo, memoria y experiencia. Itinerarios del hombre a Dios*. Salamanca: Sígueme 2011, 119-146.

16 Una visión histórica del concepto de experiencia JAY, Martin, *Cantos de experiencia. Variaciones sobre un tema universal*. Buenos Aires: Paidós 2009; AMENGUAL, GABRIEL y BORDOY, Antoni (eds.), *La experiencia. Su significado en la historia de la filosofía*. Palma: Objeto Perdido 2018; AMENGUAL, GABRIEL, "Por un concepto de experiencia cercano a la vida": op. cit., 7-12. Para una visión general del concepto GEHLEN, Arnold, "Vom Wesen der Erfahrung": *Anthropologische Forschung*. Hamburg: Rowohlt 1971, 26-43 (trad. cast. en *Antropología filosófica*. Barcelona: Paidós 1993); CONILL, Jesús, "Concepciones de la experiencia". *Diálogo Filosófico* núm. 41, 14 (1998/2) 148-169; SCHAEFFLER, Richard, *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung*. Friburgo/Munich: Alber 1995; JAY, Martin, *La crisis de la experiencia en la era postsubjetiva*. Santiago de Chile: Universidad Diego Portales 2008.

posteriormente el entendimiento va conjuntando y elaborando a fin de construir el conocimiento (primer sentido de experiencia). La experiencia es conocimiento (segundo sentido de experiencia) y no queda recluida en la pura sensación o impresión o percepción sensible. La experiencia es conocimiento, de manera que en la estructura del conocimiento se encuentra la de la experiencia, y ésta se ha de desarrollar desde aquélla (p. 163 / 167s.).¹⁷ La experiencia presupone conocimiento, se basa sobre él, se desarrolla a partir de él, de manera que la experiencia es su resultado. Pero a la vez la experiencia configura las condiciones de posibilidad de los nuevos conocimientos y de la nueva experiencia, así que ahí cabe ver al menos insinuado un tercer sentido de experiencia, que se puede calificar de trascendental, en la medida en que es a la vez el conjunto de las condiciones de posibilidad de nuevo conocimiento y de nueva experiencia. Así podríamos resumir esta primera aproximación al concepto de la experiencia: como resultado, como conocimiento y como trascendental en el sentido preciso de condición de posibilidad de nuevo conocimiento y nueva experiencia.

La amplitud del concepto de experiencia se pone de manifiesto cuando en seguida, sin solución de continuidad, Benjamin afirma: “Esta experiencia incluye a la religión, a saber, en tanto que verdadera, de modo que ni Dios ni el hombre son objeto o sujeto de experiencia, sino que ésta se basa en lo que es el conocimiento puro, como cuyo núcleo [*Inbegriff*: compendio] la filosofía puede y debe pensar a Dios.” (p. 163 / 167). La propuesta de Benjamin apunta no a una relación cognitiva entre sujeto y objeto (relación que, según él, Kant no consiguió superar), sino a una relación con el todo. Dios puede ser conocido y experimentado “como compendio” (*Inbegriff*) del conocimiento puro,¹⁸ que

17 BENJAMIN, Walter, “Über das Programm der kommenden Philosophie” (1918). En: *Gesammelte Schriften* (GS), Frankfurt a.M.: Suhrkamp 21991, vol. II/1, 157-171; vers. cast.: “Sobre el programa de la filosofía venidera”: *Obras*. Madrid: Abada 2007, vol. II/1, 162-175. En este párrafo se citará este escrito en el texto indicando entre paréntesis simplemente el número de la página de la edición original y, separada con una /, la de la versión castellana. Sobre el concepto benjaminiano de experiencia cf. AMENGUAL, GABRIEL, “Walter Benjamin. La experiencia en el momento de su desaparición”. En: AMENGUAL, GABRIEL y BORDOY, Antoni (eds.), *La experiencia. Su significado en la historia de la filosofía*. Palma: Objeto Perdido 2018, 231-250.

18 Esta expresión “conocimiento puro” puede hacer referencia a la concepción kantiana de Dios como idea de la razón, como “ideal trascendental de la razón”, que, en tanto que idea de la razón, tiene una función regulativa, heurística, que permite pensar la totalidad como unidad. (Cf. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* B: *Gesammelte Schriften*, Akademie-Ausgabe, vol. III; vers. cast.: *Crítica de la razón pura*. Trad. de Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara 1978, B 595ss.) Pero esta denominación de “puro” también podría entenderse en el sentido que le da Cohen, que difiere del de Kant. Para Kant, a priori es el conocimiento “absolutamente independiente de toda experiencia” y “puros” son aquellos conocimientos a priori “a los que no se ha añadido nada empírico” (KrV B 3). Así lo explica Franz Rosenzweig: “Mientras que la razón pura de Kant es la razón desprendida de la experiencia, que, precisamente por eso, es ‘criticada’, el conocimiento puro de Cohen es el conocimiento referido a la experiencia, que contiene en sí, en un nexo atenido a ley, todo, absolutamente todo lo que se precisa para que rinda su fruto. [...] Puro en sentido kantiano sería, en química, un alcohol puro; pero en el sentido de Cohen sería un vino puro, en el que la pureza

podríamos entender en el sentido de que el conocimiento de la totalidad hace referencia a Dios. Benjamin establece una cierta identificación entre experiencia, totalidad y Dios, al menos en el sentido que los tres términos hacen referencia al todo.

A Benjamin le interesa reivindicar la dimensión metafísica, ya que afecta no sólo al contenido, sino a la constitución de la experiencia, puesto que la metafísica es lo que da “la posibilidad para formar un puro continuo sistemático de lo que es la experiencia; y, en efecto, su auténtico significado parece que se habrá de hallar ahí.” (p. 164 / 169). Esta unidad de la experiencia, que no se ha de entender como la suma de experiencias, es la religión: la “totalidad concreta de la experiencia” (p. 170 / 174).

De este primer escrito lo más digno de destacar es una especie de definición de experiencia, que estará presente en todas las reflexiones posteriores: “Experiencia es [...] la multiplicidad continua y unitaria del conocimiento.” (p. 168 / 172).¹⁹ Ahora bien, esta “multiplicidad continua y unitaria” no es solamente de carácter cognitivo, sino que comprende la totalidad de la existencia, como expresa esta anotación al final del apéndice: “la totalidad concreta de la experiencia, o, lo que es decir, la existencia” (p. 171 / 175). Este concepto de experiencia lo mantendrá siempre Benjamin,²⁰ y curiosamente es de raíz claramente kantiana; basta recordar el principio de las analogías de la experiencia: “la experiencia sólo es posible mediante la representación de una necesaria conexión de las percepciones” (KrV B 218), o la definición kantiana de experiencia como “una continua reunión (síntesis) de percepciones.”²¹

Frente al empobrecimiento empirista de la experiencia, Benjamin reivindica su dimensión metafísica, lo cual significa sobre todo un cierto carácter holístico e incluso podríamos decir existencial, constitutivo del sujeto.

En este primer escrito sobre la experiencia, Benjamin la trata muy influido por Kant y desde una perspectiva metafísica. Dos escritos posteriores la abordan desde la situación social y cultural, en los que destaca otros aspectos de la experiencia.

estriba en la mezcla conforme a ley de los elementos.” (ROSENZWEIG, Franz, “Introducción a los Escritos judíos de Hermann Cohen”. En: M. BELTRÁN, J.M. MARDONES, R. MATE [ed.], *Judaísmo y límites de la modernidad*. Barcelona 1998, 13-65, cita 20).

