

## **LA EXPERIENCIA ESPIRITUAL Y LA SANTIDAD: ESBOZOS DESCRIPTIVOS Y CRÍTICOS**

**Javier Ruiz Calderón**

### **1. Introducción: conocimiento y experiencia**

- El conocimiento es la aprehensión consciente de un objeto.
- Hay tres clases de conocimiento: por experiencia, raciocinio y testimonio.
- El conocimiento por experiencia es directo. Por testimonio y raciocinio son indirectos.
- En el conocimiento por experiencia el objeto conocido se hace presente en la conciencia sin que en la misma aparezcan también las mediaciones que hacen posible esa aparición. La forma prototípica de conocimiento por experiencia es la percepción, que puede ser más o menos compleja.
- En el caso del conocimiento por raciocinio y por testimonio lo que se aprehende no es el objeto conocido sino una representación del mismo. Ésta aparece mediada, respectivamente, por un razonamiento o por un testimonio ajeno.
- El conocimiento tiene dos aspectos: 1) la aprehensión actual del objeto en la conciencia y 2) el almacenamiento de dicho conocimiento en la memoria, de modo que esté disponible para traerlo de nuevo a la conciencia. Vamos a llamarlos conocimiento actual y conocimiento latente.
- Cuando una percepción, la conclusión de un raciocinio o un testimonio fidedigno aparecen por primera vez en la conciencia se trata de conocimiento actual. Después éste queda almacenado en la memoria: es el conocimiento latente.
- El conocimiento por experiencia también tiene esos dos momentos. A ellos corresponden las dos acepciones de la palabra experiencia: 1) la experiencia como aprehensión consciente inmediata de un objeto y 2) la experiencia como el conjunto de experiencias pasadas almacenadas en la memoria.
- Hay interacción entre el conocimiento actual y el conocimiento latente: el conocimiento latente se forma a partir de los conocimientos actuales; a su vez, los conocimientos latentes influyen en nuestra interpretación de los conocimientos actuales.
- El conjunto de conocimientos latentes está estructurado formando un sistema que constituye la visión global de la realidad del sujeto. Esta visión global de la realidad, hecha de conocimientos pasados, incluye el sistema de creencias de dicho sujeto.
- Cada vez que aparece un objeto o representación nueva en la conciencia es interpretado a partir de esa visión implícita de la realidad. El objeto conocido adquiere sentido integrándose en ese sistema interpretativo.
- Un objeto conocido por experiencia, raciocinio o testimonio puede modificar la estructura de la interpretación de la realidad y, en consecuencia, la vida de la persona.
- La transformación del sistema interpretativo también puede producir un cambio en la forma de conocer, es decir, en la estructura de la conciencia.
- El conocimiento por testimonio sirve para acceder indirectamente a experiencias ajenas. Si una fuente que nos parece fiable nos comunica que ha experimentado algo, creemos que realmente lo ha experimentado y lo incorporamos a nuestro sistema de creencias. Por ejemplo: creemos que Colón existió sin haberlo visto, o que en algún lugar del firmamento hay un planeta llamado Saturno.
- A veces los conocimientos indirectos pueden verificarse y transformarse en conocimientos directos. Si nos dicen que tenemos puestas las gafas que buscamos, llevamos la atención a nuestra cara y las percibimos directamente. Si nos dicen que hay alguien detrás de la puerta, lo podemos comprobar abriéndola.

- Se pasa del conocimiento indirecto al directo mediante una búsqueda. La verificación o comprobación es una acción que pone al sujeto en condiciones de experimentar directamente el objeto del que tiene conocimiento indirecto.
- Hay, pues, conocimiento por experiencia; pero no toda experiencia es cognitiva. Por ejemplo: las experiencias de un afecto, una sensación interna, etc. no revelan un objeto externo a la conciencia sino que son síntomas o signos de un estado orgánico. En ellas el objeto no se hace presente en la conciencia. Y tampoco son representaciones porque no representan o reproducen dicho estado orgánico. Son experiencias cognitivas en el sentido de que se muestran a sí mismas; pero no lo son en el sentido fuerte de que en ellas se aprehenda un objeto exterior a la conciencia.
- La experiencia estética es una experiencia subjetiva basada en la percepción de un objeto y en la armonía de lo percibido con la subjetividad del perceptor. Tampoco es, pues, una experiencia cognitiva en sentido fuerte.
- La experiencia espiritual ¿es cognitiva o no? Para responder esta pregunta primero hay que describir suficientemente la naturaleza de dicha experiencia (fenomenología, apartados 2-4) y sólo después nos hallaremos en condiciones de valorarla críticamente (filosofía: 5-7; teología: 8).

