

# SOBRE LA NATURALEZA DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA

## III (\*)

### IMPLICACIONES METAFISICO-TEOLOGICAS DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA

Nos queda por añadir una palabra más sobre el *status* de la experiencia religiosa. ¿A qué categoría de Ciencia la reduciremos? Resulta sumamente difícil el definir la posición exacta del psicologismo acerca de este problema. Sin embargo, hay algo de común aplicable, en mayor o menor proporción, a todas las formas de psicologismo, a saber, por una parte su sistemática y voluntaria limitación a lo subjetivo experimental, evitando, al menos en principio, lo objetivo experimental (Ciencias Naturales) y con mayor razón lo objetivo metempírico, bien sean las esencias (Fenomenología), bien sea el ser (Metafísica), o la gracia (Teología); y por otra parte, una conciencia, subyacente en todas sus descripciones, de impotencia en la explicación del fenómeno religioso. Conciencia, que no aceptan deliberadamente pero que se manifiesta traicionándoles en su recurso a las «hipótesis»: la «energía» de James, que viene al mismo tiempo de dentro y de fuera de la conciencia (*From within and yet from beyond*), que es personal y a la vez incursión subliminal, que realmente invade la conciencia no obstante la rapidez desplegada para sentirse inmediatamente como en su propia casa; o el «padre-imagen» de Freud; o los «arquetipos», el «animus» y el «anima» de Jung. En todos estos casos, la Psicología enunciaría un hecho positivo, dejando sin deter-

---

(\*) ESTUDIOS FILOSOFICOS, 3, julio-dic., 1953, pp. 381-402.

minar la «realidad» inherente al hecho, que puede ser la realidad del padre, la realidad de la experiencia misma, o posiblemente la realidad de Dios (la realidad es hipotética).

Si, pues, la experiencia religiosa rebasa las fronteras de la Psicología, ¿es posible una Psicología de la Religión? Después de cincuenta años de existencia, parecería superflua la pregunta, pero el empeño de los psicólogos en permanecer psicólogos hasta el fin, junto con su conciencia de que el fenómeno religioso se les escapa de entre las manos, ponen en peligro la vida de la joven ciencia de la religión. El psicologismo ha sido la causa de que filósofos y teólogos se hayan planteado la cuestión sobre la posibilidad de una Psicología de la Religión. En el siglo pasado particularmente se empezó a atribuir una doble misión a la Ciencia de la Religión: Descripción fenomenológica (psicológica, histórica, sociológica) de los caracteres comunes a toda religión; y elección de una forma determinada de religión. Convencionalmente se llamó a la primera «Filosofía de la religión» y a la segunda «Teología de la religión». En la primera se daba cabida a toda forma de religión: hindú, budista, islámica, judía, cristiana, católica, porque todas ellas, fenomenológicamente analizadas y consideradas en cuanto hecho, tienen la misma probabilidad de verdad. La antropología, se nos dice, ha descubierto paralelos del Credo y prácticas cristianas en cientos de religiones no cristianas; hecho éste que no sólo minaría la prerrogativa exclusiva del dogma cristiano, sino que además, junto con otros descubrimientos, indicaría que las creencias religiosas del individuo están intrínsecamente condicionadas por el ambiente psíquico y cultura del mismo. La defensa de un culto particular o la promulgación de una forma específica de religión es ya asunto del gusto teológico de cada uno.

La distinción entre filosófico y teológico dentro de una misma ciencia resolvería las dificultades de la unidad de religión y variedad de experiencias religiosas, la de lo ordinario y extraordinario en la religión, sin necesidad de enfrentar la ciencia positiva con las ciencias trascendentales. Pero de hecho, esa libertad en escoger el credo religioso, según el gusto teológico de cada individuo, vino a comprometer la estabilidad de la «filosofía de la religión». Algunos, para escoger a gusto, llegaron hasta negar la existencia del denominador común filosófico en toda clase de experiencias religiosas, insistiendo en la necesidad de determinarse, ya en el campo filosófico, por una forma particular de religión. Estos chocaron con los antropólogos,

quienes habían descubierto un campo asombroso de confrontación y paralelismo entre experiencias religiosas de varios credos. Otros creyeron que la filosofía de la religión tenía como única finalidad el purificar el credo y prácticas religiosas, enseñando al hombre el modo de rechazar concepciones de lo divino intelectualmente insostenibles y moralmente indignas. Estos olvidaron que la función negativa debe ir combinada con otra positiva, en virtud de la cual ciertos problemas comunes a la filosofía y a la teología, hacen posible que algunas creencias religiosas puedan adquirir consistencia metafísica, formando el contenido de esa ciencia llamada Teología Natural, tan característica de la Edad Media. Otros, hasta se mostraron escépticos ante la verdad que pudiera encontrarse en las diversas formas de experiencia religiosa, porque en ninguna de ellas se encontraba entera. Bien es verdad que éstos encontraron pocos simpatizantes y su opinión se rechazó como poco constructiva. Finalmente, quedaron aquellos que filosóficamente aceptaban toda forma de experiencia religiosa y teológicamente eran libres para escoger, inclinándose, en el mejor de los casos, por la cristiana, en cuanto mejor entre iguales.

De todos estos grupos, es el último el que va a ocupar nuestra consideración en las siguientes páginas. Anteriormente dijimos que las comparaciones entre las diversas formas de experiencia religiosa son un medio excelente para establecer analogías y contrastes, pero no para obtener un universal predicable de todas ellas. La ciencia llamada Religión Comparada nació del afán de aproximar objetivamente todas las religiones a base de sacrificar juicios de valor. Ahora bien, el estudio objetivo, la comparación, la tipología, repetimos, pueden darnos un conocimiento más extenso, pero no más exacto de las diferentes formas de experiencia religiosa. Los éxtasis de Plotino, del Yoga y de Santa Teresa de Ávila son hechos de experiencia religiosa que no se pueden abstraer en un universal sin destruir la integridad *psíquica* en los tres, porque es un hecho formalmente distinto en los tres. El deseo de investigar la variedad de experiencia religiosa en orden a establecer, por comparación y análisis fenomenológico, una estructura fundamental a todas ellas, es sacrificar la verdad en aras de una catalogación o amalgama de todo lo que ha sucedido y sucede en el campo de la religión; y en el mejor de los progresismos sería muy atrevido confundir religión con la suma de las aspiraciones religiosas de los individuos o de las sociedades. Las experiencias religiosas son *cualitativamente* diferentes y por lo tanto esencialmente

irreductibles, aunque desde el punto de vista del mecanismo psicológico tengan elementos comunes. No sólo es la relación a lo divino lo que las distingue, sino que el mismo término de esa relación, lo divino, es diverso en cada una. El mismo R. Otto lo había visto, cuando escribió: «No sólo es la relación a lo divino lo que difiere... sino que nos encontramos ante *una forma esencial de lo divino* según que se considere el Absoluto, o el objeto de la relación religiosa, como Dios inmanente o trascendente. Imposible de establecer, por lo tanto, una diferencia sirviéndose de una fórmula, que se funda únicamente en la relación del hombre religioso al objeto de esa relación, prescindiendo en absoluto de la misma diversidad en el objeto, que es punto capital para establecer la distinción» (1).

La posición del psicologismo puede resumirse, por consiguiente, así la experiencia religiosa puede ser estudiada, con cierto grado de precisión científica, en cuanto objeto de la Psicología de la Religión. Este nombre no ha de leerse ni desde el punto de vista religioso ni desde el punto de vista psicológico, sino conjuntamente; no debe interpretarse del lado de la religión, en virtud de creencias ya determinadas y previamente aceptadas en actitud defensiva contra los supuestos peligros que correría en su asociación con la psicología, ni del lado de la psicología, con decisiones y juicios sobre realidades estrictamente metapsíquicas. La Psicología de la Religión se construye a base de una investigación conjunta del psicólogo, que aporta hechos empíricos y del hombre religioso, con sus íntimas y profundas experiencias de la vida religiosa. Existe la interpretación racional de la religión en grandes sistemas de metafísica y teología. Todo ello es completamente extraño al psicólogo, porque su actitud hacia la religión es empírica. La ciencia y la religión se armonizan en lo empírico, sólo se distancian cuando se considera la realidad detrás de esa experiencia (Dios y alma, dogmas y principios, credos religiosos y juicios de valor). La aproximación objetiva entre Psicología y Religión y entre todas las experiencias religiosas pide el sacrificio de la realidad en aras de la experiencia. De este modo es posible la Psicología de la Religión.

También nosotros comprendemos que una psicología religiosa descriptiva no encuentre más que semejanzas entre «el éxtasis dialéctico de Plotino, el éxtasis teórgico de Jámblico, el éxtasis farmacéutico y el

(1) R. OTTO, *Mistique d'Orient et Mystique d'Occident*, Paris, 1951, p. 145.