19 “Erfahrung ist die einheitliche und kontinuierliche Mannigfaltigkeit der Erkenntnis.”

20 Ver, por ejemplo, BENJAMIN, “Über einige Motive bei Baudelaire”: GS I/2, 608; cast.: *Obras*, I/2, 208-210; también GS I/3, 1183: “Lo que distingue la experiencia de la vivencia es que no se puede separar de la representación de una continuidad, de una secuencia”.

21 KANT, *Prolegomena: Werke*. Hg. von W. Weischedel. Darmstadt: WBG 1975, vol. V, 136: “eine kontinuierliche Zusammenfügung (Synthesis) der Wahrnehmungen” (vers. cast. de Julián Besteiro: *Prolegómenos*. Buenos Aires: Aguilar 1980, 71).

Así en el escrito “Experiencia y pobreza”²² (1933) la experiencia es entendida más bien en un nivel existencial, como la sabiduría de la vida, que se transmite con la vida misma, con la convivencia de las generaciones, en forma de literatura oral, popular; en forma de proverbios, historias, fábulas, etc. Pero, en segundo lugar, la experiencia no es una indicación o una instrucción para buscar algo, como si se tratara de una cosa que se da como una moneda hecha.²³ La experiencia es algo que uno mismo descubre pasando por el trance a que está expuesto a lo largo del proceso de la vida, sugerida por la indicación sabia de otro. Por este proceso es experiencia de vida. En la medida en que uno pasa por el trance, transforma la vida, comunica vida.

A pesar de que cada uno ha de hacer la experiencia, ésta se caracteriza, y esto se puede considerar como el tercer rasgo, por ser comunicable; es más, hay experiencia en la medida en que es comunicable y comunicada. “Se sabía muy bien lo que era experiencia: los mayores se la daban siempre a los más jóvenes.” (p. 214 / 217).

Un rasgo importante, que se deriva claramente de ello, es que experiencia no es simplemente haber vivido muchos acontecimientos, por muy extraordinarios o impactantes que fueran. Es el caso precisamente de la generación que vivió la Gran Guerra; esta generación vivió y sufrió muchos hechos y harto significativos, incluso traumáticos y trágicos; grandes cambios personales y sociales, pero no experiencias; más bien, constata Benjamin, los hechos la dejaron sin palabra, sin comunicación y, por tanto, sin experiencia. “La gente volvía enmudecida del frente. No más rica en experiencia comunicable, sino mucho más pobre.” (p. 214 / 217).

En el escrito “El narrador”²⁴ (1936) Benjamin resalta el carácter artesano de la narración y de la experiencia y su transmisión, lo cual significa que lo decisivo es la habilidad personal, y no unas técnicas, pero también que lo que se cuenta está impregnado de la propia vida. La narración “lleva la huella del narrador, como una vasija la del alfarero” (p. 447 / 50). Por eso el narrador, contando historias, se expone a sí mismo, sitúa la historia en la propia vida. “Su talento es poder narrar su vida; su dignidad es poder narrarla *toda*.” (p. 464 / 67). Esto ya nos indica cuál es su contenido: “La experiencia que se transmite de boca en boca es la fuente de la que se han nutrido todos los narradores.” (p. 440 / 42).

22 BENJAMIN, “Erfahrung und Armut“: GS II/1, 213-219; vers. cast.: “Experiencia y pobreza”: *Obras* II/1, 216-237. En este párrafo se citará este escrito en el texto indicando entre paréntesis simplemente el número de la página de la edición original y, separada con una /, la de la versión castellana.

23 Esta contraposición entre experiencia hecha y a hacer es la base de la contraposición entre la experiencia de los mayores y la de los jóvenes que Benjamin expone en el escrito juvenil “Erfahrung” (1913): GS II/1, 54-56; cast.: “Experiencia”: *Obras*, II/1, 54-56.

24 BENJAMIN, “Der Erzähler“: GS II/2, 438-465; cast.: “El narrador”: *Obras* II/2, 41-68. En este párrafo se citará este escrito en el texto indicando entre paréntesis simplemente el número de la página de la edición original y, separada con una /, la de la versión castellana.

“El material”, del que se sirve el narrador, no es otro que “la vida humana” (p. 464 / 67). Y su relación con este material no es exactamente de elaboración (*Verarbeitung*), sino de hacer uso como si fueran ruinas, fragmentos de vida, que no se dejan encajar dentro de un todo “de forma sólida, única y útil”, sino que dan que pensar, permiten pluralidad de interpretaciones y moralejas. El modelo de este uso de la materia prima de la narración lo ofrecen los proverbios, que son “ruinas que se encuentran ocupando los lugares de las viejas historias, y en las que, como la hiedra que se adhiere a un muro, una moraleja se enreda en un gesto.” (p. 464 / 67).

Si el material de la narración es la vida humana, la estructuración que el narrador hace de ella apunta a saber cómo vivirla. “Dirigirse rectamente al interés más práctico suele ser un rasgo característico de los narradores de raza.” (p. 441 / 45). Esta sabiduría y este sentido práctico se ponen de manifiesto en su orientación hacia una conclusión que puede consistir en una moraleja o una indicación práctica, un proverbio o una regla de vida. Y es que lo propio de la narración es “aconsejar”, (literalmente: “saber consejo”, *Rat wissen*), una expresión no muy castiza y que en alemán suena a anticuada *-altmodisch*, como observa Benjamin mismo-, pero, para él, ello se debe “al decrecimiento de la comunicabilidad de la experiencia.” (p. 442 / 44) ¿Qué es lo que sabe el narrador? ¿Qué es el consejo? “El consejo es menos respuesta a una pregunta formulada que una propuesta para conseguir continuar una historia, ésa que se está desarrollando. [...] Un consejo bien entretejido en la estofa misma de la vida vivida es sabiduría. Pero hoy el arte de narrar se acerca a su fin, porque está desapareciendo el valor épico de la verdad, es decir, la sabiduría.” (p. 442 / 45).

La experiencia sí, por una parte, es un trance que cada uno ha de pasar, no es en modo alguno, por otra, sólo individual, sino que se trata de un fenómeno en el que se encuentran estrechamente entretejidas la vida individual y la social. Este aspecto es especialmente destacado en el estudio sobre Baudelaire, en el que afirma que “allí donde impera la experiencia en su sentido estricto, ciertos contenidos que son propios de nuestro pasado individual entran finalmente en conjunción con los del colectivo en la memoria.”²⁵ Y, mostrando el paradigma desde el que piensa la memoria y la conjunción del pasado individual con el colectivo, continúa afirmando: “los cultos con su ceremonial con sus fiestas [...] consumaban una y otra vez la amalgama entre estas dos materias en el interior de la memoria”,²⁶ la materia individual y la colectiva.