## **2. Fe, creencia y experiencias religiosas**

- Definimos la espiritualidad como la apertura existencial a lo divino (el Misterio, etc.). Es lo mismo que la religiosidad, la actitud religiosa o la fe.
- Una religión es un sistema de significados (teóricos y prácticos, encarnados en instituciones, etc.) que sirve como mediación en la relación del ser humano con lo divino.
- El conocimiento espiritual es la aprehensión consciente de lo divino.
- Puede ser indirecto – por testimonio o raciocinio – o directo: experiencial.
- Las personas religiosas tienen fe.
- La fe es una actitud de la persona entera: pensamiento, sentimiento, acción, imaginación, etc. Es el modo religioso de existir, de vivir.
- La creencia religiosa es sólo uno de los aspectos, el teórico, de la fe. La fe no es lo mismo que la creencia, pero la creencia es un aspecto esencial de la fe: de como interpretemos la realidad depende cómo la sintamos, cómo actuemos en ella, etc.
- Las personas religiosas tienen creencias religiosas. Las creencias no son meras ideas poseídas por el sujeto (Ortega) sino sistemas de significados que configuran la realidad y la vida de la persona.
- La fe – y, en consecuencia, las creencias religiosas - se suele adquirir recibéndola de una tradición, unas personas, en cuyo testimonio vital se confía.
- Las creencias religiosas son, pues, conocimiento por testimonio.
- En lo esencial se trata del testimonio sobre unas determinadas experiencias religiosas: revelaciones, visiones, éxtasis, iluminaciones, etc.
- Las experiencias religiosas fundacionales consisten siempre en una conciencia directa de lo divino que transforma la forma de percibir el mundo y de vivir en él.
- El receptor de la creencia se conecta indirectamente con esas experiencias religiosas originarias y las revive en un cierto grado, lo que también influye en la configuración de su vida.
- En las experiencias de conversión, por ejemplo, se ve cómo la aceptación del mensaje religioso por parte del sujeto transforma su actitud ante la existencia.
- Así pues, aunque las creencias religiosas procedan del testimonio ajeno de una experiencia religiosa, el que acepta esas creencias revive en cierto grado dicha

experiencia. No se trata, pues, de un mero conocimiento intelectual sino de una manera de ser, de un modo de vivir, de experimentar la realidad.

### **3. Religiosidad de salvación y santidad**

- En la historia de la humanidad hubo un “tiempo eje” (Jaspers) que la dividió en dos grandes etapas. La religiosidad preaxial es diferente de la postaxial (Hick).
- La estructura mítica de las religiones preaxiales acepta la existencia de un orden cósmico precario que el creyente debe contribuir a conservar mediante sus acciones, morales y rituales.
- La estructura mítica de las religiones postaxiales o de salvación acepta una situación actual deficiente de la que las personas y las colectividades aspiran a liberarse o salvarse definitivamente alcanzando un estado de plenitud.
- Para que haya religiosidad de salvación tiene que haber una conciencia de finitud insatisfactoria. Para ello tiene que haber un grado suficiente de personalización o individuación que en la historia de la humanidad no se da hasta el “tiempo eje”.
- En la religiosidad de salvación, al recibir la transmisión de la tradición religiosa, el creyente ingresa en un camino espiritual. Puede permanecer estáticamente en los niveles más incipientes del camino o avanzar dinámicamente en él (Bergson).
- Todo creyente religioso postaxial está llamado a la santidad, es decir, a recorrer hasta el final el camino espiritual que ha recibido de su tradición religiosa.
- Al creyente se le invita a revivir la experiencia fundacional u originante de su tradición religiosa: la divinización del ser humano (Jesús), la iluminación del Buda, la entrega de Mahoma o Guru Nának a Dios, etc.
- Más que a revivir una experiencia suelta se le invita a actualizar la forma de vida plenamente espiritualizada de la que da testimonio su tradición.
- En las religiones preaxiales o tradicionales no existe el fenómeno de la santidad. Puede haber experiencias religiosas, pero que no transforman la vida, no la santifican, sino que la integran en el siempre precario orden sagrado. No hay llamada universal a la santidad sino especialistas de lo sagrado, sacerdotes, que hacen de intermediarios entre la comunidad y lo divino. (A partir de ahora sólo nos referimos a la religiosidad de salvación)
- En las religiones de salvación se cree que la plenitud existencial puede alcanzarse prácticamente en vida en el estado de santidad.
- La santidad es la posesión plena del individuo por parte de lo divino. Es la divinización del ser humano. En ella la vida del individuo ya no está centrada en él mismo sino en lo divino.
- Como lo divino es (aparte de inmanente de una manera peculiar) trascendente al orden mundano, relativo, el centramiento vital en ello equivale a la libertad respecto a todo lo intramundano.

