

## ¿EXISTE UNA SEXTA VIA?

*Luis Felipe Guerra Martinière*

El problema filosófico de la existencia de Dios ha sufrido una aguda crisis en nuestros días, por cuanto cada vez más se le considera una cuestión periclitada que corresponde más a la preocupación de una época ya superada en la historia, que una cuestión efectivamente real para la filosofía. La presencia de cada vez más filosofías declaradamente ateas, o, lo que quizá sea más grave, de filosofías que por postura metodológica evitan tocar el presente problema, es clara señal del momento difícil que atraviesa la cuestión. No podemos negar que ciertos movimientos, como por ejemplo el neotomismo, mantienen una valiente lucha en la presente cuestión, pero en verdad su resonancia está por lo común limitada a los sectores creyentes, donde, es claro comprenderlo, la cuestión no existe. Es intento de este pequeño trabajo tratar de mostrar algunas líneas de una posible revisión del problema, con miras a una nueva revitalización, máxime si esta posibilidad tiene una raigambre que parte del pensamiento de San Agustín.

### *Situación del problema.*

Gran parte de la responsabilidad de esta crisis reside en una circunstancia cognoscitiva. Nuestro mundo contemporáneo adquiere su visión de la realidad a partir de un tipo de experiencia, pues resulta evidente que el primer paso para conocer una realidad es la posibilidad real de experimentarla. Mas es el caso de que la forma de experiencia actual está circunscrita a un solo tipo, podemos afirmar en este sentido que es unidimensional. La experiencia que presentan las ciencias particulares o bien la técnica, constituye nuestro prototipo actual; y esa experiencia tiene como punto de partida una vivencia sensorial, crítica o ingenua, de lo que son las cosas. En el caso de llegarse al terreno de las ciencias llamadas ideales, como la matemática, la experiencia es cierto que deja de ser sensorial, mas no por ello se aparta de esa

fuentes de conocimientos, pues la facultad intelectual que funciona en las matemáticas es esencialmente la razón calculadora, ya avizorada por Descartes, y reafirmada por la estrecha vinculación que actualmente tiene la matemática con las ciencias puramente empíricas. Así, toda especulación matemática tiene por finalidad última, llegar a controlar los datos de los sentidos, los fenómenos, para poder cumplir el sentido de predicibilidad de la ciencia particular. Es evidente que este predominio de un solo tipo de experiencia excluye todo otro posible.

Si nos remontamos al mundo antiguo, para hacer una comparación, podríamos hallar una situación diferente. La experiencia era pluridimensional. Sobre la exclusivamente sensorial se erguía una experiencia metafísica, y sobre ésta, otra experiencia que llega a lo místico. Debemos aclarar en este punto que no hacemos un juicio de valor favorable para el mundo antiguo, pues en verdad él olvidó la importancia del primer tipo de experiencia, cerrando así la puerta a todo el actual desarrollo científico que para poder prosperar, tuvo que rechazar la cosmovisión tradicional. No compartimos el pensamiento de quienes critican el mundo de la ciencia y le achacan todos los males contemporáneos, desde la deshumanización hasta la guerra atómica; la ciencia tiene un lugar en la vida humana, pero es el hombre quien la desubica y llega así a producir crisis como la actual.

La consecuencia de los párrafos anteriores es bastante fácil de lograr. Dentro de un mundo polarizado entre la experiencia sensorial y la razón calculadora, no queda lugar para ningún tipo de conocimiento diferente. Hay allí un juicio de valor implícito: toda otra experiencia es fantasía, y aún cuando no lo sea, sólo es del todo inútil. ¿Por qué se ha llegado a esta conclusión, que en verdad trastroca una sana filosofía? Creemos que es posible señalar dos causas: una residente en los mismos niveles de las experiencias diferentes, y otra en el cambio fundamental que ha sufrido la existencia humana hace cinco siglos.

Cuando las circunstancias de vida cambiaron en Occidente, pasando de una actitud contemplativa de la realidad (filosofía clásica, actitud religiosa) a una actitud activa donde se buscaba someter y controlar a la realidad, los saberes tradicionales por excelencia, como eran la filosofía primero y la teología después, no fueron capaces, hay que reconocerlo con toda sinceridad, de afrontar el cambio. Más bien entraron en una crisis. Así, la Reforma protestante y el giro de la filosofía moderna. Pero la existencia humana caminaba a pasos de gigante hacia un conflicto social y económico de dimensiones nunca vistas hasta entonces. La crisis industrial de Occidente, su imperialismo, tuvieron un sentido misional y llegaron hasta Oriente y América. Resulta muy sencillo darse cuenta que era imprescindible una solución de alto nivel para estas circunstancias humanas, pero ella no fue hallada en los moldes tradicionales. La consecuencia ha sido que la ayuda fundamental que ha recibido el hombre en su conflicto ha provenido de la ciencia, pues ella le ha permitido transformar el medio

ambiente (aumentar, por ejemplo la producción de bienes). Dentro de los linderos de este tipo de crisis, toda otra solución parece como gratuita y, sobre todo, extranjera. Sólo en la segunda mitad de nuestro S. XX se ha visto la necesidad de una fundamentación teórica, pero aún así no es aceptada universalmente. Se le suele considerar como un suplemento elegante, de soluciones eficaces pero que no responden a una exigencia de base.

