SOBRE LA NATURALEZA DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA

II (*)

LOS LIMITES DEL PSICOLOGISMO RELIGIOSO

Hay tres cuestiones tan fundamentales en Filosofía que pueden servir de criterio seguro para calificar cualquier sistema. Estas cuestiones son: Dios, Alma, Mundo. Kant las consideró como "conceptos límites" (Grenzbegriff), porque la razón humana no puede penetrar dentro de su recinto sagrado, y por ello su sistema lleva el nombre de Racionalismo. El Psicologismo Religioso las ha llamado "cuestiones metafísicas o teológicas", porque son huerto cerrado a toda exploración psicológica. Y la afirmación le ha costado la breve pero demoledora crítica de Max Scheler. Según el eminente filósofo, la Psicología de la Religión está minada por un pecado original irremisible: "pecado", porque ha infringido la ley, según la cual la religión debe estar orientada hacia su único verdadero objeto, que es Dios; "original", porque el Psicologismo nació bajo el presupuesto de la abolición de ese objeto; "irremisible", porque, si algún día intentase corregir este mal paso, desaparecería en cuanto sistema histórico y doctrinal.

Pero nosotros no vamos a hablar de los límites que los psicologistas se imponen sistemáticamente a sí mismos en la investigación del fenómeno religioso; nos basta lo que ellos han dicho junto

(*) Cfr. ESTUDIOS FILOSÓFICOS, I (1951-52), págs. 111-137.

con la certera crítica de Max Scheler. Damos por supuesta la falacia de una Religión sin Dios; y el Psicologismo, al menos en apariencia, ha visto y hasta se ha escandalizado de esa falacia. No se olvide que el Psicologismo aparece en la Historia para resucitar al Dios muerto por el Imperativo Categórico de Kant, y a quien la Antropología, el Estudio Comparado de la Religión, el Criticismo Bíblico y las Ciencias Naturales habían denegado su fe. Ahora bien, al querer salvar a Dios para la Religión, la Psicología le ha hecho esclavo de sí misma. Se ha cambiado la falacia de una religión sin Dios por otra mucho más peligrosa, la falacia de un dios humano. Si Dios no puede morir definitivamente, puede al menos ser sustituído. "Cuando el Espíritu de Dios, decía Jung, es excluído de la consideración humana, un sustituto inconsciente debe ocupar su lugar" (1). Dios, en efecto, no ha muerto porque lo ha impedido el Psicologismo, pero en esta ganancia ha perdido su divinidad. Si existe la realidad metafísica de Dios, del alma y del mundo, no lo sabemos; debe, al menos, existir su realidad empírica. Usando las mismas palabras, ya no nos podemos entender.

Quisiéramos dedicar estas páginas a definir esta nueva táctica, desenmascarando esta ingeniosa forma de ateísmo para salvar a Dios y a la religión de los límites de la Psicología. Ello supondrá una revisión crítica del valor que los psicologistas atribuyen a sus conquistas científicas: minimizar sus demasiado optimistas conclusiones: decir que existe misterio donde ellos no aciertan a ver más que claridad. Por ridículos que podamos parecerle a Jung, en nuestra "mentalidad medieval" no cabe la idea de una religión experimental.

Freud y el Psicoanálisis creerán que "dioses y demonios no son sino proyecciones del Inconsciente. W. James nos dirá que la inteligencia completa del fenómeno religioso depende únicamente de nuestra habilidad en saber colocarlo en la Subconsciencia, acechando con cuidado y anotando estadísticamente sus apariciones en la Conciencia. Y aquí tenemos, por dos similares caminos, al hombre moderno frente a un problema que quiso ser religioso, y en realidad, no ha pasado de ser más que puramente psicológico. El problema de la Subconsciencia.