éxtasis místico de Santa Teresa». Concedemos que una psicología descriptiva no pueda protestar contra esta amalgama, pero como decía Delacroix, ante todo debe respetarse «la integridad de los hechos», pues no es el objeto para el sistema, sino el sistema para el objeto. Si no podemos protestar en nombre de la psicología descriptiva, quiere decirse que habrá que acudir a otra ciencia, la metafísica o la teología. No le interesa mucho al objeto la autonomía de las ciencias, es la ciencia la que debe acomodarse a la naturaleza del objeto. En fin, queremos decir que es imposible explicar *perfectamente* la conducta religiosa de un individuo por simple descripción, sin tener en cuenta su religión, con todas sus implicaciones; y destruye la naturaleza de la conversión quien trata en un capítulo de conversión y en otro de conversión religiosa, solamente porque el factor «rapidez» es psíquico y el factor «contricción» religioso. Cuando el hambriento quiere comer, es de suponer que no se detendrá a distinguir lo que es en él el apetito de comer y el apetito de alimento real; sólo el filósofo, en sus momentos más filosóficos, se contentaría con examinar el apetito de comer. La distinción entre experiencia de lo real y de lo real en sí mismo ha sido en la psicología de la religión tan funesta como la distinción kantiana entre conocer y conocer la cosa en sí misma en la Gnoseología. Hay algo de contradictorio en llamar explicación perfecta de la experiencia religiosa a la descripción fenomenológica de la misma, que la analiza como dato puro de la conciencia, como una estructura sin contenido, como una relación intencional sin el término de esa intención, como una experiencia religiosa sin religión. La forma es aquí inseparable del contenido.

De hecho los psicólogos han respondido a los fenómenos más trascendentales, cuando verbalmente negaban la mera posibilidad, por el método sencillo de dar cuerda a la subconsciencia hasta convertirla en Subliminal, a la conducta religiosa hasta hacerla Religión, y al genio religioso hasta canonizarlo como Santo. Con ello se mete de contrabando la metafísica y la teología. Leuba y Marechal están describiendo empíricamente la religión: Marechal muestra que la mística toca la plenitud del ser, y Leuba que la nada. Pues bien, ambos están haciendo el metafísico, uno legalmente y el otro de contrabando. Podría seguirse la enumeración, pero nos contentamos con citar la obra magistral de Troeltsch (2), donde se ha denunciado la

---

(2) E. TROELTSCH, *Psychologie und Erkenntnistheorie*. Tübingen, 1922.

metafísica de que están empapadas estas psicologías religiosas, que se dicen estrictamente empíricas.

Si el *status* científico de la experiencia religiosa no queda asegurado ni por la Psicología ni por la Fenomenología, vamos a probar el camino de la integración. A estas alturas ya debemos estar convencidos de que una psicología de la religión no excluye una metafísica de la religión, una apologética de la religión y una teología de la religión.

Para la escuela tradicional, representada por Santo Tomás de Aquino, todas esas ciencias se integran y completan, cuando se consideran, no bajo la faceta limitada de lo empírico, sino bajo la inmensa perspectiva del ser, y el conflicto aparente, cuando se trata de la experiencia religiosa, entre empírico y realidad, entre filosófico y teológico, se da entre Filosofía y Teología, no dentro de lo empírico, sino dentro del ámbito del ser. Vamos a definir más detalladamente esta nueva posición del problema.

Santo Tomás no distingue las ciencias por la diversidad de los objetos absolutamente considerados (objetos materiales), sino por el diverso modo específico o irreductible (*ratio cognoscibilis* u objeto formal) de estudiar esos objetos absolutos («*Accipit enim unaquaeque scientiarum unam partem entis secundum specialem modum considerandi*». In *Boet. de Trin.*, q. 5 a. 1 ad 6 um). De esta manera un mismo objeto absoluto puede ser objeto relativo de dos ciencias específicamente diferentes. Por ejemplo, el alma humana puede ser objeto de un estudio teológico y de un estudio psicológico; y de hecho, Santo Tomás, que tan sublimes cosas dice del alma en la Suma, escribió un magnífico Comentario a los *Tres Libros De Anima* del Filósofo. Dios mismo, en quien el creyente cree como en verdad revelada, puede ser el objeto de una demostración racional, como lo prueba también Santo Tomás en las primeras páginas de la Suma (I, q. 2 a. 2). Del mismo modo, la religión puede ser objeto, según el mismo principio, de dos ciencias diversas Filosofía y Teología. Supongamos, por lo tanto, a la Filosofía y a la Teología analizando la experiencia religiosa. Por una parte, ambas ciencias retendrán caracteres específicos que asegurarán su independencia, a saber, la Teología considerará en la experiencia religiosa el aspecto de verdad necesaria «ad salutem», o su significado y valor por relación a Dios; mientras que la Filosofía atenderá a la verdad que dicha realidad posee en sí

misma naturalmente. Si el teólogo empieza a describir la naturaleza de la experiencia religiosa guiado por los principios de demostración teológica (la autoridad divina, la gloria, la perfección, poder infinito de Dios, etc.), el filósofo empezará demostrando a base de los principios constitutivos o esenciales del hecho. Finalmente, la Teología mirará a la experiencia a través de lo religioso—primero Dios y después las creaturas—, la Filosofía considerará a lo religioso en función de la experiencia—primero las creaturas y después Dios—(*Contra Gentes*, II, c. 4). Pero, por otra parte, será un primero y un después, pero siempre: al principio o al fin será experiencia de Dios, experiencia religiosa. No será la autonomía de las ciencias lo que interesa en primer lugar, sino la integridad del hecho-objeto de ciencia. Entre una verdad teológica y una verdad filosófica no puede existir contradicción, porque sólo lo falso es opuesto a lo verdadero y la verdad no puede estar dividida contra sí misma. Cuando el filósofo diserta sobre la experiencia religiosa, con categorías sensibles, puede sentir el auxilio de la Teología, que, bajo una luz superior, puede ver mejor todo lo que se encierra en la palabra religión, y ese auxilio redundará a su vez en beneficio de la misma Teología.

«Santo Tomás dirá a los teólogos que no intenten demostrar racionalmente los artículos de fe, pues la fe no se funda en la razón, sino en la palabra de Dios, y cuando tratamos de demostrarla, la destruimos. Dirá también a los filósofos que no prueben la verdad filosófica recurriendo a la palabra de Dios, pues la filosofía se funda en la razón, no en la revelación. La Teología, en otras palabras, es la ciencia acerca de cosas reveladas y aceptadas por la fe, así como la Filosofía lo es de aquellas cosas que brotan de los principios de la razón natural. Ahora bien, puesto que su origen común es Dios, creador de la razón y de la revelación, ambas ciencias deben armonizarse, y para armonizarse deben distinguirse. Sólo lo que es distinto puede unirse; el mezclarlas es perderlas en algo que no es unión sino confusión» (3). Relación entre ambas, no reducción de una a otra. Es la distinción lo que permite que se unan sin contaminarse, cuando tratan de un objeto común, y subsistan sin ignorarse.

Las ventajas de esta tesis son enormes: nunca se pierde de vista el hecho, la realidad, el ser; establece una distinción real entre las ciencias, y asegura la armonía perfecta entre las mismas.

---

(3) E. GILSON, *The Unity of philosophical experience*, New York, 1950, p. 62.

Resumiendo, al aparecer Santo Tomás en escena, los términos de este problema se determinaron de la siguiente manera: Existen dos dominios en la verdad, a saber: la fe y la razón. El primero abarca todas aquellas verdades religiosas manifestadas por revelación; el segundo abarca aquellas verdades que la luz natural de nuestra razón puede descubrir. La fe no se opone ni destruye la racionalidad de nuestro conocimiento, sino que le ayuda a penetrar más adelante en el campo inmenso del ser. Estos dos dominios se sobreponen dejando un área común a ambos, formada por aquellas verdades de fe que pueden ser franqueadas por la razón y que constituyen el cuerpo de doctrina conocido con el nombre de Teología Natural. Ahora bien, las demás verdades de fe son infranqueables, no porque sean contrarias a la razón, sino porque son superiores a la razón. De esta manera, logró Santo Tomás la construcción de esa síntesis admirable entre Filosofía y Teología, edificando un puente firme entre fe y razón. Este puente se derrumbaría siempre que Duns Scotus o W. of Occan tratasen de abstraer algunas o todas las verdades religiosas del dominio de la razón, o siempre que algunos modernos, volviéndose hasta Tertuliano, creyesen que el dogma religioso es objeto de fe precisamente por su naturaleza irracional.

A pocos de los que hayan leído atentamente los siguientes textos habrá dejado de impresionarles la consistencia lógica y el orden magnífico con que Santo Tomás presenta esta cuestión:

1. *Principio* (I, q. 1 a. 1 ad 2).

«La diversidad formal en el modo de conocer es la causa de la distinción entre las ciencias» (*Diversa ratio cognoscibilis, diversitatem scientiarum inducit*).

2. *Ciencia Natural, Matemáticas y Metafísicas* (In Boet. de Trin. q. 5 a. 1).

«Entre los objetos especulables hay algunos que dependen esencialmente de la materia, ya que no se dan sin ella; ahora bien, dentro de estos mismos, unos dependen de la materia en cuanto a su ser y en cuanto a su inteligibilidad (*secundum esse et intellectum*), es decir, aquellos que se definen en función de la materia sensible, porque sin ella no podrían concebirse: y de éstos trata la Física o Ciencia Natural. Y hay otros que, aunque entitativamente dependan de la materia, pueden entenderse independientemente de ella (*secundum esse, non tamen secundum intellectum*) y pueden definirse prescindiendo de la materia sensible... y de éstos tratan las Matemáticas. Finalmente hay algunos objetos que no dependen de la materia ni siquiera en cuanto al ser (*non dependent a materia secundum esse*), pues de hecho se dan sin ella, bien de un



modo absoluto o siempre [Dios y Angeles], bien de un modo relativo, es decir, unas veces sí y otras no, según las condiciones [sustancia, cualidad, potencia, acto, unidad, multiplicidad, y otros semejantes], y de éstos trata la Teología o Ciencia Divina, que nosotros conocemos con el nombre de Metafísica o Filosofía Primera».