En un mundo como el descrito, no cabe una experiencia metafísica y mística. Están prácticamente de más. En este punto creemos que está la mayor parte de la problemática de la cuestión en estudio. Ya dijimos que no hay conocimiento (en el sentido de comprensión) sin una experiencia previa, y es el caso de que experiencia en su sentido genuino significa *participación personal*. Si trasladamos estos planteamientos al problema de Dios, hallamos una conclusión clara: que la experiencia de la Divinidad ha sido perdida. Dentro del mundo experimentable actual, no hay nada que signifique una apertura a una dimensión diferente de la ciencia. Esta situación también ha producido un enmascaramiento de las necesidades totales del hombre, las cuales se han reducido a unas pocas (económicas y sociales), y las necesidades correspondientes a los niveles superiores han sido reducidas a las primeras. El ejemplo es la necesidad de infinito, la cual se ha enmascarado en la concepción totalizante del Estado (no totalitaria que alude al sistema político, sino en el sentido de que el Estado resuelve todos los anhelos del ser humano).

Paralela a la situación anterior, corre el proceso de desacralización general, pues la distancia ontológica, el sentimiento de respeto, se están terminando y reemplazando por un miedo constante a la fuerza. Así todo tema místico o sobrenatural, significa ahora una carencia absoluta de misterio. La palabra Dios tiene connotaciones sociales que la han vulgarizado.

Se esboza a este nivel una primera conclusión: el problema de Dios ha reducido sus horizontes de comprensión. No es posible negar que partir de una experiencia sensorial es casi imposible una apertura a una experiencia mística, máxime si esta última parece ser comprendida dentro de las formas de neurosis (así el psicoanálisis clásico). Pero esta conclusión vuelve el problema mucho más complejo, pues el primer paso que nos podría guiar a Dios no sería demostrar lógicamente su existencia, sino abrir las puertas de la percepción humana. Sin esta apertura consideramos muy relativos los argumentos que se puedan conseguir. El caso más claro lo constituyen las pruebas clásicas de la existencia de Dios; normalmente convencen a quien ya cree.

Quedan entonces dos caminos para encarar la solución de la cuestión: uno, procurar el restablecimiento de ciertos tipos de experiencia ya perdidos, y segundo hallar el camino a través de la investigación filosófica. En el primer caso, la situación es clara, hay que buscar un enriquecimiento de la vida humana haciendo despertar en ella sus resortes dormi-

dos, pero ese despertar nunca será posible, si (como lo suelen hacer diversas doctrinas filosóficas que van desde lo religioso hasta el pensamiento oriental) no se asume el mundo moderno. Es preciso ver a través de él, partir de él, señalar que es posible ver en él algo *meta* que es real pero está escondido.

La investigación filosófica debe encarar el problema. En este sentido se tiene que reconocer que la presencia de Dios no está a la vista. La percepción filosófica no tropieza normalmente con ese objeto. Entonces es preciso buscar una solución modesta: hacer una recolección de *indicios*; en verdad no hay evidencia alguna hoy en día, a menos que se esté en una vida religiosa muy activa. Esos indicios llevarán necesariamente a un tipo de *conocimiento indirecto*; haciendo una imagen, alcanzaremos una visión semejante a mirar por un vidrio esmerilado, donde se percibe una sombra que exige romper el vidrio para saber qué cosa es. Hoy no percibimos ni siquiera la sombra. Este sentido puede tener las clásicas "Cinco Vías" de Santo Tomás: son indicios, conocimiento indirecto, pero no evidencia, ni siquiera lógica, pues la logística actual la ha cuestionado lo suficiente como para sentir alguna inquietud.

Las líneas que siguen tratan de aportar algo en este sentido. Pretendemos en primer lugar, haber hallado algunos indicios en la reflexión filosófica (cuarta reducción fenomenológica) y en la ciencia (psicología profunda) (1). Estos indicios, consideramos nosotros, tienen una doble posibilidad: ser trabajados filosóficamente, y tener un comienzo de experiencia diferente a la exclusivamente científica. Pero precisamos que lo que seguirá no pasa de ser una primera reflexión y un señalar una posibilidad; no más.

Pensando en las célebres "Cinco Vías" de Santo Tomás, nos atrevemos a decir que se puede pensar en una "Sexta Vía".

