

## *Creencia y fe.*

### *Análisis antropológico y psicológico de la fe*

Todo análisis de la fe, en tanto que ella muestra el modo de manifestarse la más elevada dimensión humana, lleva implícita en su problemática la presencia de la dualidad, pues de un lado se conceptúa a la fe, en la medida en que ello es posible, y por otro se la hace sinónima de la creencia. La mayor parte de las veces su suerte corre pareja, es una especie de caminar codo a codo, puesto que han sido identificadas —indebidamente—, o bien se han utilizado simultáneamente para indicar la misma realidad en el acontecer humano.

Pero ya que ambos conceptos se orientan a lo más netamente humano, justo es que perfilemos sus intrínsecas peculiaridades, su diferente apuntar a realidades distintas, de cara a lo que en el hombre representan, proyectadas a sus posibilidades de ser.

Por eso, a primera vista parece que la fe es un estar y no un tener, como se insiste siempre, producto de un caminar al encuentro, que ya es un encontrarse con la realidad infinita que separa y recorta. La creencia, por lo contrario, une y solidariza en una estructura de conexión con los otros. De aquí que la fe y la creencia, sin dejar de ser intrínsecamente humanas en tanto que aconteceres, muestran, sin embargo, estados estructurales de carácter dinámico netamente diferenciados, realidades ampliamente distintas, sobre las que podríamos establecer, a modo de comparación, las distin-

ciones que hace Saussure entre la lengua y la palabra. La primera sería «un rico tesoro depositado por la práctica del habla en los sujetos pertenecientes a la misma comunidad». El habla en tanto que palabra «es un acto individual de la voluntad y la inteligencia». La diferencia se nos hace precisa; en una, es necesaria la presencia de la relación con los otros; en otra, es el individuo el que marca la impronta de su persona. Luego no es posible la palabra sin la existencia del lenguaje. Pero también la palabra, como expresión pura de la experiencia individual, puede enriquecer la lengua en que se manifiesta.

De modo semejante —en la medida en que las comparaciones son posibles— se nos aparece la fe y la creencia. Pues mientras que la fe es un estado individual, con experiencias netamente personales, las creencias tienden a cristalizarse —y de hecho lo hacen— en estructuras dinámico-sociales y, en un análisis global, se muestran en función de sistemas de regulación.

Cierto que en el seno de las creencias se posibilita el surgimiento de estados individuales de fe, porque las creencias modifican y crean, en virtud de esa modificación, estados de sensibilización especial, que señalan la posibilidad de penetración humana en nuevas dimensiones.

Las creencias constituyen la base fundamental sobre las que se va a estructurar una conciencia global de tipo social.

Lo más primario de las agrupaciones humanas, quizás en concepto definido de horda, muestra un estadio básico de unión originaria, como presencia de la conciencia colectiva, que constituye un esbozo de un yo sin autonomía y de carácter englobante y muy laxamente organizado e inestable. La percepción de esta inestabilidad, creada por la enorme fuerza de los impulsos primarios, que, liberados de su espontánea manifestación, hacen incompatibles la convivencia social, obligan a una serie de normas que van a constituirse en la más primaria manifestación de un sistema de creencias, que posibilitaría una cierta evolución de la vida en grupos.

Surge así, en el seno de lo casi indiferenciado de las relaciones humanas, el primer intento de estructurar un sistema de seguridad, cuya función consiste en regular las fuerzas de ese mundo pulsional-instintivo que amenaza constantemente con la disolución grupal. Se convierten, desde este enfoque, como en el primer intento de crear un mecanismo de control humano.

Por eso, de las creencias y con ellas se vive; de ellas se nutre y precisa nuestro convivir; más aún, en ellas se sostiene; porque

son sistemas de equilibrio que se estructuran de cara al mundo social en la regulación de pautas de comportamiento.