3. *Filosofía y Teología (In Boet. de Trin. 5. 2 a. 2; Summa Theologica, I, q. 1 a. 5; Contra Gentes, I, c. 7).*

«El conocimiento de las cosas divinas puede mirarse desde un doble punto de vista: humanamente no las podemos conocer si no es a partir de las creaturas, que nosotros conocemos mediante los sentidos; pero si se consideran las cosas divinas en sí mismas, presentan un grado máximo de cognoscibilidad... Por eso mismo hay una doble ciencia acerca de Dios. Una que se acomoda a nuestro modo de conocer (*secundum modum nostrum*), empezando por las creaturas para llegar a Dios, y esta es la ciencia divina enseñada por los filósofos, quienes llamaron «divina» a la Filosofía Primera. Y hay otra que se funda en la naturaleza misma de las cosas divinas (*secundum modum ipsorum divinorum*), la cual no puede ser poseída por el hombre de un modo perfecto, siéndole concedida en este mundo una cierta participación... cierta semejanza con el conocimiento divino, en cuanto que mediante la fe infusa nos adherimos a la Verdad Primera tal como es en sí misma».

«La Teología trasciende a todas las ciencias, tanto especulativas como prácticas. En efecto, el orden de perfección entre las ciencias especulativas se establece en función de la certeza o de la dignidad del objeto; y la Teología es más perfecta que las demás ciencias en esos dos aspectos. En cuanto a la certeza, las demás ciencias derivan su grado de certeza de la luz natural de la razón (*ex naturali lumine rationis humanae*), la cual es capaz de errar; la Teología, en cambio, funda su certeza en la luz de la ciencia divina (*ex lumine divinae scientiae*), la cual no puede errar. En cuanto a la dignidad del objeto, la Teología trata de cosas que trascienden la capacidad del entendimiento humano (*de his, quae sua altitudine rationem transcendunt*); mientras que las demás ciencias consideran aquellas cosas que están al alcance de la razón (*ea quae rationi subduntur*). El orden de perfección entre las ciencias prácticas se establece en función de la categoría de los fines... Ahora bien, el fin de la Teología, en cuanto ciencia práctica, es la bienaventuranza eterna (*beatitudo aeterna*), que es el fin de los fines de las otras ciencias prácticas (*ad quam sicut ad ultimum finem ordinantur omnes alii fines scientiarum practicarum*). Luego, bajo todos los conceptos, la Teología es más perfecta».

«Pero aunque esas verdades de fe trasciendan la capacidad de la inteligencia humana no pueden ser contrarias a aquellas otras verdades que la razón humana posee naturalmente (*huic veritati contraria esse non possunt*)... Pues el mismo Dios, en cuanto autor de la naturaleza, nos ha infundido principios naturales por los que se conduce la razón humana. De tal modo, que lo que es contrario a esos principios, es

contrario también a la sabiduría divino, y por lo tanto no puede venir de Dios. Luego lo que es objeto de fe, por revelación divina, no es contrario a lo que nosotros conocemos mediante la razón natural (*ea quae, ex revelatione divina, per fidem tenentur, non possunt naturali cognitioni esse contraria*)».

Establecido de esta manera el *status quaestionis*, en el cual aparece la posibilidad de la Psicología de la Religión como ciencia, pasemos a determinar las implicaciones metafísicas y teológicas de la experiencia religiosa, bien seguros de que, aplicando los principios de Santo Tomás, no destruiremos ni la autonomía de la Psicología ni la integridad del hecho religioso. La mayoría de los filósofos modernos, o se irán con W. of Occan, afirmando que ninguna verdad teológica puede justificarse filosóficamente, o, si son psicologistas, se desentenderán de toda proposición metafísica y teológica, por ser proposiciones trascendentales. Aun así, preferimos seguir el plano maravilloso de Santo Tomás, en donde Psicología, Metafísica y Teología se armonizan en la línea del ser. En la obra de Santo Tomás abundan observaciones de psicología religiosa, pero siempre tienen una finalidad teológica; de hecho, si no de derecho, no encontraremos en ella una psicología de la religión autónoma. Los modernos se glorían de haber conquistado esa autonomía para la nueva ciencia; pero, no solamente sus teorías, sino hasta las más indirectas observaciones, van latentemente cargadas de factores metafísicos y teológicos. Por otra parte, nos son bien conocidos los estragos hechos por el psicologismo, traducidos, o en tendencias irreligiosas, como en Leuba, o en el teologismo de tantos protestantes; ambos enemigos acérrimos de la verdadera religión.

«¿Rechazaremos, por eso, la Psicología de la Religión? No. Completémosla, más bien, con la Metafísica y la Teología... Nosotros admitimos la posibilidad de una triple Psicología de la Religión: la psicología autónoma y empírica, que analiza el fenómeno sin llegar a las causas; la psicología autónoma racional que busca las causas propias e inmediatas del fenómeno religioso; finalmente, la psicología *sierva* de la Teología, que ayudará a esa ciencia suprema en la tarea de buscar las causas primeras de nuestra vida religiosa. De este modo tenemos una misma realidad estudiada *per alia et alia principia*. El pecado está en haber convertido en hostilidad y ruptura, lo que había sido en principio distinción amistosa y pedagógica. Y así presenciamos el hecho de que los psicólogos (no la Psicología) quieren sustituir a los teólogos. La Psicología había tomado una porción de la

realidad para estudiarla aparte; vienen los psicólogos, o mejor, los psicologistas, y declaran que esa porción es la realidad total, y que más allá de ella ya no queda nada por investigar... el psicólogo tiende así a pasar de las semejanzas a la identidad, y de las explicaciones parciales a las explicaciones adecuadas» (4).

### Metafísica de la experiencia religiosa

En la historia de la Psicología encontraremos que tradicionalmente se asociaban íntimamente el estudio del proceso de la mente y el de la realidad de la misma mente y de los objetos a que tal proceso se ordenan. Una reducción fenomenológica del proceso, es decir, con exclusión del objeto, se consideraba como falsificación del proceso, incluso en cuanto a su mecanismo psíquico. Ahora bien, el proceso psíquico de la experiencia religiosa se ordena a un objeto religioso y, cualquiera que sea la definición de la religión, el objeto religioso debe satisfacer las aspiraciones de la vida entera, y entonces habrá que salir de la misma vida para encontrarlo y salir de la Psicología, cuyo objeto es la vida, para entrar en la Metafísica, cuyo objeto es el ser. Si no queremos que la Psicología desfigure la experiencia religiosa, debemos dejarla abierta a la Metafísica. La experiencia religiosa no es solamente experiencia, ni únicamente un producto noético-noemático, no es el resultado de la combinación de objeto y sujeto dentro de un mismo tema científico; es, más bien, un juego combinado de dos sistemas de valores: el experimental y el religioso, la conciencia y Dios, la Psicología y la Metafísica. No está el secreto en alargar la Psicología (esto no sería posible sin quebrantar su autonomía, pues se trataría de un avance cualitativo no meramente cuantitativo, formal no material), sino en completarla por intensificación, con un nuevo orden cualitativo de cosas, con un nuevo hábito científico, con la Metafísica. Por eso, el problema de la experiencia religiosa es eminentemente metafísico. Pero esta afirmación necesita muchas precisiones, no aparezca que nosotros estamos sustituyendo un ídolo por otro, una experiencia por una entelequia.

Es verdadera la tesis implícita en el argumento de la omnipresencia divina: Dios obra y consiguientemente está presente en todas

---

(4) M. T.L. PENIDO, *Psychologie religieuse, Phénoménologie et Theologie*, en *Rev. Thom.*, 1932, p. 215.

las cosas, no sólo como primera causa del ser de las mismas, sino además como su incesante conservador. Dios está presente en todas las cosas, en contacto virtual, y como en El son una misma cosa el obrar y el ser, la presencia virtual es al mismo tiempo presencia sustancial («*Deus est in omnibus rebus et intime*». I, q. 8 a. 1). Dios está presente en nosotros, más cerca de nuestro ser que cualquier otro objeto. Y, sin embargo, no sería lógico concluir que nosotros lo poseemos como verdadero objeto de contemplación. (No sería una inferencia lógica ni aun en el caso de nuestra alma, la cual no sólo está íntimamente presente a nosotros sino que además es parte de nosotros mismos. Nosotros llegamos al conocimiento del alma por el proceso ordinario, es decir, a base de los sentidos, de la abstracción y de la reflexión). Habría un salto manifiesto de lo ontológico a lo gnoseológico, de lo que es de Dios a lo que es de la creatura. Importantísimas distinciones se imponen, entre immanencia ontológica y trascendencia noética, como entre trascendencia ontológica e immanencia noética. No hay incompatibilidad entre la trascendencia ontológica de una cosa, por ejemplo, respecto del entendimiento humano, y su immanencia noética respecto del mismo entendimiento; así como no la hay entre su immanencia ontológica y su trascendencia noética. Pero quizá sea más importante otra distinción: las nociones de immanencia y trascendencia no se corresponden con las de presencia y ausencia; hay compatibilidad entre immanencia y ausencia, entre trascendencia y presencia. Y así, Dios puede estar muy presente a nosotros y ser al mismo tiempo sumamente trascendente. Si la immanencia de Dios en nosotros está asegurada en la línea ontológica del ser, ¿cómo convertirla en immanencia en la línea del conocer? ¿Cómo hacer surgir una relación noética entre un entendimiento finito y un objeto infinito?; o, según las distinciones apuntadas, a la immanencia ontológica de Dios ¿corresponde alguna presencia noética?; y, a la presencia noética de Dios, ¿corresponde alguna immanencia noética?