Con esta mención llegamos a otro punto decisivo del concepto benjaminiano de experiencia: la memoria.²⁷ Sólo a través de la memoria lo que vivimos se

25 BENJAMIN, “Über einige Motive bei Baudelaire”: GS I/2, 611; cast., 213.

26 BENJAMIN, “Über einige Motive bei Baudelaire”: GS I/2, 611; cast., 213.

27 A este punto está dedicado todo el estudio “Über einige Motive bei Baudelaire”: GS I/2, 605-653. Sobre el concepto de experiencia en este escrito cf. AMENGUAL, GABRIEL, “De la vivencia a la experiencia. La atrofia de la experiencia como experiencia de hoy en Walter Benjamin”. En:

puede convertir en experiencia, aunque nos encontremos en un mundo donde imperan el choc y la vivencia momentánea. El choc se convierte en experiencia cuando alcanza la continuidad, cuando lo puntual se convierte en la trayectoria de la vida, cuando esta forma de vida es percibida como la forma de vida actual socialmente establecida.

En definitiva, se puede decir que el concepto de experiencia que se maneja y se reivindica es el que comprende la totalidad de la vida, que no consiste en una cantidad inmensa de conocimientos ni con la actitud de que todo es cognoscible, mensurable y controlable (tal como M. Weber definió la actitud del científico moderno),²⁸ sino en saber a qué atenerse en la vida, y por eso apunta a la sabiduría, al buen juicio, al consejo, y no a la ciencia. De hecho, el primer referente de la experiencia es aquella transmisión del saber-hacer propio del artesano, que sólo se transmite por la práctica del oficio y la relación personal entre el maestro y el aprendiz. Junto a este referente sobresale el otro, el de las historias con moraleja, que mantienen viva la memoria del pueblo y las tradiciones.

Parece, por tanto, que el referente principal es el concepto de experiencia propio del uso cotidiano del término,²⁹ es decir, el concepto de experiencia que es indicador de competencia social o técnica; o incluso la competencia que no se adquiere por ninguna eficiencia teórica o práctica de la inteligencia, sino que brota de lo que uno mismo es o de lo que ha vivido. Entonces experiencia es lo que se opone a lo general, ya que este conocimiento es incapaz de hacer justicia a la singularidad y la irrepitibilidad de las situaciones de la vida, a la experiencia personal. Este significado de experiencia es el primero que aflora en la historia del pensamiento, en los presocráticos, en Sócrates y Platón, e incluso se pueden encontrar rastros en Aristóteles,³⁰ como cuando habla de la *εμπειρια* (como también la *τεχνη* y la *επιστημη*) en el sentido de capacidades adquiridas por el hombre mediante el ejercicio y la costumbre o la familiaridad. Así, por ejemplo,

GARCÍA NORRO, J.J., (Ed.), *Ser querido y querer. Ensayos en homenaje a Manuel Cabada Castro*. Salamanca: San Esteban 2007, 255-298.

28 Para Max Weber, la diferencia entre el hombre primitivo y el moderno, es decir, el hombre con mentalidad racional(ista) y científica, no estriba en los mejores conocimientos, en un mayor conocimiento de las condiciones de vida, porque bien puede ser el caso que el hombre primitivo sepa mejor que un intelectual a qué atenerse para vivir, sino en la actitud ante la vida y, en concreto, en saber, o, más exactamente, en creer, que no ha de contar con nada incalculable, que no hay nada que en principio no pueda ser conocido, que no ha de contar con fuerzas mágicas o sobrenaturales, sino que "todo puede ser dominado mediante el cálculo y la previsión. Esto quiere decir simplemente que se ha excluido lo mágico del mundo.» (WEBER, Max, "Wissenschaft als Beruf": *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: Mohr 1922, 524-555, cita 536; vers. cast.: *El político y el científico*. Madrid: Alianza 1981, 200).

29 KESSLER, A., SCHÖPF, A., WILD, Chr., "Experiencia": *Conceptos fundamentales de filosofía*. Barcelona: Herder 1978, vol. 2, 80s.

30 Cf. F. KAMBARTEL, "Erfahrung": *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basilea: Schwabe 1972, vol. 2, 609-617, ref. 609s.

en la *Metafísica* afirma que “del recuerdo nace para los hombres la experiencia, pues muchos recuerdos de la misma cosa llegan a constituir una experiencia.”³¹ Este “saber de lo particular” (γνωσις των καθ'εκαστον), propio de la experiencia, pronto será entendido como base para la inducción, para el “saber de lo universal” (γνωσις των καθολου), propio de la *τεχνη*, de manera que la distinción y la oposición entre estos saberes pronto se convertirán en una minusvaloración del primero y una sobrevaloración del segundo.

4. EL CONOCIMIENTO RELIGIOSO INVERIFICABLE

La referencia a la experiencia sitúa el conocimiento religioso dentro del ámbito de la sabiduría de la vida, de la *σωφροσυνη* y no de la *επιστημη*. Ello no quita importancia al conocimiento religioso, simplemente lo sitúa en su lugar. En todo caso es un conocimiento fruto de la experiencia y guía para la experiencia, así como para la comprensión de Dios y del hombre, de la realidad entera.

La misma naturaleza del conocimiento religioso, el hecho de estar implantado dentro de la experiencia de la vida, le confiere un estatuto epistemológico propio, por otra parte, propio también de otras ciencias humanas y otros ámbitos humanos de acción, especialmente aquellos en los que se despliega la vida personal e interpersonal. La veracidad, la fidelidad, la empatía, el amor y tantas virtudes humanas son difícilmente verificables, en todo caso escapan a los métodos corrientes de verificación.³²

La imposibilidad de verificación dice mucho sobre el estatuto del conocimiento religioso. Pero esta falta de verificación hace referencia a un contexto histórico de la fe, la modernidad. La imposibilidad de verificación consiste en la falta de conexión entre la fe y el saber general (la ciencia, la filosofía y la cultura).

31 ARISTÓTELES, *Metafísica* (I, 1; 980 b 28 s.). Edición trilingüe por Valentín García Yebra. Madrid: Gredos 1970, vol. 1, 4. Es sorprendente la afinidad entre este concepto aristotélico de experiencia y el que Benjamin contrapone al choc: “Über einige Motive bei Baudelaire”, GS I/2, 608 (vers. cast., 210), cuando afirma: “Y de hecho, en efecto, la experiencia es cosa de la tradición, lo mismo en la vida colectiva que en el interior de la vida privada. Una experiencia formada, en todo caso, menos con acontecimientos individuales, fijados propiamente en el recuerdo, que con datos que se han acumulado y que son con frecuencia no conscientes, yendo a confluír en la memoria.”

32 No es el momento de tratar la cuestión de la verificación del lenguaje y del lenguaje religioso. Para una visión general cf. ANTISERI, Dario, *Dal neopositivismo alla filosofia analitica*. Roma: Abete 1966, sobre el lenguaje religioso pp. 281-302; ID., *Filosofia analitica e semantica del linguaggio religioso*. Brescia: Queriniana 1969, sobre la verificación del lenguaje religioso pp. 61-116. Wittgenstein abrió nuevos horizontes, con la acentuación de la dimensión pragmática del lenguaje, cf. BARRET, Cyril, *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*. Madrid: Alianza 1994; CORDUA, Carla, “La religiosidad de Wittgenstein”, *Revista Agustiniana* 38, 117 (1997) 789-825; REGUERA, Isidoro, *El feliz absurdo de la ética (El Wittgenstein místico)*. Madrid: Tecnos 1994; SAVIGNY, Eike von, *Die Philosophie der normalen Sprache*. Frankfurt aM.: Suhrklamp 1969, 261-323.

