

## EL HOMBRE COMO UNIDAD TRANSCENDENTE, O DE LO ETERNO EN EL HOMBRE

Pensé abordar el presente estudio bajo el epígrafe, impropio, pero expresivo, de “la dimensión religiosa del hombre”. La expresión, sin embargo, y a pesar de su uso habitual, no me parecía excesivamente afortunada. En estas circunstancias cayó en mis manos el discurso que Su Santidad el Papa pronunció el miércoles, 15 de abril de 1953, ante los participantes en el Quinto Congreso Internacional de Psicoterapia y Psicología Clínica. En este discurso, uno de los más esclarecidos que en el orden científico ha pronunciado el actual Pontífice, se estudia la estructura del hombre concreto bajo los siguientes aspectos: 1.º El hombre como unidad y totalidad psíquica. 2.º El hombre como unidad estructurada. 3.º El hombre como unidad social. 4.º El hombre como unidad trascendente, que tiende hacia Dios. Y he aquí, no sólo ya el problema, sino su mismo enunciado breve y categóricamente formulado. El Papa aborda en este cuarto punto de su discurso nuestro tema y él mismo le ha dado su expresión exacta “El hombre como unidad trascendente” (1).

Es de notar que el Papa a este enunciado le ha añadido unas palabras que quieren ser, desde el primer momento, una explicación de las anteriores. En el hombre no solamente se da un elemento óntico, entitativo, trascendente, sino que de este mismo núcleo óntico nace un dinamismo, una tensión, que rebasa los límites del “mundo a mano”, un “élan” que diría Bergson, que parece formar parte integrante, constitutiva del dinamismo esencial del alma. Ese “élan” hacia lo trascendente es lo que llamaríamos “dimensión religiosa del hombre”. La religión es una virtud, se inscribe pues

---

(1) *Ecclesia*, 25 de abril, 1953, n.º 615, p. 5-7.

dentro del dinamismo ordenado del hombre hacia el Ser Transcendente. El Estudio de esa tensión, de esa dimensión, de ese élan constitutivo del dinamismo religioso del hombre, constituye uno de los problemas más interesantes de la antropología y de la religión. Y este es el tema que nosotros quisiéramos esclarecer en los breves límites de este trabajo.

## DE LA EXISTENCIA DE UNA DIMENSION RELIGIOSA EN EL HOMBRE

### **Consideraciones generales.**

Max Scheler, en la introducción a su obra "De lo eterno en el Hombre" escribe: "Siempre que el hombre se siente removido y conmovido hasta en su último fondo por cualquier cosa —sea por el placer o el dolor—, no puede huir esa hora sin que el hombre levante sus ojos interiores espirituales a lo eterno y a lo absoluto y lo anhele en voz alta o baja, secretamente o en la forma de un grito, aunque sea inarticulado. Pues en la totalidad indivisa de la persona y en el núcleo de la persona humana... reside en lo más profundo de nosotros aquel maravilloso resorte, en circunstancias usuales y regulares inadvertido y desatendido la mayoría de las veces, que siempre actúa constantemente para elevarnos a lo divino, por encima de nosotros mismos y más allá de todo lo finito" (2).

¿En qué consiste este resorte, parte constitutiva de la persona humana? Al abordar el estudio de la persona humana puede uno enfrentarse con el problema, desde un plano totalmente óptico, supuesta naturalmente una ontología, que condicionará las conclusiones subsiguientes. De este plano óptico la persona se nos presenta como un ser contingente, entre tantos seres contingentes, que constituyen el universo, un ser entre las cosas, pero dotado de conciencia y capaz de moverse entre ellas con conocimiento y dominio de sí mismo y de las cosas. Pero siempre como un ser contingente, como un efecto, como una causa causada, que en su misma naturaleza, al igual que los otros seres, implica la exigencia de un Ser a se, de una causa incausada de Dios.

Naturalmente de esta primera perspectiva no llegaríamos al hecho religioso. Eso es el simple condicionamiento, lo supuesto, para

---

(2) MAX SCHELER, *De lo Eterno en el hombre*, Trad. de Julián Marías, Madrid, 1940, p. 7.

llegar a la religión. Después de esto es necesario llegar a conocer el hecho de esa misma religión, que hemos descubierto en el plano ontológico. Esto nos daría la teoría de la conciencia religiosa en su doble aspecto natural y sobrenatural.

Todavía con esto no habríamos llegado a la religión en sí. Del hecho de sentirse religado no se sigue que se sea religioso, y sobre todo de un conocimiento abstracto y extrínsecista de la religión, no se sigue la religiosidad como fenómeno íntimo del alma humana. De ahí la necesidad de pasar de la teoría a la realidad, de la ciencia al acto religioso, de la religiosidad a la religión en sí mismo, como virtud moral que tiene su asiento en la libre voluntad humana. Este esquema lo hemos expuesto a lo largo de nuestra obra "Filosofía de la Religión" y parece apuntarlo también Max Scheler cuando escribe: "La fenomenología esencial de la religión tiene tres fines: 1) La óptica esencial de lo "divino". 2) La teoría de las formas de revelación en que lo divino se manifiesta y muestra al hombre. 3) La teoría del acto religioso, por el cual el hombre se prepara para la recepción del contenido de la revelación y mediante el cual lo aprehende en la fe" (3).

De todo este proceso se llega por una vía perfectamente lógica y absolutamente válida, puesto que se fundamenta en los principios de la más sana ontología, a la religión como una actitud de nombre que responde a una dependencia ontológica conocida y reconocida de su ser contingente con respecto al ser absoluto. "Ad religionem autem pertinet exhibere reverentiam Deo, secundum quod est Prima causa omnium rerum et actionum" (4). La conclusión de todo esto sería que el hombre como criatura y en razón misma de ser criatura tiene una perspectiva hacia lo trascendente como su causa primera y una tensión constitutiva y radical de todo su dinamismo hacia la causa final.

Sin embargo, aún siendo todo esto, no solamente verdad, sino la quintaesencia de toda la verdad religiosa, el problema como se plantea aquí en su aspecto antropológico es muy diverso. Se trata de descubrir en la estructura humana, del hombre concreto, existencial, esa perspectiva dinámica hacia lo trascendente, se trata de encontrar en el hombre su unidad vuelta a lo trascendente.

Aún en esta unidad, funcionalmente trascendente, se pue-

---

(3) Ibid, p. 107.

(4) II-II, q. 81, a. 3, c., y a. 4, ad 1m.

den estudiar dos aspectos: Uno el problema de averiguar si en esa unidad estructural que es la persona humana existe algo trascendente. Y segundo, si todas las partes o principios dinámicos del ser humano, como una unidad funcional están orientadas hacia el ser trascendente. Ambas cuestiones las veremos resueltas en los apartados que siguen.

### **Unidad estructural de la persona humana. El alma núcleo de transcendencia en el ser humano.**

La persona humana es una totalidad, bien que compleja, ya que está constituida por un doble elemento constitutivo que es la materia y el espíritu, que no son dos seres ni permanecen como seres distintos en el todo compuesto que es el hombre, sino que ambos constituyen un solo y único ser, principio de vida y de acción, que es el hombre. Sin embargo cada uno de esos elementos aporta al compuesto sus características no sólo en el orden de ser (el hombre es inteligente, ama, pesa), sino en sus características dinámicas, por las cuales actúa como ser inteligente y como ser corporal y viviente.

Ahora bien, lo que constituye el núcleo central y parte esencial de la persona humana es su espiritualidad. Al exterior la nota que detecta la existencia de la personalidad es la conciencia. Cuando descubrimos que un ser tiene conciencia, obra conscientemente, decimos de él, que es una persona. Y ese obrar conscientemente, significa moverse a sí mismo entre las cosas con dominio de sí mismo y dominio de ellas. En definitiva la libertad es una segunda nota que detecta la personalidad. Pero ni una ni otra, ni la conciencia, ni la libertad, constituyen el ser mismo de la persona, sino que ambas reclaman como justificación de sí mismas la existencia de un elemento espiritual. ¿Cuál es éste?

