

SOBRE LA NATURALEZA DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA

(CRITICA DEL PSICOLOGISMO RELIGIOSO)

El filósofo americano William James es el autor célebre del tratado *The Varieties of Religious Experience*. Con él ha obtenido el título, al parecer indiscutible, de “teórico moderno” de la experiencia religiosa.

Al intentar construir la parte psicológica de la religión, James venía indudablemente a llenar un vacío existente en los estudios modernos acerca del problema religioso. Pero lo hizo a base de una idea muy poco feliz: *la continuidad de la experiencia*. El exceso de homogeneidad en la experiencia le llevó a no ver entre la experiencia fisiológica, psicológica y religiosa nada más que una distinción gradual. Y después de este postulado ya todas las conclusiones eran lógicas: continuidad psicológica de la conciencia, continuidad metafísica del ser, continuidad perfecta entre conciencia y ser, entre cosas y estados psíquicos y la experiencia religiosa como el colofón de esta gran corriente de conciencias y de seres (1).

Semejante actitud filosófica ante el fenómeno religioso era la proclamación más descarada del univocismo psicológico. De esta

(1) “Según esta doctrina—dice Boutroux—, hay un paso continuo de la experiencia propiamente psicológica a la experiencia religiosa, como de la experiencia física a la psicológica... Bajo la apariencia de leyes fijas y de una determinación rígida de la materia, existe el flujo continuo de la conciencia. Bajo la conciencia de los distintos individuos, separados entre sí, existe la mutua compenetración de las conciencias co-existentes con su individualidad en la esfera de lo espiritual y divino.” Boutroux, *William James*, París, Colin, 1912; pp. 63-64.

manera se inauguraba el psicologismo religioso moderno (2). Pero además quedaba abierto el paso a los sistemas naturalistas, porque el naturalismo es afirmar que la conciencia individual llegue, a través del hilo conductor de la realidad unívoca, a una comunicación natural y espontánea con la conciencia divina. Y el naturalismo será muy empirista, pero siempre ha sido considerado como muy poco religioso.

El fracaso del psicólogo americano es altamente aleccionador para nosotros. Nos enseña, entre otras cosas, que no podemos considerar la experiencia religiosa como una realidad exclusivamente psicológica y que el psicologismo—abuso de la psicología—no es un método apto para construir la psicología de la religión, por muy paradójico que esto pueda parecer a primera vista. Desde el momento que convengamos en que la experiencia religiosa no es solamente experiencia, sino además religiosa, se impone el abandono del psicologismo con sus dos postulados fundamentales: univocismo y naturalismo.

Así lo han entendido los filósofos escolásticos al querer rectificar las posiciones de los psicologistas. Y así estaba previsto por Santo Tomás—de su método queremos hablar—en su magnífico tratado de Teología Natural.

Aunque para algunos modernizantes decir Santo Tomás signifique mentalidad lejana, medieval y anticuada, el gran Maestro ha tratado del problema que ellos ingenuamente apellidan moderno. Bien es verdad que lo ha hecho a base de un postulado muy distinto del postulado psicologista, a saber, *la continuidad-discontinua o discontinuidad-continua de la experiencia*, la analogía de la experiencia, y a base de un método psicológico-metafísico-teológico.

(2) Entendemos por psicologismo religioso el abuso del método psicológico para explicar el fenómeno religioso. Bien sabido es que el nombre de psicologismo se reserva en historia de la filosofía para designar la escuela psicológica fundada y representada por Stuart Mill, Wundt, Lipps, etc., quienes consideraban todos los seres, tanto reales como ideales, de naturaleza exclusivamente psíquica. Posteriormente encontramos en la historia de la filosofía como fundador del llamado psicologismo mitigado a F. Brentano, el cual afirmó la tesis del psicologismo rígido solamente respecto de los seres ideales, que reducía a puras modificaciones subjetivo-psíquicas. Pues bien; este principio del psicologismo W. James lo llevó con todo rigor a la experiencia religiosa, al considerarla de naturaleza puramente psíquica como un fenómeno cualquiera de conciencia. En este sentido bien podemos hablar de psicologismo religioso y llamar al psicólogo americano su fundador o, si se quiere, su restaurador en los tiempos modernos. En todo caso, su psicologismo es tan típico, que bien merece la pena un detallado estudio, aunque hoy día estén ya rebasadas sus conclusiones.

Por eso su experiencia religiosa no es tan experimental como la de los modernos, pero sí más religiosa. En su maravilloso sistema se afirma cierta continuidad entre la experiencia sensible, intelectual y religiosa; pero al lado de una esencial discontinuidad, porque Santo Tomás, antes de unir los tres órdenes de experiencia, comenzó por distinguirlos esencialmente.

Es injusta, además de falsa, por otra parte, la apreciación de los que aseguran que el tomismo, en cuanto sistema de marcada tendencia idealista, no se acomoda muy bien para tratar de problemas tan experimentales como el de la experiencia religiosa. (Son los mismos que quieren salvar lo experimental a costa de lo religioso). Dentro del sistema tomista, la experiencia y la idea no se excluyen, sino que se armonizan íntimamente, sin menoscabo de ninguna, así como la trascendencia e inmanencia divinas, la idea abstracta de Dios y su experiencia íntima o religiosa.

Lo único que no admite la teoría tomista es que la experiencia religiosa sea un simple último grado de la gran corriente de la experiencia total, que el paso de la experiencia natural a la sobrenatural sea espontáneo y homogéneo y que la naturaleza de la experiencia religiosa sea exclusivamente psicológica. Esto significa no que el tomismo haya desconocido el problema, sino que no acepta el método según el cual se quiso modernamente construir la psicología de la religión. Y que no lo acepta en ninguno de sus postulados. Y entiéndase bien que si el tomismo ha renunciado a construir la parte mística de su Teodicea o a llamar experimental a nuestro conocimiento *natural* de Dios, no es porque desconozca o desprecie la verdadera experiencia de lo divino, sino por lo que ya hemos dicho más veces, por ser ante todo un sistema religioso. Quizá los modernos no entiendan esta dialéctica, pero Santo Tomás no es responsable de ello (3).

(3) Pensamos en estos momentos en las extrañas ocurrencias filosóficas del P. Crisógono, al decir que "no satisfacen los clásicos argumentos o vías de Santo Tomás, faltos de un eslabón en el razonamiento, precisamente en el eslabón que debía unir lo contingente con lo necesario, lo móvil con lo inmóvil, el efecto con la causa". Ese último eslabón sería para el ilustre carmelita la percepción experimental de Dios. (*El Español*, enero 1945, art. "El problema de Dios", 10-27.) Y no es un caso aislado, por desgracia, dentro de los filósofos de la Iglesia católica a quienes incumbe, por otra parte, la obligación de seguir la doctrina de Santo Tomás. Y si dirigimos la mirada a otros sectores de la filosofía, por todas partes veremos o absoluto olvido o impugnación abierta de esta doctrina, que para el tomismo tiene el carácter de sagrada por las consecuencias teóricas y prácticas de orden moral y religioso que en sí lleva implícitas.

Salvo raras excepciones, los estudios de tipo psicológico que en pos del filósofo americano se han hecho sobre la religión han incurrido en el vicio del psicologismo, es decir, han sido excesivamente psicológicos, dejando de ser religiosos (4). El tomismo, en cambio, aun con riesgo de pasar por idealista, ha preferido disminuir lo experimental en beneficio de la superioridad y excelencia de lo divino o religioso.