Esta falta de conexión hace que la fe no pueda recibir de estos ámbitos pruebas racionales, objetivas, externas, ni siquiera de la convicción más básica: la existencia de Dios. El conocimiento religioso se ha quedado en una fe sin pruebas.³³ No es que antes la fe tuviera pruebas apodícticas, sino que tenía un soporte intelectual y cultural, del cual ahora carece. Antes, cuando una sola racionalidad dominaba la realidad en su conjunto, la fe se justificaba mostrando que la racionalidad de lo real contaba con ella, se podían trazar líneas entre la fe y la razón que mostraban la pertenencia mutua, porque ambas tenían en común un mismo universo cultural. Pero en la modernidad el universo cultural se ha escindido en diversas esferas de valor y ámbitos de acción: el arte, la religión, la ciencia, la ética, la política, la economía, etcétera. En esta fragmentación de la cultura y de la razón, la fe parece haberse quedado sin la aprobación, sin argumentos para los de fuera, para la simple razón. Parece que la fe se ha de construir los famosos *preambula fidei* desde ella misma.

Esta falta de lazos entre la fe y el saber³⁴ en general se enmarca en el proceso de la modernidad, una de cuyas características consiste en la fragmentación del saber y, en general, de los ámbitos de la acción humana y del universo cultural en diversas esferas con criterios y valores específicos, como son la ciencia, el arte, la moral, la política, la economía, con unos criterios propios y de alguna manera inconmensurables, con su racionalidad propia, de forma que la racionalidad especializada, científica, instrumental, sustituye la racionalidad global de sentido, que ordinariamente era articulada y vehiculada por la religión. Respondiendo a racionalidades diferentes, la ciencia o la filosofía no puede constituirse en vía de acceso a otra racionalidad, como es la religiosa; cada una tiene su manera de funcionar, sus criterios y su lógica. Con ello, la religión parece perder peso en la racionalidad en general, pero lo que pasa es que no existe una racionalidad en general, sino racionalidades distintas, lenguajes y vocabularios distintos, como diría Richard Rorty,³⁵ interpretaciones del mundo distintas, todas posibles como son posibles los diferentes juegos del lenguaje. Esta falta de relación obliga al diálogo, a la confrontación, sobre todo por las relaciones tensas que frecuentemente se han dado entre diversas esferas culturales: entre la

33 JOSSUA, Jean-Pierre, *Cuestión de fe*, Santander: Sal Terrae 1997, 55.

34 En esta falta de lazos entre fe y razón parece oportuno recordar a Kant, que desactivó la fuerza probatoria de los argumentos de la existencia de Dios afirmando que racionalmente no se puede demostrar ni la existencia ni la no existencia (*KrV*, B 770, 781). Al intentar este argumento, la razón se excede, se extralimita, hace un paso indebido del orden natural a otro orden, y se trata, por tanto, de un paso no coherente: es un salto para el cual la razón no tiene fuerza. No obstante, se esforzó en mostrar la racionalidad de la afirmación de Dios, y así habla de la *fe racional*, del postulado de la existencia de Dios. Pero la única forma de probarlo es la vía indirecta, por las consecuencias que se seguirían de su no existencia; Dios, en el fondo, es la condición de posibilidad de no-frustración de la existencia humana. Cf. FRAJÓ, Manuel, «Racionalidad de las convicciones religiosas». En: GÓMEZ CAFFARENA, José (ed.), *Religión*, Madrid, Trotta, 1993, 174; GÓMEZ CAFFARENA, José, *El teísmo moral de Kant*, Madrid: Cristiandad, 1983.

35 Cf. RORTY, Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós, 1991, esp. cap. I.

ciencia, la moral y la religión. Diálogo necesario para traducir de un lenguaje a otro (por ejemplo, evolución y creación).

Esta fe sin pruebas no significa fideísmo, creer porque se cree, porque siempre se ha creído, es decir, no significa falta de razones de la fe, ni incapacidad de “dar razón de la propia esperanza” (1Pe 3,15), ni, menos aún, significa no vivirla en coherencia intelectual y vital, como si se tratase de algo a parte en la vida, algo que tal vez se deja en un rincón del corazón.

Con la pérdida de los apoyos externos, la religión adquiere autonomía. Eso no significa que sea un lugar de ausencia de racionalidad, ni el asilo de la ignorancia, como a veces la han llamado, ni tampoco una zona franca para proposiciones no racionales, sino que eso significa que ella misma ha de construirse la racionalidad: una racionalidad que afecta no solamente al lenguaje segundo sobre la experiencia religiosa, sino también el lenguaje primero de la experiencia religiosa o del kerigma.

5. RACIONALIDAD DEL CONOCIMIENTO RELIGIOSO. CONVICCIÓN Y TESTIMONIO

Si el conocimiento religioso no es verificable, ¿es simplemente irracional? ¿Qué racionalidad puede ofrecer el conocimiento religioso? En pocas palabras: ¿Qué clase de saber es el religioso? En primer lugar, se trata de uno de aquellos saberes que los positivistas suelen inscribir dentro del ámbito subjetivo, que responden a las creencias, opciones, gustos de cada uno. No es, por tanto, un saber que pueda ser probado, sea de una manera deductiva o inductiva, sea de una manera axiomática o empírica. En este sentido, no es un saber totalmente objetivable, neutralizable, como es la fórmula del agua. En definitiva, es una convicción.

Por convicción³⁶ podemos entender “una especie de seguridad que impregna la vida de una persona, pero que no se demuestra [...], una especie de seguridad sin garantía. Esta ausencia de garantías se acentúa cuando la

36 Un término algo más amplio, más usado para referirse a las convicciones religiosas, es el de creencia, quizás también más blando. En diferentes momentos ha sido tema de discusión, así en el campo de la moral cf. AMENGUAL, GABRIEL, *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*. Madrid: Trotta 2001: "La convicción", pp. 359-363; BECCHI, Paolo, "Las raíces de la ética de la convicción". *Cuadernos de ética* 13 (1992) 57-79; incluido el campo religioso CLIFFORD, William K. / JAMES, William, *La voluntad de creer. Un debate sobre la ética de la creencia*. Madrid: Tecnos 2003; ORTEGA Y GASSET, José, *Ideas y creencias* (1940): *Obras completas*. vol. V. Madrid: Revista de Occidente 1983, 377-409; JOAS, Hans (Hg.), *Was sind religiöse Überzeugungen?* Göttingen: Wallstein 2003; VICENTE BURGOA, Lorenzo, *Las creencias. Estudio filosófico del conocimiento credencial*. Salamanca: San Esteban 2007.

convicción es religiosa. [...] Es seguridad interior con pobres apoyos externos”.³⁷ La falta de apoyos externos se explica por la autonomía de la religión. Internamente se puede llegar a un estado de seguridad subjetiva firmísima, sin embargo, nunca se tratará de una seguridad objetiva, neutral, científica; la religión es, más bien, reticente a pruebas que serían tan espectaculares (Hanson).³⁸ La fe, más bien, nos advierte que, con las palabras de san Agustín, “*si comprehendis, non est Deus*” (“si lo has comprendido, es que no se trata de Dios”).³⁹ En este sentido, “la convicción religiosa se prohíbe a ella misma severamente convertirse en certeza”.⁴⁰

De todos modos, esta situación de seguridad sin garantías no es exclusiva de la religión: la mayoría de ámbitos humanos o propiamente humanos funcionan de esta manera. Tampoco hay un certificado de garantía para el amor, la amistad, la fidelidad, la belleza, ni siquiera para la vida lograda. Son realidades que exigen confianza, riesgo y apuesta. Es más, también en muchos de estos ámbitos –el más claro es el amor–, en la medida que se quisiera introducir una cierta verificación o control para obtener certeza, se destruiría la relación misma, se conseguiría la ruptura, producida por la misma sospecha y por el mismo proceso de verificación a que se quiere someter, dado que implica la pérdida de confianza que es la base de la relación.