Este elemento espiritual es el que llamamos "alma", los griegos lo llamaban el "nous", los latinos la "mens", ánima, etc. La característica del espíritu es que por su independencia de la materia se presenta a nuestro conocimiento de una manera inmediata, y no como una forma abstracta como ocurre en las cosas del "mundo a mano". Entre los axiomas escolásticos relativos al orden cognoscitivo, tenemos estos dos: "una cosa en tanto conoce en cuanto que es "acto" y en tanto es más cognoscible en cuanto es más independiente de la materia, ya que la inmaterialidad es la raíz de toda

posibilidad de conocimiento. De ahí se sigue en buena lógica, que si en un ser encontramos a un mismo tiempo la capacidad de conocer, por su naturaleza espiritual, y la capacidad de ser conocida, por su ser no sólo inmaterial, sino espiritual, tendremos a la vez la cognoscibilidad y el conocimiento en acto, tendremos la reversibilidad del ser cognoscente sobre sí mismo, tendremos la conciencia. Tendremos además el efecto de la reflexión, que es el conocimiento de sí mismo como algo distinto y separado de lo demás. Tendremos la conciencia de sí mismo y de "lo otro", que es el "mundo a mano", que es Dios.

Ya el hecho de la espiritualidad nos proyecta fuera de lo mundano, nos coloca en el área de lo Transcendente. Porque todo lo mundano se mueve en el espacio y el tiempo. Pero hay algo en el hombre, esa espiritualidad que se mueve fuera del espacio y del tiempo. Volvamos un momento los ojos por la reflexión hacia los fenómenos psíquicos. Todo cambia en nosotros. Cada siete años nuestras células han cambiado totalmente. Sin embargo tenemos conciencia de ser el mismo hombre hasta tal punto que nos sentimos responsables de los actos de nuestra más lejana juventud. Hay algo en nosotros que no se somete a las condiciones del tiempo y tampoco del espacio. Corporalmente vivimos aquí, y en este momento; pero con nuestro espíritu podemos recorrer el mundo y con nuestro pensamiento podemos ocuparnos de temas muy alejados del presente.

### **Lo Transcendente en el dinamismo del hombre. La conciencia Psicológica.**

Pero vayamos al dinamismo de este núcleo central de la persona, que es su espiritualidad. Su primera manifestación dinámica es la conciencia. Y el problema está precisamente aquí, en ver si es posible una conciencia de sí mismo y una conciencia del Ser Transcendente.

Max Scheler responde negativamente: no es posible la conciencia de sí mismo y del mundo sin la conciencia simultánea del Ser Transcendente. He aquí sus palabras:

"Uno de los frutos más hermosos de la estructuración sucesiva de la naturaleza humana, basada en las fases de la existencia subordinadas a ella en la forma en que acabo de intentarlas, es poder mostrar la íntima *necesidad* con que el hombre tiene que concebir la *idea formalísima de un ser suprasensible, infinito y absoluto*, en el mismo momento en que se *convierte en hombre* mediante la

objetivación de su propia naturaleza psicofísica —que son los caracteres distintivos específicos del *espíritu*—. Cuando el hombre se ha colocado fuera de la naturaleza y ha hecho de ella su “objeto” —y ello pertenece a la esencia del hombre y es el acto mismo de la humanización— se vuelve en torno suyo, *estremeciéndose*, por decirlo así, y pregunta: “¿Dónde estoy *yo mismo*?, ¿Cuál es mi puesto?” El hombre ya no puede decir con propiedad: “soy una parte del mundo; estoy cercado por el mundo”; pues el ser actual de su espíritu y de su persona es superior incluso a las *formas* del ser propias de este “mundo” en el espacio y en el tiempo. En esta vuelta en torno suyo, el hombre hunde su vista en la nada, por decirlo así. En esta conciencia Dios es concebido sólo como un *ser existente por sí mismo*, provisto con el predicado de “santo” y que puede tener naturalmente las efectividades más numerosas y matizadas. Pero esta esfera de un ser absoluto pertenece a la *esencia* del hombre tan *constitutivamente como la conciencia de sí mismo y la conciencia del mundo*” (5).

Este razonamiento de una de las últimas obras de Scheler, y por consiguiente posterior a su apostasía del catolicismo, tiene precisamente por esto un mayor valor. Según él la religión pertenece a la esencia del hombre, porque a la esencia del hombre pertenece el tener conciencia de Dios, y que esto sea así lo prueba por la esencial conexión que existe entre la conciencia que el hombre tiene de sí mismo, la conciencia del mundo y la conciencia de Dios. A Scheler se le presenta aquí el problema de la posibilidad del ateísmo al que más adelante prestaremos atención.

¿Qué decimos nosotros de toda esta argumentación de Scheler? No parece equivocado el decir que en la conciencia de sí mismo y en la conciencia del mundo vaya implícita de alguna manera la conciencia de Dios. Metafísicamente, lo hemos visto ya más arriba, esta conexión se da con necesidad ontológica. Sin ratificación con la causa primera no hay existencia posible. El problema es ahora ver si se da también como elemento constitutivo de la conciencia humana. Pero desde el momento que la hacemos pasar de lo estrictamente ontológico y constitutivo, al terreno de la conciencia, la religión pasa a ser puro complejo subconsciente y se convierte en algo cuyo fundamento está precisamente en la conciencia. Este fué

---

(5) MAX SCHELER, *El Puesto del hombre en el Cosmos*, Edit. Losada, Buenos Aires, 1938, p. 157-158.

el primer punto desarrollado por Pío XII en el discurso al que más arriba hacía alusión: el dinamismo que engendra *l'élan* del alma hacia Dios, no procede de lo inconsciente o de lo subsciente, ni de un impulso afectivo, sino de la clara conciencia de Dios a través de la revelación natural y positiva, según enseña la doctrina de la Iglesia.

Es evidente que en la conciencia del mundo lo primero que aparece es el fluir, el cambio, la contingencia del mismo. De la misma manera y por la proyección de esta conciencia del mundo, surge en nosotros la conciencia del yo contingente, "aislado" "arrojado" "derelicto", en medio de las cosas, con la única diferencia de que esta conciencia nos convierte en principios totales, en personas frente a las cosas.

¿Pero es posible tener conciencia de la contingencia del mundo y de la propia contingencia sin tener conciencia de la relación al Ser Transcendente? Esto es lo que realmente no parece ser posible, piensa R. Otto. Porque es una realidad que no ha sido negada por ningún filósofo —aún incluídos los más fenomenistas— que el espíritu humano instintivamente pasa de la visión o percepción del efecto a la búsqueda de la causa, del ser a la razón de ser. Por ventura dirá alguno: Bien, pero ¿tenemos que permanecer tranquilos ante esta primera causalidad, porque resulta imposible traspasar sus límites? Tendría razón en cuanto a lo segundo. Traspasar estos límites y contemplar lo que, siendo eternamente y por sí mismo necesario, sirve de base al mundo accidental, es sin duda imposible. Pero se equivocaría en cuanto a lo primero, nadie permanecería tranquilo.

Porque nuestra razón está absolutamente persuadida de que todo lo accidental es pura apariencia y, en último término, se basa en lo necesario; y esta convicción dirige a la razón en todas las empresas y no se le puede reprimir repentinamente al fin. Es absolutamente la misma condición fundamental la que impulsa al conocimiento científico del mundo y así aquél para ella es como un astro que la orienta infaliblemente. Y, sólo negando al mismo tiempo su propia esencia, podría negar la razón esta idea fundamental (6).