Esta "sexta vía" tiene algunas ventajas que no poseen las otras, pues como guía la búsqueda en el interior del hombre, éste siente más fácilmente el contacto divino, (en cierto modo todos podemos renovarla dentro de nuestro espíritu). Desde luego que se le ha criticado, y la crítica es quizá demasiado fácil, el alto porcentaje de subjetivismo que puede tener. Frente a las otras "vías", efectivamente presenta menos objetividad, pero esto es sólo en apariencia, como lo veremos más adelante. La ventaja efectiva que posee, radica en que encajaría mejor en una antropología filosófica que las demás pruebas. Esta circunstancia la acercaría mejor al pensamiento filosófico de hoy, que por motivos de la actual crisis de la cultura, está directamente centrado en el mundo (exclusivo) del hombre. Una antropología que descubriera dentro del hombre mismo la huella de la divinidad, tendría las máximas posibilidades de responder a las inquietudes de nuestra época.

---

(1) Y también algunos datos de análisis religioso, como las obras de Eliade y Otto.

A decir verdad, esta vía ha sido poco estudiada por la filosofía general. La filosofía, exigida por problemas diferentes, ha olvidado en la actualidad la necesidad de hallar las pruebas de la existencia de Dios, punto del todo necesario para una auténtica filosofía, desde que este problema no está únicamente ligado a una filosofía religiosa, sino que es el punto capital, como lo repetiremos más adelante, de una concepción metafísica de la realidad. Esto último se ve poco, y ello no tiene excusa alguna, desde que el orden finito exige un fundamento ontológico.

Si deseamos profundizar en ésta que llamamos "sexta vía", debemos comenzar por mencionar a San Agustín (2). El comienzo de la estructuración de este camino, se le debe a quien en sus obras filosóficas lo plantea repetidas veces, bien que en forma bastante general. El dato más claro lo podemos encontrar en sus "Confesiones", cuando declara lo siguiente:

"... entré hasta lo más íntimo de mi alma; ... vi sobre mi entendimiento y sobre mi alma misma una luz inmutable" (3).

Comienza aquí el proceso de interiorización; adentrándose en el alma misma, se descubre prontamente una iluminación especial, que empieza a mostrar el camino que se busca, y que finalmente nos muestra que:

"Vos ciertamente estáis de asiento en ella, porque yo me acuerdo de Vos desde que os conocí, y os hallo en mi memoria cuando me acuerdo de Vos" (4).

Es claro el proceso, al sumergirse en las profundidades de su propia alma, San Agustín ha encontrado a Dios (3). La estructura de su prueba, hecha a grandes rasgos, consiste en descubrir una presencia interior que supera a la propia realidad humana, y conociendo que esa presencia es el motor ontológico de su existencia, concluye que tiene que ser efectivamente Dios. Algunos comentaristas han llamado a esta prueba "la vía interior", por cuanto a diferencia de las vías clásicas de Santo Tomás que parten de las cosas exteriores al hombre, se introduce en el alma humana para demostrar lo que pretende.

Del planteamiento presentado queremos aprovechar lo siguiente: el camino interior. Como se ha visto, esta prueba centra su punto de trabajo en el hombre, y dentro de él, en su propia intimidad. Este camino es aprovechable, pues incluye la solución dentro de un terreno puramente antropológico. Por supuesto que no queremos indicar que el camino no ha tenido renovaciones desde la época de San Agustín, pues gran parte de las pruebas modernas denominadas "inmanentistas", como, por ejem-

---

(2) Y a Kierkegaard.

(3) "Confesiones". Espasa - Calpe. Buenos Aires, 1954. Pág. 141.

(4) "Confesiones". *Ibid.*, Pág. 222.

(5) Esta afirmación de San Agustín coincide con una afirmación de Carl Jung, quien igualmente halla en las profundidades del inconsciente colectivo, un arquetipo innato que corresponde a Dios. Volveremos sobre este punto.

plo, el intento de Blondel, siguen en cierto modo este camino, pero nosotros deseamos darle un giro distinto. Aprovechemos tan sólo el hecho principal: que dentro de la interioridad del hombre es posible descubrir alguna huella de Dios; dejemos por esto de lado, el razonamiento de San Agustín, y las reflexiones de los llamados inmanentistas. Entonces tenemos únicamente ese hecho, que por haber sido comprobado por quienes hemos citado, señala un camino. Mas no nos quedemos sólo en este punto, tratemos de aprovechar para nuestra tarea algo de los avances científicos de hoy; esto se traducirá en un doble material de trabajo: los aportes de cierta ciencia particular y el empleo de un método concreto. Expliquemos en detalle este punto.