La historia de la Subconsciencia es larga y complicada. W. Ja-

(1) JUNG, *Der Geist der Psychologie, Eranos* Jahrbuch, 1946, pág. 400.

mes, en 1902, celebraba *su hallazgo* con estas palabras: "No puedo menos de creer que el paso más importante dado en Psicología, desde que yo soy estudiante, ha sido el descubrimiento, en 1886, de que, al menos en ciertas personas, existe, además de la conciencia..., algo adicional en forma de depósito de recuerdos, pensamientos y sentimientos, que son extramarginales y existen fuera de la conciencia primera... Digo que ha sido el paso más importante, porque, a diferencia de otros descubrimientos en Psicología, éste nos ha revelado la existencia, en nuestra naturaleza, de una propiedad insospechada. Y no todos los adelantos en Psicología pueden reclamar semejante prerrogativa" (2). Cuando oímos hablar de descubrimiento, pensamos en una entidad desconocida para la filosofía tradicional, hasta el año 1886 exactamente, y entonces la historia del término no sería tan larga. Para el Psicoanálisis, el descubrimiento del Inconsciente ha sido, en Psicología, de tanta importancia, como lo ha sido en la Física el descubrimiento de la radioactividad, de los números y sus propiedades. Los fenómenos más difíciles han encontrado una explicación inesperada: naturaleza de los instintos, genios, profecía, histeria, hipnotismo, mesa rotatoria, doble personalidad, intuiciones. Dios mismo escogería ese lugar para hablar confidencialmente al hombre. Y todo ello expresado e ilustrado con un montón de metáforas espaciales: camino, niveles, márgenes, esferas, campos, regiones. Tanto se ha insistido en la existencia de esa región subconsciente, que la Psicología popular ha llegado hasta sustantivarla, creyéndola autónoma, personalmente consistente y algo que no pertenece al tiempo sino a la eternidad, aunque su finalidad sea dar una respuesta a los problemas de nuestra existencia mundana.

Como siempre, no han faltado psicólogos, quienes, en nombre de la moderación y el buen sentido, han pensado que la subconsciencia es un recurso sencillo para escabullir dificultades. Sería una de esas hipótesis a la cual puede aplicarse lo mismo que Kant decía, hablando de las hipótesis trascendentales, en su *Crítica de la razón pura*: en lugar de hacer progresar a la razón, la detienen en su marcha, haciendo estériles todos sus esfuerzos. Cuando la explicación de algún fenómeno natural o espiritual, añadía el filósofo, nos resulta trabajosa y difícil, recurrimos a hipótesis tras-

(2) W. JAMES, *The Varieties of Religious Experience*, Longmans, Green and Co., New York, 1904, pág. 233.

duci: in mathematicis autem ad imaginationem et non ad sensum: in naturalibus autem etiam ad sensum. Et propter hoc peccant qui uniformiter in tribus speculativae partibus procedere nituntur" (5). Consejo que Pratt traduce con estas palabras: "La Psicología de la Religión debe adoptar una posición mucho más humilde de la que la desean algunos de sus devotos defensores. Debe contentarse con las descripciones de la experiencia humana, reconociendo que puede y debe existir otra esfera de realidad inexplorable para ella" (6). Y otro autor, quizá con más acierto: "En vista de las atrevidas afirmaciones de carácter ontológico hechas por algunos escritores americanos, nos sentimos obligados a defender con toda decisión que la Psicología no tiene derecho a ser escuchada en cuestiones metafísicas... La Psicología, al tratar del fenómeno religioso de la conciencia humana, debe limitarse a lo empírico y descriptivo. Esta Psicología Religiosa podrá acumular datos y proceder después a su clasificación, generalización y formulación de leyes... pero debe detenerse ante el problema de la validez objetiva de esos hechos de experiencia religiosa" (7). Sin compartir la opinión de estos autores sobre el objeto de la Psicología, también para nosotros es verdadera la desproporción entre una Psicología puramente empírica y los hechos trascendentales de la experiencia religiosa. Los datos de cualquier experiencia religiosa, o son específicamente trascendentales o, si son empíricos, deben explicarse en definitiva por principios trascendentales. Es imposible negar que los hechos religiosos sean esencialmente metempíricos, o que hechos empíricos, que han de confirmar una actitud religiosa, necesiten un complemento metempírico o religioso. En cualquiera de los dos casos, la Psicología Empírica es esencialmente limitada e incapaz de tratar con experiencias religiosas. De ahí el problema insoluble que se le plantea al Psicologismo. El panpsicologismo es prácticamente insostenible. Es imposible "permanecer psicólogos hasta el fin".