Aparece el sabor kantiano de las primeras palabras de este párrafo de Otto, donde deja traslucir la imposibilidad de llegar al

---

(6) Cfr. RODOLFO OTTO, *Lo Santo*, Trad. de Fernando Vela, Madrid, 1925.

conocimiento de lo trascendente por la vía del conocimiento científico y la causalidad. El gran psicólogo de las profundidades psicológicas del alma, nos asegura nuevamente que la religión forma parte constitutiva del hombre, y esta vez, en fuerza precisamente de la estructura de su conocimiento racional, en fuerza del conocimiento de su dependencia.

### **Desproporción entre la capacidad volitiva y el bien limitado.**

Pero no es solamente esto: la religión aparece todavía bajo otro aspecto dentro de la esfera constitutiva del hombre, y esta vez no es propiamente en el orden del conocimiento, sino más bien en el orden de la voluntad. Es bien conocido de todos, y quizás ya excesivamente manido el hecho de considerar la desproporción existente entre las apetencias de la voluntad y el bien que pueden proporcionarles los objetos del mundo a mano. Precisamente en este argumento basaron los clásicos alguna de sus pruebas sobre la inmortalidad del alma y los moralistas rastrean por este camino la búsqueda de la bienaventuranza objetiva del hombre. Lo cierto es que esa desproporción existe y que el área estructural de la persona humana queda imperfecta, inacabada sin la dimensión funcional hacia el Ser Trascendente.

Parecida a esta es la posición de D. José Ortega y Gasset. También el filósofo español cree fallido todo intento de conquista auténtica de lo Absoluto. He aquí el texto cuyo pensamiento no hemos visto modificado en otros posteriores: "el afán de lo absoluto que lleva al hombre a construir metafísicas, los sistemas del universo, no es un error. El error está en que crea poder lograrlo. Pero aún convencido de su imposibilidad, el hombre seguirá siempre imaginando lo absoluto; se trata de una función esencial a la constitución de la mente" (7). Por donde se ve que no sólo la metafísica como tal es imposible para el Profesor español, sino la misma naturaleza de la mente está mal constituida, ya que por su misma constitución nos lleva, no al error, sino al *vacío*. ¿No estará más de acuerdo con la naturaleza misma de la razón y de la vida misma, en último término con la *razón vital*, pensar que cuando la naturaleza nos lleva *esencialmente* al Absoluto éste exis-

---

(7) JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Obras Completas*, Madrid, 1947-48, vol. I, p. 212.

ta, y que el error esté precisamente en creer que esa función vital no tiene objeto ninguno?

### Conciencia moral.

Igual consideración nos obliga a hacer el problema de la justificación de la ley y la obligación como se presentan a nuestra conciencia. Kant decía que “dos cosas hay verdaderamente admirables en el mundo: el cielo estrellado fuera de mí y el orden moral dentro de mí”. Admirable llamó Kant a estos dos fenómenos y debiera haberlos llamados absolutamente inexplicables ya que ni el cielo estrellado tiene explicación posible sin la existencia de una causa primera creadora y ordenadora del universo, ni el orden moral tiene justificación alguna de su valor absoluto y universal con que se nos impone a todos y cada uno de los hombres, de todos los tiempos, de todas las razas y de todas las latitudes, sino es por el recurso al Autor de la naturaleza humana y a una voluntad que, por su superioridad y transcendencia, pueda imponerse a todas las voluntades creadas. A esta consideración hace alusión el segundo punto estudiado por el Papa en su discurso a los psico-terapeutas y psicólogos clínicos: “Es a esta relación trascendente del psiquismo al que pertenece igualmente el sentimiento de falta, es decir, la conciencia de haber violado una ley superior de la cual se reconocía la obligación. Esta conciencia puede cambiarse luego en sufrimiento e igualmente en perturbación psíquica” (8).

De esta doble perspectiva, racional una, voluntativa la otra, se han deducido la doble conciencia que el hombre tiene de la Divinidad: conciencia del poder de Dios y conciencia de Su Santidad. Dios se ha presentado en todos los tiempos al hombre como un ser en distintas condiciones de existencia y de poder. Cuando los hombres no hacían todavía metafísica, consideraban a Dios como el origen de los grandes fenómenos y acontecimientos de la naturaleza. Por eso le llamaban “El”, o “Javé”, que en todos los casos significa el poder de Dios, el que da fecundidad a la tierra, el que mostrará su poder ante los pueblos enemigos.

Al mismo tiempo es la *santidad*. La santidad es el cúmulo de todas las perfecciones, y es sobre todo el “Agiós”, sin tierra, lo desprendido de todas las cosas terrenas, lo distintos de las cosas y

---

(8) *Ecclesia*, 25 de abril, 1953, n.º 615, p. 6.

del hombre. Por eso la ley, que es santa, viene de Dios y Dios es el guardián de la ley. De ahí que el hombre al sentirse, responsable ante su conciencia, se siente responsable delante de Dios. De ahí el sentido del sacrificio y de la religión tan antiguos como la religión misma. Porque ante la omnipotencia de Dios no cabe para el hombre más actitud que la *oración* y, ante la conciencia de la culpa, no cabe otra actitud que el *sacrificio*.

De todo esto se deduce que existe en el hombre, dentro de su estructura espiritual, un mundo de objetos que vamos a llamar religiosos, y que pudiéramos llamar también el área de lo trascendente. A ello responden los valores religiosos irreductibles a cualquier otro tipo de valores y actos del espíritu, sea la ciencia, sea el arte, sea la moral. También Scheler ha recogido este pensamiento: "Todo gira en torno a la correspondiente característica especial del arte religioso. Si logramos demostrar clara y exactamente que el espíritu humano ejecuta actos intencionales, que necesariamente exigen una correlación con determinados contenidos esenciales y que se diferencian de todas las posible síntesis de experiencias finitas del mundo, quedará por lo mismo demostrado que el espíritu humano no se ordena solamente al mundo de las cosas finitas; que posee un exceso de fuerzas y de facultades que no pueden encontrar aplicación en el conocimiento del mundo, ni en el trabajo del mundo, de la misma manera que no pueden ser explicadas por la experiencia del mundo y la adaptación al mundo. Por consiguiente, el sistema de estos actos prueba claramente que el alma tiene una finalidad que va más allá de esta vida; que participa originariamente de un reino del ser y del valor, reino suprasensible, cuyos contenidos y objetos no pueden proceder, de la experiencia de las cosas finitas. Así pues una fuerza que excede a toda posible aplicación terrena, un *exceso*, tanto de fuerzas espirituales como de espirituales exigencias; incomprendible aún desde el punto de vista de la más perfecta adaptación al mundo, exige comprensión y explicación. Pero, que todo esto existiera sin un reino de objetos reales correspondientes. . . eso sería un hecho completamente irracional (9).

Scheler, por este camino, partiendo de la estructura dinámica del hombre, llega hasta la demostración de la existencia de Dios y a la actitud del hombre frente a El. Para Scheler negar el valor de este argumento implicaría la negación del valor de las ciencias y

---

(9) Cfr. MAX SCHELER, o. c.

objetividad de la misma, del arte, de la moral, etc... Si la ciencia, la moral y el arte pueden estructurarse, porque responden a algo objetivo, y podemos fiarnos de sus leyes, porque responden a la estructura natural normal y perfecta del hombre. A esos actos religiosos o de contenido objetivo trascendente, ha de responder también una realidad objetiva trascendente.

### **La transcendencia desde el aspecto psicossomático de la persona.**

Pero la estructura del hombre no es puramente espiritual. Su ser somático forma también al hombre y las propiedades de lo somático condicionan su actividad espiritual. Sería preciso estudiar si en esa unidad estructural, que es la persona humana, lo trascendente aparece, de alguna manera, enrolado en esa actividad que viene condicionada por las cualidades de lo somático. Es decir, resta saber si la actividad, no típicamente espiritual, nos presenta alguna perspectiva hacia lo trascendente.