Si la convicción religiosa no tiene garantías verificables, ¿en qué se apoya? Hasta ahora hemos hecho mención de lo que le falta, pero, ¿qué tiene

37 FRAIJÓ, «Racionalidad de las convicciones religiosas», 165. Sobre la pobreza (o incluso la inutilidad, la inadecuación o la impertinencia) de los apoyos externos, cf. KIERKEGAARD, Søren, *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken: Gesammelte Werke*, hrsg. v. E. Hirsch und H. Gerdes, Taschenbuchausgabe, Gütersloh: Mohn 1982, I, 17-54, donde trata de los apoyos (Sagrada Escritura, Iglesia, tradición [los siglos de historia del cristianismo] y la especulación) como enfoques erróneos (objetivos y objetivantes) y, por tanto, distorsionadores de la fe, que es subjetividad, interioridad, decisión personal. De hecho, «la fe es su propio motivo», y por tanto «sobran los apoyos» (JOSSUA, *Cuestión de fe*, 55).

38 La prueba más espectacular, empírica, es la que exige Russel Hanson: “Suponed, sin embargo, que el martes que viene por la mañana, inmediatamente después del desayuno, todos los que vivimos en este mundo somos derribados por un trueno imponente. La nieve se arremolina, las hojas caen de los árboles, la tierra jadea, los edificios se vienen abajo, las torres se desploman, el cielo arde con una pavorosa luz plateada. En este momento, cuando todo el mundo mira hacia arriba, el cielo se abre y entre las nubes aparece una figura como un Zeus radiante e increíblemente inmenso, que se alza por encima de nosotros como cien Everests. Y mira con ojos torvos, mientras los rayos le cruzan las facciones de su cara, que parece tallada por Miguel Ángel. Entonces me señala a mí -¡a mí!- y exclama para que todos, hombres, mujeres y niños, lo puedan oír: “Ya he tenido suficiente de tus sutilezas lógicas y de tus juegos de palabras en asuntos teológicos. ¡Ten la completestima seguridad, Mr. Hanson, que yo ciertísimamente existo!” (HANSON, N. R., «Lo que no creo». En: *Filosofía de la ciencia y religión*. Salamanca: Sígueme, 1976, 32s.)

39 Sobre este aspecto, cf., por ejemplo, DE LUBAC, Henri, *Sur les chemins de Dieu*. París: Aubier-Montaigne, 1966, 143ss. (Foi vivant, 22) (vers. cast.: *Por los caminos de Dios*. Madrid: Encuentro, 1993, 93ss.).

40 FRAIJÓ, «Racionalidad de las convicciones religiosas», 166.

positivamente?, ¿en qué se basa? En términos generales cabe responder que se basa en el testimonio.

En primer lugar, se basa en Dios mismo: Dios es el testigo al que creemos al creer en él. Esto significa *credere Deo*; creer a Dios. Pero no tenemos la certeza objetiva ni siquiera de la existencia de Dios, pero sí creencia, confianza. Confianza tal vez sea el término más exacto, que anteriormente intentamos suplir con el de seguridad sin garantías. Y, entonces, ¿qué es la confianza? Consiste en una relación con el otro, por la cual nos apoyamos en él, nos fundamentamos en el otro: “Por el acto de confianza, una persona se pone a merced, al menos en cierto sentido, de aquello a que se confió. El que confía se abandona literalmente, se entrega a la fidelidad de aquel a quien dio su confianza, da por su puesta y segura su constancia; supone que la persona o suceso en que confía justificará en el futuro aquellas esperanzas que se depositaron en él.”⁴¹

Poner la confianza, es decir, ponernos a merced de Dios, entregarnos a Él, contando con su fidelidad y constancia, no tiene nada de irracional: es muy razonable, sabiendo quien es Dios, sabiendo que él establece su relación con el hombre por misericordia y con lealtad. ¿Dónde reside el riesgo? A parte de que, como decíamos, no tenemos ni la garantía absoluta de la existencia de Dios, el riesgo y la apuesta consisten en el hecho de que apoyarse en otro significa dejar de apoyarse en uno mismo: significa, por tanto, perder pie en uno mismo por el mismo hecho de ponerlo en otro; significa perder poder sobre uno mismo por el hecho de traspasarlo al depositario de su abandono. Del otro ha de venir la confirmación afortunada o la decepción. Es cierto que uno no se lanza a cualquier cosa: el depositario de la confianza de alguna manera se ha hecho merecedor de ella. Pero la confianza sigue manteniendo el riesgo ante lo desconocido, la audacia ante un futuro incierto.

Si la búsqueda de fundamento supone siempre ir al fondo, ir a pique, como han puesto de relieve tanto Hegel como Heidegger, resulta que la inmersión se duplica cuando se busca el fundamento en otro y tanto más que este otro es el totalmente otro, que por definición escapa a cualquier control. En este sentido, la confianza es un perderse doblemente a sí mismo, con la confianza de ser recuperado por aquel en quien confiamos. En este sentido, podemos entender que Pascal presente la opción cristiana como una *apuesta*, como una apuesta razonable.⁴² Apostar por Dios ya es creer, y creer sigue siendo una apuesta. De

41 PANNENBERG, Wolfhart, *El hombre como problema*. Barcelona: Herder, 1976, 47.

42 Jossua (*Cuestión de fe*, 42) piensa que “el término *apuesta* sería mucho más tenso, voluntarista y aleatorio para designar un movimiento que tiene algo de sosegado y fundamentado”; en cambio, “el término *acogida* le parece decisivo [al creyente] para describir este acontecimiento que le ha sido dado vivir: no ha tenido la iniciativa, pero ha recibido, juntamente con la Palabra antigua, la luz interior que le ha permitido reconocerla, y cree que también ha recibido la fuerza necesaria para correr el riesgo y optar por la adhesión [...]. Se comprende que a aquellos y aquellas que han tenido esta experiencia no les agrade mucho decir [...] que *han encontrado algo*, sino que *han sido encontrados*”. Sobre la

todos modos, para Pascal, está claro que no sólo apuesta el creyente, sino que todos, tanto si creen como si no, hemos de apostar, en un sentido o en otro: todos estamos enrolados en este juego, que no es otro que el juego de la vida.⁴³ Pascal afirma: “Se ha de apostar. Esto no es voluntario; estáis embarcados”.⁴⁴

El que la confianza consista en apoyarse en otro, muestra que la fe es un *don*, no es una posibilidad que tengamos por nosotros mismos, sino una posibilidad abierta y ofrecida por Dios: es él quien se abre y se hace accesible dando la posibilidad de que nos fundamentemos en él.⁴⁵