El Psicologismo tiene una segunda parte, que está pidiendo revisión a gritos: La observación y anotación estadística de las manifestaciones de la Subconsciencia en la Conciencia Ordinaria. La

(5) SANCTUS THOMAS, *De Trinitate Boetii*, q. 6, a. 2.
(6) J. B. PRATT, *The Religious Consciousness*, 1921, pág. 457 ss.
(7) A. R. URBN, *Recent Religious Psychology*, 1928, pág. 274.

estadística ha sido siempre el instrumento usado por el Positivismo para llegar a la verdad. El sujeto empieza formulando una proposición. Para comprobar que esa proposición es verdadera, debe "verificarla", es decir, debe darle un valor experimental, o al menos sus efectos deben poseer un valor determinado en el campo de la experiencia. Solamente así, la proposición puede erigirse en hipótesis. El conjunto de hipótesis, formadas siempre a base de la verificación, constituye el universal. Y del universal a la formulación de una síntesis o sistema el paso es sencillo e inevitable. Ahora bien, para verificar la proposición, formular la hipótesis, formar el universal y construir el sistema, la estadística, al ofrecernos los hechos experimentales con los que debemos siempre contrastar todo avance teórico, es el método indispensable.

Afirmar que las proposiciones se "verifican" en y por la experiencia, no es una tesis nueva en la Historia de la Filosofía. El positivismo ha encontrado sus defensores en todas las épocas. La gran distinción entre todos ellos y sus sucesores de nuestros tiempos—el Psicologismo Religioso—está precisamente en el "Religioso". Estos han hecho una mezcla rara de su teoría positivista de la verdad con una concepción especialísima de la naturaleza de la religión. Y la denominación "experiencia religiosa" es la amalgama de esas dos tesis. De este modo el Psicologismo Religioso ha conservado la tesis del Positivismo: proposición, hipótesis, universal y sistema; y ha añadido una modalidad nueva: La religión, en cuanto verdad, es también de orden positivista, y la experiencia religiosa, en cuanto estado de conciencia, es un fenómeno psíquico más. El proceso es, por lo tanto, sencillísimo. El psicólogo formula una hipótesis cualquiera y necesita verificarla mediante hechos experimentales; formula una hipótesis religiosa y necesita también hechos experimentales para verificarla. Para encontrarlos, la estadística usa de los cuestionarios.

Un modelo de cuestionario, al estilo de William James, nosotros lo imaginamos compuesto de dos clases de preguntas, ordenadas respectivamente al "juicio de hecho" y "juicio de valor". La primera preguntaría: ¿Implica su religión la creencia en Dios? ¿Es fuerte esa creencia o sufre sus fluctuaciones? ¿En qué circunstancias se debilita o se fortalece esa creencia?, etc. La segunda clase de cuestiones preguntaría: ¿Qué influencia ejerce la fe religiosa sobre sus convicciones filosóficas y teológicas, sobre sus accio-

nes y sobre su vida? etc. Las respuestas del cliente formarán una hipótesis y posteriormente un universal y un sistema. ¡Curioso método de fabricar teorías!

Pero resulta difícil comprender cómo estos cuestionarios se las han de arreglar con los verdaderos estados religiosos. En materia tan íntima, y a veces misteriosa, como la religión, los estados más interesantes y esenciales para catalogar o diagnosticar la religión del examinando, o se disimulan o no pueden expresarse. El interrogado, la mayoría de las veces, adoptará una actitud antinatural y forzada, bien porque ni él mismo acierta con las fórmulas para expresar su experiencia religiosa, o porque, invadido por la emoción, describirá, no lo que ha pasado en su conciencia, sino lo que actualmente construye su imaginación. Y ¿qué garantías puede ofrecer una hipótesis arrancada de la experiencia, de esta manera? La desconfianza aumenta cuando vemos que la estadística no es únicamente el instrumento que ayuda a verificar una proposición, previamente formulada, sino que es la proposición y es todo lo investigado. En el sistema positivista religioso, la estadística es el todo. Cuando terminamos de leer *The Varieties of Religious Experience,* nos queda la impresión de un montón de testimonios encadenados unos detrás de otros con una profusión anticientífica. W. James ha usado de las justamente famosas colecciones de Starbuck, *Psychlogy of Religion* (1889), de un modo excesivo, abrumador. Y lo peor es que, cuando se espera la solución de problemas, tales como la naturaleza de la experiencia religiosa o la realidad del Invisible, preparados por largos prenotandos, al fin nos encontramos con una nueva historieta tomada de la consabida colección. A este propósito, comentaba Leuba: "vemos aquí al hombre de ciencia, a quien el sentimiento agudo del fracaso le arroja en el desánimo, y al místico deseoso de aventuras y de misterio. De estas dos actitudes, *la primera le hace esclavo de la autoridad y la segunda de la superstición*" (8).