La necesidad de partir de una ciencia particular es imprescindible, por cuanto proporciona un margen de objetividad muy grande a los primeros datos que deseamos aprovechar. Esta necesidad tiene su razón de ser en el hecho de que cuando los inmanentistas han utilizado este tipo de vía, han caído en un subjetivismo bastante difícil de justificar, subjetivismo que muchas veces se deslizaba por una senda de experiencias místicas que no siempre tienen carácter universal. En cambio, los datos de una ciencia, que tiene métodos experimentales, que trabaja con sujetos comunes, y que ha verificado comprobaciones metódicamente rigurosas de sus afirmaciones, presenta una ventaja importante desde el punto de vista de una validez general. Esta toma de posición coincide con la orientación de la filosofía actual, pues ella procura partir de una experiencia ya valorada científicamente; las ciencias experimentales aportan ese tipo de experiencia. En el caso que estamos tratando, partiremos de ciertos logros de la psicología psicoanalítica de hoy; más adelante veremos en detalle qué aspectos hemos escogido para este trabajo.

Hablábamos antes del aprovechamiento de un método moderno. Hemos creído hallarlo en el fenomenológico. Precisamos, desde ahora, que al emplear este método dejamos de lado toda la doctrina filosófica que suele ir unida a él; nuestra intención se limita a considerar utilizable el procedimiento en sí, como instrumento de trabajo y no más. También debemos hacer otra aclaración; la ventaja que hemos creído descubrir en este método filosófico, reside de modo principal en su gran capacidad de delimitar con precisión la naturaleza de un objeto, pues así lo ha demostrado cuando ha permitido separar a la lógica de la psicología, y cuando ha permitido alcanzar descripciones muy precisas de ciertos objetos ideales, como lo ha conseguido Scheler en sus investigaciones axiológicas.

Por estas razones esperamos que las reducciones, que constituyen la parte esencial del procedimiento, nos permitan ir despejando el campo de nuestra búsqueda hasta dejarnos en contacto con la realidad meta de la investigación. Desde luego que estamos declarando que el método fenomenológico tiene aplicación no sólo en el campo de los objetos ideales, sino en cualquier campo. Al utilizarlo, lo emplearemos para analizar los

fenómenos que hemos escogido de la psicología psicoanalítica que mencionábamos antes.

Con las explicaciones anteriores tenemos planteado nuestro propósito y punto de partida. Es nuestra intención, el intento de aprovechar el camino señalado por San Agustín para llegar a lo que podríamos llamar una "sexta vía" por el camino de la interioridad del hombre. Pero esta vía debe tener un carácter científico, que de conseguir algún resultado positivo presente una objetividad del mayor grado posible; la razón de esta precaución reside en dos aspectos, uno el margen de subjetividad de un terreno como el presente, y otro la exigencia de nuestro tiempo de trabajar en forma científica. Por ello el contacto con la psicología y la presencia del método fenomenológico. Lo antes dicho nos obliga a presentar las pretensiones de nuestro trabajo; en ningún modo se entienda como intento de lograr algo definitivo, sólo es intención nuestra señalar un camino que consideramos de posibilidades enormes, pero no pasar de ese "señalamiento" inicial. Eso sí, procuraremos avanzar hasta donde sea factible, mas siempre dentro de los límites de un ensayo; el resultado será, como es fácil presumirlo, una serie de contactos con el problema que pueden servir de punto de partida para un trabajo de mayor seriedad; por ahora, sólo ese intento de ensayo.

Ingresemos ahora en el campo del psicoanálisis contemporáneo. Desde que la psicología asumió como esencial esta dirección, los estudios sobre la religión han sido muchos; el primero fue sin duda el del fundador del psicoanálisis, Sigmund Freud, quien en su obra "El porvenir de una ilusión", y también en "Moisés y la religión monoteísta", "Tótem y tabú", se abocó al estudio de tal problema. Sus resultados fueron desalentadores para la religión, por cuanto sostuvo que ella contrariaba las necesidades fundamentales e insoslayables del hombre; esta crítica perdura aún en cierto sector de la psicología de hoy. Sin embargo, un discípulo directo de Freud, y otro investigador que utiliza los mismos principios y métodos que el maestro, han llegado a conclusiones diferentes; es más, han presentado ciertos hechos, producto de sus investigaciones experimentales, así como de su práctica profesional (trabajaron como psicólogos y psiquiatras), que señalan una dirección completamente distinta. Son Carl Jung y Erich Fromm. Sus aportes a la psicología en este aspecto son los que deseamos aprovechar; la solvencia científica y la honradez de investigación que poseen, los colocan fuera de toda crítica de parcialidad; además, y este es un punto de la mayor importancia, ninguno de ellos es expresamente creyente de un credo religioso en especial, incluso postulan otro tipo de religión distinto al tradicional. Desde luego que sus ideas están lejos de constituir una réplica de algunas verdades religiosas; nada de eso, ellos están bastante aparte de cualquier posición en este problema, pero la importancia que nosotros les atribuimos reside en sus descubrimientos de ciertos hechos psicológicos que, a despecho de cualquier especulación que sobre ellos se haga, permanecen irreductibles e independien-

tes de los deseos de sus descubridores o comentaristas, por lo menos, en el estado actual de las investigaciones científicas.