Por eso nos parece de gran interés este estudio comparativo y de contraste entre lo que desde ahora llamaremos psicologismo y realismo integral. Presentimos ya que la psicología necesariamente ha de tener sus límites en la explicación del fenómeno religioso, que no puede justificar plenamente una realidad tan complicada y polivalente como la experiencia religiosa un método, y, finalmente, que para estudiar psicológicamente el fenómeno religioso no necesitamos dejar de ser ni metafísicos, ni religiosos, ni teólogos.

Por lo tanto, tenemos planteada la cuestión en los siguientes términos: la experiencia religiosa, ¿es totalmente psicológica, unívoca y natural o más bien debemos considerarla como objeto, a la vez, de la psicología, metafísica y teología como una realidad análoga natural y sobrenatural? De otro modo, ¿es William James representante del empirismo religioso moderno, o Santo Tomás de Aquino, maestro del intelectualismo escolástico, el verdadero teórico de la experiencia religiosa?

(4) Es cierto que W. James no tuvo discípulos en el sentido riguroso de la palabra. Y el mismo R. B. Perry, considerado como el continuador de sus doctrinas, comenzó la liquidación del sistema individualista del maestro, empujando hacia las zonas del neorrealismo los últimos restos del empirismo radical. Sin embargo, es innegable la huella que el sistema jamesiano ha dejado en muchos de los estudios modernos sobre psicología de la religión. Bástenos citar, como ejemplo, la influencia que esta teoría ejerció en el llamado Modernismo, una de cuyas verdades fundamentales es precisamente la inmanencia del objeto religioso. La teoría de James contribuyó, sin duda, a preparar este gran movimiento religioso y filosófico, que envolvió en sus errores a pensadores de todos los sistemas y matices.

I

EL PSICOLOGISMO Y LA EXPERIENCIA RELIGIOSA

Según el psicólogo americano, el fenómeno religioso no es específicamente distinto de cualquier otro fenómeno psíquico. Si lo estudiamos con un poco de atención, lo encontraremos dotado de todas aquellas propiedades que acompañan a los estados de conciencia. El mundo religioso es apenas una parcela del gran universo psicológico. Ni aun en el caso de que llamásemos sobrenatural al acto religioso cabría separarlo del mundo natural de nuestra psicología ordinaria. “No podemos distinguir en el mundo dos dominios opuestos, a saber: el de los hechos naturales y el de los sobrenaturales... El mecanismo de nuestra vida mental es probablemente *el mismo para ambos*” (5).

Esta tesis vino a traducirse en esta otra: la experiencia religiosa es susceptible de la misma explicación que cualquier otro hecho natural de conciencia, porque no es más que una parte del mundo de la conciencia psicológica, el último eslabón de la cadena que abraza toda la realidad, una gota de agua en la gran corriente de la conciencia.

Quiere esto decir que una descripción suficientemente comprehensiva de la conciencia equivale a una explicación exhaustiva de la naturaleza íntima de la experiencia religiosa y que, por lo tanto, la descripción que James nos hace de la conciencia no es solamente el prenotando para una ulterior definición de la experiencia religiosa, sino que en ella va implícita la definición más propia y esencial del fenómeno religioso.

Como hemos dicho ya, el psicologismo es un método muy sen-

(5) WILLIAM JAMES: *The Varieties of religious experience*. A study in human nature, being the Gifford Lectures on natural Religion delivered at Edinburgh in 1901-1902, Logmans Green and Co., London-New York, 1902.

En tiempo de James existió una fuerte reacción contra el materialismo médico, que pretendía reducir el fenómeno religioso a un estado patológico. Nuestro filósofo fué uno de los mejores y más constantes luchadores en defensa de tan noble causa, pero no logró librar al fenómeno religioso del univocismo: la experiencia religiosa, aunque sea sobrenatural, se explica perfectamente por las leyes de la psicología natural.

cillo de exagerar la inmanencia del objeto religioso, con evidente perjuicio de su trascendencia.

Descripción de la conciencia.—“La conciencia no es algo que esté dividido en partes. La palabra *cadena* indica muy imperfectamente su modo íntimo de ser, porque propiamente la conciencia no se compone de partes coadunadas... La metáfora que mejor expresa su esencia es la de *corriente de agua*” (6).

Nuestra introspección analítica no nos da estados de conciencia, sino más bien raudales de conciencia. Debajo de las percepciones, de las ideas, de las imágenes y acontecimientos externos, existe indivisible la corriente flúida y continua de la conciencia. Y la conciencia no se define por los estados de conciencia, sino por la corriente misma. Los tradicionales estados de conciencia son realidades secundarias, “construidas y no inmediatamente dadas”.

El aspecto que la conciencia ofrece a nuestra primera introspección es, por lo tanto, el de una gran corriente de agua—*Stream*—donde todas las gotas componentes se deslizan de una manera compacta y continua. No hará falta adelantar que la experiencia religiosa es una de esas gotas de agua.

Ahora bien: la explicación de esta metáfora es más difícil de lo que a primera vista parece. James expone totalmente su pensamiento a fin de que nadie se deje engañar por cualquier explicación que el símil pueda sugerir. Y nos lo interpreta de la siguiente manera:

1.° *Todo estado de conciencia forma parte de una conciencia personal.* No se nos ocurra pensar, advierte James en la persona de los metafísicos, “ese monstruo de la filosofía”. A nosotros, en cuanto empiristas, no nos interesa asegurar a la conciencia más que una incomunicabilidad y unidad *empíricas*. Los intelectualistas y espiritualistas buscan además una unidad substancial, y para ello nos hablan del alma humana. Ciertamente, es un modo muy sencillo

(6) Id., *Ibid.*, pág. 58. Esta tesis de la corriente de la conciencia es una impugnación abierta del asociacionismo, que quería aplicar a la psicología el método sintético, del cual dice James “que en esta ciencia lo aplican solamente los pedantes y los amigos de la abstracción de la quintaesencia”. Contra este método asociacionista defiende James el método analítico, el cual se funda en la observación atenta y sin prejuicios de los fenómenos psíquicos tal como se presentan a nuestra introspección.

de obtener la unidad de la conciencia, pero en psicología este principio substancial es una hipótesis superflua. A la metafísica y a la teología corresponde el probar su existencia y estudiar su naturaleza. Nosotros, en cuanto psicólogos, debemos prescindir de la cuestión del alma (7).

Además no reparan los intelectualistas en que ese principio de unidad tan rigurosa y estricta destruiría la pluralidad empírica de los estados de conciencia. Y es un dato experimental que no hay fusión posible de estados de conciencia distintos: “ni la simultaneidad, ni la proximidad espacial, ni la semejanza cualitativa son capaces de fundir unos con otros los estados aislados por el muro infranqueable de la propiedad privada del yo. No hay en la naturaleza una separación tan radical como ésta” (8). “Tomad, pues, cien estados de conciencia; mezcladlos; cada uno seguirá siendo lo que ha sido siempre, encerrado en su piel sin puertas ni ventanas, sin el menor conocimiento de la naturaleza de los estados de conciencia vecinos. Y si después de la serie ponemos la conciencia de la serie, añadimos con ella, a los cien estados, uno más, absolutamente nuevo” (9).

Cuánto mejor se consigue la armonía entre pluralidad de estados y unidad de conciencia aspirando solamente a la unidad empírica. La unidad substancial absorbe por completo la pluralidad. Deja de ser unidad para convertirse en unicidad. En cambio, la unidad empírica permitirá pluralidad empírica, porque, siendo del mismo orden y, por lo tanto, con las mismas virtualidades, ninguna tiene poder y superioridad sobre la otra para absorberla y hacerla desaparecer. Pueden coexistir de un modo perfecto, como coexiste la pluralidad de mundos en el universo.