### *El pensamiento de la psicología moderna*

Es extraordinariamente interesante estudiar este aspecto de la cuestión porque, si bien, se considera fácilmente se verá que la mayor parte de los modernos psicólogos de la religión, procedentes del agnosticismo o del materialismo, han confundido los reflejos que sobre lo somático puedan tener las ideas religiosas, con la religión misma, haciendo de ésta un epifenómeno de los oscuros complejos del psiquismo inferior. Para Leuba, por ejemplo, en su teoría de la religión, ésta no es otra cosa que la satisfacción de una serie de tendencias, entre las que se cuentan el apaciguamiento de ciertas exigencias orgánicas, otras del pensamiento, necesidad de un sostén afectivo... Todas estas tendencias no son religiosas en sí, pero se convierten en tales cuando su satisfacción se considera dependiente de un poder superior, generalmente personal. Freud, en su pansexualismo, considera a la religión como la más alta elevación de la "libido", que para él es como el "élan vital" de Bergson, o el "ansia de vivir" de Schopenhauer, introduciendo en estos conceptos, como base, la idea de la sexualidad. Es difícil llegar a comprender cómo los místicos, hayan llegado a confundir el más puro amor divino, con un epifenómeno de su sexualidad. Pero no vamos a hacer crítica ahora de estas teorías. (Puede verse en nuestro texto de Filosofía de la Religión). Feuerbach, en su "Vorlesungen über

das Wesen der Religion", cree que la religión no es otra cosa que la consecuencia de una aspiración ilusoria del hombre. Dominado éste por la naturaleza y la sociedad, que se le imponen de muchas maneras, y por la misma limitación de sus facultades, como un verdadero encarcelado, sueña con su libertad y en *este delirio*, crea un mundo nuevo, distinto del que en estos momentos soporta, le da vida, lo personifica, lo hace independiente de este mundo, precisamente porque tiene que dominarlo, lo hace Dios, y luego se postra ante la obra que es el producto de su propia angustia. Boutroux sitúa la religión en el "instinto de superación", que caracteriza lo mismo a la sociedad que al individuo. El hombre no se satisface, ni en la ciencia, ni en el arte, ni en la religión, con nada de lo que alcanza. Va siempre más allá. Pero mientras en la ciencia y en el arte va sin saber si lo podrá alcanzar, en la religión va, no sólo en la idea de la posibilidad de superarse, sino incluso en la obligación de superarse. Pero siempre es ese instinto de superación, el núcleo central, esencial, constitutivo de la religión. Para Spencer es sencillamente el instinto de conservación el que lleva al hombre al culto de los muertos, al temor de los espíritus, a la religión. Y finalmente Ribot, por no hacer interminable la enumeración, pone como elemento fundamental, entre los varios sentimientos que integran eso que llamamos el "sentimiento religioso", *el temor*.

Como se ve, todos estos autores centran el problema religioso en una dimensión instintiva, no racional, ni voluntativa, sino de un instinto integrante de la naturaleza humana, o de su modo instintivo de actividad. ¿Qué hay de verdad en todo esto?

La falta de espiritualidad, y la violenta oposición que estos sistemas presentan al cristianismo, hace que de plano se les considere como absurdos y nocivos en todos sus aspectos. Sin embargo, hay que reconocer que en todos estos sistemas, el error está más en lo que excluyen que en lo que dicen. En la mayor parte de ellos, excluyendo por un error de principio, por un agnosticismo metafísico y materialista aquello que constituye el núcleo auténtico y valioso de la religión, que es la religación de la persona humana con el Ser Transcendente, conocida y reconocida por el alma humana, se ha tratado de explicar el hecho religioso por algo que es real, y que va inmerso dentro del hecho religioso. Por consiguiente tenemos dos cosas: un error de exclusión cuya magnitud a nadie escapa. Y un análisis de un elemento psicológico determinado, al cual se da un valor que quizás no tiene, pero cuyo estudio en sí

mismo, es un verdadero valor. Nuestra obligación será armonizar esos elementos y construir una antropología armónica y verdadera, desde este punto de vista de la persona con relación al Ser Transcendente.

*Análisis sistemático del problema religioso de los instintos*

Notemos en primer lugar, que si bien todos estos sistemas minimizan el valor de la religión, sin embargo todos nos hacen ver que aún en el aspecto somático, aparece en el hombre una perspectiva hacia lo divino. Que hay un instinto, una tendencia, un élan, algo, que tiende a trascender lo mundano y llegar hasta lo divino. Hay algo, por consiguiente, en que todos vamos a estar de acuerdo. El problema es delimitar ese campo.

Otro punto, que es absolutamente necesario concretar, es la terminología. Todos estos términos: tendencias, instintos, sentimientos, pasiones, están llenos de vaguedades e imprecisiones, y creo que a los psicólogos les queda en este aspecto un gran favor que prestar a la filosofía. Para poder entendernos vamos a explicar, siquiera sea brevemente, en qué sentido tomamos nosotros los términos, sin que esto quiera decir, que éste sea el sentido en que deban tomarse absolutamente, ya que, como decía, ninguno de estos términos está aún perfectamente fijado en la psicología.

El esquema pudiera ser el siguiente:

1.º *Tendencias*.—La tendencia es una *inclinación* natural a... Es un modo *de ser* del sujeto. Santo Tomás le llama el “*pondus naturae*”, una especie de peso que lleva sobre sí la naturaleza misma y que la inclina siempre a determinados fines. Se extiende, no sólo a los seres animados, sino también a los inanimados. La piedra tiende a caer, tiene tendencia a caer. El árbol busca la luz, tiene tendencia a la luz. El animal ama su existencia, tiene tendencia a conservar su existencia, etc.

2.º *Apetito*.—El apetito tiene ya una significación más restringida, se refiere propiamente al animal (racional o irracional) y su actuación sigue siempre a un conocimiento. Puede ser *apetito superior* (apetito racional o voluntad) y puede ser también *apetito inferior*, si sigue a un conocimiento puramente sensitivo o tiende a perfeccionar la parte sensitiva o animal del individuo.

Quedándonos con este segundo término, que es el que ahora nos interesa, tenemos que existen dos apetitos fundamentales, que son como las raíces de todos los otros apetitos. Uno que se refiere a la

expansión y perfeccionamiento del individuo y de la especie, lo que diríamos aspecto positivo del apetito, y otro que se refiere a su conservación contra los obstáculos que a esta expansión y perfeccionamiento pudieran oponerse. Los escolásticos llamaron a estos dos aspectos *apetito concupiscible* y *apetito irascible*. De la misma manera que la voluntad tendía necesariamente a lo agradable, a aquellas cosas concretas en que encuentra una sensación de agrado y huye lo desagradable.

3.º *Instintos*.—Por otra parte estos dos apetitos fundamentales envuelven infinitas modalidades, que responden a las diversas maneras de que se pueden presentar los infinitos objetos perfectivos del apetito. Es natural que a aquellas exigencias primarias y necesarias de la vida y conservación del individuo de la especie respondan en el sujeto, y partiendo de estos apetitos fundamentales, unos impulsos también primarios y necesarios, que surjan en él con imperiosa seguridad. Estos son los *instintos*. Son una concreción, una cosa más restringida todavía que el apetito, pero todavía *hábitos naturales, innatos*. Frecuentemente se les ha atribuído estas tres notas: *ceguera, necesidad mecánica y eficacia infalible*, y se les ha colocado en los animales inferiores contraponiéndoles al hombre dotado de razón.

Ninguna de estas cosas es totalmente exacta y todas tienen algo de verdad. Los animales inferiores obran casi siempre por instinto. Esto hace que un mayor ejercicio de los mismos lleve a una perfección en ellos que no suelen tener en el hombre. Pero en el hombre existen también muchos instintos y un tanto por ciento elevado de acciones que están dirigidas por los instintos. Los fundamentales están lo mismo en el hombre que en los animales inferiores, sólo que en el hombre están siempre como controlados por la razón, que los somete a una luz superior y ejerce sobre ellos su dominio.