No es más afortunado el Psicologismo cuando trata de universalizar las hipótesis obtenidas. Universalizar no es amontonar hipótesis exteriormente análogas, pegando sobre ellas una etiqueta convencional, que las denomine a todas juntas. Para hacer obra de universalización son necesarias enumeraciones completas y un mi-

(8) J. H. Leuba, *La Psychologie du mysticisme religieux,* París, 1927, pág. 437.

nucioso análisis de las hipótesis, para separar los caracteres individuales o incomunicables de los comunes y generales. Ahora bien, nosotros no creemos, supuestas estas dos condiciones, que en las experiencias religiosas de distintos individuos se encuentren suficientes elementos comunes para formar un universal. Es imposible universalizar el estado *subjetivo* de las diversas experiencias religiosas, sobre todo, si se rechaza la unificación objetiva de las religiones, en *un* Dogma. De la unidad objetiva podrá pasarse a cierta unificación subjetiva; pero querer asegurar la unidad de la religión y construir un universal, partiendo de las experiencias o sentimientos de los distintos sujetos, es imposible. La única constante, en medio de todos los estados religiosos de conciencia, es el Dogma; cuando pasamos del Dogma a *los modos* de experimentar o sentimientos que ese dogma produce en el individuo, ya no podemos pretender ni unidad ni universalidad. Y ¿qué decir cuando se quiere universalizar estados de conciencia completamente opuestos? Discutiendo el problema de la conversión, James amontona casos de convertidos del alcoholismo a la continencia, con casos de convertidos del judaísmo al catolicismo (9). Y hablando del misticismo, junta "un estado místico producido por cloroformo" con la experiencia mística de San Juan de la Cruz (10).

En cualquiera de los casos, el universal obtenido sería un universal psicológico, es decir, común a los estados psíquicos, y desproporcionado para construir una teoría sobre la religión, válida absolutamente. La simple universalización de los hechos empíricos no puede decirnos qué es la religión. Porque la Psicología haya descrito el lado empírico de la religión, no se sigue que la religión sea puramente empírica y psicológica. "En las vidas religiosas, *consideradas bajo un punto de vista exclusivamente psicológico,* no encontramos nada que nos obligue a admitir el influjo de fuerzas superiores. Ni aun en la vida de los grandes místicos españoles, cuya celebridad sigue siendo reconocida por los psicólogos contemporáneos, ni sus deseos, sentimientos, pensamientos, ni sus visiones o iluminaciones, nos obligan a pensar en causas trascendentales (11). Y no se arguya que para conocer la experiencia religiosa, en cuanto fenómeno psíquico o estado de conciencia, son suficientes universales psicológicos. Aunque esto parezca una

(9) W. JAMES, *The Varieties...*, pág. 201.
(10) W. JAMES, *The Varieties...*, pág. 390.
(11) J. H. LEUBA, *Psychologie des phenomenes religieux*, París, 1914, pág. 272.

aceptación resignada de los límites de la explicación psicológica, ordinariamente es un disfraz del mismo error. La experiencia religiosa, considerada incluso como fenómeno psíquico, contiene elementos meta-psíquicos. Son aquellos elementos de que participa la experiencia religiosa, en cuanto religiosa. La experiencia religiosa no es un estado psíquico ordinario. James, por ejemplo, en el sentimiento de presencia, por el cual define o describe la experiencia religiosa, incluye tres estados psíquicos—*Three-fold belief*—que se salen del dominio propio de la Psicología: la creencia en un universo superior, creencia en nuestra unión con él, y creencia en nuestra comunión con el Espíritu de este universo. Nosotros llamamos teológicos a estos elementos. Esto quiere decir que la Psicología es incapaz de explicar totalmente el fenómeno religioso y que no puede reemplazar definitivamente ni a la Filosofía de la Religión, ni a la Apologética, ni a la Teología, en el estudio de la experiencia religiosa.