1. *Experiencia religiosa y presencia noética de Dios en el entendimiento humano.*—Santo Tomás no ve incompatibilidad alguna entre la finitud ontológica del entendimiento humano y la infinitud noética de su capacidad. (Este es el sentido de su distinción entre el entendimiento humano, en cuanto humano y en cuanto entendimiento). El entendimiento humano, en cuanto entendimiento, no tiene otro límite que la contradicción lógica, es decir, aquello que no puede ser,

y su infinita capacidad subjetiva no se adecua ni se sacia a no ser con el *ente total*. Por otra parte, el ser infinito de Dios, aunque se defina en virtud de la trascendencia e independencia respecto de todo ser, no por eso deja de pertenecer a la razón común de ser, esa razón que no mira sólo a los predicamentos, sino que, en su extensión, no excluye a ningún ser, y, en su comprensión, los contiene implícitamente a todos. «No se piense, en efecto, que el concepto de ente divino no puede estar contenido en el concepto de ente común, porque el infinito no puede contenerse en un concepto finito. Sería poco filosófico. El concepto infinito no puede contenerse en un concepto finito a modo como la especie se contiene en el género; pero el ente común no es género, sino trascendental. El concepto trascendental de ente común es finito en cuanto al modo de significar, mas no cuanto a aquello que significa, pues, por su naturaleza, no se coarta a ningún género ni tiene límite alguno. Se ha de concluir, pues, que el concepto de ente contiene al concepto de ente divino *quoad id quod significat*, mas no *quoad modum significandi*. De ahí que nuestro conocimiento de Dios sea negativo y analógico, pero posible» (5). Por consiguiente, ningún detrimento o aminoración sufrirá el ser divino en su excelencia por estar presente a un entendimiento cuyo mecanismo psíquico consiste en una asimilación immanente del objeto en cuanto representado, dejando a salvo la independencia ontológica y la trascendencia del mismo, en su ser natural. *Cosa significada y modo de significar*. Los Escolásticos, con su acostumbrada precisión, justifican de un modo admirable esta distinción más filosóficamente que los que prefieren la distinción kantiana entre conocer la cosa y conocer la cosa en sí misma. «Una cosa, nos dicen, es el origen psicológico de un concepto y otra muy distinta su naturaleza lógica. También difiere en su comportamiento respecto a sus inferiores el concepto genérico del concepto trascendental. Finalmente distíngase cuidadosamente el *modus significandi* de la *res significata*. Atendiendo al origen, es claro que el concepto de *ens in communi* es el obtenido por abstracción formal de tercer grado llevada sobre la *res sensibilis*. Mas, por su naturaleza' significa *essentia cui competit esse*. En este sentido afirmamos que este concepto contiene bajo su comprensión a todos los entes y que, en consecuencia, posee un área de aplicabilidad extensiva también a todos los seres. El concepto de *ens in com-*

---

(5) ANGEL GONZALEZ ALVAREZ, *Teología Natural*, C. S. I. C., Madrid, 1949, pp. 37-38.

*muni* es simultáneamente finito e infinito; finito *quoad suum modum significandi*, pero infinito *quoad id quod significat*, pues, significando *essentia cui competit esse*, no tiene en su naturaleza límite alguno y conviene al concepto de Dios. Un concepto infinito no puede estar contenido en un concepto finito al modo como la especie se contiene en el género, porque ni Dios es especie ni el *ens in communi* es género. Pero el *ens in communi* es trascendental y contiene el concepto de ente divino *quoad id quod significat*; no, empero, *quoad modum significandi*. Por donde vuelve a ponerse de relieve que nuestro conocimiento de Dios será real, objetivo, aunque analógico. «El metafísico, como tal, no dispone de otra manera para dar satisfacción natural a esa irreductible necesidad de trascendencia que le caracteriza» (6).

No, no existe contradicción lógica entre presencia noética del ser divino en el entendimiento humano y la capacidad de ese mismo entendimiento en cuanto entendimiento. Más aún, hay conveniencia positiva entre esa presencia y el irreductible deseo de infinitud que caracteriza a nuestro entendimiento. La naturaleza humana, como ya había dicho Aristóteles, según su parte superior—vous—, está pidiendo especulativa y éticamente el trascender lo que es puramente humano. Por eso, es verdad, que el término y culminación de la Ontología se convierte en dato inicial de la Teodícea. Es cuando Santo Tomás habla en nombre propio, sobre todo cuando, dejando a un lado la consideración del ser en general, definirá a la Metafísica en función de su objeto primero, que es también el primero de los seres, Dios. («*Ipsa prima Philosophia tota ordinatur ad Dei cognitionem sicut ad ultimum finem: unde et scientia divina nominatur*», *C. Gentis*, III, c. 25). «Desde que Guillermo Occam postuló unívocamente que sólo lo singular concreto es objeto de ciencia y que la intuición concreta es el único modo de conocimiento natural, quedó trazada una vía muerta para el conocimiento de Dios. Con ello la suerte de la Teodícea quedaba supeditada a la existencia de una intuición concreta de Dios. Toda trascendencia sobre lo experimentable debe declararse vana. Y ello porque ya es ilusorio todo intento de penetración cognoscitiva en *el ser* de lo experimentado» (7).

2. *Experiencia religiosa y amor connatural de Dios.*—En nuestra vida psíquica ordinaria amamos lo que conocemos y tenemos con-

(6) ANGEL GONZALEZ ALVAREZ, *Introducción a la Metafísica*, Mendoza, 1951, pp. 121-122.

(7) ANGEL GONZALEZ ALVAREZ, *Teología Natural*, p. 28.

ciencia de lo que amamos. En nuestra conciencia podemos distinguir los actos del entendimiento y de la voluntad, podemos verlos en su relación de antecedente y consiguiente, de causa y efecto. Ahora bien, hay mucho de verdad en aquella frase de Santo Tomás: «*Ubi terminatur operatio intellectus ibi incipit operatio affectus*»), (*De Ver.*, q. 10, a. 11, ad 6), cuyo sentido y aplicación se declara en aquella otra: «*Dilectio Dei est maius aliquid quam eius cognitio, maxime secundum statum viae*» (*II-II*, q. 27, a. 4, ad 2). Entre la tendencia de la voluntad y el Bien Infinito hay algo más que correspondencia intencional subjetivo-objetiva; existe una armonía, una adaptación profunda, que Santo Tomás distingue con el nombre especial de *coaptatio*. La fusión de sujeto y objeto en la intelección se realiza mediante especies intencionales recibidas en una pōtencia cuyo acto formal es entender; la fusión subjetivo-objetiva en el amor se realiza por coaptación, es decir, en el mismo acto de amar. Es verdad que la coaptación se funda en los datos ganados mediante la semejanza intencional de la idea, y que ella de por sí es incapaz de darnos revelaciones objetivamente nuevas respecto de lo ya adquirido por el entendimiento. Sin embargo, el amor se dirige al objeto ideado, no a la representación del objeto; el objeto es siempre el fin y el motivo de la tendencia afectiva. La cosa conocida tiene significado para nosotros, pero la cosa amada es realmente nuestra. No poseemos un objeto nuevo y distinto del que presenta el entendimiento, pero lo poseemos de un modo nuevo, más realmente, y en este sentido el amor es «*maius aliquid*» que el conocimiento.

Si entre nuestra voluntad y Dios en cuanto Bien Infinito existe, no sólo una conveniencia intencional como entre el entendimiento y Dios en cuanto causa primera del ser, sino una coaptación, o conveniencia natural, podremos aplicar a nuestro amor de Dios lo que se dice del conocimiento *ex connaturalitate*. Así como nosotros, en el estado de perfecta virtud moral, nos inclinamos connaturalmente al bien, así también nuestra voluntad, obrando, amando, siguiendo su naturaleza espiritual, se adapta a Dios por la connaturalidad que con El tiene, en cuanto Bien Infinito. El acto natural de amor a Dios y el acto moralmente bueno son, para nosotros, una vía original de conocer a Dios; la conciencia natural y la conciencia moralmente buena nos dan una revelación especial de Dios.

Tampoco existe contradicción natural entre la Infinita Bondad de Dios y la capacidad infinita de la voluntad. Existe, por el contrario,

connaturalidad entre ellos. La voluntad, en su apetición del bien, es insaciable; en todos los bienes creados busca la razón perfecta de bien sin encontrarla, y por eso al presentársela la bondad infinita de Dios siente su compleción naturalmente deseada. Se ha denominado, con bastante exactitud, a este movimiento de la voluntad en busca del bien perfecto, «dialéctica del amor». San Agustín lo expresó en su fórmula, que se ha hecho clásica: «Fecisti nos, Domine ad te, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te». Y Santo Tomás, al preguntarse por el objeto de la bienaventuranza, hace el siguiente cuestionario: «Utrum beatitudo hominis consistat in divitiis, in honoribus, in fama, in gloria, in potestate, in aliquo bono corporis, in aliquo bono animae, in aliquo bono creato?». No, sólo el bien perfecto, Dios, es el objeto de nuestra bienaventuranza. La insaciabilidad de la voluntad y la dialéctica del amor se fundan, pues, en una falta de connaturalidad entre el bien de las cosas creadas y la capacidad infinita de la voluntad. Por eso, cuando nuestra voluntad ama al bien increado encuentra la connaturalidad y la adecuación.