4.º *Pasiones*.—Fácil es distinguir, una vez entendida así la naturaleza de los instintos, dos aspectos totalmente diferentes. Aquél en el cual consideramos el instinto como una fuerza, una tendencia del sujeto, así es un *hábito* del sujeto, y aquél otro en el cual consideramos el elemento pasivo del instinto responde con una excitación correspondiente. Esto es algo *actual*, transitorio. Suele ocurrir siempre con alguna inmutación orgánica. A esto llamamos *pasiones*.

San Juan Damasceno da de las pasiones una definición que ha

pasado a ser clásica: "Motus appetitivus virtutis sensibilis ex imaginatione vel praesentia boni vel mali" (10).

5.º *Sentimientos*. — Santo Tomás enumera once pasiones, (I-II, 9, 22, a. 1), que en realidad vienen a ser verdaderos grupos, ya que cada una de ellas admite muchos matices, a tenor de las diversas maneras, casi infinitas, con que los objetos se presentan al apetito. Así por vía de ejemplo, veremos que del temor en general Santo Tomás enumera seis especies distintas.

Ya Otto se lamenta de que los psicólogos no se cuiden más de distinguir la multitud de motivos incluídos en esos grados o clases más generales: "Veríamos más claro en esta cuestión si la ciencia psicológica se hubiese determinado a estudiar los sentimientos como diferencias cualitativas, y separarlos y equipararlos conforme a ellas. Siempre nos estorba la división demasiado tosca de placer y desplacer. No es lícito diferenciar los placeres tan sólo como diversos grados de tensión de un mismo sentimiento. Por el contrario, son sentimientos de distinta especie, según el espíritu se encuentre en estado de placer o contento, de alegría, de fruición estética, de elevación moral, de beatitud religiosa, de emoción devota. Todos estos estados tienen, es cierto, correspondencias y semejanzas mutuas, y por esta razón se comprenden en una clase común distinta de otras clases de manifestaciones psíquicas. Pero este concepto de clase no nos autoriza a considerar las distintas especies como grados más o menos intensos de una misma cosa, ni tampoco a explicar por él la esencia peculiar de cada uno de los sentimientos que abarca" (11).

Ahora bien, toda esta multitud de defectos, de excitaciones, que surgen en el sujeto causadas por la presencia del objeto apetecible bajo una infinidad de circunstancias complejísimas, es lo que llamamos *sentimientos*, que abarcan todo lo que abarcan las pasiones, son algo actual y transitorio como ellas, y se extienden luego hasta las últimas ramificaciones en que las pasiones pueden dividirse o ramificarse.

De esta manera, aquellas tendencias, apetitos, instintos, bajo la excitación de un objeto aprehendido por los sentidos, ponen los actos correspondientes a cada una de las *pasiones* y estos actos a su vez, buenos o malos, engendran con la repetición los hábitos adqui-

(10) Lib. 2, *De Fide Orthodoxa*, c. 22.

(11) Cfr. RODOLFO OTTO, o. c.

ridos, que vuelven a crear en el sujeto como una nueva naturaleza, y sirven para poner "facilius et delectabilius", según el Angélico, los actos correspondientes a los mismos.

*El Sentimiento religioso.*

Si esto es así, no deja de ser un problema interesante, y de difícil solución para los que lo patrocinan, ubicar en este esquema aquel "sentimiento religioso", que el irracionalismo y el sentimentalismo ponen a la base de toda religión. Porque es totalmente imposible ubicarlos entre las *tendencias*, ya que éstas, aparte de ser algo habitual, mejor aún, algo permanente en la naturaleza misma del ser, son comunes entre nosotros y las cosas. Para trasladarnos a lo psíquico tendremos que hablar de "apetitos". Pero si consideramos a éstos "in actu primo", es decir, como meras potencias, son algo totalmente indeterminado. No pasan de ser posibilidades de la adquisición del objeto convenido, o repulsión de lo "no conveniente". No habiendo determinación alguna no tendremos derecho nosotros a calificar los apetitos ni de religiosos, ni de ateos. Son sencillamente potencias, que deben ser especificadas por los objetos a que se refieren.

Si consideramos ahora esos apetitos "in actu secundo", es decir en su ejercicio, en su actualización, entonces ya cabe que los denominemos según los objetos en que recaen. Pero tengamos en cuenta que la presencia del objeto en el apetito se realiza por un conocimiento. Esta es la doctrina que forjó aquellos axiomas: "nihil volitum quin praecognitum", "nihil est in intellectu quin prius non fuerit in sensu", y esta es también la doctrina de la filosofía moderna que con Bretano y Husserl defiende que todo acto psíquico, no cognoscitivo, tiene como fundamento un acto cognoscitivo. Luego todas las pasiones y mejor quizás para abarcar a éstas en toda su proteica complejidad, todos los sentimientos suponen un conocimiento anterior. Luego el conocimiento precede siempre al sentimiento. Luego hablar de sentimiento ciego, inconsciente o subconsciente de lo divino es un contrasentido.

Sin embargo hay una distinción interesante que hacer aquí. Es verdad que el sentimiento presupone siempre un conocimiento. Pero esto no quiere decir que el sentimiento exija siempre el conocimiento claro y perfecto de aquello sobre lo que recae. No sé dónde leí una vez que el sentimiento no es un descubridor, pero sí un gran *detector*. Efectivamente, cuando oímos una hermosa pieza

de música, contemplamos un cuadro perfecto, o leemos una obra maestra, nuestro espíritu se eleva a unas regiones donde el entendimiento apenas ve, pero donde el sentimiento tiene una fuerza poderosa. Fácilmente pasamos de lo bello a lo sublime y de lo sublime a lo santo. Lo que decimos del camino de la belleza lo podíamos decir del camino de la verdad, de los actos morales heroicos, etc. Es decir que de la misma manera que nuestra inteligencia tiene una verdadera tendencia a la búsqueda del "por qué" de las cosas y esta tendencia lleva a ver en las cosas una dimensión transcendente en su propia contingencia, así el apetito actualizado por los objetos o hechos externos, es decir, el sentimiento (algo actual y transitorio) tiene una verdadera tendencia a traspasar los límites del objeto dado (sobre todo cuando se trata del apetito superior) y a saltar a la transcendencia, *barruntando* (valga la palabra), en la emoción que causa una belleza determinada, la existencia de una suma belleza, o, en la emoción ética de un hecho moral, la existencia de suprema bondad, etc.

*Valor epistemológico del sentimiento religioso.*

¿Cuál es el valor de este fenómeno? Valor epistemológico, de conocimiento, ninguno. Podrá tener un valor de *confirmación*, una vez alcanzado el conocimiento de esa verdad o bondad o belleza sumas. Pero previamente a todo conocimiento ese *barrunto* de lo transcendente no tiene valor epistemológico ninguno.

Pero tiene otro valor importantísimo. Ese sentimiento es una acucia formidable a la búsqueda del objeto admirado o deseado. Máxime cuando se piensa que el hombre es el que piensa, el que ama y el que siente. Y es el hombre el que lleva en sí mismo la imagen y la nostalgia de Dios. Entonces esos sentimientos son, cada vez que somos afectados por ellos, un impulso a la búsqueda de lo transcendente. Nace de aquí ese hecho psicológico, tantas veces mal interpretado, de la conversión de muchos por la vía del razonamiento. La religión es una virtud moral y la fe una virtud infusa, que exige y supone la buena voluntad. Mientras los racionamientos se queden en un orden puramente teórico, jamás podremos esperar un acto de verdadera religión, ni de verdadera fe. Es necesario el concurso de la parte afectiva. En este segundo proceso ésto (la buena voluntad) no viene dado por la gracia. Y nótese que es más difícil esta parte que la primera. Es más fácil convencer a un hombre que moverlo a prestar su asentimiento y sus afectos a Dios,

ya que, el lastre de moralidad que esto lleva consigo, supone una fuerte tensión afectiva, que no se da en el orden de la pura razón.