Ortega, que ha realizado un fino análisis acerca de las creencias, la duda y las ideas, marca la presencia de las creencias en el substrato más profundo de nuestra mente. Son algo en lo que se está, que no se piensa en ello, porque son el asiento de nuestro vivir.

Esta bella imagen que construye Ortega participa de la vieja idea de los estratos psíquicos, que tanto ha servido a la psicología. Pero la aplicación de lo telúrico a la mente no ha sido más que un producto del pensar mecanicista que, en la misma biología, trata de superarse con las aportaciones de biólogos como Simpson, Waddington, Portmaun, etc.

En su estudio, Ortega muestra una gran profundidad y aclaramiento de la realidad de las creencias; pero yo considero que más que substrato —que ya es algo fijo y definido— las creencias son mecanismos funcionales de adaptación, estructuras dinámicas que posibilitan el vivir en nuestro mundo social.

El acervo de lo genético como capacidad y posibilidad, en contrajuego con el mundo ambiental, crea la función. Las creencias se configuran sobre una función, son un producto de la actividad mental y un correlato externo; por eso se proyectan siempre hacia hechos o aconteceres.

Lo que llama poderosamente la atención en la creencia, es que en ella hay siempre una referencia a algo externo a sí mismo. Por eso mismo, toda creencia florece como una dualidad en la que aparece la función de creer y lo creído en ella, que le es completamente ajeno y que puede ser verdadero o falso.

Toda investigación psicológica ha de centrarse sobre estas peculiaridades características y, después, afinando en su estructuración, indagar además la referencia de la creencia a lo creído en ella; es decir, al nexo que las une y a la posibilidad de institucionalizarse, ya que con ello se regulan en construcciones de lenguaje y acción, y hasta se ritualizan, como formas materiales de los sistemas de regulación que constituyen y a través de los cuales actúan.

De aquí que no se tenga una sola creencia, sino múltiples, y su carácter más peculiar radica en que nacen de mecanismos de relación con los otros y con el medio cultural.

Son funciones mentales en lucha contra la inseguridad y el desequilibrio. Podrían compararse a la función de la memoria, que, sin estar presente, nos ilumina constantemente con el recuerdo de experiencias pasadas, con el que siempre contamos y que, cuando

falla o se desorganiza, se hunde nuestro mundo y nos perdemos en él.

Son algo semejante a nuestras piernas, que forman parte de nuestro cuerpo, de forma que automatizan su movilidad hacia un repertorio de posibilidades de acción. Son nuestras, nos sirven de apoyo, sobre ellas sustentamos gran parte de nuestra actividad, pero no estamos en ellas —pues el estar apunta hacia la totalidad y la unicidad—, sino sobre ellas, ya que cualquier nueva situación, cualquier cambio de ambiente, las obliga a vacilar, a tantear, a dudar, y sólo a través de nuevos ensayos se consiguen nuevas posibilidades de estabilidad, de conocimiento y actuación. Porque los nuevos logros se automatizan, quizás en formas más complejas, a través de ritualismos más complicados del obrar. Cada nuevo logro se hace, no a partir de cero, sino sobre los cimientos de las pasadas experiencias, y lo realizamos por tanteos, dudas y vacilaciones. Algo semejante a lo que ocurre con las ideas, hasta alcanzar el adiestramiento que comporta seguridad y confianza en los nuevos logros. De aquí la multiplicidad de las creencias que tratan en su polifacetismo de ampliar constantemente los factores de seguridad del individuo.

Tras todo esto late un mecanismo profundo que aparece como capacidad operatoria, previa todo contenido, y de la que emergen funciones conceptuales temáticas. Estas son las que han definido el modo de plasmar la concepción de la realidad. Esta capacidad operatoria se constituye como la más profunda esencia de la individualidad; y con sus matices sutiles va a perfilar las finas diferencias de lo individual y, en su capacidad de plasmarse en funciones temáticas con cariz propio, anunciará sus propias posibilidades de autorepresentación.