A estos defectos comunes, W. James añade uno más. Su enumeración de los casos particulares, está muy lejos de ser completa. Desde el principio e intencionadamente ha querido limitarse a los casos excepcionales, "porque facilitan enormemente el análisis." "¿Es recto este proceder? Tomemos un ejemplo del campo de las Artes. Algunos fanáticos del arte se complacen en destruir los cánones de la misma, consagrados por larga tradición. Estos fanáticos nos pintan figuras en forma de cubos, o como masas amorfas de color, o montón de vórtices. Existen tres tipos de fanáticos: los futuristas, los cubistas y los vorticistas. Ahora bien, cuando queramos saber qué cosa es el Arte, ¿recurriremos a esos modelos?" (12). Si son excepcionales, mal nos veríamos para fabricar con ellos un universal que se predicase igualmente de los casos comunes de expeiencia religiosa. La excepcionalidad de los mismos facilitará mucho el análisis y será muy interesante, pero impedirá la universalización y los inutilizará para construir el fenómeno religioso ordinario y fudamental. ¿Cómo podríamos universalizar los datos encontrados en el examen de la experiencia religiosa de Santa Teresa de Avila, para aplicarlos o predicarlos después de todos y cada uno de los ciudadanos de Santander, Londres o el Cameroon? Sería una experiencia de escogidos, pero no una expeciencia religiosa, sin más calificativos. "Este es el defecto funda-

(12) A. R. URBN, *Recent Religious Psychology*, pág. 73.

irreductibilidad y oposición, de tal modo que, independientemente de nuestras convicciones metafísicas, podamos vivir una religión y precisamente por esa independencia podamos hablar de experiencias religiosas. Según Santo Tomás no existe oposición. Es más, a veces, resultará prácticamente imposible señalar una línea divisoria entre ambas, porque en toda actitud metafísica hay comienzo de religión, y en toda actitud religiosa un fondo o contenido metafísico. El carácter inmediato que se atribuye a la actitud religiosa o sentimiento de presencia, es frecuentemente el fruto y la conclusión de una elaboración o discurso de la actitud metafísica. Se incluye bajo el nombre de *inmediato* más de lo que es realmente *dado* o arracional. "En una carta que me escribía, dice Leuba, James afirmaba: la inteligencia interpreta y hace la crítica de su propia interpretación, pero es preciso que exista previamente una tesis para interpretar, y esta tesis es, a mis ojos, el valor irracional de un poder superior. Aquí tenemos, añade Leuba por su cuenta, el error tan frecuente en W. James. La idea de un poder superior *no es ya un dato inmediato* de la conciencia, es el producto de una elaboración e interpretación, *implica*, al menos, juicios especiales sobre la superioridad..." (21).

Por otra parte, la actitud religiosa independiente o con oposición al elemento metafísico, no puede constituir una prueba científica. El sentimiento, por sí solo, no nos saca totalmente de impresiones subjetivas. Difícilmente podrá probarnos James que la proposición:"yo siento en mí la acción divina" equivalga a esta otra: "la acción divina se ejerce realmente en mí". Y la verdadera experiencia científica concluye siempre con afirmaciones definitivas: no solamente *me parece*, sino que *es*. Su valor es objetivo y no depende de las apreciaciones del sujeto. James ha puesto el acto de fe para pasar de lo subjetivo a lo objetivo: al experimentar determinadas emociones, la conciencia, mediante el acto de fe, las objetiva proclamándolas reales.