Toda creatura, por una inclinación innata, ama a Dios más que a sí misma; toda creatura racional, con un amor elícito e indeliberado, ama por encima de todo bien al bien soberano, que sólo en Dios puede encontrarse; toda creatura racional, con un amor elícito y deliberado, puede elegir explícitamente, entre todos los bienes, a Dios, como bien supremo, quien viene a ser su bienaventuranza natural (8). Todos los seres sienten esa inclinación, pero en el hombre se encuentra con mayor perfección. Su religación psicológica a Dios es más perfecta porque más perfecta es también su religación ontológica. La tendencia, en el hombre, se aviva particularmente a la presencia de objetos o actos, que sobrepasan los límites ordinarios de la bondad o de la belleza. En estos casos, el sentimiento de la presencia divina es más intenso, y el amor del bien absoluto y suma belleza más rápido y connatural. Son aquellos casos en que se despiertan dentro de nosotros profundos sentimientos religiosos: ante la belleza del universo, las obras de arte, la música, la soledad, la fortaleza de los mártires... Sentimientos que son, o motivo o conse-

(8) «Diligere Deum super omnia est connaturale homini et etiam cuilibet creaturae, non solum rationali sed irrationali, et etiam inanimatae, secundum modum amoris qui unicuique creaturae competere potest». I-II, q. 109 a. 3.

«Quia igitur bonum universale est ipse Deus, et sub hoc bono continetur etiam angelus et homo et omnis creatura, quia omnis creatura naturaliter, secundum id quod est, Dei est; sequitur quod naturali dilectione etiam angelus et homo plus et principalius diligat Deum quam seipsum». I, q. 60 a. 5.



cuencia de la tendencia de la voluntad al bien perfecto y de su coaptación con él. El sentimiento religioso no tiene significado por sí mismo. El sentimiento religioso no tiene la explicación en el mismo sentimiento, como creía James, sino en la voluntad tendiendo y amando al bien infinito.

Entre la capacidad infinita de la voluntad y el Bien Infinito existe una coaptación, fuente y origen de una posesión especial de Dios para nosotros, que Santo Tomás llama *ex connaturalitate affectiva*. Esta connaturalidad, mejor que la posesión noética de Dios por el entendimiento, es la causa de nuestros sentimientos de la presencia divina, e incluso, a veces, la connaturalidad es ya el mismo sentimiento de presencia.

¿Habrá un paso posible de la presencia noética de Dios a su inmanencia noética, y de la connaturalidad afectiva a la experiencia actual?

3. *Experiencia religiosa e intuición noética de Dios.*—Preguntarse por la intuición noética y la experiencia actual de Dios, equivale a preguntarse por la misma posibilidad de la experiencia religiosa, en la línea del ser metafísico. Llega, pues, el momento de saber si las dimensiones del ser de la Metafísica son lo suficientemente amplias para «comprender» a Dios dentro de sus límites, y si la misma Metafísica puede dar la interpretación exacta de la religión y de la experiencia religiosa. ¿Es que va a ser también fenomenología inaceptable el reducir la religión al ser y la experiencia religiosa a la Ontología? La respuesta dependerá de si Dios queda dentro o fuera de esa reducción, porque sin Dios no podemos salvar la «integridad» del hecho religioso. Si Dios queda fuera de la reducción, hacer a la experiencia religiosa objeto de la Metafísica sería desfigurarla y falsificarla, como la falsifica el psicólogo que la hace objeto de la Psicología. Y entonces habría que sacarla también de los límites de la Metafísica para colocarla en un nuevo orden científico, ya que tampoco sería posible una metafísica alargada. A nadie se le ocultará la importancia enorme de esta cuestión.

No nos deja muchas esperanzas de llegar a una solución afirmativa el siguiente texto de Santo Tomás: «*Quamvis Deus sit in anima per essentiam, praesentiam et potentiam, non tamen est in ea sicut obiectum intellectus; et hoc requiritur ad cognitionem*». I Sent. d. 3 q. 1 a. 2 ad 3. La transformación de la presencia noética de Dios

en inmanencia noética no puede realizarse sino mediante el objeto formal o propio del entendimiento humano. La inmanencia noética, esa presencia noética especial a título de objeto formal propio, está en relación directa de causa y efecto respecto de la intuición intelectual. La intuición de Dios debe fundarse en la presencia noética de Dios en el entendimiento humano a título de objeto formal propio. Pero Dios sólo está noéticamente presente a título de Causa Primera del ser, es decir, según una razón común, fundada en su presencia de inmensidad («*Visio intellectualis est eorum quae sunt in anima per suam essentiam, sicut intelligibilia in intellectu. Sic autem Deus est in anima beatorum, non autem in anima nostra, sed per praesentiam, essentiam et potentiam*». I q. 12 a. 11 ad 4). De los tres modos de presencia de Dios al entendimiento: esencial, en una semejanza perfecta y en una semejanza análoga (*per praesentiam suae essentiae, per praesentiam suae similitudinis, per similitudinem alterius rei*. I q. 56 a. 3), la última es siempre medio necesario para todos los procesos del entendimiento humano, sin excluir este de la conversión de la presencia noética de Dios en inmanencia cognoscitiva.

En efecto, la presencia esencial de Dios, o Dios «*inmediate se nude, clare et aperte se ostendente, nulla mediante creatura in ratione obiecti visi se habente*» (9) es siempre y solamente en la bienaventuranza. Por otra parte, la presencia mediante una semejanza perfecta de Dios, choca con la dificultad de que ninguna semejanza creada puede representar adecuadamente la esencia divina; la única representación adecuada de Dios es Dios mismo, el Verbo. Dios es todo inteligibilidad. Pero, así como es sabio y omnipotente sin la sabiduría y potencia de los hombres, del mismo modo es inteligible e inteligente sin necesidad de imágenes creadas. El es plenamente «*suum esse intelligibile, suum intelligere, et suum esse actu intellectum*». Dice Santo Tomás que querer entender a Dios a base de una semejanza creada, es mucho más impropio que querer entender «la sustancia por la semejanza del accidente» (10). Luego, la imagen creada, la res sensibilis, nos guía siempre en el conocimiento de Dios, «Dios es fuente ontológica de las cosas sensibles, y las cosas sensibles son fuente noética de nuestro conocimiento de Dios» (11).

(9) Esta es la fórmula empleada por la Constitución Dogmática *Benedictus Deus*, de Benedicto XII, Denzinger, n.º 530.

(10) *De Veritate*, q. 8 a. 1.

(11) ANGEL GONZALEZ ALVAREZ, *Teología Natural*, p. 75.

Y estas imágenes no convienen ni genérica ni específicamente con la esencia divina.

El conocimiento filosófico de Dios se logra solamente a través de un proceso dialéctico y metafísico, no a través de un proceso de inmanencias dentro de la esfera subjetiva de la conciencia. Estamos razonando y subiendo las escalas del ser, no ensanchando la conciencia. No vemos a Dios primero porque El sea el primero de los seres. No hay terreno firme para nuestro entendimiento en el reino del Absoluto, y si queremos caminar en él debemos tomar el camino del ser creado y ascender mediante un sistema de analogías. Por eso distinguimos nosotros tres cosas en el conocimiento natural de Dios: un primer principio efectivo (Dios), creador del entendimiento humano; un principio formal de conocimiento (semejanza creada), imagen análoga del ser divino; y la razón objetiva representada (la realidad divina) mediante la semejanza creada. Y así, cuando conocemos a Dios, lo conocemos realmente, como causa real eficiente, en su semejanza creada y como término objetivo del conocimiento, según la semejanza análoga de las creaturas.

Sin embargo, es verdad que el repetido ascenso por las escalas del ser llega en algunos casos a verse compensado con cierta intuición. El discurso riguroso es medio indispensable al principio, pero a medida que se penetra en la verdad, los intermedios van desapareciendo, sublimados en nociones más simples y comprensivas, y puede llegar un momento en que no quede más que un intermedio, a saber, la idea de ser; no el ser como idea pobre y confusa, sino conteniendo en sí objetivamente multitud innumerable de perfecciones y subjetivamente todos los discursos y racionios anteriormente empleados. Supongamos ahora un filósofo ejercitado en la ascensión racional hacia Dios por los grados del ser. Al principio recorrería este camino con lentitud, no olvidando ninguna de las etapas necesarias en un discurso perfecto. Con el tiempo verá que no son indispensables tantos procesos; muchos intermedios empleados antes desaparecerán perfeccionados en los que van permaneciendo. Finalmente llegarán a desaparecer casi todos. Pero no todos; uno es necesario que permanezca, el del ser. La idea de ser es siempre un medio necesario lógico y psicológicamente. Dios puede ser una idea que contemplamos o un ser que sentimos; pero no la cosa, la existencia o la realidad misma inmediatamente contemplada. También la realidad

divina la vemos a través de la idea de ser; vemos su existencia, su realidad, su ser *en una idea*.

Ahora bien, la transformación de lo ideal en lo real podría justificarse en el orden psicológico, es decir, lo que es idea abstracta puede convertirse *para el sujeto*, dadas ciertas circunstancias, en intuición concreta, y el conocimiento metafísico en intuición psicológica y religiosa. La Primera Verdad puede aparecer también para el sujeto como objeto de intuición. Pero entre el objeto de esta impresión psicológica y el objeto real hay, en frase de un autor, «*Toute la distance que separe le Dieu lointain du Dieu proche, le Dieu absent du Dieu present*» (12). Otro tanto vale de la transformación de lo abstracto en lo intuitivo (la relación simbólica y la relación causal de Max Scheler). Nosotros admitimos que pueda darse una intuición sin discurso concomitante, visión e intuición sin discurso, pero efecto del mismo, aunque se produzca en ausencia de todo raciocinio formal. El sentimiento de percepción, en la ausencia de toda indiferencia, no es ilusorio, es real; pero siempre ha de existir raciocinio causal, por muy simple que sea. Las pretendidas intuiciones objetivas de Dios, en el orden natural no son otra cosa que inferencias elementales acompañadas de afectividad, que las da apariencia de estrictamente experimentales (la relación simbólica es un ejercicio explícito de causalidad y de discurso, la relación causal es también discursiva, aunque de un modo implícito).