En este transfondo operatorio radica la estructuración posible de toda creencia que se hace patente en formas de conducta, permitiendo así la ordenación de nuestro mundo, ya que lo operatorio se caracteriza por carecer de dimensiones espacio-temporales, y sólo en la función creencial aparecen las categorías de espacio y de tiempo como posibilidades de toda objetivación: en el lenguaje, como función de la mente; y en el movimiento, como función del cuerpo.

Desde ese caminar entre creencias, desde su vivir ritualizado y repetido incesantemente, desde ese estar arrojado al presente de sus actos en un tiempo circular, desde esa seguridad que las estructuras creenciales tratan de proporcionarle como antídoto de la angustia, originada por lo desconocido y caótico del mundo,

desde esa ordenación emocional que los sistemas creenciales proyectan sobre el mundo, intentando crear una regulación ordenada del mismo aunque el conocimiento de ese mundo, en el que se vive y actúa, se postergue o no se intente siquiera vincularse con él como forzado a contentarse con la apariencia de las cosas —apariencia que señala hacia una realidad más allá de ella—; el hombre siente como una tensión interior, como una forma de apuntar hacia lo intemporal, como una insatisfacción, que se vive como ansia y búsqueda de verdad, como un empujón desde dentro, que surge bifronte en su raíz, pues de un lado lo lanza hacia la conquista de sí, de su más radical intimidad, y de otro lo proyecta hacia más allá de sí, en la búsqueda de esa divinidad que se ofrece como realidad última de sí y de todas las cosas.

El hombre, acunado y formado por las experiencias y con la sensación siempre tensa de la superación de las mismas, se encara con el misterio de la transcendencia y supraexperiencias que proporcionan firmeza a la propia vida, al mismo tiempo que percibe sobre sí mismo la auténtica realidad de su presencia en el mundo, y la dotación al mismo de un auténtico significado.

El hombre solamente consigue esto a través de una actitud total a la que denominamos fe, que ya en una primera visión se nos muestra como un estar, porque nunca podemos, aunque el lenguaje parece facilitarlo, afirmar que tenemos fe, de la misma forma que ese tener implica posesión, sin importar lo que tal posesión indique o determine. La fe se apodera de la existencia misma en el puro estar del hombre en ella, arrastrando al ser mismo en su hacerse patente.

Este estar en fe, ese «puesto en fé», como precisa San Juan de la Cruz, aparece previo, y al mismo tiempo más allá de todo otro estado, en la simplicidad de su unidad.

Con esto nos anclamos en la tesitura antropológico-psicológica del ser hombre, y por ahí tratamos de precisar modos radicalmente humanos de vivir y construir las diversas realidades; porque la fe, al constituirse en estado que ya —desde ahora— es vivido como estado de conciencia originado por la presencia de una experiencia suprema, hace que se realice a su través una nueva y última dimensión del hombre.

Podría pensarse, volviendo al tema tectónico, que lo religioso constituiría un estrato, el más profundo de la mente, y la fe vendría a ser un modo de vivenciar ese estrato, y una manera a través de esa vivencia de manifestarse en la praxis humana.

Ciertamente esto no es así. Cuando nos acercamos a este modo

de estar siendo —el modo de la fe—, se realiza una implicación total de la persona, de tal forma que su ser se halla comprometido totalmente en ella, afectado en su identidad fáctica. No pueden separarse, del mismo modo que no es posible separar del agua en estado sólido sus dos componentes agua y solidez. Así, la esencia y la existencia del hombre en fe se muestran inseparables en la unidad fáctica del vivir en fe.

Por otra parte, tenemos que señalar cómo la fe, al radicarse en el hombre, abre una perspectiva nueva a las posibilidades de relación, pues, de un lado lo proyecta en su trascender a la unión con Dios; de otro, dota a la vida y a la presencia de los otros de un sentido nuevo tal, que hace presente aquello que de trascendente y eterno se puede vivir en los demás.