### **4. El camino hacia la santidad**

- El recorrido espiritual consiste en la gradual intensificación del conocimiento de lo divino haciendo que pase de ser un conocimiento predominantemente indirecto por testimonio a ser un conocimiento directo, experiencial.
- Esto se suele lograr en dos etapas principales: la purificatoria y la contemplativa.
- La finalidad de la purificación es alcanzar un estado en el que la mente sea capaz de realizar correctamente las prácticas contemplativas. La purificación se logra mediante el cultivo de virtudes morales, la realización de prácticas ascéticas, el servicio desinteresado, etc.

- La esencia de la espiritualidad es la contemplación. (Empleamos el término en un sentido amplio, como cualquier práctica de habituación de la mente a una nueva manera de percibir la realidad, no en el sentido estricto de oración pasiva).
- En las concepciones personales de lo divino la contemplación adopta la forma de oración; en las impersonales, de meditación (tampoco en el sentido técnico de oración discursiva).
- En ambos casos se intenta percibir la realidad espiritualmente, es decir, adoptando una perspectiva no centrada en uno mismo sino en lo divino.
- En la oración esto se hace cultivando la conciencia de la presencia de lo divino personal y entregándose confiadamente a él/ella, aceptando su omnipotencia y su amor, es decir, aceptando la salvación que ofrece.
- En la meditación se contempla la realidad cotidiana desde una perspectiva diferente a la habitual: como insubstancial (budismo), como manifestación de lo Absoluto (monismo hinduista), como materia objetiva diferente del sujeto espiritual (yoga, jainismo)...
- La contemplación hace que la débil experiencia religiosa del creyente ordinario se intensifique y la conciencia de lo divino llegue a ser continua y espontánea.
- El resultado de todas las formas de contemplación es una percepción homogénea de todo el campo de la conciencia: todo se percibe como fundado en Dios, como manifestación de Dios o de lo Absoluto, como materia ajena al yo espiritual, como fugaz e insubstancial, como regido por el Dao, etc.
- Esta percepción homogénea de los fenómenos que aparecen en la conciencia produce una actitud afectiva de indiferencia: las cosas dejan de dividirse en yo / no yo, bueno / malo, etc. Esta percepción indiferente de la realidad relativa hace que el sujeto se desapegue de ella, que no sienta ni apego ni aversión.
- El desapego hace que el individuo se instale en un estado de paz interior independiente de las circunstancias. Es decir, en un estado de libertad respecto a todo lo relativo.
- Esta libertad basada en el desapego causado por una percepción homogeneizada de la realidad mundana debida a la conciencia de lo divino es la santidad.
- La intensa vinculación cognitiva y, por tanto, afectiva a lo divino (trascendente) salva o libera del apego a lo mundano (inmanente) y, en consecuencia, del sufrimiento.

## **5. Crítica epistémica de la experiencia espiritual**

- Hasta aquí una breve fenomenología de la experiencia espiritual tal como la describen las religiones. El conocimiento directo de lo divino transfigura la percepción de la realidad y la vida entera del sujeto, convirtiéndolo en un santo, en una persona desapegada, libre y plenamente feliz.
- Ahora toca reflexionar filosóficamente sobre esta descripción. ¿Qué hay de real, de verdadero, en esa supuesta experiencia de lo divino?
- Indudablemente, la persona religiosa y especialmente el santo (la persona muy religiosa) están convencidos de que experimentan lo divino. No lo conocen como un objeto más, sino que lo sienten como algo trascendente al campo de la conciencia pero que actúa sobre el campo entero modificando su estructura. Dios, el Brahman, el Nirvana, el Dao, el buda Amida... no están directamente presentes en la conciencia, pero todo el campo fenoménico apunta hacia o manifiesta esa realidad incondicionada y salvadora.
- Eso es lo que sienten, lo que experimentan, los místicos (es decir, los santos). Experimentan o creen tener un cierto conocimiento de lo divino, por oscuro que sea.