Comencemos por hablar de Jung. Omitiremos toda referencia a su personalidad y doctrina general, hartamente divulgada en monografías y manuales de psicología contemporánea, para centrarnos en los puntos que más nos interesan. En una obra, terriblemente discutida, que lleva por nombre "Psicología y Religión" intenta analizar el problema de la religión; bien pronto reconoce la existencia de una experiencia religiosa, pero con ciertas características muy especiales:

"Religión es —como dice la voz religare— la observación *cuidadosa y concienzuda* de aquello que Rudolf Otto ha llamado "lo numinoso": una existencia o efecto dinámicos no causados por un acto arbitrario, sino que, por el contrario, el efecto se apodera y domina al sujeto humano que siempre, más que su creador, es su víctima". (6)

Por supuesto que antes de Jung se ha reconocido la existencia de la experiencia religiosa, pero creemos que el carácter que aquí le proporciona, el no provenir del mismo sujeto que la experimenta, es con toda franqueza una novedad. Este punto de vista lo ha reafirmado posteriormente en su obra "Psicología y Alquimia", de fecha de 1943 (la obra anterior pertenece al año de 1937). Lo importante del presente hecho reside en que lo fue descubriendo a través de su práctica profesional, es decir en la labor de todos los días, en su gabinete. Así pudo comprobar otra circunstancia importante: que la religión era fundamental para el hombre; muchos de los casos de neurosis que trató se debían fundamentalmente a eso: a un abandono de creencias y prácticas. Estos motivos llevaron a Jung a considerar que la religión colabora en el proceso de individuación, el cual significa dentro de sus ideas la formación total y acabada de una personalidad humana; en ese trabajo de formación, el factor religioso es fundamental; de olvidarse, la personalidad se resiente y suele terminar en la frustración. La razón última de esta situación está dada por la necesidad de conseguir una integración superior de la conciencia y el contenido del inconsciente colectivo; pero este último tiene tal poder, tal fuerza, que puede destruir al individuo, de aquí la necesidad de una especie de cubierta protectora, de un elemento intermediario que neutralice el lado destructor; esta cubierta protectora son los arquetipos y los símbolos. Se desprenden de este punto dos conclusiones: una nos indica la importancia de la religión para la vida psíquica: es casi una condición de normalidad. La otra, nos muestra la existencia de una experiencia religiosa; pero una experiencia singular, pues no parece ser una autoexperiencia, sino más bien una experiencia de algo distinto al sujeto

---

(6) *Psicología y Religión*. Buenos Aires. Editorial Paidós. 1955. Traducción del alemán por Ilse T. M. de Brugger. Pág. 22.



que la sufre; podríamos en este lugar, buscando las últimas consecuencias, hablar de una presencia interior que produce la experiencia, pero quizá sea adelantar demasiado las conclusiones, aparte de que es preciso efectuar algunas explicaciones que vendrán posteriormente.

Jung menciona en sus obras un punto que puede producir un gran revuelo en la filosofía general. Es el caso del arquetipo divino. Adelantemos que este punto es uno de los más controvertidos de toda su obra; muchos críticos niegan que tenga una base real, y lo reducen a la categoría de mera especulación; sin embargo, creemos haber hallado algunas concordancias sobre todo en la obra de Mircea Eliade, que citaremos más adelante; por ahora plantearemos la noción de arquetipo en Jung.

Nuestro primer paso estará dado por aclarar la noción de arquetipo en general. Brevemente, es una representación colectiva de contenidos del inconsciente colectivo, caracterizándose por ser:

“aquellos restos de antiquísima humanidad iguales en todos los hombres, aquel patrimonio común legado con anterioridad a toda diferenciación y desarrollo ulteriores” (7)

En buena cuenta, pueden considerarse como archivos históricos. La función psicológica de los arquetipos reside en ser “pautas de comportamiento” (8) y de otro lado permiten mediatizar la acción violenta de ciertos contenidos del inconsciente colectivo, los cuales al manifestarse a través de ellos pierden parte de su poder negativo; Jung las denomina “pautas de comportamiento”, por cuanto indican una cierta predisposición del actuar, que ciñéndose a la significación del arquetipo *leniza la acción del inconsciente* como antes dijéramos. Pues bien, dentro de los diversos arquetipos que existen en el inconsciente colectivo, figura el arquetipo de Dios; este es el punto fundamental, pues ello significa que pertenece a esa especie de archivo histórico que llevamos todos en nuestro inconsciente, y también que la noción de Dios es inherente al alma humana, está enclavada en ella, e incluso es capaz de señalar una conducta determinada. Jung va todavía más adelante, y expresa:

“Sería tal vez ir demasiado lejos si habláramos de una relación de afinidad; pero, de todos modos, el alma debe tener en sí una posibilidad de relación, es decir de correspondencia con la esencia de Dios, porque de no ser así, no podría existir una relación. Esta correspondencia es, formulada psicológicamente, el arquetipo de la imagen de Dios. (9)

---

(7) Transformaciones y símbolos de la libido. Editorial Paidós. Buenos Aires. 1952. Pág. 19.