No sería un reverdecimiento y aclaramiento de lo puramente cualitativo de los otros de cara a los valores últimos, sino de eso que esencialmente los identifica a todos a través de las diferencias de formas y comportamiento. De lo que sin dejar de ser en ellos es a su vez presente en uno. Para lograr esto, el hombre precisa saltar sobre el mundo sensible habitual y, también por encima de los proyectos y más allá de las creencias, puesto que todo esto configura una determinada realidad humana.

Es preciso superar ese mundo externo, objetivo y delimitado, del mismo modo que es necesario superar la experiencia sensible y conceptual que de su realidad tenemos, para gustar de una nueva dimensión de lo sensible que salta del espacio exterior del mundo, para caminar por un espacio interior, como diría poéticamente Rilke, encontrándose en una nueva relación, haciéndose religiosa la totalidad de nuestros modos de ser —en el sentido de lo religioso como religación— a través de un proceso constitutivo. Si hablo aquí de esto, es porque desde el punto de vista psicológico, están operando aquí funciones de carácter constitutivo y netamente diferencial, puesto que, mientras en las creencias se muestran como mecanismos que organizan lo temático y lo ordenan en puntos de conducta, en la pura fe tienden hacia lo más esencialmente operativo, y ésto nunca se define de modo concreto.

Ciertamente —como ya apuntamos— la fe comporta una experiencia única y totalitaria, y, por tanto, una estado especial de la conciencia, puesto que la conciencia presupone la experiencia y no ésta a aquélla, como señala acertadamente Herrich; y es aquí precisamente, en la nueva estructuración de la conciencia, donde justamente se perfila con gran intensidad el cambio, la transformación, la constitución de la conciencia de estar en fe. Esto ocurre

así, porque la experiencia de la fe es totalitaria y con carácter unificante, al contrario que la de las creencias, que es constantemente fragmentaria. Las creencias son fragmentarias porque se dirigen a un modo configurado fragmentariamente en sus ritualizaciones institucionalizadas, que separan y recortan momentos del vivir.

Por esto el hombre corriente, habituado a vivir en el mundo de las seguridades que sus creencias le ofrecen, no desea jamás verse privado de ellas, y lucha con todas sus fuerzas ante los intentos de destruirlas, pues lo arrojan al caos de la inseguridad.

Pero las creencias apuntan también hacia la propia intimidad operativa; allí cobran en su referencia un sentido de unidad y totalidad, como los miembros del cuerpo cobran sentido de unidad y totalidad al hacer referencia a ese cuerpo que componen. Pero, lo mismo que éstos, las creencias son instrumentos peculiares de la mente social que facilitan la cultura.

Desde otro ángulo, quizás sea necesario afirmar que la fe no es un estado de permanencia sin cambio, sino, por el contrario, un estado de tensión, «un ir subiendo» —dirá San Juan de la Cruz— que obliga a pensar —y este es un problema que no abordo—, sobre la existencia de grados de fe, al modo como Rahner habla de grados de santidad. Por ello, precisamente aparece como una tensión cualitativamente permanente y oscura.

Esta oscuridad de la conciencia es la base natural de la fe. San Juan de la Cruz insiste en ello, marcando su contraposición con la presencia de la luz divina. Se crea una tendencia progresiva a la negación de la conciencia de las experiencias pasadas, y en el vacío aparecido sólo se perfila una direccionalidad única que trata de ver. Ver que se constituye en un sentido nuevo. Porque la conciencia, como insiste Back, consiste en un modo de ver, en Santo Tomás la fe va a convertirse en el aprendizaje de la visión. Por eso afirma que el hábito de la fe significa un estado del espíritu y una capacidad.

Esta capacidad, nuevo en su constitución, abre las puertas de otro sentir, de otro modo de sentir, cuya existencia se marca en lo temporal y en la transcendencia.

Se ha dicho que la fe posee un objeto con el que se confunde, y que, por lo tanto, no sería posible su exploración desde el propio sujeto, sin embargo, sí que nos permite hacer un avance desde el ángulo de la reflexión y la temporalidad.