No existe verdadera intuición de Dios en el orden natural. Ni siquiera existe una exigencia, un nexo causal que haga posible la visión inmediata de la esencia divina. La intuición de Dios, en el campo de la fe, es un dogma; en el campo de la filosofía sólo podemos afirmar para nuestro entendimiento una potencia obediencial, y, a lo sumo, existe una razón de conveniencia, a saber, el deseo de la verdad infinita (13).

Dios no es objeto propio de ninguna ciencia natural, ni siquiera de la Teología Natural. Toda ciencia procede de principios anteriores a su objeto; pero no hay ningún principio anterior a Dios. Por consiguiente, aunque podemos demostrar su existencia y atribuirle, mediante la analogía, determinadas propiedades, al hacerlo, estamos usando objetos que no son principios respecto de Dios, sino que Dios es el principio de ellos. Estudiamos una Cosa que no tiene principios,

(12) PENIDO, *La conscience religieuse*, París, 1935, p. 165.

(13) II-II, q. 3 a. 8.

porque ella es el principio de todo, estudiamos a Dios en cuanto causa primera. Por lo tanto, el objeto de nuestro estudio en la ciencia natural suprema no es Dios en sí mismo, sino el ser en general. No se da Teología Natural fuera de la Metafísica (14). El problema de la existencia de Dios es el problema de la causa del ser, y poner a Dios dentro de las categorías del ser equivale a negar su existencia. Dios es objeto de ciencia natural solamente en cuanto causa primera del ente ontológico, objeto de la Metafísica.

4. *Experiencia religiosa y amor experimental de Dios.*—Negada a la Metafísica la posibilidad de una visión noética de Dios, quizás se la abra otro camino en la dirección del amor, que, no en vano, se llama *maius aliquid*, respecto del conocimiento. Todo depende de que la connaturalidad y coaptación entre voluntad y Dios, en cuanto bien infinito, pueda pasar al acto traduciéndose en experiencia actual. Uno de los más impresionantes capítulos en el tratado de la voluntad es aquel que versa sobre la connaturalidad afectiva. Santo Tomás supo lograr ese tan deseado equilibrio entre lo emocional o poético y lo racional o férreamente lógico-discursivo. Que el aspecto afectivo de nuestra relación con Dios sea importante y, sobre todo, atractivo, nadie se atreverá a negarlo. Solamente cuando prevalece absolutamente lo emocional aparecen esas curiosas derivaciones hacia el sentimentalismo y simbolismo, tan característicamente antirreligiosos.

Santo Tomás empieza cortando despiadadamente todo conato de sentimentalismo con la siguiente afirmación: la infinita bondad divina no puede ser objeto connatural y propio más que de la voluntad divina; nunca de un amor o voluntad creada (15). El objeto propio de la voluntad humana no es la bondad infinita de Dios, sino el *bonum in communi*. Así como Dios ama necesariamente su bondad, como su objeto connatural y propio, así también la voluntad humana está conaturalmente ordenada al *bonum in communi* (16).

Para Santo Tomás, la posesión del bien infinito no es connatural, sino sobrenatural (17). Nuestra felicidad perfecta no es algo natural, sino el fin de la naturaleza (18). Y, así como ningún efecto divino es

(14) SANTO TOMÁS, en el *Prólogo a la Metafísica de Aristóteles*.

(15) I, q. 59 a. 2.

(16) I, q. 19 a. 3.

(17) CONTRA GENTES, III, c. 54.

(18) I, q. 62 a. 1.

igual a su causa, así tampoco nada de lo que está ordenado a Dios como fin es proporcionado al fin, porque ninguna creatura es igual a Dios; solamente el Verbo Divino es Dios. Afirmar que Dios, en cuanto *bonum infinitum*, especifica, en estas condiciones, a la voluntad humana, equivale a profesar abiertamente el más absurdo panteísmo monista.

Estos principios regularán el paso de la connaturalidad de la voluntad con el Bien Infinito a una experiencia actual. Nuestro amor natural, como ya dijimos, no se termina en Dios sino en el bien en común (19). El deseo de la felicidad perfecta, como cualquier otro deseo, puede considerarse desde un doble punto de vista, en su punto de partida u origen (término *a quo*) y en su fin (término *ad quem*). En cuanto al origen, la apetencia natural de la felicidad está inseparablemente unida a la naturaleza, es como el producto de la misma naturaleza. Pero, en cuanto al término de la apetición, la voluntad no está naturalmente ordenada a Dios; Dios, en el orden natural, en cuanto Sumo Bien, es objeto de elección (20). Por otra parte, el amor natural de Dios «*non est a voluntate ut natura, sed a voluntate rationis*», y por eso no cabe traducir la coaptación natural de la voluntad *ut natura* con el Bien Infinito, en experiencia actual de Dios.

Luego, de los casos en que se siente de un modo intenso la connaturalidad afectiva con el Absoluto, no es lógico inferir la existencia de una experiencia actual del mismo. De nuevo debemos limitar el valor de esas experiencias o sentimientos de presencia al orden de la psicología individual.

### **Teología de la experiencia religiosa**

La posición ganada en nuestro análisis es la siguiente: el objeto de la Psicología de la Religión hay que sacarlo de los límites de la Psicología: no podemos resolver al Ser Divino en un *ens sensibile*, ni la experiencia religiosa en una experiencia psíquica, porque experiencia y religión se destruyen mutuamente cuando se las confronta en el campo de lo psíquico. A Dios lo hemos puesto en la línea del ser, a fin de que su trascendencia e infinitud no padezcan detrimento. Por eso dijimos que la experiencia religiosa era eminentemente me-

(19) I-II, q. 109 a. 3.

(20) DE VERITATE, q. 22 a. 7.

tafísica. Ahora bien, cuando la Metafísica estudia a Dios, lo que propiamente estudia es la creatura, el ente, y a Dios como causa primera de ese ente; todo lo que dice de Dios lo ha descubierto en el examen de las cosas creadas. «Lo que la Teología Natural puede decir de Dios, como causa, viene rigurosamente determinado por lo que haya dicho la Ontología sobre el ente, como efecto» (21). Quiere esto decir que no se dá una metafísica de la Divinidad. De nuevo se nos escapa esta formalidad, «divina», del ámbito de la Metafísica para convertirse en objeto de una nueva ciencia, la Teología, que difiere genéricamente de la Teología Natural («*Theologia, quae ad sacrum doctrinam pertinet differt secundum genus ab illa Theologia, quae pars Philosophiae ponitur*» I, q. 1, q. 1, ad 2).

Y, si la experiencia religiosa, en cuanto acto, ha de seguir la misma suerte que el hábito científico respectivo, debemos darle también un alcance y consistencia teológicos. Si no se da ontología de la divinidad ni experiencia religiosa metafísica, puede ser que se dé Teología de la divinidad y experiencia religiosa sobrenatural, ese orden nuevo donde el objeto no es Dios *sub ratione primi entis*, sino *sub ratione deitatis*, y, por lo tanto, plenamente religioso.

También en este nuevo orden, la presencia noética de Dios debe seguir a su presencia ontológica, pues no habita Dios en nosotros porque lo conozcamos, sino que lo conocemos y amamos porque habita. No es su presencia fenoménica o psíquica, a título de Dios-consciencia, la que funda una verdadera experiencia religiosa; hay que elevar las categorías de nuevo hasta el ser, si bien sea sobrenatural, a fin de hacer una habitación digna en nosotros para el Dios de cielos y tierra. La experiencia religiosa sobrenatural debe fundarse en la verdad inmovible del dogma, no en «la variedad de experiencias religiosas». El mismo filósofo ateaista Mc Taggart ha dicho: «yo mantengo que el dogma es necesario para la religión. El dogma no es la religión, como el esqueleto no es el cuerpo vivo. Pero así como los cuerpos no pueden vivir sin sus esqueletos, así nosotros no podemos ser religiosos sin el dogma». Claro que el psicólogo nos hablará también de dogmas, dogmas nacidos del deseo de sistematizar, formular o intelectualizar ciertos «*behaviour-compulsions*» primitivos; o en el caso de dogmas abstractos, que ofrecen materia suficiente para que algunos teólogos gasten sus vidas discutiendo

(21) ANGEL GONZALEZ ALVAREZ, *Introducción a la Metafísica*, p. 150.

unos con otros, dirá que nace de los mitos. El teólogo no hará mucho caso de esta explicación histórico-psicológica, firme en el principio de que el dogma se funda, ante todo, en la revelación y en la autoridad. Cualquier explicación psicológica es por sí misma incapaz de asegurar firmeza y estabilidad para la Religión.