(7) James toma los datos inmediatos de la conciencia como simples intuiciones empíricas; se limita a utilizarlos como datos fenoménicos y experimentales. Nosotros, intuitivamente, tendemos a interpretar la intuición empírica como una intuición metafísica, es decir, bajo la visión del ser real. James, en cambio, al construir la psicología, prescinde en absoluto de la Metafísica. Nosotros reducimos los estados de conciencia a una unidad fundamental, que llamamos persona. A James no le interesa la cuestión de la persona; sólo trata de constatar los datos de conciencia tal como se dan en su estado original, sin unificaciones artificiales, tales como aparecen a la intuición empírica. La conciencia para él es sencillamente la función de los estados de conciencia. Y por temor a cualquier personificación idealista de su función no la llama *Consciousness*, sino que usa de este barbarismo: *Sciousness*.

(8) WILLIAM JAMES: *Psychology*. Briefer Course (A. Text-Book of Psychology), Logmans Green and Co., London-New York, 1892; pág. 202.

(9) Id., *Ibid.*, pág. 256.

Y la unidad empírica queda establecida por la corriente de la conciencia: las gotas de agua separadas de la corriente son completamente independientes unas de otras; cuando entran a formar parte de la corriente, conservan su individualidad, pero adquieren cierta comunidad local y cualitativa en la corriente misma. Otro tanto sucede con los estados de conciencia; en ésta adquieren una unidad que no destruye su pluralidad radical, a saber, la unidad empírica.

2.º *La conciencia no cesa de cambiar.* “Con esta afirmación quiero llamar la atención sobre el hecho de que un estado de conciencia, una vez desaparecido, no vuelve a repetirse idénticamente” (10). Nuestra conciencia reviste muchas formas sucesivamente: pasamos de una visión a una audición, del deseo a la esperanza, del odio al amor; ahora sentimos de tal manera, para pasar al momento a sentir de un modo completamente nuevo, si no contrario. Es cierto que los estados de conciencia revisten, cada vez que aparecen, nuevas modalidades.

Si ahora, sin negar este hecho experimental, queremos buscarle alguna comprobación empírica, la encontramos doble: *psicológicamente* sabemos que nuestro estado de ánimo o las variaciones subjetivas de nuestras emociones y sentimientos repercuten poderosamente en nuestro modo de experimentar las cosas. Y si tenemos en cuenta que las emociones y los sentimientos son siempre nuevos, comprenderemos fácilmente que en cada estado de conciencia va impreso un matiz que nunca volverá a repetirse. *Fisiológicamente*, debemos conceder “que una sensación dada corresponde a una actividad cerebral dada. Y si quisiera reaparecer idéntica, debería suponer un cerebro idéntico las dos veces. Ahora bien: esto es una imposibilidad fisiológica; luego también una imposibilidad psicológica” (11).

3.º *La conciencia es sensiblemente continua.* “Por continuo entiendo todo aquello que no presenta ni rotura, ni grietas, ni división” (12). La disgregación o la división en la conciencia de un espíritu individual puede afectar o bien a la corriente misma de

(10) Id., *Ibid.*, pág. 199.

(11) Id., *Ibid.*, pág. 202.

(12) Id., *Ibid.*, pág. 204.

la conciencia, como si dijésemos a su esencia, o a su contenido objetivo. Al afirmar, por lo tanto, la continuidad sensible de la conciencia como un hecho experimental, lo hacemos de un modo absoluto, de tal modo, que ni "los tiempos vacíos" ni los cambios cualitativos de los objetos pueden destruir la continuidad: la conciencia subsiguiente a un "tiempo vacío" es solidaria de la conciencia que le precede, y en ella reconoce una parte de su yo; y los cambios cualitativos que se producen de un momento a otro en el contenido de la conciencia no son tan bruscos que lleguen a constituir roturas absolutas y completas.

La comunión con el yo: he ahí lo que nunca puede desaparecer en las divisiones de la conciencia. Esa comunión, cuando existe un tiempo vacío, se establece mediante el recuerdo, el cual es, a su vez, también consciente. Con el recuerdo consciente franqueamos las lagunas que a veces aparecen en la corriente de la conciencia para unir las naturalmente a los estados precedentes. Y las franqueamos haciéndolas conscientes mediante ese trozo de la conciencia que llamamos recuerdo. De esta manera "la conciencia no aparece dividida en pequeños pedazos. Las palabras cadena y continuo expresan mal su realidad o esencia: no existen en ella junturas, sino que todo es fluido. Si quisiéramos expresarlo con metáforas naturales, hablaríamos de ríos y corrientes de agua" (13).

Pero ¿tampoco los contrastes cualitativos, en el contenido de la conciencia, destruyen su continuidad? James responde con una distinción: objetivamente parece que en ese caso el contenido de la conciencia se divide; pero subjetivamente la conciencia se encarga de disimular esa aparente escisión uniéndola en su corriente lo que objetivamente pudiera parecerse separado. "Por ejemplo, objetivamente nos parece que el trueno mata el silencio y se opone a él; pero subjetivamente la conciencia del trueno envuelve a la vez la conciencia del silencio y de su desaparición..., y cuando oímos el trueno, no oímos el trueno puro, sino el trueno-que-rompe-el-silencio-y-contrasta-con-él" (14).

La continuidad es, por lo tanto, algo esencial a la conciencia. Su vida no se compone de imágenes con aristas rígidas, como quieren los asociacionistas, sino que es pura y perfecta continuidad.

(13) Id., *Ibid.*, pág. 206.

(14) Id., *Ibid.*, pág. 206.

Decir que la conciencia no se compone más que de imágenes con contenido y contornos definidos, equivale a “decir que un río no tiene más que cubos de agua”. Y termina explicándonos la metáfora: “Metamos todos los cubos y recipientes que queramos en el río; siempre quedará alrededor de ellos el agua libre en que están sumergidos y que sigue corriendo entre ellos. Es precisamente este agua libre de la conciencia lo que la psicología tradicional (la de los asociacionistas) se obstina en no ver” (15).

4.° *La conciencia selecciona entre los elementos de su contenido.* “Lo que nosotros llamamos nuestra experiencia está compuesto casi exclusivamente de hábitos de nuestra atención seleccionadora. Una cosa puede presentarse cien veces a un mismo sujeto, pero mientras éste no la seleccione no podremos decir que forma parte de nuestra experiencia” (16).

El contenido de nuestra conciencia se forma a base de las siguientes selecciones:

Primera. Los sentidos, mediante sus órganos propios, seleccionan entre el número infinito de seres que, según la física, componen el mundo, los que más le agradan, ignorando todos los demás como si para ellos no existiesen.

Segunda. La atención selecciona entre estas sensaciones que han obtenido permiso de entrada las más notables, sirviéndose del criterio de su mayor utilidad.

Tercera. El espíritu selecciona entre las sensaciones que tenemos de un objeto individual las más convenientes para representar la naturaleza de ese objeto, considerando a las demás como puras apariencias.

Cuarta. Pasando de las combinaciones empíricas a las sistematizaciones racionales, todo raciocinio depende de una aptitud del espíritu para dividir la totalidad de un fenómeno y escoger, en medio de las partes así artificialmente creadas, las que pueden, en el caso determinado, conducir a la conclusión deseada.

Quinta. La ley de la selección es más evidente aun en el cam-

(15) Id., *Ibid.*, pág. 214.

(16) Id., *Ibid.*, pág. 224. En todas estas descripciones de la conciencia advertimos dos ideas fundamentales repetidas con insistencia: los estados de conciencia están unificados, y esta unificación no les viene de un principio substancial, sino de la corriente misma de la conciencia que los envuelve a todos en su continuidad.

po de la estética. Así, vemos cómo el artista selecciona todos sus detalles, rechazando los colores y las formas que no se armonizan entre sí o con la intención maestra de la obra.