El primer testigo de la fe es Dios mismo, que se hace creíble, por la confianza que inspira. Esta constatación levanta en seguida otra pregunta ¿Cómo nos llega el ofrecimiento de Dios? ¿Qué prueba hay para que uno ponga la confianza en otro, en Dios? Tratándose de relaciones personales, no valen argumentaciones, sino testimonios. La prueba no es otra que el testimonio. En la fe el testimonio ocupa el lugar del razonamiento y del experimento de la ciencia; está claro que el testimonio es también experiencia y comunicación razonada de ésta.⁴⁶

El testimonio es lo que más claramente revela el estatuto epistemológico de la fe. En primer lugar, por el hecho formal de que en el testimonio se da fe ante alguien en referencia a una causa en litigio, donde lo que vale es la coherencia y la verdad del testimonio. Pero, en segundo lugar, por el contenido específico del testimonio cristiano. En efecto, en el testimonio cristiano no pretendemos presentarnos a nosotros mismos ni nuestra coherencia o excelencia moral, sino que queremos dar fe de la entrega que Dios Padre ha hecho de su Hijo hasta la cruz y que se hace presente en cada uno por la acción del Espíritu; en definitiva, damos testimonio del amor de Dios. Por su parte, el testimonio es posibilitado por esta misma entrega amorosa de Dios; el testigo creyente da testimonio del amor recibido y experimentado. A su vez el testimonio mismo no puede sino consistir en una entrega amorosa, en respuesta y correspondencia con lo que se ha recibido; por eso, de la entrega de Dios se da testimonio con la propia entrega: ofrecimiento a Dios y servicio a los hermanos. Este es el argumento de la

creencia como apuesta (y otros aspectos y concepciones de la creencia) cf. GRIMALTOS, Tobies y ROSELL, Sergi, “Creer que p. Consideraciones en torno a la creencia”. *Ágora. Papeles de Filosofía*, 31/1, 2012, 85-101.

43 LLUIS FONT, Pere, *Introducció a la lectura de Pascal*, Barcelona: Cruïlla, 1996, 37.

44 PASCAL, Blaise, *Pensamientos* (edición de Lafuma): *Obras*. Madrid: Alfaguara 1981, 460 (ed. original: *Œuvres complètes*, París: La Pléyade, 1954, 1213: «Oui; mais il faut parier. Cela n'est pas volontaire, vous êtes embarqué»). Ver el comentario a todo este número en LLUIS FONT, *Introducció a la lectura de Pascal*, 154-160.

45 PANNENBERG, Wolfhart, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983, 96. Aquí comenta la definición de fe que da S. Kierkegaard en *Die Krankheit zum Tode (Gesammelte Werke)* 81: «Fe es que el sí mismo, siendo él mismo y queriendo ser él mismo, claramente se apoya en Dios».

46 RAHNER, Karl, "Theologische Bemerkungen zum Begriff 'Zeugnis'": *Schriften zur Theologie*, Zürich: Benzinger 1972, X, 164-180; RICOEUR, Paul, "L'herméneutique du témoignage" (1972): *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*. Paris: Seuil 1994, 107-139.

fe; todo lo demás es su revestimiento y expresión. Todo lenguaje tiene su verdad en esta entrega que constituye el testimonio.⁴⁷ Así que la forma discursiva de la exposición de la fe es el testimonio, siendo a la vez la forma de transmisión de la fe.

Ahora bien, este don y este testimonio no son elementos que vengan puramente de fuera, ni son algo arbitrario: responden al deseo interior que desde siempre nos habita. Si por parte de Dios puede decirse que hay la inclinación a escogernos y a acercarse, también existe en el hombre la inclinación correspondiente.⁴⁸ Como dice Zubiri, antes que el hombre “haga experiencia de Dios, es experiencia de Dios”.⁴⁹ En este sentido, el comienzo de la trayectoria de la fe ya está en el sujeto mismo: “La entrada del Evangelio en una existencia no es un golpe repentino, ni una seducción irresistible, sino una propuesta dirigida a un deseo y a una libertad que han ido madurando [...]. El propio sujeto se ha visto precedido en este proceso [...], porque no es la fuente última de su movimiento íntimo”.⁵⁰

6. EL CARÁCTER SUBJETIVO O EXISTENCIAL DE LA FE

El estatuto epistemológico del conocimiento religioso, de la fe, nos ha conducido al sujeto indicándonos el carácter subjetivo –o personal- de la fe, porque la fe es una opción, sostenida por la confianza, ciertamente capaz de “un dictamen filosófico de plausibilidad”, fruto del análisis de la coherencia y argumentabilidad internas y externas.⁵¹ Pero en un sentido más profundo, la fe también tiene un carácter subjetivo, porque es una opción que solamente puede realizar cada uno por sí mismo, es una decisión personal ineludible ante la cual no vale ni encubrimos en la primera persona del plural, en el nosotros de la comunidad creyente o de la sociedad civil, de la cultura, del ambiente o de la ideología. Esta opción no es el fruto de la arbitrariedad, sino, en primer lugar, de una oferta, un don de Dios, que nos llega a través del testimonio de otros que han contribuido a abrirnos el camino de la fe, testimonio que encuentra la correspondencia en un deseo interior nuestro.

La pobreza de apoyos externos, la falta de pruebas con que se encuentra la fe, no es algo coyuntural, sino que pertenece a su naturaleza de creencia, a

47 ¿Testimonio de qué y cómo? Testimonio de una entrega de la cual –a su vez- se da testimonio entregándose. Es el sentido de la ‘paradosis’ paulina: Pablo anuncia que se le ha entregado (comunicado) que el Señor Jesús se entregó y eso implica la entrega recíproca de los miembros de la comunidad (1Cor 11, 23-24).

48 JOSSUA, *Cuestión de fe*, 44.

49 ZUBIRI, Xavier, *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza, 1984, 325.

50 JOSSUA, *Cuestión de fe*, 41.

51 GÓMEZ CAFFARENA, José, «Dios en la filosofía de la religión». En: Juan MARTÍN VELASCO *et al.*, *Interrogante: Dios. XX Foro sobre el Hecho Religioso*. Madrid: Sal Terrae, 1996, 67-71.

diferencia del saber científico. Pero este aspecto no significa sólo una ausencia o una carencia. Su parte positiva consiste en el hecho de que la fe tiene mucho más de interioridad y salida de sí, interés apasionante, pasión infinita, decisión, subjetividad, autenticidad, tanto mayor cuanto lo es la incerteza objetiva. Kierkegaard compara este rasgo de la fe con la matemática: las proposiciones matemáticas son objetivas, exactas, ciertas al 100%, apodícticas, pero su objetividad está al mismo nivel que la indiferencia con que nos dejan; no se decide nada de nuestra existencia, y concluye el razonamiento afirmando que “la fe es precisamente la contradicción entre la pasión infinita de la interioridad y la incerteza objetiva”.⁵²

Como se ve, la fe es, antes que nada, vivencia y no saber; de la misma manera que su transmisión es testimonio y no adoctrinamiento o docencia. En la fe no se trata tanto de verdades reveladas, sino sobre todo de una relación abierta y ofrecida por Dios, a la que podemos responder y a quien podemos corresponder.