Recordemos el esquema conforme al cual funciona el acto de fe, según el psicologismo. La hipótesis religiosa se nos presenta mediante el acto de fe con un grado mayor o menor de probabilidad, pero sin evidencia suficiente para causar una adhesión firme

(21) J. H. LEUBA, *La Psichologie du mysticisme religieux*, pág. 465.

y absoluta. Esto privaría a la fe de libertad . El creyente sabe que su acto de fe lleva siempre consigo un "riesgo" o peligro de error. Sin embargo, en materia de religión, no puede diferirse el asentimiento. No decidirse por el sí es ya escoger el no; y vivir como si Dios no existiese, es vivir ya prácticamente como un ateo. El creyente debe por lo tanto " correr ese riesgo", adelantar la hipótesis y no esperar a la evidencia o a los motivos evidentes de creer. (Santo Tomás tiene un hermoso artículo en la II-II, cuestión 2.ª, de su Suma Teológica: *Utrum credere sit cum assensione cogitare,* donde dice: "Actus iste qui est credere, habet firmam adhaesionem ad unam partem: in quo convenit credens cum sciente et intelligente; et tamen ejus cognitio non est perfecta per manifestam visionem: in quo convenit cum dubitante, suspicante et opinante; et sic proprium est credentis ut cum assensu cogitet"). Según el principio psicologista, el esquema del acto de fe sería el siguiente:

"No existe absurdo en tal hipótesis."
"Esta hipótesis es buena en tales y tales circunstancias."
"Puede ser que actualmente sea también buena y verdadera."
"Es conveniente que lo sea."
"Debe serlo."
"Yo creo en esa hipótesis."

El principio latente en todo este esquema es "la voluntad de creer". *The Will to believe* es el título de uno de los libros de W. James. La creencia es una voluntad de creer, que incluye actualmente el temor de equivocarse. Y se nos pide aventurar hipótesis y creer sin motivos.

Esto supone el olvido de la enorme trascendencia del asentimiento a cualquier hipótesis religiosa. El aceptar una hipótesis religiosa lleva consigo una orientación definitiva y absoluta de la vida. Abrazar un principio religioso es aceptar implícitamente normas de conducta, por penosas y duras que puedan ser. Ahora bien, sería conocer muy mal nuestra naturaleza creer que las aceptamos sin motivos que nos hablen de un *deber creer.* Si aun a los firmemente persuadidos de la obligación de creer les cuesta en ocasiones ejercitar esa fe, ¿qué sucederá a los que solamente quieren creer? ¿Cómo la simple voluntad de creer podría continuar queriendo creer, cuando el mismo acto de creer es o implica una tortura para nuestra alma? Este fundamento subjetivo del creer es evidentemente insuficiente, especialmente

para los casos difíciles. Y entonces ¿qué experiencia religiosa podrá construirse sobre él? Defectuosa, voluble, sometida a las contingencias de una voluntad sin firmeza ni control. El querer humano no es de suyo un hábito estable y permanente, no es norma fija y eficaz para obrar, cambia y se acomoda incesantemente a los diversos movimientos de la vida y experiencia concreta. Si el creyente escoge la alternativa religiosa solamente porque satisface a su voluntad, tendremos una fe que cambia y evoluciona según los tiempos y los individuos y siempre en vías de verificación e incapaz de fundar una actitud seriamente religiosa.

A todo esto cabría una escapatoria. Y los psicologistas se han acordado de ella. Puede aceptarse una hipótesis religiosa, aunque no existan motivos de credibilidad, y por otra parte imponga sacrificios, si la misma aceptación "trae paz a nuestra alma, nos fortalece moralmente y produce en nosotros satisfacción religiosa". "Quien no sólo dice, sino que *siente* que la voluntad de Dios se cumplirá, está asegurado contra todos los asaltos del mal" (22). Pero todo esto supone que no se excluyen, al menos, los motivos subjetivos de credibilidad; no podría decirse ya que *aventuramos* una hipótesis. Sin embargo, la paz del alma y la satisfacción religiosa podrán darse en "las almas excepcionales" de James, pero no es un fenómeno común y esencial a la experiencia religiosa, o, al menos, no siempre acompañan al acto de creer. Es ilusorio crer que *sentimos* la fe. Y si no sentimos la fe, debemos dejar de creer, porque entonces ya no podemos querer creer.