Sexta. El reino de la moral es por excelencia el reino de las selecciones. Ningún acto puede tener la propiedad de acto moral antes de ser seleccionado entre otros muchos igualmente posibles.

He aquí el campo ordinario y bien conocido de la conciencia. Pero esta región clara y distinta de la conciencia ordinaria se prolonga en otra región más oscura y misteriosa, llamada subconsciencia. El fenómeno religioso se situará como la fase última de la corriente de la conciencia en la penumbra ya de esta región subconsciente o subliminal.

La subconsciencia.—En esta gran corriente de la conciencia se distingue un punto luminoso, un foco móvil rodeado de una zona, cuya claridad va gradualmente disminuyendo a medida que se aleja del centro, hasta terminar en una periferia, más allá de la cual todo es obscuridad y misterio. “El campo actual de nuestra conciencia—dice James—es un centro rodeado de un franja que se degrada poco a poco en algo que es para ella una adición, pero una adición subconsciente” (17).

Esta prolongación subconsciente completa el inmenso campo de la conciencia ordinaria y viene a darnos la explicación última de aquellos hechos que, sin dejar de pertenecerla, presentan cierta originalidad, porque no todos los hechos psíquicos existen dentro de la zona consciente ordinaria, no todo lo que está dentro de nosotros es por nosotros conocido; hay impresiones, ideas, sentimientos e instintos que escapan a la conciencia ordinaria y que por este motivo deben ser llamados subconscientes, subliminales o extra-marginales.

Según W. James, fué Myers “quien por primera vez propuso, como un problema netamente psicológico, la exploración de la región subliminal de la conciencia y quien realizó los primeros trabajos metódicos en su topografía, tratando como una serie natural la masa de hechos subliminales considerados hasta entonces como

(17) WILLIAM JAMES: *A Pluralistic Universe*. Hibbert lectures at Manchester College on the present situation in Philosophy, Longmans Green and Co., London-New York, 1909, pág. 279.

hechos meramente curiosos y aislados, sometiéndolos además a una rigurosa nomenclatura" (18).

James, por su parte, acepta íntegramente "este descubrimiento psicológico" hecho por Myers, incorporándolo a su explicación de la experiencia religiosa. Sólo esta región subconsciente asegura a la experiencia religiosa su naturaleza exclusivamente psicológica y a la vez su elevación sobre los hechos ordinarios de la conciencia.

A esta idea responde el esquema en que Myers distribuye la personalidad humana. Estaría compuesta de tres círculos concéntricos entre los que existe una perfecta continuidad:

- 1.º *El núcleo.*
 - 2.º *El margen que rodea este núcleo y se extiende hasta el límite de la conciencia.*
 - 3.º *La subconsciencia o subliminal: una especie de segunda conciencia que en la vida ordinaria pasa desapercibida, pero cuya presencia se manifiesta en casos especiales y extraordinarios, como en los genios, las conversiones, etcétera (19).*
- } El campo de la conciencia ordinaria.

La continuidad entre estas dos regiones es perfecta. Existe una incesante comunicación entre la conciencia ordinaria y el subconsciente. Tan perfecta, que Myers pudo formular tres de las leyes por las cuales se rigen "las irrupciones" del subliminal en el supraliminal:

Primera: Todas las facultades o potencias que aparecen en

(18) WILLIAM JAMES: *The Varieties of religious experience*, ed. cit., pág. 511, en nota. Aquí mismo cita James el artículo de MYERS, *Myers's services to Psychology*, aparecido en *Proceedings of the Society for Psychical Research*, vol. XIII, may, 1901.

Al escoger James la teoría de Myers entraba a formar parte de la corriente psicologista con sus dos mejores representantes, Leuba y Starbuck. Del lado opuesto estaba la corriente médico-materialista, representada por Forel y Delabarre, y que en tiempo de James había perdido casi totalmente su preponderancia e influjo.

(19) Para Myers, conciencia ordinaria, yo empírico y yo supraliminal son la misma cosa; así como subconsciencia y subliminal se identifican entre sí.

Según nos dice el mismo Myers, llegó al descubrimiento de esta región subliminal "después de largas reflexiones basadas en pruebas cuyo número ha aumentado cada día progresivamente". MYERS: *La personnalité humaine. Sa survivence et ses manifestations supranormales*, trad. de Jankelevitch, 2.ª edic., París, 1906, pág. 20. Entre esos hechos extraordinarios, los más importantes son: los genios, el sueño, el éxtasis y la experiencia de las cosas divinas.

el supraliminal existían ya *virtualmente* en el subliminal. No se crean ni aparecen por vez primera, sino que se revelan. “Nosotros poseemos facultades que se han hecho supraliminales bajo la influencia de la lucha por la existencia. Pero además poseemos otras a las que esta lucha ha dejado intactas y han permanecido siempre subliminales. El yo supraliminal de suyo no tiene acceso a estas últimas facultades, pero a veces, con ocasión de un ejercicio cualquiera, se produce una comunicación entre las diferentes capas de nuestro ser y una facultad subliminal aparece al pleno día de la conciencia ordinaria” (20).

Segunda: Nuestro yo cotidiano puede ser más o menos permeable a los impulsos subliminales. Es algo que depende en gran parte del temperamento de cada uno: los temperamentos tranquilos prefieren conducirse según raciocinios bien justificados, y por eso dejan poco margen a las incursiones imprevistas del subliminal. Los temperamentos atrevidos, en cambio, se conducen según sus impulsos y por eso en ellos la permeabilidad es mucho mayor.

Tercera: Debemos juzgar de la naturaleza del subliminal *según sus manifestaciones superiores en el supraliminal*. Esta es la ley suprema que rige el influjo continuo entre conciencia ordinaria y subconciencia. Con ella se afirma clara y terminantemente el carácter exclusivamente psicológico de esa manifestación suprema que se llama experiencia religiosa o comunicación con la divinidad. “Lo que las religiones han reclamado para sus santos y fundadores, la psicología lo reclama para cada manifestación de nuestra vida espiritual: el sueño, la posesión, el éxtasis y *la comunicación directa con la divinidad*” (21).

El recurso de los psicólogos a esta prolongación de la conciencia ordinaria para colocar en ella el fenómeno religioso, era un modo de hacerla destacar algo sobre los fenómenos psíquicos ordinarios rodeándole de misterio, pero dejándole con su naturaleza puramente psicológica y al alcance de la Psicología. Así lo ha confesado James cuando afirma: “La existencia de una conciencia superior, que envuelva a la conciencia humana ordinaria, es una *cosa misteriosa, difícil* de probar y que puede dar origen a supersticiones de toda clase. Pero ¿cómo esta pusilánime consideración podrá apar-

(20) MYERS: *La personnalité humaine*, edic. cit., pág. 22.

(21) *Id.*, *Ibid.*, pág. 106.

tarnos de un camino tan fecundo en promesas para las almas religiosas? ¿Cuándo nosotros hemos encontrado en este mundo, donde todo está mezclado, una cosa completamente buena y evidente, aislada de todas las otras? “El polvillo de oro no se encuentra sino envuelto entre la arena del cuarzo... Y lo mismo debe decirse de la religión como de cualquier otro bien verdaderamente precioso” (22).