Conocida nuestra posición doctrinal ontológico-dogmática, no psicológico-misticista, volvamos al tema de la presencia de Dios. «Hay un modo común de presencia, dice Santo Tomás, por el cual Dios está presente en todas las creaturas por esencia, presencia y potencia, como causa en los efectos que participan de su bondad. Sobre este modo común existe otro especial, propio de la creatura racional, en donde Dios está como lo conocido en el que conoce y lo amado en el que ama. Y, dado que la creatura racional conociendo y amando alcanza y llega hasta el mismo Dios, por este modo especial de presencia, Dios, no sólo está en la creatura racional, sino que *habita* en ella como en su templo. Ahora bien, entre los efectos divinos por los cuales Dios habita de este modo en la creatura racional, solamente *la gracia santificante* puede darnos su razón de ser» (22). En este texto se nos dá la verdadera razón de ser de la experiencia religiosa sobrenatural: presencia ontológica de Dios por inhabitación en la creatura racional como en su templo, fundada en el efecto divino sobrenatural de la gracia santificante; y presencia noética de Dios en cuanto objeto de conocimiento y amor sobrenaturales. Veamos el modo de dar una explicación de estos dos principios, sin entrar *para nada* en las cuestiones técnicamente teológicas, que no pertenecen al plan de nuestro estudio.

5. *Experiencia religiosa y gracia santificante.*—En el sistema de Santo Tomás, todo nuevo modo de presencia ontológica funda un modo nuevo de presencia noética; y cada nuevo modo de presencia divina se verifica en virtud de una nueva relación de la creatura a Dios. El alma, como efecto, dice relación a Dios como causa, lo mismo que todos los demás efectos naturales, los cuales ontológicamente pertenecen a la categoría de semejanza y noéticamente proporcionan un conocimiento mediato, especular y analógico. Pero el alma, informada por la gracia, dice relación a Dios como inhabitante, es decir, una relación que se termina, no en la semejanza divina, sino en la

---

(22) I, q. 43, a. 3.



sustancia de Dios. No es que la sustancia divina se difunda en las almas, pues, siendo Dios inmutable, esta nueva comunicación se explica únicamente a base de una nueva inmutación en la creatura, producido por un nuevo efecto de la causalidad divina («*aliquem effectum Dei quem alia non habent... et hoc est gratia sanctificans*». *I Sent.*, D. 17, q. 1, a. 1, cont. 3), que transforma al alma y la configura, por inefable asimilación, con Dios. En otras palabras, el fundamento de esta presencia especial es la operación divina, que al aplicarse a la creatura e inmutarla, produciendo en ella el efecto trascendente y sobrenatural de la gracia santificante, la transforma y configura al divino Ejemplar.

El fenómeno de la experiencia religiosa tiene raíces más profundas que la subconsciencia. «Si tuviéramos una apreciación justa de la gracia santificante evitaríamos toda desviación hacia el naturalismo... Existe un orden espiritual, metafísico, más allá de la naturaleza sensible, donde vive no sólo el metafísico sino el poeta, y que está sobre la máquina gigantesca del universo de los cuerpos sensibles y sus leyes. A este orden pertenece todo lo que hay de más íntimo en la personalidad, la actividad libre y moral... Y sin embargo, este mundo de los espíritus y de la libertad no comprende dentro de sus límites ni la más mínima participación formal de la divinidad, es simplemente la cumbre de la naturaleza... Y a una distancia infinita está el orden de la gracia, que trasciende no sólo a la naturaleza sensible sino a toda naturaleza creada o creable... Por eso dice Santo Tomás, «*Bonum gratiae unius maius est quam bonum naturae totius universi*» (I-II, q. 113 a. 9 ad 2) (23). Si la naturaleza nos ordena a Dios en cuanto Ser de los seres, la gracia nos ordenará a Dios en sí mismo, en su divinidad.

6. *Experiencia religiosa y fe.*—La presencia de Dios en el alma, mediante la gracia santificante, nos da una posesión de El, más bien de orden sustancial y ontológico, no perfectamente psíquica o noética, es decir, tenemos a Dios muy dentro de nosotros, pero casi no sabemos lo que tenemos ni disfrutamos de lo que poseemos. Esta posesión material se convertirá en posesión formal, verdaderamente nuestra, cuando, conociéndole y amándolo, lo incorporemos plenamente a nuestra vida psíquica sobrenatural. Esto es posible gracias a dos virtudes teológicas: fe y caridad.

(23) J. MARITAIN, *Les degrés du savoir*, París, 1932, p. 506.

La fe hace que el creyente dé su asentimiento, bajo la luz de la Verdad Primera que revela, a una verdad perteneciente a Dios mismo o a alguno de sus misterios y obras. La fe, que hace las veces en este mundo de la visión de la Patria, conoce el mismo Objeto, pero sin verlo, y dando en la oscuridad una adhesión infalible a lo que la Verdad Primera ha revelado de sí misma. Asintiendo al testimonio de la Verdad Primera, conoce, pero sin verla, la misma esencia divina. Dios es conocido en aquello que le constituye propia y esencialmente, y no por lo que tiene de análogo con las creaturas, pero de un modo imperfecto, mediato, sin verlo (24).

La fe es un *asentimiento*, no una visión o *intuitus* del objeto revelado. No se determina por la evidencia del objeto y por eso la es esencial la *cogitatio* («*Proprium est credentis ut cum assensu cogitet*», II-II, q. 2 a. 1). Es decir, el pensamiento del creyente se mantiene firme en la adhesión por causas extrínsecas, bien sea por la voluntad que le mueve robustecida por la gracia, bien sea por el testimonio eficaz de la Verdad Primera, bien sea por los mismos términos en que se expresa su creencia, porque, aunque la realidad expresada permanezca siempre oscura, los términos con que se expresa son inteligibles. Por todo esto se verá que la realidad divina, en la fe, permanece todavía a distancia, «*fides importat in sui ratione quamdam distantiam ab obiecto*» (I-II, q. 66 a. 6), no es objeto todavía de experiencia.

7. *Experiencia religiosa y caridad.*—«*Fides sola non contemplatur*», dice Juan de Santo Tomás. La contemplación se produce cuando el asentimiento de fe se prolonga en aprehensiones, percepciones y juicios, ordenados no a un nuevo asentimiento a la verdad revelada, sino a su *penetración*. Esto empieza a ser posible por la caridad, que se funda, no en conceptos e intenciones, sino en connaturalidad y amor. La caridad es más bien sensación que intelección, instinto más que ciencia, más amor que conocimiento. Dice Santo Tomás que hay dos modos de juzgar de las cosas pertenecientes a la castidad: por medio de la ciencia moral o hábito intelectual, que nos da un conocimiento objetivo de esa virtud, y por la posesión subjetiva de esa virtud, que nos hace verdaderos expertos en la materia de un modo instintivo y connatural (25). Pues bien, la caridad nos enseña

(24) II-II, q. 180 a. 5.

(25) II-II, q. 45 a. 2.

a juzgar de Dios y de las cosas divinas de este segundo modo, por connaturalidad. Así como la voluntad se ordena inmediatamente al bien real, así la caridad se ordena al Bien Divino—«*Caritas attingit Deum immediate in se, intime se uniens ei quod occultatur in fide*» (26)—, no mediante conceptos sino por una íntima unión subjetiva.

En el amor natural puede haber exageración de lo experimental o falsificación en la apreciación exacta del objeto, porque se funda en conocimientos o categorías humanas, no siempre infalibles, ciertas o evidentes; en la experiencia de la caridad no puede haber exageración ni falsificación, porque la caridad se ordena al objeto divino presentado por la revelación, que no puede engañarse ni engañarnos, y la fe penetra todas las experiencias de la caridad, previniendo toda posible desviación; además, la caridad, en cuanto virtud teológica, es conducida por un guía infalible, el Espíritu Santo.

Esta unión con Dios por la caridad, junto con los inefables sentimientos de presencia que de ella nacerán, constituyen una experiencia de Dios que podrá llamarse, con propiedad, experiencia religiosa.

8. *Experiencia religiosa y experiencia mística.*—Solamente falta un detalle, convertir lo afectivo en contemplativo, hacer que veamos en el amor de caridad, a fin de que nuestra experiencia religiosa en este mundo sea verdaderamente el principio de la visión de la Patria. Este valor contemplativo es un don del Espíritu Santo. «*Necessarium esse animae ut ex fidei caligine erumpat, et exiliat ad currendum Deo suo per illuminationem donorum Spiritus Santi, quibus quasi in vestitu deaurato mens ipsa circumdatur varietate, id est, multitudine spiritualium sensationum, et multiplici intelligentia divinorum. Sed tamen quia non potest in hac vita fides illuminari, et clarescere ex parte obiecti, quia semper nititur testimonio dicentis, nec potest extra testimonium ad visionem rei excurrere, utpote extra specificum obiectum suum, restat ut anima captiva vinculis fidei quoad obiecti caliginem, solum possit illuminari flamma amoris, amor enim maxime disertos facit. Et ideo dona intellectus, sapientiae et scientiae, oportet quod ex amore procedant illique innitantur, ut possint aliquid de caligine fidei obrumpere, quo nobis coeli aperiantur*» (27).

El don de sabiduría, apoyándose directamente, no en el conocimiento oscuro de la fe, sino en la coaptación de la caridad, convierte

(26) J. A. SANCTO THOMA, *Cursus Theologicus*, I-II, q. 70, a. 4, disp. 18.

(27) J. A. S. THOMA, *Curss. Theol.*, I-II, q. 70 a. 1, disp. 18.

al amor sobrenatural en medio objetivo de percepción, de tal modo que la experiencia afectiva se convierta en contemplativa. Es de nuevo Juan de Santo Tomás quien nos describe maravillosamente el proceso «Amor et affectus potest duplicem considerationem habere: primo ut applicat se et alias potentias ad operationem. Et sic solum se habet effective et executive in ordine ad alias operationes, scilicet, per modum applicantis ad agendum. Secundo ut applicat sibi per quamdam fruitionem et quasi conaturalitatem et proportionem cum talo obiecto, et quasi experitur illud experientia affectiva. Et sic *affectus transit in conditionem obiecti, quatenus ex tali experientia affectiva redditur obiectum magis conforme et proportionatum et unitum personae, eique magis conveniens; et sic fertur intellectus in illud ut expertum et contractum sibi*» (28).