(8) Transformaciones y símbolos de la libido. Ibid. Pág. 171.

(9) Psicología y Alquimia. Santiago Rueda. Buenos Aires. 1957. Traducción del alemán por Alberto Luis Bixio. Pág. 21.

Desde luego que el párrafo es audaz, pues en el fondo postula la existencia de un algo trascendente a la psique que pueda llamarse Dios. Sin llegar a tal extremo, es posible aceptar que el arquetipo divino, dado su carácter ancestral, señala una experiencia de algo, es decir, indica un contenido colectivo que ha de haberse referido *hacia* un objeto: si al mismo tiempo tomamos en cuenta que Jung admite una experiencia religiosa, tendremos que concluir que estamos en presencia de un camino de enormes posibilidades para el motivo de nuestro estudio. Precisemos además, que Jung no ha concluido en ningún momento con la existencia de Dios; con gran precisión y honradez científica, ha declarado en casi todas sus obras que esa no es la tarea del psicólogo, y ni siquiera la del científico, que en verdad es materia de estudio para otro tipo de conocimiento, el cual nosotros designamos con el nombre de filosófico.

Decíamos anteriormente que no es sólo Jung quien ha llegado a captar la presencia de estos arquetipos en la psique humana, y mencionábamos a Mircea Eliade. En muchos de sus libros este autor, y muy en especial en "El mito del eterno retorno", presenta la tesis siguiente: en el hombre primitivo la realidad de las cosas depende de su participación de los arquetipos eternos:

"... un objeto o un acto no es teoría real más que en la medida en que imita o repite un arquetipo" (10)

Lo cual significa que existe una ontología de tipo platónico, que es precisamente la que confiere realidad auténtica a las cosas. Ahora bien, la existencia del hombre exige que éste realice ciertos actos para que su vida sea auténtica o se eviten ciertos peligros, tal como se puede apreciar en la llamada "anulación del tiempo", la cual se solía realizar por los pueblos antiguos (y aún hoy día subsiste) en la fiesta del año nuevo, donde ciertas ceremonias eliminaban el tiempo pasado, lo cual era posible por la repetición de ciertos actos hechos por los dioses y que tenían ya la categoría de arquetipos. Esta circunstancia nos lleva directamente a señalar la coincidencia entre la concepción de los arquetipos de Jung, quien los ve como "pautas de comportamiento", y el hecho que hemos descrito. También es preciso anotar que los arquetipos se aprecian en las dos concepciones, como poseedores de un contenido semejante, pues ambos se refieren a una función ancestral, a un conocimiento remoto. Podría objetarse una confusión de planos, por cuanto los arquetipos en Jung se refieren al hombre actual, y por ello el significado de cada uno no podrá tener parecido con los que menciona Eliade, desde el momento que estos últimos se refieren específicamente a la mentalidad del hombre primitivo. Es preciso responder que la objeción es sólo aparente; es más, Jung y Eliade han venido a coincidir en el aspecto simbólico de los arquetipos al

---

(10) El mito del eterno retorno. Emecé. Buenos Aires, 1952. Traducción del francés por Ricardo Anaya. Pág. 45.

investigar una vieja y ya olvidada actividad humana: la alquimia. Eliade ha estudiado profundamente los diversos tipos de alquimia que se daban en los pueblos antiguos (China, Occidente, India) y ha descubierto una gran cantidad de símbolos constantes; aquí surge lo sorprendente, pues Jung al analizar los contenidos oníricos de sus pacientes se sintió extrañado por la continua presencia de ciertos símbolos, que pese a la diferente cultura, medio social o creencias religiosas de quienes acudían a su consulta, permanecían iguales; Jung siguió investigando el problema, y realizó el gran descubrimiento: esos símbolos correspondían con exactitud sorprendente a los de la alquimia clásica. ¡Es decir que aún en pleno siglo XX seguimos pensando en términos alquímicos! ¿Podría explicarse esta situación sin recurrir a los arquetipos del inconsciente colectivo? Tal vez sea posible, pero creemos que sonaría a falso. Hay, pues, una coincidencia de contenido; podrá variar la explicación, podrán ser diferentes las conclusiones, pero el hecho fáctico, la situación irreductible nos parece que permanecerá idéntica.

La conclusión general de este punto es muy breve. Existe en el alma humana un arquetipo divino; puede que sea producto de una fantasía (¡curiosa fantasía que persiste en la conciencia y en el inconsciente!) puede que no tenga un correlato objetivo y trascendente; pero, sea cual fuere el caso, está presente y por ello es preciso tomarlo en cuenta.