De este modo la comunicación con la divinidad puede ser experiencia íntima o psicológica, extraordinaria o misteriosa. Este milagro lo hace la subconsciencia, entendida como facultad psicológica superior. Es el modo ordinario de proceder de los sistemas univocistas: querer salvar distancias esenciales con distinciones graduales. ¿Cómo haríamos extraordinario a un fenómeno psicológico si en todo se produjese conforme a las leyes de la psicología ordinaria? Sólo existe un medio, una vez empeñados en mantener la continuidad esencial de la conciencia y de la experiencia. Y este modo es el que han elegido los psicólogos: atribuir el fenómeno religioso a una facultad esencialmente psicológica y modalmente metapsicológica. Lo superior es valorado en Psicología en proporción directa con su dosis de misterioso o de su elevación gradual sobre las leyes psicológicas ordinarias. El procedimiento era ingenioso, pero de muy débil consistencia filosófica. No obstante, dejemos las observaciones críticas para continuar la exposición de la teoría psicologista. En realidad, poco queda por afirmar después de estas premisas.

Psicología de la experiencia religiosa.—Antes de entrar en el examen detallado del fenómeno religioso, W. James centra definitivamente su teoría realizando una triple eliminación:

Eliminación del elemento social o institucional, porque la religión exterior y socializada no puede revelarnos la verdadera esencia de la religiosidad, que debe ser algo íntimamente inscrito dentro de nuestra psicología individual. “Una eliminación fundamental se impone, a saber: la eliminación de la religión en cuanto institución para concretarnos a la religión personal e individual, que es la misma vida interior del hombre religioso. Me limitaré, por lo tanto, al examen de *la religión interior*” (23).

(22) WILLIAM JAMES: *A Pluralistic Universe*, edic. cit., pág. 304.

(23) Id., *The Varieties of Religious Experience*, edic. cit., pág. 29. “La religión social o institucional no es el objeto de nuestro estudio. Nosotros queremos estudiar la

Eliminación del elemento intelectual, porque esquematizando nuestra religión la haría extraña a nosotros mismos y la convertiría de vital en cosa muerta para el individuo, de fenómeno original en construcción artificial. Quede claro desde ahora que el lugar que la experiencia religiosa va a ocupar en nuestra conciencia psicológica no es el de la inteligencia o de las ideas, sino el del sentimiento y de la acción. “¿Cuál es el núcleo esencial de la vida religiosa? Si queremos captar su esencia es preciso atender al sentimiento y a la acción. La corriente directa que circula entre estos dos elementos es lo esencial en la vida religiosa, mientras que las ideas son corrientes secundarias y derivadas” (24).

Eliminación de toda relación precisa y definida a Dios. Es secundario para la experiencia religiosa el que exista un Dios trascendente. Y nuestra orientación o religación a El existirá si esto es útil para el alma religiosa. “Lo mismo que no hay emoción religiosa elemental, es igualmente posible que no exista ni acto religioso ni objeto religioso específicamente determinado” (25).

Y ahora surge espontáneamente la pregunta: ¿A qué queda reducida la experiencia religiosa? Resulta un poco difícil comprender una experiencia religiosa sin objeto específicamente religioso. Y uno no sabe si es la lógica del psicologismo quien lleva al autor a hacer estas afirmaciones tan atrevidas o que en su teoría hay un fondo verdadero, pero misterioso. Pero no; cuando James quiere construir positivamente la teoría sobre estas bases, para decirnos qué es la experiencia religiosa, nos ofrece el desagradable espectáculo del abogado defendiendo una causa perdida, del psicólogo luchando con la contradicción de una experiencia religiosa sin objeto religioso y del fracaso total del psicologismo religioso. Vamos a seguir todos los pasos de esta construcción psicologista de la experiencia religiosa condenada al fracaso de antemano.

La experiencia religiosa es “un sentimiento activo” (*sthenic affection*). He aquí lo que pudiéramos llamar el género de la defi-

experiencia religiosa íntima, que nace, se desarrolla y muere dentro de la conciencia individual”, pág. 335.

(24) Id., Ibid., pág. 507.

(25) Id., Ibid., pág. 28. James rechaza la religión social porque creía que toda sociedad es exterior en relación con la vida profunda de la personalidad individual. Rechaza el elemento intelectual porque niega todo conocimiento del trascendente. Rechaza, finalmente, la misma relación a Dios para sustituirla por una relación biológica o, a lo sumo, psicológica.

nición de la experiencia religiosa. Este sentimiento da un atractivo especial a la vida, una seguridad incomparable al alma y un poder extraordinario y desconocido a la voluntad. "Es sin duda alguna una excitación gozosa, una expansión dinamogénica que tonifica y reanima nuestro potencial vital" (26).

Es "un sentimiento infinitamente dulce *de la presencia divina*" (27). He aquí la diferencia específica de la definición. Y ahora empiezan, en la teoría psicologista, todas esas largas razones del sentimiento, que son otras tantas piruetas científicas para salvar la dificultad insoluble de una experiencia religiosa puramente psicológica, es decir, sin objeto trascendente a la conciencia individual: sin objeto religioso. Una presencia divina de un objeto no divino.

Como siempre que no se quiere ver la agudeza del dilema, se empieza diciendo que este sentimiento de la presencia divina no puede describirse. Visto por fuera lo catalogamos en tal o cual categoría del entendimiento o de la voluntad; pero para el sujeto que lo experimenta es un hecho único y tiene una originalidad, riqueza y plenitud especiales e incommunicables. Es la primera razón que nosotros llamábamos del sentimiento, y muy especiosa por cierto. Como si las dificultades se solucionaran no mirándolas.

A modo de sugerencia, podremos describirlo como un sentimiento de armonía íntima y perfecta, de paz y de alegría; sentimiento de que todo va bien dentro y fuera de nosotros; sentimiento que nos da conciencia de nuestra participación en una conciencia mayor que la nuestra con la cual y por la cual colaboramos en las obras de amor, de concordia y de paz; sentimiento, finalmente, no pasivo e inerte, sino eminentemente actuoso.

Y el contenido de ese sentimiento, ¿es religioso, es la presencia divina? Es un sentimiento "de presencia en la ausencia de toda representación sensible e intelectual", como lo llama Boutroux. Un sentimiento que se fabrica a sí mismo su objeto religioso, sin representación previa alguna. Mejor dicho, este sentimiento exige una representación del objeto, pero esa representación la ofrece la fe. que a su vez es fruto no del entendimiento, sino de la voluntad o

(26) "A sthenic affection, an excitement of the cheerful, expansive dynamogenic order which, like any tonic, freshens our vital powers". Id., Ibid., pág. 505.

(27) Id., Ibid., pág. 272. La explicación de este sentimiento de la presencia divina constituye una verdadera tortura para James, después de la eliminación del trascendente como objeto de nuestro conocimiento intelectual y de nuestra relación religiosa.

del mismo sentimiento. Por eso ha definido la experiencia religiosa en alguna parte, siguiendo a Leuba: "Un estado de fe" (*Faith-state*). Rechazado el elemento intelectual y el conocimiento racional del trascendente, James debió suplir su falta con una teoría voluntarista de la fe. "Cette croyance—ha dicho Boutroux—est tout ce que l'on trouve d'intellectuel dans l'expérience religieuse" (28).

Y el psicologismo sigue defendiendo su tesis queriendo dar la impresión de que todas las dificultades se allanan sin salir fuera del ámbito de la conciencia. El estado de fe es un estado de conciencia como cualquier otro hecho psicológico. Cuando necesitamos obrar y carecemos de un conocimiento del objeto de nuestra operación, *adelantamos una hipótesis por medio de nuestra voluntad*. Todas las potencias se someten a esta orden recibida de la voluntad, porque todo nuestro ser está orientado a la vida: la vida es acción, y la acción es de la voluntad (29). La voluntad nos impulsa a creer y además nos ofrece todos los motivos de credibilidad. Ella es quien cree y quien absorbe por completo el campo total de la creencia (30).