Sin que un análisis hondo de la conciencia ocupe aquí lugar obligado, sí quiero hacer patentes algunos aspectos de ello, porque tras la apariencia de que estos procesos serían como totalmente

abiertos y englobadores, lo que contemplamos en el examen son más bien determinaciones y clarificaciones progresivas de especies anímicas que transforman esa conciencia y la constituyen, estructurándola de tal forma, que se produce un ahondamiento en el sentido de una nueva interioridad por vivir a un nivel consciente diferente. Por este camino del perfilamiento de los constituyentes la conciencia adquiere determinantes precisos.

Si sobre el dualismo típico, que ha marcado de siempre la separación de lo objetivo y lo subjetivo hacemos presente en la conciencia y de modo simultáneo una reflexión objetiva en tanto que encara al objeto, y paralelamente una reflexión subjetiva proyectada hacia vosotros mismos, en virtud de este proceso se crea la posibilidad del hecho objetivo en sí, frente a una subjetividad que de este modo se hace significada. Esto es lo que un análisis de la reflexión, en fina apreciación de su peculiaridad intrínseca, nos permite concebir que sólo puede lograr su anulación al hacerse patente, es decir, cuando alcanza en supremo esfuerzo la presencia en sí misma, siendo así, con esta posibilidad del propio anularse, como logra su transformación en fe. Entonces, el vivir de la conciencia proyecta y dota de sentido nuevo a la propia vida, y origina una transmutación reveladora de la realidad al objetivizarse sobre ella, cuando ha desaparecido la escisión sujeto-objeto. La fe configura entonces a la conciencia que surge de esa nueva y totalitaria experiencia de la realidad que se manifiesta como realidad única en plena y diferente dimensión existencial.

Por esto aquí, ya en su arranque, lo temático, que surgió y cristaliza como orientación direccional, deja paso a lo operativo profundo, netamente personal, de donde emana como producto activo, como auténtico resultado de su manifestación, la presencia de la trascendencia pura, como experiencia directa.

De este modo las categorías operativas adquieren una expresividad única: el conocer como forma, no de conocimientos científicos, sino de convivencia; conocimiento que deriva de una especial proximidad con la realidad inmersa en la trascendencia, en la que se halla como inmerso; conocimiento-comunión, que expresa un modo de estar en lo conocido como experiencia constante y presencia permanente y progresiva.

Si en este rastrear nuestro tras la fe percibimos un impacto de asombro y desconcierto, es porque nos encontramos ante lo nuevo bajo la máscara de lo insólito. Se nos hacen patentes de modo simultáneo un nuevo estado del hombre y una dimensión humana distinta, que integra en ella lo más allá de sí misma, al

mismo tiempo que percibimos, como en brusco estallar de llamada, una unidad interior de tipo superior, que hace que el modo de estar siendo lo humano alcance ese equilibrio unitario, en el que el estar siendo, como modo, dimensión y horizonte de la persona, se muestra en un equilibrio sin fisiones. La realidad es sentida en su unicidad palpándose la infinitud trascendental, de igual modo que desde la mayor elevación es conquistada una nueva perspectiva clarificadora.

Pero hemos de advertir que si nos parece extraña, si no la aceptamos con la precisión deseada, si nuestro discurso descompone lo que como totalidad única es indescomponible, es porque estamos utilizando un mecanismo de interpretación que está más acá de esa realidad, porque así, en ella el conocer y lo conocido se identifican en una visión que no nos es habitual.

Merced a esta nueva perspectiva, los viejos contenidos de nuestro vivir adquieren nuevas significaciones. Así, la capacidad —siguiendo la idea de Santo Tomás— que en biología es concebida como posibilidad de servir a, y servirse de, aquí, en su nueva proyección, va a convertirse en posibilidad de Presencia y de Gracia, como manifestación y servicio de esa presencia.