Esta es la gran función del sentimiento, mejor dicho, *de los sentimientos* en religión. Es bien distinta de la que les asignan los irracionalistas y sentimentalistas y de la que, en general, le asignaban los modernistas. Aquellos ponían el sentimiento religioso como hábito, como una dimensión específica del hombre, del cual, por un esfuerzo racional, el hombre destila del sentimiento las verdades y dogmas religiosos. Nosotros decimos, el hombre puede ascender a Dios por vía del conocimiento y por vía del afecto. Una vez conocida la realidad de lo divino, el hombre tiende a Dios, lo ama, porque descubre en Él su felicidad y descubre la Bondad infinita y, en ello, el objeto que *debe ser amado* sobre todas las cosas. O bien, por la vía del afecto —sin previo conocimiento de Dios *ut sic*, aunque supuestos otros conocimientos en los cuales *barrunta* lo divino— se siente movido a la búsqueda de Dios por la vía del conocimiento y, en él descubre las verdades religiosas, posibles a la razón, y la oportunidad de aceptar las verdades reveladas si Dios se dignase manifestarlas. Y como consecuencia, según las condiciones y circunstancias de la misma.

Esto es lo que creemos que tiene sentido en lo que toca al *sentimiento religioso*, que según nuestro modo de ver, no debiera hablarse nunca de sentimiento religioso, sino de *sentimientos religiosos*, ya que se trata de algo actual, transitorio y múltiple. Serán sentimientos religiosos aquellos que tengan por objeto a Dios conocido o barruntado en un hecho psíquico o del mundo exterior. Nótese que este segundo modo del sentimiento, es el que Otto llama sentimiento de lo divino, y al cual nosotros, como hemos visto, no damos valor epistemológico ninguno, sino de impulso hacia la búsqueda de Dios.

No existen por consiguiente un instinto específicamente religioso, pero sí un aspecto transcendente en el dinamismo general instintivo del hombre.

*De la influencia de ciertos instintos particulares en el hecho religioso.*

Partamos de un hecho bien patente y es que en el dinamismo inferior de la persona humana hay como dos vertientes, según decíamos: una *positiva*, que tiende a la evolución y progreso del ser por la búsqueda de todo lo que le conviene, y otra *negativa* por la

que tiende a apartar de sí todo aquello que de alguna manera le perjudica, “la tendencia concupiscible” y “la irascible”.

a) *Grupo positivo.*

Por la parte positiva del dinamismo inferior, el hombre tiende al *bienestar*. (Nótese que no decimos a la *felicidad*, como equivalente a bienaventuranza, sino al bienestar). En la religión as *love*, y religión as *diuty*. La religión como amor, en esta frase primaria, inferior, es la parte atractiva para las tendencias humanas. Ribot, Paterson, Mac Dougall, han estudiado mucho estos instintos que intervienen en la religión y los han clasificado de diversas maneras. Para mí la clasificación más clara y, a la vez, más verdadera pudiera ser ésta: El primer instinto es el instinto de *curiosidad*, principalmente en los acontecimientos del mundo cosmológico. Esa curiosidad que mueve al hombre a la búsqueda de la causa, y de la causa *proporcionada*, y que, por eso, le lleva más allá de los límites de lo estrictamente cosmológico. Junto a este instinto va otro, y quizás como fundamento de éste, que es la *admiración*. Esta es el inicio de la filosofía y de su problema fundamental: la transcendencia. Surge inmediatamente el instinto de desenvolvimiento y superación, por la liberación de todo aquello que nos limita y cohibe: self-expansión, que no se logra sino por la cooperación de otro ser, en distintas posibilidades y poder que el nuestro, capaz de proporcionar ese bienestar, esa plenitud de poder, de posesión, a que aspira nuestro ser. De ahí el instinto de *solidaridad* que todos los psicólogos registran como uno de los fundamentales en la religión. Por él el hombre confía en ese ser o en esos seres que pueden ayudarlo y, en solidaridad con los cuales, puede ser fuerte. Y surge por fin el amor, *el amor* como pasión, amor de sí mismo y de todo aquello que le apoya y contribuye a su plenitud de bienestar.

Aunque sea cierto, como fácilmente puede comprenderse, que la búsqueda de Dios por el dinamismo instintivo, siempre es un reflejo del egoísmo, es cierto también que su influencia y su valor, sobre todo en las etapas inferiores de la religión, es enorme, y de ahí que los psicólogos, sobre todo materialistas, hayan podido ver en ese dinamismo inferior el constitutivo esencial de la misma, máxime cuando la han estudiado precisamente en las religiones inferiores. Muchos de los resortes de que usan, y a las veces abusan, los oradores sagrados, tienden a conseguir por este medio efectos que por un amor intelectual y altruista no conseguirían. No todos

los que se mueven por esos resortes, se moverían por los magníficos sentimientos que inspiraron el “no me mueve mi Dios para quererte, el cielo que me tienes prometido...”

También se explica así fácilmente el por qué de aquellos “deseos de superación”, de Boutroux, y “de los delirios de liberación” de Feuerbach, y el por qué, al imaginarse a Dios cada uno se lo imagina, no sólo de acuerdo con sus ideas metafísicas, sino como supremo bien y liberación de lo que más doloroso le resulta, sea la enfermedad, la pobreza, la esclavitud, etc.

Todo esto está basado en un sentimiento general y profundo de *impotencia* (Boutroux), de *dependencia* (Scheleiermacher), de *criatura* (Otto), de *reverencia* (Santo Tomás), de *self subjection* (Paterson), que todos estos nombres se le han dado en la psicología y filosofía religiosa al sentimiento de limitación propia frente al absoluto ser y poder de Dios.

b) *Grupo negativo.*

En el grupo negativo de los instintos aparece, sobre todo, el instinto de temor, que influye extraordinariamente en el orden religioso. La omnipotencia y santidad de Dios, no sólo se nos presenta con las características de lo amable y atrayente, “de lo fascinante”, que diría Otto, sino que se nos presenta a la vez, con las características del “sacer horror”, del temor sagrado, que acompaña siempre a la religión. Este temor tiene muchos motivos. Uno primario y naturalísimo, que nace de la misma misteriosidad del objeto de la religión, Dios, que al ser no-visto, se nos presenta como algo misterioso, y sagrado, que infunde el *temor de lo desconocido*.

Tiene además otro origen: la presencialidad de Dios, con sus atributos de omnipotencia, omnipresencia y santidad, frente a la *nada*, y a la *pecaminosidad* del hombre. De ahí el temor de Abraham a acercarse a la zarza, que ardía sin consumirse, el temor del pueblo a ver al Dios, cuando enviaba a Moisés para que Moisés se entendiera con El. De ahí las palabras de Pedro cuando comprendió que Cristo era Dios: apártate de mí, Señor, por que yo soy pecador. En ninguna parte como en ésta se unen en la conciencia humana la transcendencia y santidad de Dios a la contingencia y pecaminosidad del hombre.

*Características del temor religioso.*—De ahí la característica de lo religioso, que implica esa doble vertiente: de lo *fascinante* y lo *tremendo* en su sentido etimológico, es decir, lo que causa temor.