Erich Fromm, también seguidor de la escuela psicoanalítica, ha estudiado la religión desde el punto de vista psicológico, y, cosa sorprendente, sus conclusiones coinciden en muchos aspectos con las de Jung. Así, considera imprescindible para el hombre el profesar alguna religión:

“No existe nadie sin una necesidad religiosa, una necesidad de tener una orientación y un objeto de devoción” (11)

Resulta evidente que la religión está inscrita en la misma naturaleza humana, y que implica “un objeto de devoción”, al cual es perfectamente lógico identificarlo con Dios, por cuanto es la base fundamental de toda religión. Fromm es aún más categórico, pues poco después dice en la misma obra:

“La cuestión no es religión o no religión, sino qué clase de religión”. (12)

Es decir, llega a plantear el problema de la religión auténtica, aunque es preciso señalar que la solución que busca para esta cuestión, es de carácter diferente a la que se suele tratar en los manuales de apologética religiosa; Fromm llama religión auténtica a la religión que mejor desarrolle y armonice las facultades del hombre, siendo por esto, la más “humana”. Por ello habla de religiones “autoritarias” y religiones “hu-

---

(11) *Psicoanálisis y Religión*. Editorial Psique. Buenos Aires. 1960. Traducción del inglés por Josefina Martínez. Pág. 44.

(12) Pág. 45.

manistas". Quizá pueda parecer esta idea deformadora del concepto de religión, pero en el fondo presenta un aporte muy grande: que aún dentro de una ciencia experimental es de importancia impostergerable el problema de la religión verdadera. Incluso el mismo autor menciona líneas más atrás, que el punto de la verdad es un problema importante para la psicología, y llega a censurar a otros autores el que olviden el contenido verdadero o falso de ciertas funciones psicológicas. Estamos, pues, en presencia de una constatación fundamental del hecho religioso en la psique, pues aparece como uno de sus constitutivos esenciales. Hay aquí la misma idea que en Jung. Y si admitimos esta circunstancia, se deduce del modo más lógico la existencia de una experiencia religiosa, si bien es preciso reconocer que dentro del pensamiento de Fromm no se reconoce la trascendencia de esa experiencia tal como lo hace Jung; sin embargo, el admitir entre los factores componentes de la religión un "objeto de devoción", es admitir una cierta intencionalidad de la conciencia en este aspecto, y si aplicamos algunas nociones fenomenológicas al respecto, podríamos admitir un cierto modo de trascendencia, desde que la intencionalidad de la conciencia respecto de un objeto supone en cierto modo la separación, por lo menos formal, del objeto y de la conciencia que tiende hacia él. Queda, pues, como remanente de lo expuesto, la relación constitutiva de la religión con la psique.

Hasta aquí los datos científicos que deseábamos exponer. Debemos precisar al respecto, que es preciso distinguir en ellos dos aspectos: el hecho mismo y la teoría construida sobre él. En la primera categoría tenemos lo siguiente:

- 1) La función religiosa que existe, junto a otras, en la psique.
- 2) La experiencia religiosa, con carácter *intencional* (el término "intencional" está tomado en sentido fenomenológico).
- 3) La existencia de un arquetipo divino.

Por supuesto que reconocemos que estos hechos no pueden comprenderse del todo si no van incluidos dentro de un contexto de pensamiento, que en este caso es toda la doctrina de los autores mencionados, pero por vía metodológica los resaltamos del modo expuesto. Los hechos citados tienen una garantía bastante aceptable, pues han sido conseguidos luego de diversas *experiencias*, constatados en tratamientos psiquiátricos, y además hay, como lo hemos indicado, coincidencia de diversos autores (algunos de los cuales no hemos mencionado por razones de espacio). Preciado este punto, señalamos algunas características de él; podemos fijarlas en dos, que ya hemos mencionado entre líneas en las exposiciones anteriores:

- 1) Son datos científicos, es decir, producto de la actividad de un conocimiento organizado.

- 2) Se presentan como producidos dentro de la psique del hombre; en otras palabras, acontecen en su "interioridad".

El segundo punto es el que más nos interesa en este instante, pues al comienzo de la exposición de todo el tema, habíamos dicho que buscábamos hallar un modo de aprovechar la llamada "vía interior" de San Agustín, lo cual suponía que intentaríamos encaminarnos por ella, pero a condición de encontrar un punto de apoyo *real*. Creemos haberlo hallado en los temas que indicamos; ahora para poder utilizarlo debidamente tenemos que efectuar un salto de nivel cognoscitivo. Hasta el momento hemos estado trabajando dentro de un nivel puramente científico-particular, pero el problema en cuestión, la existencia de Dios, se da en otro plano, pues es un problema de la trascendencia y del fundamento ontológico de la realidad, lo cual es hablar ya de *ser* y aquí tenemos presente a la filosofía. En verdad sólo la filosofía podrá resolver el problema, pues las demás ciencias por su mismo carácter particular no llegan a una solución del alcance que requiere la presente. Desde luego que esta afirmación indica una distinción de planos de conocimiento en relación a su universalidad y también a su profundidad (el ser es el aspecto más hondo de lo real), y por supuesto no señala el ingreso a un terreno de conjetura, como es el carácter que muchos positivistas, rezagos incomprensibles del S. XIX, la atribuyen a la filosofía y a los problemas de este tipo. Tenemos, pues, que ingresar a la filosofía, pero este ingreso supone un método para aprovechar el material presentado. Ya lo conocemos, pues lo aludimos al comienzo de este trabajo: es el método fenomenológico. Resumiendo, vamos a estudiar mediante la aplicación de un método, estos hechos de la interioridad del hombre.