- ¿Significa el que tengan esa experiencia que lo divino existe al margen de ella? ¿Existe lo divino como referente extraconsciente de la experiencia espiritual? ¿Existe Dios, el Dao, el Nirvana, el Brahman, Amida... o alguna realidad inefable a la que nos referimos con esos nombres, con la que nos relacionamos mediante símbolos personales o impersonales?

- Como hemos dicho más arriba, hay experiencias que tienen un referente objetivo: cuando percibimos un objeto material, ese objeto existe al margen de nuestra experiencia. Otras no lo tienen, pero son síntomas de algo exterior a la conciencia: un sentimiento de alegría, una sensación de mareo, una alucinación, indican determinados estados orgánicos. Como vimos también, el gozo estético es más subjetivo, pero se basa en la percepción de un hecho objetivo y consiste en una determinada armonía entre lo contemplado y la subjetividad...

- Es decir, en toda experiencia hay un elemento de subjetividad y algo exterior a la conciencia que la provoca. Pero en unas experiencias se revela la naturaleza de la realidad extraconsciente que las causa y en otras no. Es decir, hay unas experiencias que son cognitivas en sentido estricto y otras que no lo son. Incluso hay experiencias en las que el sujeto se engaña sobre lo que está experimentando y atribuye una realidad externa a algo que tan sólo tiene realidad en su propia mente.

- ¿Qué es lo que sucede en la experiencia espiritual? ¿Se parece más a la percepción o al autoengaño de la alucinación? ¿Existe realmente algo divino que se manifiesta en la conciencia?

- La propia experiencia espiritual no puede servir para responder esta pregunta. El místico tiene un agudo sentido de la realidad de lo que está experimentando, incomparablemente más intensa que el sentido de realidad de la experiencia sensible. Pero recordemos que esa experiencia que tiene no es más que fe, adquirida por testimonio e intensificada hasta el paroxismo por una larga práctica espiritual de habituación a ver la realidad de esa manera.

- Filosóficamente tampoco hay manera de responder la pregunta de si existe lo divino, es decir, una realidad incondicionada (trascendente o supramundana) y salvadora. Porque es imposible inferir realidades trascendentes a la experiencia intramundana a partir de ésta. De lo intramundano no puede inferirse nada supramundano porque en la conclusión de un razonamiento no puede haber nada que no se halle contenido en las premisas. Luego de premisas intramundanas no puede inferirse nada trascendente.

- Incluso el mismo planteamiento de cuestiones sobre lo trascendente es filosóficamente incorrecto: llamamos mundo a la totalidad de lo intramundano, y nos preguntamos por un posible fundamento del mismo. La misma aplicación de la categoría de fundamento a una realidad no intramundana, como es el mundo (o lo serían lo divino o el alma, por ejemplo), es injustificada. No es demostrable que puedan siquiera plantearse legítimamente cuestiones de metafísica trascendente.

- Esto no niega la posibilidad de toda metafísica. Sigue siendo posible una metafísica trascendental (Kant, Husserl), que describa la estructura de la experiencia; pero las propias cuestiones de la metafísica trascendente, supraempírica, son preguntas mal planteadas, sin sentido.

- Sobre todo lo trascendente, pues, la filosofía no puede ni preguntar, ni afirmar ni negar nada. Debe mantenerse en un agnosticismo completo.

- En consecuencia, racionalmente no podemos saber nada sobre un posible carácter cognitivo de la experiencia espiritual.

## **6. Crítica pragmática de la experiencia espiritual**

- Así pues, no se puede saber si hay algo divino o no lo hay. Pero lo que no se puede negar es que hay experiencia de lo divino. No se puede saber si hay vida después de la muerte, si existe el alma o no. Pero es innegable que existe la religión, la vida religiosa. Es decir: no se puede decir nada con fundamento sobre las creencias metafísicas de las religiones; pero la religiosidad, las tradiciones religiosas, las experiencias espirituales, son hechos indudables que se pueden describir y valorar.

- Por tanto, el más completo agnosticismo teórico sobre lo trascendente no niega necesariamente el posible valor de la religión, de la actitud religiosa y la experiencia espiritual. Aunque no posean valor cognitivo, se puede juzgar las creencias religiosas “por sus obras”, según el efecto que ejercen sobre la vida individual y colectiva. Se trata de una evaluación pragmática de la actitud religiosa.