Todos los grandes místicos siempre han puesto de manifiesto que la inhabitación de Dios en el hombre no ha representado la pérdida de la individualidad de éste, sino que más bien esta presencia de Dios en uno acentúa la individualidad hasta esferas no conocidas, porque la conquista lograda por la fe origina la salida de la conciencia colectiva en el sentido de Newman, para alcanzar una individualidad más allá de sí, por renuncia a sí.

Dios, en su infinitud, no está presente en el hombre; lo infinito no puede habitar en lo finito; pero el esfuerzo del hombre para su contacto al llegar al estado de fe, se diría que casi fuerza a Dios al encuentro de su presencia como don de Sí, y personifica, en algún modo, a Dios en el hombre. La forma de su personificación es la Gracia en el modo en que ésta es vivida y sentida por el hombre. Pero aquí se abren las puertas de otro sentir, cuya existencia se marca en lo intemporal. Este sentir especial se nos da como un conocer, ya que no hay dualidad porque no existe fractura. La presencia personificada de Dios es una forma unitaria de comunión; aunque a veces, la personificación aparece rodeada del halo de lo afectivo, que lo envuelve y concreta dándole apariencia de tal personificación, cuando lo que se está personificando es la objetivación de nuestra afectividad más elevada y sublimada.

La auténtica realidad surge como una participación cualitativa,

cuya manifestación espiritual es la dotación de sentido que Dios tiene de Sí y del mundo, que sólo se hace manifiesta por mediación de ese modo de estar en fe del creyente, y que se realiza en la acción del acto de fe.

Cuando aún no hemos penetrado en el estado de la fe, existe la dualidad, la escisión sujeto-objeto, ya que el objeto, en su ser o carácter de ser objetivado, es la atracción y la dirección. Al alcanzarlo, al sentirse poseído de la fe, el estado se unifica; pero como sólo admitimos un plano de «el estar en fe» que es el religioso, los otros —el científico, el filosófico, etc.— serán emanaciones funcionales de éste, y aquél que lo logra está en otra situación vital. Dios ha permitido el contacto y origina la transformación. De la vieja naturaleza humana, fragmentada, dispersa y hecha restallar por la llamarada del encuentro divino, surge un proceso constitutivo e integrador de sus efectos, y que encarna la nueva unidad. Esta Gracia es don, pero en él se ve Dios en ansiosa solicitud, como arrastrado por el hombre a su concesión, que no es otra cosa que su personificación en él, y es aquí, en este momento único, donde palpamos el misterio auténtico. Dios, a quien no es posible concebir como personal, sino sólo mediante las apariencias de carácter instrumental y sobre todo objetivantes del lenguaje, se hace personal y presente; y lo realiza mediante la Gracia, que es la forma de su personificación posible en el hombre, y como tal éste lo siente.

Sin embargo, vislumbramos en las experiencias y el sentir de los místicos algo más allá, innombrable y al mismo tiempo inalcanzable, una radical experiencia en la que parece palpitar un no ser ya, un ser más allá de sí mismo, un dejar de ser, siendo al mismo tiempo.

Yo no quiero terminar sin señalar que resulta de hecho imposible mostrar un conocimiento completo y absoluto de algo, ya que nuestra mente lo llevaría a cabo por ese su vivir entre apariencias de cara expectante a la realidad.

Por esto, en el análisis de la fe sólo hay posibilidades de captar retazos, vislumbres, asomos y valoraciones de aspectos, que a veces nos parecen totales, por una vieja idea de que una porción de algo hace presente el conocer la totalidad de ese algo.

Aquí, en la fe, nos llama la atención el hecho soberano de la dotación de saber que nos concede. Un saber que enfoca lo natural y, sin embargo, percibe con meridiana transparencia lo sobrenatural.

ISIDRO J. VERA PADILLA

Neuro-psiquiatra. Jefe del departamento  
de hombres del hospital psiquiátrico de  
«El Palmar» (Murcia)