Este proceso es sobrehumano, no inhumano, fundado en una razón formal nueva de conocer y en un nuevo modo de llegar a la cosa conocida. Es lo que los teólogos llaman conocer «ex dono»: «Licet omnes habitus et virtutes supernaturales dona Dei sint, tamen aliud est dono attingere aliquod obiectum, aliud *ex dono, quasi ipsa etiam donatio Dei, quo nobis se donat pertineat ad rationem attingendi obiectum*»... Hoc enim est ex spiritu scire et non solum ex lumine aut discursu monstrante quidditatem, sed *ex affectu experiente unionem*... «Unde, Sanctus Thomas qui hunc specialem modum existendi Deum in nobis per gratiam, dixit esse in quantum est cognitum et amatum tandem in reduxit ad cognitionem, non qualemcumque, sed experimentalem ipsius Dei, quae solum habetur per gratiam et donum sapientiae quo cognoscimus de Deo per quamdam connaturalitatem et conjunctionem cum eo... etiamsi nondum videamus» (29).

Tampoco vamos a calificarla de experiencia perfecta. Por de pronto excluye todo discurso y todo raciocinio, porque esta experiencia no parte del amor, como un término objetivo distinto, para concluir en el hecho de la presencia de Dios en el alma, sino que en la misma experiencia del amor se conoce inmediatamente esa presencia divina. El amor es lo inmediatamente experimentado y aquello por lo cual y en lo cual se experimenta, contemplando a Dios. Aunque no es un conocimiento discursivo, Santo Tomás nunca lo llama simplemente experimental, sino *quasi experimentalis*. Si la esencia divina estuviera inmediatamente presente a nuestra visión con presencia real objetiva,

(28) J. A. S. THOMA, *Curs. Theol.*, I-II, q. 70 a. 4, disp. 18.

(29) J. A. S. THOMA, *Curs. Theol.*, I-II, q. 70 a. 4, disp. 18; a. 3, disp. 17.

sin mediar ningún efecto creado ni idea alguna, el alma en gracia tendría la visión beatífica en la contemplación del amor experimental de la caridad. Solamente la visión beatífica se termina en Dios real y objetivamente presente. La presencia ontológica de Dios, inmediata y sustancial, mediante la gracia, no implica en modo alguno contacto o unión con nuestro entendimiento en calidad de objeto real e inmediatamente presente. Para ello sería preciso una información inmediata de nuestra inteligencia por Dios *ratione obiecti et speciei intelligibilis*, y esto sólo es posible por el *lumen gloriae*. El perfeccionamiento de la fe por los dones no termina en la visión de la divina esencia. Los dones añaden un conocimiento por los efectos experimentales gustados en nosotros. Y el que contempla gusta la esencia de Dios, pero en la oscuridad de la fe. Si pudiéramos hablar de un término medio preciso entre el conocimiento discursivo humano y la visión inmediata de la gloria, la experiencia mística sería ese término medio. En la experiencia religiosa sobrenatural Dios es conocido aun por sus efectos (*«per effectum amoris filialis quem in nobis facit»* (30)). No obstante, estos efectos no son objetos *quod*, mediante los cuales el alma se eleva hasta Dios. El medio de conocimiento en esta experiencia no es una idea infusa ni un principio de inferencia, sino el amor actual infuso que, bajo la iluminación del Espíritu Santo, pasa a la condición de objeto *quo*, en el cual se realiza el contacto con Dios. Dios es conocido por sus efectos, pero de un modo sobrehumano; es conocido sin raciocinio y por contacto y experiencia confusa, que algunos místicos, como San Juan de la Cruz, han denominado realísticamente con las expresiones: toque sustancial, contacto entre sustancias, entre sustancia humana y sustancia divina. Experiencia mística porque es el *misterio* divino irrumpiendo en la vida de nuestra fe viva.

Esto es, a grandes rasgos, lo que la Teología nos dice de la experiencia religiosa. Quizás todo ello parezca demasiado gratuito. Y ciertamente lo es. La incognoscibilidad de Dios es tal, que si El no se manifestara gratuitamente nunca llegaríamos a poseerle noéticamente en su luminosa oscuridad. «La experiencia mística no es fruto de un esfuerzo sistemático directo, sino un don gratuito de Dios. Su fin es la perfección de la caridad, y no, como pudieran creer algunos

---

(30) S. THOMAS, *In Epist. ad Rom.*, VIII, 16.

místicos, una vía misteriosa de conocimiento trascendental» (31). «Para la Mística cristiana el problema no es de orden metafísico o cósmico, sino religioso» (32). La continuidad empírica de la experiencia, como la continuidad trascendental del ser, deben contrastarse con sus respectivas discontinuidades, de tal modo que nuestro entendimiento no pueda pasar las barreras de lo psíquico, de lo metafísico y de lo religioso, por simple trasposición de elementos o simple alargamiento de las esferas respectivas. El ser que busca el metafísico no se encuentra en un yo que se alarga, ni el ser que busca el místico en un ser que se dilata, sino en un ser que trasciende al yo y en un Ser que trasciende al mismo ser. Es por los grados de trascendencia por los que se zanan los peligros de un devenir psíquico, metafísico y espiritual, las corrientes de conciencia, las sucesiones unívocas, así como todas las especies de naturalismo. No, la experiencia mística no es un eslabón en la gran cadena de la experiencia, sino una irrupción trascendental esencialmente sobrenatural. Y por eso es gratuita, su propiedad esencial es ser don de Dios, que se dá liberalmente al místico como objeto de contemplación; no es un descubrimiento interior hecho por el psicólogo que recorre la línea de la experiencia, o por el metafísico que revisa los grados del ser, es sobrenatural, y en el sentido tomista de la palabra. «Entre esta perfección sabrosa y el sentimiento, sincero y profundo quizás, de la insuficiencia de lo creado, de nuestro destino al bien infinito, etc., existe un abismo» (33). El sentimiento de la contingencia, de la finitud, de la presencia, no son una experiencia inmediata del Espíritu. También habría que oponer a la mística psicologista una mística objetiva, fundada en las verdades de la fe y del dogma. Muy bien están los éxtasis, las iluminaciones y las visiones siempre que indiquen, en su origen o en su fin, experiencia de lo divino, y por lo tanto, algo trascendente a la psicología mística. La experiencia mística no es continuación psíquica de fenómenos místicos sino continuación de realidades sobrenaturales: gracia, fe, caridad, dones del Espíritu Santo..., Sacramentos, Iglesia.

También habría mucho que decir del teologismo, pero quede para los expertos en estas cuestiones. Nosotros cerraremos esta incursión

(31) A. LEONARD, *Recherches phénoménologiques autour de l'expérience mystique*, en *La Vie Spirituelle* (Supplement, n. 23, 1952, p. 476.

(32) L. DE GRANDMAISON, *L'élément mystique de la religion*, en *Rech. Sc. Rel.*, 1910, p. 201.

(33) GRANDMAISON, *L'élément mystique de la religion*, Ibid. p. 197.

en temas teológicos con las palabras de Gilson, cuyo libro es de lo mejor que se ha escrito sobre este particular : «Uno de los problemas más difíciles y al mismo tiempo más importantes para nosotros es salvar todos aquellos valores que honran y dignifican al hombre. Nada ganamos destruyendo a unos para salvar a otros, pues todos ellos viven o perecen juntamente. El verdadero misticismo no se encontrará sin la Teología, ni una sana Teología sin el soporte de la filosofía ; y la filosofía que no deje lugar a la Teología es una filosofía miope ; y ¿cómo llamaremos a aquella Teología que no deja lugar, al menos, para la posibilidad de una experiencia mística?» (34).

### CONCLUSION

*The Varieties of Religious experience* de W. James transformó un panorama y creó nuevas perspectivas. No sólo fué su estilo brillante y agradable, sino su originalidad lo que desafió a la ortodoxia. Sugirió nuevos problemas, resolvió viejas cuestiones y acabó prácticamente con aquel materialismo médico, que quería explicar la vida mística de Santa Teresa de Avila a base de la patología nerviosa. Y, si a veces dice que la Religión es primariamente una reacción biológica, no es esto más que una de tantas frases provocativas y equívocas en que tanto se complace. El subconsciente, con todos sus defectos y limitaciones, puede apuntarse para sí el mérito de haber desplazado a lo morboso y patológico. Sumamente laudable es el intento intrépido de volver a encauzar el hecho religioso dentro de la psicología. Bajo este aspecto los errores del psicologismo desaparecen sublimados en una labor apologética de primer orden. Fué este libro el que hizo de la psicología y de la Religión algo profundamente humano. Sin embargo, la nueva Psicología de la Religión nació manchada por un pecado original, cuyas consecuencias han pagado muchos, a saber, la eliminación del verdadero objeto de la Religión, en aras del dios-conciencia, y a expensas de la perspectiva total metafísico-teológica de la experiencia religiosa. Únicamente a base de esta perspectiva es posible la Psicología de la Religión, como ciencia.

FR. ACACIO FERNANDEZ, O. P.

---

(34) E. GILSON, *The Unity of philosophical experience*, p. 36.