- Hay tres opiniones posibles respecto a la influencia de la actitud religiosa sobre la vida:

1) La actitud religiosa suele ser pernicioso para la vida individual y colectiva. Es un engaño y una ilusión esquizoide o neurótica que suele servir para justificar la alienación individual y la explotación colectiva. (Marx, Nietzsche, Freud...)

2) En sí misma la actitud religiosa no es ni buena ni mala. Depende del caso. Igual que hay personas que tienen “buen vino” o “mal vino”, hay personas a las que la religión les sienta bien y otras a las que les sienta mal. (Savater)

3) En su esencia, la actitud religiosa es buena, ya que permite realizar de la manera más plena los valores humanos más elevados: libertad, felicidad, amor, etc. Las disfunciones individuales y colectivas de la religión no pertenecen a su esencia sino que son degeneraciones de ésta o utilidades con otras finalidades (políticas, evasivas, etc.) de las formas externas de la religión. No son la religión sino patologías de la religión.

- ¿Cómo optar entre estas tres posibilidades? La opción que se adopte dependerá de la actitud que se tenga ante la religión. El creyente pensará necesariamente que la religión (o, al menos, la suya) en sí misma es buena. Si no, no sería creyente. La persona irreligiosa, por el contrario, puede opinar que la religión es pernicioso o que a veces es buena y a veces mala. Si creyera que la religión (o al menos una de ellas) es esencialmente buena, sería una persona religiosa.

- Así pues, la valoración de la religión de la persona religiosa será en último término positiva, y la de la irreligiosa podrá ser o negativa o neutra. Son las tres actitudes posibles ante la religión: religiosidad, irreligiosidad y antirreligiosidad.

- Estas actitudes corresponden con el teísmo, el agnosticismo y el ateísmo respecto a la existencia de Dios: ¿Existe Dios? La respuesta puede ser afirmativa, neutral o negativa. Pero ahora no nos estamos preguntando sobre la existencia de lo divino o lo trascendente, respecto a lo cual hemos dicho no se puede decir nada con sentido. Estamos reflexionando sobre la fe o la falta de fe no en lo divino sino en *la religión*.

## **7. En otras palabras:**

- El universo en sí mismo es ambiguo. Desde nuestra experiencia personal construimos sistemas de interpretación con los que entendemos y damos sentido a nuestra experiencia. Estos sistemas interpretativos se articulan en torno a algunos símbolos clave. Como contienen toda clase de cogniciones y experiencias relativas al pasado, al presente y al futuro, no sólo nuestro sino de todo el cosmos, se trata de sistemas narrativos, de “mitologías”.

- Todas las mitologías contienen creencias sobre lo trascendente, sean positivas, negativas o neutras. Como sobre ese hipotético ámbito no puede ni pensarse ni decirse nada, no podemos decidir cuál de los sistemas metafísico-trascendentes es el

verdadero. Podemos rechazar todas aquellas creencias incompatibles con nuestro conocimiento ordinario o científico común (por ejemplo: la creación del mundo en siete días, la forma oval del universo, etc.) o con nuestros valores (por ejemplo: creencias racistas, machistas, etc.); pero habrá que aceptar como plausibles todas las creencias que no entren en conflicto con estos conocimientos y valores comunes.

- Aparte de esto, la única manera que tenemos de valorar los elementos metafísico-trascendentes de cualquier sistema de creencias es a partir del efecto que parecen ejercer sobre la vida humana. Y la opinión que se tenga al respecto dependerá, como hemos visto, del sistema de creencias con el que se comulgue.

- No hay, pues, un punto neutral desde el cual decidir si hay algo divino o si no lo hay, e incluso si la religión – y, con ella, la experiencia espiritual – es buena o no.

### **8. La religiosidad crítica como fe en la santidad**

- A pesar de esta completa imposibilidad de justificar racionalmente la metafísica religiosa, las personas religiosas hablan de lo trascendente desde su fe y, en consecuencia, desde su experiencia espiritual, que es una dimensión esencial de aquélla. Hablan de divinidades, el cosmos, ángeles, almas, inmortalidad, reencarnación, etc.

- La falta de significado real de todo ese lenguaje trascendente hace que el creyente deba interpretar todo el lenguaje religioso simbólicamente, refiriéndolo a su propia experiencia.

- Se puede ser completamente agnóstico o incluso negativo respecto a la existencia de realidades trascendentes al mundo y sin embargo creer en la utilidad de la religión y sus símbolos.