Al proponernos delante una hipótesis, la voluntad *nos ofrece una posibilidad de actuar*. Si tal hipótesis se acomoda al modo propio de ser del sujeto, ya tenemos "una hipótesis viva", apta para actuar; si no se acomoda con nuestro temperamento es "una hipótesis muerta", inútil para la práctica. La vitalidad de las hipótesis depende, por lo tanto, de las acciones que puede excitar en cada individuo: "Hipótesis viva es aquella que se ofrece al individuo como una verdadera posibilidad; hipótesis muerta la que no presenta ninguna posibilidad".

A la presentación de estas posibilidades sucede la *elección de las más convenientes para obrar*. Elección que se hace también según el criterio de la voluntad. De este modo se completa el acto de fe. A partir de este momento el objeto deja de ser posible para con-

(28) E. BOUTROUX: *Science et Religion dans la philosophie contemporaine*, París, Flammarion, 1908; pág. 306.

(29) WILLIAM JAMES: *The Will to Believe and others essays in popular Philosophy*, Logmans Green and Co., London-New York, 1897, pág. 133. A continuación añade James: "Las consecuencias de este gran principio-supremacía y dominio absoluto de la voluntad—descubierto en los tiempos modernos—son enormes." Que sea tan moderno no es verdad del todo, porque ya Lutero fundó su fideísmo en ese mismo principio del voluntarismo; pero, ciertamente, las consecuencias en el campo moral y religioso son enormemente desastrosas.

(30) "De hecho, nosotros creemos, y casi no sabemos cómo y por qué creemos". Id., *Ibid.*, pág. 28.

vertirse en real, para el sujeto que le ha elegido. "Antes de nuestro acto de fe, dos mundos eran posibles para nosotros; al creer, hacemos pasar a uno de ellos de la posibilidad a la realidad" (31).

De esta manera la fe valora todas nuestras acciones. Toda nuestra vida está dirigida a la acción y la fe nos da la clave de la misma. A semejanza de la verdad, la fe adquiere su objetividad y nos asegura el bienestar porque nos permite vivir y obrar. "No hay otro medio para ver satisfechos nuestros deseos: dejad de creer y veréis cómo pereceis sin remedio; creed y vereis cómo sois salvados" (32).

Ahora bien: la religión es por excelencia el reino de la fe. Todo lo que en ella sabemos es por fe. Vale la siguiente proporción: la esencia de la religión es la experiencia religiosa, y la esencia de la experiencia religiosa es el estado de fe.

¿Qué posibilidades nos descubre la fe religiosa? W. James responde con una distinción: ofrece una posibilidad común a todos los hombres y una posibilidad especial a cada individuo.

1. La fe común a todos los hombres. "Prescindiendo de las creencias particulares, toda experiencia religiosa consta de un contenido positivo común, que no podemos poner en duda, a saber: que el yo consciente se une con un *Yo Más Grande* de quien le viene la liberación" (33).

Existe en nosotros la aspiración al bien y a la felicidad o, por decirlo más brevemente, "la indigencia de lo divino". Al principio, esta aspiración se encuentra en un estado latente y casi inconsciente. Dadas algunas circunstancias favorables para su desarrollo, esos elementos latentes determinan en el sujeto diversas actitudes tales como el amor, la adoración, el sentimiento religioso, etc. Supongamos ahora que, siguiendo su proceso de evolución interna, estas actitudes se hagan cada vez más intensas; llegará un momento en que forzosamente habrán de "irrumper" en la región de la conciencia ordinaria. Dentro ya de la conciencia, empezarán a revestir formas representativas: se convertirán en ideas. Ideas de un Ser en quien se personifican el bien y la felicidad cuya necesidad nos agitaba. Cuando una de estas ideas se hace muy intensa, fácilmente creemos en la realidad del objeto que representan, hasta

(31) Id., Ibid., pág. 79.

(32) Id., Ibid., pág. 79.

(33) "The fact that the conscious person is continuous with a wider self through which saving experiences come", *The Varieties...*, ed. cit., pág. 515.

llegar a admitir la presencia de objetos que realmente no existen. Entonces tendremos que la fe religiosa ha objetivado el sentimiento y la idea religiosa.

Todos aquellos en quienes la indigencia de lo divino y el sentimiento religioso han dado origen a la idea de Dios, no ven a Dios realmente, no le conocen en su realidad objetiva; pero creen en su existencia, porque *la fe ha objetivado su idea*. Y en realidad esto les basta, porque ello les hace percibir cómo las partes más íntimas de su vida personal están en relación de continuidad con una vida superior en la cual encuentran descanso y felicidad.

“Por lo tanto, podemos formular así lo que hay de común en toda fe religiosa y en toda experiencia religiosa: en una primera fase, el sujeto siente el mal de su voluntad dividida, el desplazamiento del núcleo de su energía personal, poniéndose en condiciones para unirse con una realidad superior que le libre y dé la paz; en una segunda fase, se da realmente esta unión, *al creerse* el individuo que forma parte de una Conciencia más grande que su conciencia” (34).

Este ser más grande que nuestra conciencia lo encontramos sin salir fuera del campo total de ésta, en esa región oscura y misteriosa llamada subliminal. De este modo la doctrina de la subconciencia viene a ofrecer el último fundamento objetivo de la creencia elemental o común, implícita en toda experiencia religiosa. Y el objeto de la experiencia religiosa es dado en y por la experiencia misma. Así expone Boutroux este mismo pensamiento: “Según la doctrina del doble yo, las determinaciones de la conciencia subliminal que penetran en la conciencia ordinaria, no pudiendo explicarse por ésta, toman, según la ley general de su percepción, una forma objetiva y dan al sujeto la impresión de que está dominado por un poder extraño... Se puede decir, en conclusión, que la conciencia religiosa, al afirmar su relación con un Yo más grande del cual le viene su fuerza y bienestar, enuncia un hecho cierto; y por eso la realidad del objeto de la experiencia religiosa está dada en esta experiencia misma” (35).

Contra este exagerado subjetivismo, se nos ocurre inmediatamente la siguiente objeción: una creencia plenamente individual jamás

(34) Id., *Ibid.*, pág. 519.

(35) BOUTROUX, *Science et Religion*, edic. cit., pág. 314.

podrá darnos certeza absoluta de la existencia objetiva de un ser. Ahora bien: de este género es la creencia que sirve de base al argumento psicológico de W. James. Luego o esta creencia no es exclusivamente subjetiva o no, nos da objetivamente a Dios. No se le ocultó a James la fuerza del dilema. Ingenuamente lo afirma resuelto, optando en favor del segundo miembro de la disyuntiva: con la creencia, dice, llegamos a *algo que parece divino*, a un dios subjetivo fabricado por nuestra conciencia religiosa. Pero, añadimos nosotros, si Dios se reduce a una simple prolongación de nuestra conciencia, no sólo no es el Dios verdadero, sino que además ni lo parece; y si no es experiencia de Dios objetivamente considerado, no es experiencia religiosa.

Entonces, ¿qué queda de la religión? Nada. Solamente queda una experiencia personal que no se sale del ámbito de lo psicológico y que, por otra parte, carece de objeto. Ni religiosa ni experiencia. James llega a hacernos la siguiente confesión: "Lo que son las realidades superiores o espirituales, *lo ignoro...*, pero todo lo que experimento y siento tiende a persuadirme de que más allá de nuestra conciencia existe otra cosa de la cual podemos sacar experiencias capaces de transformar nuestra vida" (36).

Pero cuenta el psicólogo americano con otro recurso para orillar la dificultad. La experiencia religiosa debe ser ante todo experiencia individual. Por eso es cada individuo particular el encargado de construirse su propio objeto religioso mediante la creencia particular o supercreencia.