Por eso mismo el temor sagrado, no lleva, como los otros casos de temor, a la huída, sino más bien a lo que llamaríamos "la huída o el temor de la separación". Solamente en casos patológicos, el *temor* puede desviar lo religioso haciendo que el individuo busque más que el amor y lo atrayente en lo divino, una simple no-oposición, y eche mano de los sortilegios o maneras de "engañar" a los dioses para evitar sus castigos o su enemistad. En otros casos lleva a lo que pudiéramos llamar el temor patológico, el temor por el temor de ofender a Dios. Dada la unidad estructural del ser humano entre sus dos elementos: psíquico y somático, esta angustia y ansiedad se traducen incluso en trastornos orgánicos, y de ahí la colisión de los médicos del cuerpo y los médicos del alma en el tratamiento de estos enfermos. El Papa ha hecho alusión varias veces a este problema, y en su último discurso al que hacemos referencia dice textualmente: "A las relaciones transcendentales del psiquismo pertenecen también el sentimiento de culpabilidad, la conciencia de haber violado una ley superior de la cual sin embargo, se reconoce la obligación, conciencia que puede convertirse en sufrimiento y aún en turbación psíquica.

La psicoterapia aborda aquí un fenómeno que no es de su exclusiva competencia, sino también y principalmente, de carácter religioso. Nadie negará que puede existir y a menudo ocurre, un sentimiento de culpabilidad irrazonada, incluso enfermizo. Pero igualmente puede tenerse conciencia de una falta real que no ha sido horrada. Ni la psicología ni la ética poseen un criterio infalible para este tipo de casos, ya que el proceso de conciencia que engendra la culpabilidad tiene una estructura demasiado personal y demasiado sutil. Pero en todos los casos, es seguro que la culpabilidad real no la curará ningún tratamiento puramente psicológico. Incluso si el psicoterapeuta la analiza, aunque sea de muy buena fe, perdura. Aunque el sentimiento de culpabilidad desaparezca por intervención médica, por autosugestión o por persuasión de otro: la falta permanece, y la psicoterapia se engañará y engañará a los otros si, por borrar el sentimiento de culpabilidad, pretendiera, que ya no existe la falta".

Por eso es necesario colocar al temor en el lugar que le corresponde dentro del área de lo religioso. El temor es una pasión. Y entre todas las pasiones es el temor, junto con la tristeza, los que tienen más carácter de tal, pues ambos se padecen más contra la propia voluntad. El temor pertenece, no a la parte concupiscible, que intenta apartar o liberarse de un mal futuro. No es tampoco un fenó-

meno simple: abarca muchas especies y matices interesantes. Santo Tomás señala seis especies distintas en el temor: *segnieies*, erubescencia, *verecundia*, *admiratio*, *stupor* y *agonía*. Todos ellos tienen reflejos orgánicos y, siendo de gran transcendencia y valor en todos los órdenes y, por lo mismo en el orden religioso, puede degenerar y llevar a graves trastornos somáticos.

Lo que más interesa aquí, es que, siendo una pasión, un temor de un mal futuro que tiene por objeto lo trascendente, no puede darse sin un conocimiento, más o menos claro, de lo divino. Es decir, que ese temor, ese "sacer horror", de lo divino, no sería tal si no fuera porque, al convertirse en un fenómeno puesto bajo la observación de la razón —que naturalmente busca la causa de las cosas—, encuentra como correlato de esa emoción temerosa, el corelato de lo divino. De otra manera nunca pudiéramos llamarla emoción religiosa.

*Diversos modos de temor religioso.*—De ahí otro punto de extraordinario interés: los diversos tipos de temor: Está en primer término, por orden de inferioridad, lo que pudiéramos llamar "el temor mundano", que lleva al hombre a encerrarse dentro de su propio ser, a huir del conocimiento y experiencia de lo que teme. En el orden religioso, es la actitud del que nada quiere saber de Dios, o la actitud de las religiones primitivas, que tratan de alejar con sortilegios su relación con los dioses. Luego viene el temor que no excluye la atracción y presencialidad de lo divino, pero esa atracción se centra únicamente en el hecho del *temor de la pena*. Es el temor consiguiente, no al amor y a la santidad divina, sino a lo que llama Hessen, "nuestra experiencia del poder de Dios", sobre todo en cuanto está en frente de nuestra pecaminosidad. Por fin está el temor filial, el auténticamente religioso, el "timor separationis", el temor de la ofensa y de la separación. Santo Tomás llama a este sentimiento, sentimiento de *reverencia*, que es el equivalente al sentido de *dependencia* de Schleiermacher, y al sentimiento de *Criatura* de Rodolfo Otto, pero muy perfeccionado, ya que la reverencia implica un perfecto conocimiento de la persona divina, e implica a la vez los dos fenómenos afectivos a que venimos haciendo alusión: la atracción (lo fascinante), y el temor. Dios se presenta aquí, aún dentro de la más profunda vivencia amorosa y atractiva, como una Majestad infinita y Bondad infinita. Es Padre, pero su paternidad es infinitamente elevada. Y esa complejidad e infinitud de los atributos divinos hace que todas las criaturas participen de ese "temor sagrado". Los ángeles, dice la Escritura, tiemblan ante la Majestad

de Dios. Los bienaventurados tienen también temor filial, claro está, de Dios, en lo que significa admiración y reverencia de la excelencia, infinitud, santidad e incomprendibilidad de Dios. *In via*, el homo viator, que conoce a Dios, tiene temor de El, como principio de nuestro ser defectible, como Poder y Majestad, como santidad, frente a nuestra pecaminosidad, como árbitro de la justicia. Y cuanto mayor sea el conocimiento, mayor será la comprensión de nuestro desconocimiento, mayor será el *sagrado misterio* y el *sagrado temor*. Y cuanto mayor sea el amor, mayor será también el temor filial, el temor de la separación.

He aquí algunas de las perspectivas de la relación de la unidad estructural que es el hombre frente a lo trascendente, desde el punto de vista de los instintos o del psiquismo inferior humano.

### **Sinopsis de todo lo dicho.**

Si todo esto es así, pudiéramos ya fácilmente sacar nuestra conclusión que en definitiva no será más que enunciar de nuevo el tema de nuestro trabajo. El hombre es una unidad estructural, vertida toda ella, en su ser y en su dinamismo intelectual, moral, instintivo, hacia lo trascendente. La inteligencia, por la búsqueda de la verdad y justificación de la existencia misma de los seres y de su propio ser. De la voluntad como capacidad infinitamente superior a la bondad y felicidad que le brindan las cosas del "mundo a mano", por su tendencia innata a una felicidad, que trasciende los límites de lo mundano, por la experiencia del poder de Dios y de su santidad, frente a la ley que se nos impone en la conciencia y la conciencia misma de nuestra pecaminosidad. En los instintos humanos, que sólo en Dios encuentran lo infinitamente atractivo y fascinante, y en la experiencia de su poder y de su santidad que engendra en el psiquismo humano el sagrado temor de lo divino. Todo el hombre, pues, está vertido hacia Dios, y nadie como San Agustín ha expresado esta verdad en palabras tan acabadas como aquellas: "Señor, nos hiciste para Ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en Ti".

### **Dos problemas ocasionales.**

Dos problemas extraordinariamente interesantes se deducen ahora, a modo de corolario, de todo lo que llevamos dicho: a) dada

esta natural distensión del existente humano hacia lo divino, ¿cómo se explica la existencia de seres desreligados de hombres ateos?

b) Si tal es nuestra religación natural ¿cómo no hay en nosotros una experiencia más clara de lo divino?