La inconsistencia subjetiva de esta fe se aumenta con la inconsistenica del objeto. La creencia en un Dios finito—"que se acomode a todas nuestras necesidades"—es incapaz de crear en nosotros energías morales suficientes para continuar creyendo. Si la sabiduría, bondad y potencia de Dios no son infinitas, podrían fracasar alguna vez. Y sería muy temerario abandonarse o ponerse incondicionalmente en sus manos. Suprimir la infinitud divina equivale a privar a la vida religiosa de su fundamento más sólido y valioso.

Toda esta doctrina es la herencia de la "fe moral" de Kant, que revolucionó la moral y la religión. La certeza ya no es lógicamente anterior a la fe religiosa, como se creía tradicionalmen-

(22) W. JAMES, *The Varieties...*, pág. 285.

te, sino que la fe religiosa es anterior a la certeza. La conciencia de la obligación moral es el primer fundamento de la fe religiosa. "Es más conforme con la naturaleza humana y pureza de la moral, fundar la esperanza de un mundo futuro en los sentimientos de una buena conducta que fundar una buena conducta en la esperanza de un mundo futuro" (23). Más aún, Kant está plenamente convencido que "para encontrar un lugar para la fe es necesario negar el *conocimiento* de Dios, de la libertad y de la inmortalidad" (24). En esta fe moral, "la verdad religiosa pasa del dominio del conocimiento al dominio de la voluntad, y el problema de su validez se convierte en un problema de valor. Las verdades religiosas no pueden demostrarse, pueden solamente postularse por la razón práctica o por la voluntad" (25).

Por contraste, la fe católica se ha llamado "fe dogmática". El católico, antes de abrazar el Símbolo de su fe, conoce ciertamente, a la luz de los motivos de credibilidad, que Dios lo ha revelado. No tiene evidencia intrínseca de las verdades contenidas en el Símbolo, pero puede tener una evidencia intrínseca de que el Símbolo es verdadero y, por lo tanto, digno de fe. Por eso, su fe es, a la vez, posesión de la Suprema Verdad y acto de confianza absoluta en la Sabiduría divina; posee, además, un grado máximo de estabilidad, excluye todo temor de error, vale para todos los tiempos y para todos los hombres, porque se apoya en un asentimiento firme y cierto. Pero la fe dogmática de los católicos no excluye el elemento volitivo. La intervención de la voluntad es importantísima: creer lo que aparece como creíble por su verdad es un grande *bien* para el hombre; creer la palabra de Dios es un *deber* ineludible, al cual el hombre no puede resistir sin hacer una injuria a la Sabiduría y Veracidad divinas; y el contenido del Símbolo es una suma de *atractivos* para el alma. Aun desde el punto de vista de "la naturaleza humana", la fe católica es más verdadera. Más que en una voluntad de creer, se funda en lo que hay de más firme y valioso en la persona humana: conocimiento racional, conformidad con una tradición muy respetable, sentimiento del deber, amor del Bien supremo y libre aceptación de la voluntad. No creemos porque queremos, sino porque debemos; pero, a la vez, queremos creer por-

(23) E. KANT, *Traüme eines Geistersehers* (Peroración de 1766).
(24) E. KANT, *Crítica de la Razón Pura* (todo el capítulo IX).
(25) F. SHEEN, *Philosophy of Religion*, New York, 1952, pág. 42.

que debemos creer. En la unión del elemento cognoscitivo u obligatorio, que da firmeza al acto, necesaria para una actitud religiosa, con el elemento volitivo o libre, que hace que dicho acto sea humano, está el secreto de la fe católica. A su lado, la fe relativa, probable y facultativa, aparece aun más inadecuada para sostener todo el edificio de una vida religiosa, empeñada en el acto de creer.

Además, desearíamos conocer los frutos—criterio pragmático de la verdad—de la "fe moral" y de su correspondiente "experiencia religiosa". William James delineó el sistema ante una mesa de estudio y su esquema todavía no ha dado frutos de heroísmo, ningún santo lo ha profesado, ni ha creado una nueva civilización. No puede decirse lo mismo de la "fe dogmática" o "religión católica", a pesar del escalofrío que nos produce la sentencia *deber creer*.

Fr. Acacio FERNANDEZ, O. P.