2. La fe particular o supercreencia (*the over-beliefs*). "Mi hipótesis—dice James—acerca del ser superior es ésta: cualquiera que sea lo que existe más allá de los límites del ser individual y que se pone en relación con él en la experiencia religiosa, el Más Grande forma parte, más acá de estos límites, de la vida subconsciente" (37). De este modo seguimos fundándonos en un hecho psicológico, y al mismo tiempo justificamos la afirmación de los teólogos de que el hombre religioso siente la influencia de un ser exterior; porque las

(36) W. JAMES: *The Varieties...*, edic. cit., pág. 451.

(37) Id., *Ibid.*, págs. 515-516. En otra parte dice: "Mi hipótesis es ésta: "That whatever it may be on its farther side the More with which in religious experience we feel ourselves connected is on its hither side the subconscious continuation of our conscious life", pág. 512.

irrupciones del subconsciente en la conciencia clara tienen la propiedad de objetivarse.

Nuevas dificultades reaparecen cuando queremos seguir averiguando la naturaleza de esa realidad misteriosa en la cual va a perderse nuestra conciencia subliminal. Acerca de esta cuestión ya no podemos encontrar creencias comunes. Comienzan a funcionar las creencias particulares. "Ahora me toca exponer mi propia supercreencia—concluye James—. Las prolongaciones del yo consciente van mucho más allá del mundo de la sensación y de la razón, hasta la región que podemos llamar *mística o sobrenatural*... Este mundo nuevo no puede ser puramente ideal, porque produce efectos reales y saludables en el mundo real, en nuestra vida y en nuestra conducta" (38). ¿Cómo vamos a negar realidad a quien produce efectos reales en el seno de otra realidad, cual es el hombre? "Los cristianos llaman a Dios a este ser, y yo me serviré en adelante de este mismo nombre" (39). Dios existe porque su acción es real.

Convertir al dios subjetivo, a quien nosotros alcanzamos un poco más allá de nuestra conciencia ordinaria, en el dios del mundo, es sin duda una supercreencia muy atrevida, nos dice James con cierto escrúpulo. Pero las supercreencias, cuanto "más groseras", con mayor intimidación nos ofrecen el objeto religioso y más castigan nuestra soberbia intelectual que quiere aprisionar a Dios de un modo comprensivo, dentro de sus reducidos límites. El psicólogo americano prefiere clasificarse entre los defensores del *sobrenaturalismo grosero*.

¿Existe Dios? Todo el interés de la cuestión está en las consecuencias que puede llevar consigo esta existencia. Ahora bien: decir que Dios no puede cambiar ni influir en los fragmentos de la experiencia humana, ¿no es afirmar lo inverosímil? "Lo que son en sí mismas las realidades espirituales, lo ignoro; yo creo que existen, y sobre esta supercreencia aventuro mi destino... Fiel a esta supercreencia, tranquilizo mi corazón y mi espíritu... Es preciso que exista Dios *para justificar la paz interior y la confianza del alma religiosa*" (40).

(38) Id., *Ibid.*, pág. 516.

(39) Id., *Ibid.*, pág. 519. "Es preciso que exista Dios para justificar la paz interior y la confianza del alma religiosa", *Ibid.*

(40) Id., *Ibid.*, pág. 259. Podríamos considerar la confirmación pragmatista de la verdad de la experiencia religiosa como la parte filosófica de la teoría de James. No

Cuando uno piensa que James ha concluído su laboriosa argumentación, nos encontramos con esta afirmación inesperada: "Hemos considerado hasta aquí las condiciones psicológicas de la experiencia religiosa. Queremos ahora *apreciar el valor* del hecho religioso sirviéndonos para ello exclusivamente del método empírico... ¿Cuáles son los frutos de la vida religiosa?" (41). No se trata, se apresura a advertirnos, de un capítulo de curiosidades acerca de la historia natural de la conciencia humana, sino de buscar *un juicio espiritual que valore* todas nuestras descripciones psicológicas de la experiencia religiosa.

Según declaración explícita del mismo James, abordará esta última cuestión desde el punto de vista pragmatista. Para quien quiera saber lo que vale la experiencia religiosa, las consideraciones especulativas sobre las condiciones de su existencia, génesis y naturaleza son cuestiones accidentales e indiferentes. La experiencia religiosa valdrá según lo que produzca. Es por sus frutos exclusivamente, según la palabra del Evangelio, por lo que juzgaremos al árbol.

Los filósofos han querido demostrar racionalmente la verdad objetiva de la experiencia religiosa. Sus argumentos filosófico-teológicos son inútiles e ilusorios. Sólo poseen un contenido real las nociones que se traducen en hechos concretos de la vida práctica. "¿Cuál es el valor de la experiencia religiosa para la vida humana? He aquí cómo el espíritu inglés aborda la cuestión religiosa" (42). Si la experiencia religiosa no se apoyara en los efectos buenos que produce en nuestra vida, ningún raciocinio podría apoyarla ni subsanar este defecto.

La investigación psicológica de la experiencia religiosa y la determinación de su valor, según los frutos que produce, son, por otra parte, dos cuestiones de orden diferente. "Hoy día se distinguen claramente dos órdenes de investigación sobre cualquier objeto: por una parte, la cuestión de la naturaleza, origen e historia; por otra,

olvidemos que cuando James quiso tratar el problema religioso se había propuesto dedicar una primera parte al estudio psicológico del mismo y completarlo con una segunda parte filosófica. De hecho, terminó su obra maestra exponiéndonos sólo la primera parte, aunque nos prometa la segunda, que nunca llegó. Dentro de su sistema, bien puede considerarse el pragmatismo como la confirmación filosófica de las descripciones psicológicas hechas.

(41) Id., *Ibid.*, pág. 442.

(42) Id., *Ibid.*, pág. 455.

su importancia, dignidad y valor. La respuesta a la primera cuestión constituye *el juicio de existencia*; la respuesta a la segunda, *el juicio de valor* o apreciación. Estos dos juicios no pueden deducirse inmediatamente el uno del otro, porque proceden de dos preocupaciones intelectuales completamente distintas... Por lo tanto, cuando yo trato de la experiencia religiosa como biólogo o psicólogo, como si no fuera más que un hecho curioso de la historia del individuo, algunos podrían pensar que rebajo este fenómeno de una manera exagerada; y esto antes de ver mi pensamiento completado con el juicio de valor.”

Ahora bien: “El nombre colectivo para significar los frutos más maduros de la experiencia religiosa en una persona es *la santidad de vida*” (43). Los frutos mejores de la experiencia religiosa están en la santidad. Los vuelos más altos de la caridad, de la devoción, de la fe, de la paciencia y del valor de que es capaz la naturaleza humana, han tomado su impulso en la santidad, producida por la experiencia religiosa.

La esencia de la santidad está en ser el fruto espléndido de la experiencia religiosa. Si procediéramos como los teólogos escolásticos, de arriba a abajo, partiendo de definiciones rígidamente establecidas sobre Dios creador, el hombre y su perfección, el esquema sería sencillamente el siguiente: la santidad consiste en la perfección, la perfección consistiría en conseguir nuestro fin, nuestro fin sería la unión con nuestro Creador y esta unión la buscaríamos por tres vías: activa, purgativa y contemplativa, y el progreso en ella lo mediríamos a base de un número limitado de definiciones dogmáticas y morales. De este modo el valor absoluto de cualquier experiencia religiosa quedaría determinado de un modo matemático. Pero nosotros, fieles a nuestra renuncia del intelectualismo hecha desde el principio, y fieles también a las consignas del empirismo, no podemos proceder de esta manera. Debemos ajustarnos a la realidad, que es múltiple y diversa en cada santo; y unas mismas reglas no pueden valer para diversos santos. Además no podemos establecer divisiones netas entre lo animal y lo racional dentro del hombre; no podemos distinguir efectos naturales y sobrenaturales

(43) Id., *Ibid.*, pág. 271. “*I use this word-Saintliness-in spite of a certain flavor of Sanctimoniousness which sometimes clings to it, be cause no other word suggest as well the exact combination of affections which the text goes on to describe*”. *Ibid.*, nota 1.

en virtud de leyes preestablecidas; ni, dentro de lo sobrenatural, aquello que es favor divino de lo que es mixtificación del demonio. Debemos coger la cosa tal como es, en su conjunto sin divisiones artificiales; debemos aplicar a la santidad el criterio del buen sentido y a base de medidas humanas apreciar su valor en cuanto forma superior de la actividad humana.