Aunque sea totalmente imposible responder adecuadamente a estos dos problemas en el breve espacio de un artículo, voy a dedicar siquiera un párrafo a cada uno de ellos.

a) *El problema del ateísmo.*

En primer lugar hay que tener en cuenta, que a pesar de que estos modos de religación sean tantos, desde cada una de las capas estructurales de la persona humana: ser, inteligencia, voluntad, psiquismo inferior, etc., ninguna de ellas tiene valor noético, es decir, ninguna llega a tener carácter consciente de la verdadera religión más que por la inteligencia y en la inteligencia, como repetidas veces hemos podido ver. El Papa lo hace constar también en su discurso "El dinamismo que engendra el "elán" del alma hacia Dios, no procede del inconsciente o del subconsciente, ni de la impulsión afectiva, sino de la clara conciencia de Dios a través de su revelación natural o positiva, según la enseñanza de la Iglesia". La revelación natural se nos da en la existencia de los seres y en los fenómenos naturales, que en los seres y en nosotros con ellos, se dan. Pero para entender el valor trascendente de esos fenómenos es necesario reducirlos a un verdadero proceso de la inteligencia, que por sencillo que lo queramos suponer, supone un proceso y un juicio determinado sobre el mismo. Tengamos en cuenta además, que en el juicio sobre nuestra religación con Dios, entran, como en cualquier juicio de trascendencia práctica, muchos complejos morales y vitales. Es el hombre, todo el hombre, el que piensa, y piensa con su educación, con su historia, con sus tendencias y sus atavismos. Todo esto hace que ese juicio pueda ser tergiversado, y concluir de forma diversa, o sea negativa, y llevar al ateísmo. Si el reconocimiento de esta religación tuviera la misma trascendencia que el reconocimiento del valor de las matemáticas, seguramente que habría muchos menos ateos, que los actualmente existentes. El ateísmo es, pues, en la mayor parte de los casos, un ateísmo práctico y no teórico y científico, aunque se intente justificarlo a través de muchos argumentos científicos. La religión está basada sobre el hecho de la limitación y contingencia o dependencia del hombre, respecto de otro ser, que aunque sea Dios contradice la soberbia. Y está basado sobre el valor de la ley y la

santidad de Dios, que coarta, perfeccionándola, sin duda, pero coarta, la libertad humana.

Por otra parte la extraversion, el derramamiento vital, el ruido de la vida, aparta de nuestro interior, el oído del espíritu, el oído intelectual, que es el que capta la voz de esa revelación natural del mundo de fuera y del mundo de nuestro espíritu.

A pesar pues de esa "iterada religación", el hombre puede ser ateo, ateo práctico, y ateo teorizante del ateísmo, aunque sea problemático que pueda existir el ateo convencido.

b) *¿Se da una experiencia de lo divino?*

Al segundo problema acerca de la experiencia religiosa tenemos que contestar distinguiendo cuidadosamente. Se da una experiencia de Dios, basada en el orden sobrenatural, que es de la que normalmente nos hablan los místicos y a veces también los filósofos, como Bergson y William-James, aunque sea reduciendo los fenómenos y las causas de esta experiencia a procesos meramente psicológicos y naturales.

Existe otra experiencia de orden natural, que se fundamenta en hechos naturales o en presencialidad natural de Dios en el existente humano. Aún aquí es absolutamente necesario distinguir, entre una experiencia *directa* y una experiencia *indirecta*. Por todo lo que nosotros hemos visto, a través de nuestro estudio, hemos podido ver que todo hombre tiene una experiencia indirecta de Dios, en cuanto experimenta su contingencia y limitación, su ansiedad de lo supramundano, la obligatoriedad absoluta de la ley, la apetencia y temor de lo "sagrado". Esta experiencia indirecta se da. Para que pasara a ser experiencia directa es necesario que el existente humano comprenda que todos esos fenómenos realmente proceden de la Divinidad, los vea como otras tantas manifestaciones de la presencialidad de lo divino en sí mismo.

La experiencia natural inmediata es un problema más difícil. ¿Se da? No se da una experiencia directa de Dios en el orden natural? Los filósofos y los teólogos discuten. Algo podemos empujar el problema hacia su mejor comprensión.

Dentro del orden sobrenatural el problema no ofrece dificultad en cuanto a su existencia. En primer lugar por el testimonio de los místicos. Ellos afirman constantemente este conocimiento por conaturalidad, por una experiencia viva de Dios, "por una especie de contacto, o toque substancial", haciendo uso de las palabras de San

Juan de la Cruz, en la llama de Amor Viva, en la canción segunda y su comentario, cuando dice:

Oh cautiverio suave.  
 Oh regalada llaga.  
 Oh mano blanda, oh toque delicado,  
 que a vida eterna sabe,  
 y toda deuda paga.  
 Matando, muerte en vida la has trocado.

De la misma manera los teólogos con Santo Tomás a la cabeza, cuando dice que “duplex est cognitio divinae bonitatis... et speculativa, et experimentalis” (II-II, q. 97, a. 2 ad 2um). Juan de Santo Tomás escribe: “Cum donum sapientiae, non quaelibet sapientia sit, sed Spiritus sapientiae, idest ex affectu, et spiritu, et donatione ipsa qua experimur in nobis, quae sit voluntas Dei bona... oportet quod ratio formalis qua donum sapientiae attingit... causam divinam, sit ipsa notitia, quae habetur experimentaliter de Deo quatenus unitur nobis, et *invisceratur, et donat seipsum nobis*... Ex hac enim unione quasi *connaturalizatur* anima ad res divinas, et per gustum ipsum discernit eas”. (In I-II, q. 68, disp. 18, a 4).

La razón de ser de esta experiencia y conocimiento experimental es clara. Gracias a la gracia santificante, hay en el hombre no sólo la presencia de lo divino, como causa eficiente, sino una participación de la vida divina “sumus consortes divinae naturae”. Y dentro de esa comunidad de vida en el orden sobrenatural puede darse esa experiencia de lo divino.

La dificultad está en saber si dentro del orden estrictamente natural puede darse esa experiencia directa de lo divino y, por consiguiente, un conocimiento experimental o cuasi-experimental, de Dios. Y la verdad es que no se ve argumento ninguno suficiente para negarlo. No cabe duda que, basados en el conocimiento natural, que podemos tener de Dios, y el conocimiento de los fenómenos, que acabamos de señalar a lo largo de este artículo, en los cuales se pone de manifiesto Su presencialidad en nosotros, podemos llegar a un *amor natural* de Dios. Este amor no está basado en una comunidad de vida, como ocurría en el místico, pero sí en una semejanza que el hombre, más que cualquier otra criatura, tiene de Dios, por su espiritualidad, su libertad y conciencia de sí mismo y sus religaciones. Ahora bien, el amor es siempre una presencia amorosa del ser amado en el amante. Esta presencia de lo divino en el amor

natural produce en el ser humano, sus efectos, que Hessen ve sobre todo, en la *paz* y la *alegría* nacida de la religión, como posesión de Dios.

Ahora bien, ese amor natural de lo divino y esos efectos que de él dimanar pueden ser el objeto de nuestro conocimiento. Así no conocemos directamente lo que Dios sea, pero sí tenemos una experiencia, una especie de conocimiento por connaturalidad, paralelo a aquél que estudiábamos en el orden sobrenatural. El conocimiento puede tener por objeto algo substancial, una "res", y puede tener también por objeto una acción. En el conocimiento amoroso de Dios, el acto de la inteligencia recae sobre el acto de amor de Dios, esa experiencia de Dios en el alma, que si bien no llega directamente al conocimiento de Dios, sí lleva al conocimiento de sus efectos en el alma, y por esos efectos a un conocimiento inmediato de Dios, que es mucho más íntimo que aquél otro conocimiento mediato que podemos tener por él por la vía de la demostración, acudiendo a la demostración por la contingencia de las criaturas. Con todo esto pudiéramos llegar, creo que por recto camino, a un conocimiento experimental, que nada tendría que ver con la inmanencia modernista. En todo momento es aquí la inteligencia la que formalmente constituye y fundamenta el acto religioso.

### **Conclusión.**

Concluimos nuestro largo, y a veces complicado proceso, con una conclusión que nos parece justificadamente optimista: la existencia de "algo eterno en el hombre", la verdad de que "el hombre es verdaderamente una unidad transcendente".

FR. JOSÉ TODOLI, O. P.