- Creer realmente en la religión (seguimos hablando sólo de la de salvación) implica creer en la salvación o liberación. Sin embargo, el creyente metafísicamente agnóstico del que estamos hablando no puede decir nada sobre la vida después de la muerte. No puede referir, pues, la religión a un hipotético trasmundo sobre el que no puede ni pensar legítimamente. Luego no puede dejar su esperanza de salvación para el más allá de la muerte. La religión es salvación; pero debe salvar ahora, en esta vida, en este mundo. Esta religión sin metafísica trascendente es una religión para la vida en la tierra, para el presente, no para hipotéticos futuros.

- Y en todas las grandes religiones existe el fenómeno de la santidad, al que nos hemos referido más arriba. El estado de santidad es la salvación o liberación a la que se puede acceder en la práctica en este mundo, en esta vida.

- Una fe religiosa postmetafísica, pues, puede ser una fe en la santidad, en que la santidad es un estado tanto deseable como alcanzable. Para la persona religiosa, en efecto, es el estado más deseable, la consecución de la plenitud humana, el fin último de la existencia, el bien supremo, lo mejor a lo que podemos aspirar para nosotros mismos y para el bien común.

- Y la persona religiosa cree que la santidad no es sólo lo más deseable, lo más necesario, sino también algo posible, como le demuestra el testimonio de todas las tradiciones religiosas postaxiales.

- El creyente religioso postmetafísico, pues, puede ser un creyente en la posibilidad y la necesidad de la santidad. Por el contrario, el no creyente en esta forma naturalista de religiosidad será el que niegue o la posibilidad de la santidad o su necesidad o ambas cosas.

- Todo creyente religioso cree en la existencia de algo divino: trascendente, incondicionado, liberador/salvador... Para el creyente crítico lo único literalmente divino es el estado de Santidad, la causa final que le atrae hacia sí. Todas las

representaciones personales e impersonales de lo divino en la historia de las religiones son símbolos de la santidad. Son símbolos útiles, aplicables eficazmente en la práctica espiritual. La idea de Dios, por ejemplo, es el correlato objetivo de la actitud religiosa teísta. Se puede rezar aunque no exista Dios al margen de la creencia subjetiva. Dios existe en la actitud religiosa teísta como símbolo de esa meta incondicionada a la que se aspira. Todos los símbolos, ritos, etc. religiosos sirven para acercar a la persona a la santidad, que es el Bien Supremo, el fin último de la vida, la única verdadera realidad incondicionada.

### **Conclusiones**

- No podemos afirmar que la experiencia religiosa sea cognitiva - aunque se lo parezca a los que la experimentan - o que no lo sea. Es decir: no podemos decir nada con sentido sobre la posible cognitividad de la experiencia religiosa. Sí que podemos juzgarla por sus efectos sobre la vida humana; pero estos serán valorados como buenos por los que tengan fe y como indiferentes o malos por los que no la tengan.
- Una fe crítica debe reinterpretar simbólicamente las creencias metafísicas religiosas sobre lo divino, el alma, el mundo, la escatología, etc. Todas las concepciones de lo divino son simbólicas. La realidad simbolizada, el referente último literal de toda la actitud religiosa, es el estado de santidad.

### **Suplemento tras leer las comunicaciones**

- Fe – experiencia espiritual (= religiosa).
- Referente: espíritus, dioses, Dios/la Diosa, almas, Brahman, Nirvana, Dao, Amida...
- O 1) uno de los referentes es real y los otros no o indirectamente; o 2) todas experiencias diversas de la misma realidad; o 3) experiencia sin referente, meramente subjetiva, actitud de la persona ante la realidad común.
- Si 2, ¿cómo es esa realidad? Rasgos comunes: trascendente-inmanente, benéfico (en religiones de salvación: salvífico) si respuesta positiva humana.
- Si 1 o 2, el referente de la experiencia religiosa tiene, al menos, esos rasgos: trascendente-inmanente y benéfico con aquiescencia humana.
- No podemos saber si es verdad 1, 2, 3 o cualquier otra posibilidad inimaginable.
- Lo que sí sabemos que existe es la experiencia. Atengámonos a ella. Actitud budista: prescindamos de teorías. Lo que importa es la experiencia liberadora.
- El objeto de la experiencia es la clave de bóveda del sistema simbólico religioso, que configura la experiencia religiosa y la expresa.
- La concepción de lo divino creída y experimentada es un símbolo que remite al sistema simbólico entero, no más allá de él.