Y los frutos de la santidad, mirados a través del criterio del sentido común, son óptimos y extraordinarios: ella acrecienta las fuerzas innatas de la naturaleza humana, llevándolas hasta su máximo rendimiento en obras y virtudes heroicas. "Es la forma más perfecta de vida", tanto en las obras individuales como en las sociales.

La potencialidad de desarrollo del alma humana es insondable. No conocemos bien todas las complejidades de la personalidad y nos resultan casi misteriosos los recursos del subliminal. "Por eso encontramos en los santos esa creación continua de energías nuevas y desconocidas" (44). En el orden social, los santos son creadores y aumentadores de bienestar: "*An effective ferment of goodness, a slow transmuter of the earthly into a more heavenly order*" (45). Ellos han conseguido en muchos órdenes el cumplimiento exacto de la justicia social, cuando tantos sistemas socialistas y anarquistas se habían declarado impotentes.

En el orden individual no tenemos más que pensar en los frutos personales de toda santidad: ascetismo, fuerza de alma, pureza y caridad, para poder concluir que si el santo es el bienhechor de la humanidad por su caridad, es también modelo de vida personal por su pureza, ascetismo y fortaleza. "Felicidad, pureza, caridad, paciencia, severidad consigo mismo: he aquí las espléndidas excelencias que los santos de todos los tiempos han manifestado en grado superior" (46). Puede ser que cada uno de estos atributos separadamente considerados pueda ser fruto del temperamento sin necesidad de atribuirlo a la experiencia religiosa; pero el conjunto constituye una combinación tan singular, que necesariamente debe ser religioso, es decir, procedente de una fuente divina. Su posesión total "nos lleva necesariamente a pensar que en su procedencia u

(44) Id., Ibid., pág. 358.

(45) Id., Ibid., pág. 360.

(46) Id., Ibid., pág. 370.

origen *se deben a una comunicación con un orden divino invisible (an unseen divine order)*" (47).

La santidad debe ser medida según estos frutos y la elevación de los santos según el grado en que los realizan. Por eso mismo no puede existir una medida común a todos; cada uno debe ser juzgado según su temperamento.

Pero ¿cómo la verdad de la religión, que pertenece a un orden invisible, puede ser juzgada conforme a los frutos de este mundo visible? En otras palabras, nosotros queremos saber la verdad, no la utilidad de la experiencia religiosa. A esta dificultad, James se ve obligado a responder: "No podemos escapar completamente a las consideraciones teóricas (*we cannot escape theoretical considerations*). Las personas religiosas *deben profesar la verdad de un modo especial*: el misticismo.

* * *

Si lanzamos una mirada retrospectiva sobre este penoso análisis de la experiencia religiosa, hecho a base de un método netamente psicológico, llegamos a las siguientes conclusiones: el objeto de esta experiencia religiosa es un dios tan íntimo, que forma parte de nuestra misma psicología como una simple prolongación de nuestra conciencia ordinaria. Es un dios personal, finito y humano. Es una immanencia en menoscabo de la trascendencia.

Si apuramos las consecuencias del antropocentrismo, al cual nos conduce el examen psicológico de la experiencia religiosa, llegaremos a un ateísmo absoluto y a una experiencia religiosa que, por experimental, deja de ser religiosa, y por humana, deja de ser divina. "La psicología y la religión están de acuerdo en admitir la existencia de fuerzas exteriores a la conciencia ordinaria del individuo. Pero para el psicólogo estas fuerzas vienen del subconsciente y obran después de una incubación más o menos larga, lo cual quiere decir que son inmanentes al individuo" (48). Dios está en continuidad homogénea con la conciencia humana, y la experiencia religiosa es una acción psicológica más perfecta que la acción ordinaria, pero de la misma especie que ella.

(47) Id., Ibid., pág. 369.

(48) Id., Ibid., pág. 242.

Esto no quiere decir que lo divino sea cualquier ser. Dios debe ser lo *primero*, lo más comprensivo y lo más real. Tampoco significa esto que cualquier actitud, aun la exasperada y blasfematoria, sea religiosa. La acción religiosa es lo más digno, y la experiencia religiosa, una actitud *solemne*. "Lo divino es una realidad primera de tal naturaleza, que el individuo se sienta obligado a tomar frente a ella una actitud solemne y grave, rechazando toda blasfemia y toda burla" (49). Pero se trata de una primacía y una excelencia dentro de un mismo orden de cosas, donde el más y el menos no significan diferencias esenciales, sino grados distintos. Nunca podremos hablar de la realidad divina de un modo absoluto, porque existen en estas realidades una infinidad de grados. Hay seres más o menos divinos, estados de espíritu más o menos religiosos, y los límites son siempre nebulosos.

James ha querido permanecer psicólogo hasta lo último y dentro del ámbito de la conciencia natural y humana. Por eso se ha quedado al umbral de la religión. Quizá fueran sinceros sus deseos de completar su pensamiento, puesto que concluye su obra diciéndonos: "*All these statements are unsatisfactory from brevity, and I can only say that I hope to return to the same questions in another book*" (50). Atendiendo a la buena voluntad, podemos decir en favor suyo que la teoría de la experiencia religiosa ha quedado incompleta.

Cuando en 1904 Jones B. Pratt hacía una encuesta sobre la religión, James respondía como incrédulo:

- ¿Qué entiende usted por Dios?
- Una mezcla de ideal y finalidad eficiente.
- ¿Dios es real, según su opinión?
- Vagamente real.
- ¿Tiene usted la impresión de haber experimentado alguna vez la presencia inmediata de Dios?
- Jamás.
- ¿Y acepta los testimonios de aquellos que pretenden haber sentido esta presencia?
- Sí. Existe una gran cantidad de testimonios que lo afirman y de los cuales yo no debo burlarme. Existe también dentro de mí

(49) Id., *Ibid.*, pág. 34.

(50) Id., *Ibid.*, pág. 527.

una cosa semejante, que es como el eco de aquellos sentimientos de presencia singulares.

—¿Reza usted?

—Esto me sería absolutamente imposible. Me sentiría ridículo y absurdo.

—¿Tiene para usted autoridad la Biblia en materia de religión?

—No, no, no. Es un libro tan humano, que yo no me explico cómo después de haberlo leído pueda seguirse aún creyendo en su origen divino (51).

Confesión clara y terminante de su humanismo y ateísmo: “no Dios, sino la vida”. Quizá la novedad más original de esta teoría consiste, como hemos dicho tantas veces, en descubrirnos una experiencia religiosa sin objeto religioso. Y la lección más provechosa: que el método exclusivamente psicológico no basta para un estudio adecuado de una realidad tan compleja como la experiencia religiosa. El fracaso del psicólogo americano ha de ser aleccionador para cuantos intentan en nuestros días construir la Psicología de la Religión.

P. ACACIO FERNÁNDEZ, O. P.

*Profesor de Psicología y de Historia
de la Filosofía*

(51) Citado por MAIRE, *William James et le pragmatisme religieux*, Paris, Denoel et Steele, 1933, pág. 206.