Esta relación implica, naturalmente, verdades, como, por ejemplo, y de entrada, la existencia y la acción de Dios. Pero la verdad de estas verdades, si se permite esta expresión, no está en un saber, sino en la apropiación de este saber, en que se hagan vida. Así, Kierkegaard afirma: “La verdad [de la fe] no es objetivamente ninguna verdad, sino que la apropiación es la verdad”.⁵³ La verdad de la fe es la vivencia de la fe, no un referente externo y objetivo. Si esta afirmación nos parece extraña, nos resultará familiar sólo situándola en el contexto de la tradición cristiana, al lado de expresiones como por ejemplo “prefiero sentir la compunción que saberla definir”,⁵⁴ como afirma el Kempis, o “lo que llena y satisface el alma no es saber mucho, sino sentir y saborear las cosas interiormente”,⁵⁵ como afirma san Ignacio en una de las anotaciones de los Ejercicios Espirituales. Lo mismo encontramos en las palabras de De Mello, con un lenguaje más directo y desenvuelto: “Nunca se ha emborrachado nadie a fuerza de comprender intelectualmente la palabra *vino*”.⁵⁶

Conviene detenerse un poco en la expresión kierkegaardiana sobre la fe, en la cual afirma que “la apropiación es la verdad”. No se trata de que exista una verdad objetiva que haya de apropiarme tomándola conscientemente, aprehendiéndola, sabiéndola. No se trata de la apropiación intelectual de una proposición, ni siquiera de una proposición. Esta apropiación está más bien en la línea de lo que podríamos llamar *vivencia*, en el sentido que la verdad de la fe se convierte en vida propia. Vivencia por la cual hago míos los criterios y valores

52 KIERKEGAARD, *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift*, I, 195

53 KIERKEGAARD, *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift*, I, 69.

54 TOMAS DE KEMPIS, *Imitación de Cristo* (I 19), Barcelona: Proa 1992, 42.

55 IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales*. Santander: Sal Terrae 1990, Anotaciones 2, p. 66.

56 MELLO, Anthony DE, *El canto del pájaro*, Santander: Sal Terrae, 1982, 15.

del evangelio; la fe se hace vida de mi vida, carne de mi carne, y no se queda como algo exterior a mí. Si el creyente es un convertido, “convertirse [es], pues, aceptar el mundo de juicios y valores de Jesucristo, las exigencias de la vida según Él mismo, su concepción de la felicidad y comprometerse totalmente con ello. Acoger en mí –en mi corazón– una mentalidad nueva, que es la de Jesucristo. Porque la fe cristiana no consiste solamente en tener por verdaderas las afirmaciones de Dios, sino que supone una orientación de toda la existencia del creyente cara a Dios”.⁵⁷

De esta manera, en la apropiación de la verdad se trata más bien del proceso por el cual uno se hace uno mismo, o, como dice Kierkegaard, se hace subjetivo; se hace auténtico, diríamos hoy, se hace sujeto. En este proceso el hombre se muestra como infinita y apasionadamente interesado por responder a la única cuestión de la vida: la decisión ante sí mismo y ante Dios, por la cual se juega la existencia (en términos teológicos, la bienaventuranza eterna).

Ante esta decisión, realmente decisiva porque se juega el todo por toda la eternidad, el hombre es sacudido, despertado de toda exterioridad, de toda excusa, tarea o pasatiempos, para enfrentarlo a la tarea de la vida misma. Por eso, la fe, que es esta decisión, se convierte en el interés infinitamente apasionante⁵⁸ por aquello en que se juega su ser o no ser. La verdad, la apropiación de la verdad, es, por tanto, un movimiento de transformación del sujeto:⁵⁹ “La verdad consiste en la transformación del sujeto en sí mismo”.⁶⁰ Se hace uno mismo saliendo de sí mismo y respondiendo a la invitación y sugerencia decisiva de la vida.

CONCLUSIÓN

Con ello volvemos al punto de partida: el conocimiento religioso como experiencia. En efecto, este movimiento de apropiación, hacer vida la fe, es en el fondo un proceso de experiencia por el cual nos vamos haciendo creyentes, vamos siendo siempre más lo que ya somos. La fe no es una decisión, sino la decisión que se toma continuamente, a cada instante, manteniendo siempre la simultaneidad, la interioridad, que nunca puede convertirse en objetiva, en dada, en hecha. En este sentido, por su carácter de decisión la fe da un sentido fluido a la propia existencia otorgándole dimensión de eternidad. Eso hace que la vida se convierta propiamente en experiencia, en un saber concreto e inmediato, global y personal.

57 LIÉGÉ, André, «La madurez de la fe». *Selecciones de Teología*, 2, 8, 1963, 318-325, cita 320.

58 KIERKEGAARD, *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift*, I, 49

59 KIERKEGAARD, *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift*, I, 19.

60 KIERKEGAARD, *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift*, I, 34.

En este sentido, creer es tener experiencia de Dios, es superar el saber por otro, externo, de opiniones variadas y múltiples. Creer es superar este saber por otro para pasar a la convicción interior y firmísima. La fe no es un contenido a apropiarse, un saber, sino un encuentro y una adhesión, una amistad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALSTON, WILLIAM P., “La experiencia religiosa como fundamento de la creencia religiosa”. En: Romerales, Enrique (Ed.), *Creencia y racionalidad. Lecturas de filosofía de la religión*. Barcelona: Anthropos 1992.
- _____. *Perceiving God. The epistemology of Religious Experience*. Ithaca/NY: Cornell University Press 1992, 295-323.
- AMENGUAL, G., “Filosofía de la religión y experiencia religiosa”. En: Amengual, g., *Deseo, memoria y experiencia. Itinerarios del hombre a Dios*. Salamanca: Sígueme 2011.
- _____. “Experiencia, mística y filosofía”, “Filosofía de la religión y experiencia religiosa”. En: Amengual, g., *Deseo, memoria y experiencia. Itinerarios del hombre a Dios*. Salamanca: Sígueme 2011, 119-146.
- _____. “De la vivencia a la experiencia. La atrofia de la experiencia como experiencia de hoy en Walter Benjamin”. En: García Norro, J.J., (Ed.), *Ser querido y querer. Ensayos en homenaje a Manuel Cabada Castro*. Salamanca: San Esteban 2007, 255-298.
- _____. *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*. Madrid: Trotta 2001: “La convicción”, pp. 359-363.
- AMENGUAL, G. Y BORDOY, ANTONI (eds.), *La experiencia. Su significado en la historia de la filosofía*. Palma: Objeto Perdido 2018.
- _____. “Walter Benjamin. La experiencia en el momento de su desaparición”. En: Amengual, Gabriel y Bordoy, Antoni (eds.), *op. cit.*, 231-250.
- _____. “Por un concepto de experiencia cercano a la vida”: *op. cit.*, 7-12.
- ANTISERI, D., *Dal neopositivismo alla filosofia analitica*. Roma: Abete 1966.
- _____. *Filosofia analitica e semantica del linguaggio religioso*. Brescia: Queriniana 1969.
- ARISTÓTELES, *Metafísica I*. Edición trilingüe por Valentín García Yebra. Madrid: Gredos 1970.
- BARRET, C., *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*. Madrid: Alianza 1994.
- BECCHI, P., “Las raíces de la ética de la convicción”. *Cuadernos de ética* 13 (1992) 57-79.
- BENJAMIN, W., “Über das Programm der kommenden Philosophie” (1918). En: *Gesammelte Schriften (GS)*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1991, vol. II/1, 157-171. (vers. cast.: “Sobre el programa de la filosofía venidera”: *Obras*. Madrid: Abada 2007, vol. II/1, 162-175).
- BUBER, M., *Zwei Glaubensweisen* (1950). Gerlingen: Schneider 1994 (vers. cast.: *Dos modos de fe*, Madrid: Caparrós, 1996).
- CLIFFORD, W. K. / JAMES, W., *La voluntad de creer. Un debate sobre la ética de la creencia*. Madrid: Tecnos 2003.

- CONILL, J., "Concepciones de la experiencia". *Diálogo Filosófico* núm. 41, 14 (1998/2) 148-169.
- CORDUA, CARLA, "La religiosidad de Wittgenstein", *Revista Agustiniana* 38, 117 (1997) 789-825.
- DE LUBAC, H., *Sur les chemins de Dieu*. París: Aubier-Montaigne, 1966. (Foi vivant, 22) (vers. cast.: *Por los caminos de Dios*. Madrid: Encuentro, 1993).
- DE MELLO, A., *El canto del pájaro*, Santander: Sal Terrae, 1982.
- FRAJÓ, M., «Racionalidad de las convicciones religiosas». En: Gómez Caffarena, José (ed.), *Religión*, Madrid, Trotta, 1993.
- GEHLEN, A., "Vom Wesen der Erfahrung": *Anthropologische Forschung*. Hamburg: Rowohlt 1971, 26-43 (trad. cast. en *Antropología filosófica*. Barcelona: Paidós 1993).
- GÓMEZ CAFFARENA, J., *El teísmo moral de Kant*, Madrid: Cristiandad, 1983.
- _____. «Dios en la filosofía de la religión». En: Juan Martín Velasco *et al.*, *Interrogante: Dios. XX Foro sobre el Hecho Religioso*. Madrid: Sal Terrae, 1996, 67-71.
- GRIMALTOS, T. Y ROSELL, S., "Creer que p. Consideraciones en torno a la creencia". *Ágora. Papeles de Filosofía*, 31/1, 2012, 85-101.
- HAEFFNER, G., "Erfahrung - Lebenserfahrung - religiöse Erfahrung. Versuch einer Begriffsklärung". En: Ricken, F. (Hg.), *Religiöse Erfahrung. Ein interdisziplinärer Klärungsversuch*. Stuttgart: Kohlhammer 2004.
- HANSON, N. R., «Lo que no creo». En: *Filosofía de la ciencia y religión*. Salamanca: Sígueme, 1976.
- HEGEL, G.W.F., *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Vol. 1: *Introducción y Concepto de religión*. Madrid: Alianza 1984.
- IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales*. Santander: Sal Terrae 1990.
- JAMES, W., *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*. Barcelona: Península 2002.
- JAY, M., *Cantos de experiencia. Variaciones sobre un tema universal*. Buenos Aires: Paidós 2009.
- _____. *La crisis de la experiencia en la era postsubjetiva*. Santiago de Chile: Universidad Diego Portales 2008.
- JOAS, H. (Hg.), *Was sind religiöse Überzeugungen?* Göttingen: Wallstein 2003.
- JOSSUA, J.-P., *Cuestión de fe*, Santander: Sal Terrae 1997.
- JUNG, M., *Erfahrung und Religion. Grundzüge einer hermeneutisch-pragmatischen Religionsphilosophie*. Freiburg-München: Alber 1999.
- KAMBARTEL, F., "Erfahrung": *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basilea: Schwabe 1972, vol. 2, 609-617.
- KANT, I., *Kritik der reinen Vernunft B: Gesammelte Schriften*, Akademie-Ausgabe, vol. III (vers. cast.: *Crítica de la razón pura*. Trad. de Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara 1978).
- _____. *Prolegomena: Werke*. Hg. von W. Weischedel. Darmstadt: WBG 1975, vol. V, 136 (vers. cast. de Julián Besteiro: *Prolegómenos*. Buenos Aires: Aguilar 1980).
- KESSLER, A., Schöpf, A., Wild, Chr., "Experiencia": *Conceptos fundamentales de filosofía*. Barcelona: Herder 1978, vol. 2, 80s.

- KIERKEGAARD, S., *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken: Gesammelte Werke*, hrsg. v. E. Hirsch und H. Gerdes, Taschenbuchausgabe, Gütersloh: Mohn 1982, I.
- LIÉGÉ, A., «La madurez de la fe». *Selecciones de Teología*, 2, 8, 1963
- LLUIS FONT, P., *Introducció a la lectura de Pascal*, Barcelona: Cruïlla, 1996.
- MARTÍN VELASCO, J., *El encuentro con Dios. Una interpretación personalista de la religión*. Madrid: Caparrós 1995.
- ____ “Las variedades de la experiencia religiosa”. En: Dou, A. (ed.), *Experiencia religiosa*. Madrid: UPCO 1989.
- MOUROUX, J., «Structure “personelle” de la foi». *Recherches de Science Religieuse*, 29, 1939, 59-107. En: Mouroux, J., *Je crois en Toi. La rencontre avec le Dieu vivant*, Paris: Cerf, 1965 (Foi vivant, 3).
- ____ *L'expérience chrétienne. Introduction à une théologie*. Paris: Aubier 1952.
- ORTEGA Y GASSET, JOSÉ, *Ideas y creencias* (1940): *Obras completas*. vol. V. Madrid: Revista de Occidente 1983, 377-409.
- PANNENBERG, W., *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.
- PANNENBERG, W., et al., *Offenbarung als Geschichte*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1965.
- PASCAL, B., *Pensamientos* (edición de Lafuma): *Obras*. Madrid: Alfaguara 1981.
- RAHNER, K., “Theologische Bemerkungen zum Begriff ‘Zeugnis’”: *Schriften zur Theologie*, Zürich: Benzinger 1972, X, 164-180
- REGUERA, I., *El feliz absurdo de la ética (El Wittgenstein místico)*. Madrid: Tecnos 1994.
- RICOEUR, P., “Expérience et langage dans le discours religieux”. En: Courtine, Jean-François (Ed.), *Phénoménologie et théologie*. Paris: Vrin 1992.
- ____ “L'herméneutique du témoignage” (1972): *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*. Paris: Seuil 1994, 107-139.
- RORTY, R., *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós, 1991.
- ROSENZWEIG, F., “Introducción a los Escritos judíos de Hermann Cohen”. En: Beltrán, M., Mardones, J.M., Mate R. [eds.], *Judaísmo y límites de la modernidad*. Barcelona 1998, 13-65, cita 20. Chile: Universidad Diego Portales 2008.
- SAVIGNY, E. von, *Die Philosophie der normalen Sprache*. Frankfurt aM.: Suhrklamp 1969.
- SCHAEFFLER, R., *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung*. Friburgo/Munich: Alber 1995.
- THEUNISSEN, M., *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*. Berlin: W. de Gruyter 1970.
- TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teología*, II-II, q. 11 a. 1c; vol. III. Madrid: BAC, 1995.
- TORRES QUEIRUGA, A., “La experiencia de Dios: posibilidad, estructura, verificabilidad”. *Pensamiento* 55 (1999) 35-69.
- VICENTE BURGOA, L., *Las creencias. Estudio filosófico del conocimiento credencial*. Salamanca: San Esteban 2007.

WEBER, M., "Wissenschaft als Beruf": *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: Mohr 1922, 524-555 (vers. cast.: *El político y el científico*. Madrid: Alianza 1981, 200).

ZUBIRI, X., *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza, 1984.