Seleccionado nuestro material de trabajo, pasemos a la aplicación del método. Tal como señaláramos, utilizaremos el método fenomenológico, pero con ciertas peculiaridades. En primer lugar, lo consideraremos como un procedimiento de intelección, que por permitir desbrozar lo que pueda oscurecer un objeto, nos coloca delante de su verdadera realidad; esto importa la consideración del método como una estructura de reducciones, de puestas "entre paréntesis" sucesivas y relacionadas, que finalmente dejarán un objeto en su plena consistencia. Desde luego que lo dicho nos obliga a dejar de lado mucho de lo que podríamos llamar la "teoría fenomenológica", o sea que los presupuestos de la filosofía de este método, que consideramos una consecuencia de su aplicación, no siempre los utilizaremos. Por ello la alusión a una ontología formal no se hallará; es cierto que los análisis fenomenológicos han tenido este fin, pero creemos sinceramente que el método tiene una aplicación más, mucho más amplia. Con el deseo de evitar confusiones en este aspecto, hemos partido de datos producto de ciencias experimentales, que por tal motivo se tienen que referir a objetos reales. Todo esto sin considerar desde luego el fin general de la investigación que aquí presentamos.

En la estructura del método nos ceñimos a las pautas ya clásicas de la fenomenología, pero con una variante. Al tomar contacto con las obras de Henry Dumery, constatamos que su actitud ante el método fenomenológico es perfectamente rigurosa y real, pues el procedimiento no está terminado de no incluirse una cuarta reducción, desde que, para una visión global de la realidad, es necesario ir más allá del “yo trascendental”, es preciso superar la conciencia pura. Con todo queremos destacar una cuestión, que si bien utilizamos la cuarta reducción, no concordamos con su contenido o resultado, tal como lo veremos más adelante; en verdad, empleamos la forma tan sólo.

El punto de partida del método fenomenológico está situado en la adopción de la “actitud natural” que consiste, en palabras de Husserl, en lo siguiente:

“Empezamos nuestras meditaciones como hombres de la vida natural, representándonos, juzgando, sintiendo, queriendo “en actitud natural”. Lo que esto quiere decir nos lo ponemos en claro en sencillas consideraciones, que como mejor las llevamos a cabo en primera persona”. (13)

Es decir, que debemos situarnos en una actitud espontánea, de simple estar con las cosas, con nuestras vivencias. Pero esta actitud no es fácil tomarla pese a lo que nos pueda parecer, desde que toda nuestra existencia se compone de experiencias y conocimientos teóricos, lo que equivale a tener ya un pronunciamiento sobre lo que son las cosas; entonces tenemos que recurrir a la primera “reducción fenomenológica”, que consiste en dejar de lado toda teoría sobre el mundo que posibilita la “actitud natural”:

“Lo que hemos expuesto para caracterizar la manera de darse algo en la actitud natural, y con ello para caracterizar a ésta misma, ha sido un trozo de descripción pura anterior a toda teoría”. (14)

En consecuencia, cualquier doctrina que nos hable de lo que son o pueden ser las cosas, debe ser puesta de lado.

Expuestos los primeros pasos del método que vamos a emplear, apliquémoslos a nuestro problema. Al ponernos en actitud natural, captamos multitud de hechos, pero entre éstos destacamos los que hemos mencionado, por ser los que nos interesan. Esta elección está indicando una manera peculiar de echar mano del método fenomenológico, pues en general se aplica a la necesidad de llegar a una conciencia pura, trascendental, y en cambio nosotros lo estamos empleando para verificar si los datos que hemos escogido son capaces de llevarnos hacia algún modo

---

(13) Ideas. Fondo de Cultura Económica, México. 1949. Traducción del alemán por José Gaos. Pág. 64.

(14) Ideas. Ibid. Pág. 68.

de trascendencia; eso sí, por el camino de la interioridad del hombre, camino que en la actualidad no significa sólo el campo de la conciencia, sino también el terreno de lo inconsciente. Esta última es una de las razones fundamentales que nos han impulsado a utilizar de modo peculiar el método fenomenológico; cuando Husserl lo comenzó a utilizar, lo aplicó a la conciencia pura, pero olvidaba que ella sólo es una parte del campo cognoscitivo del hombre, que en verdad hoy en día se amplía hasta lo inconsciente. Por ello es que lo hemos aplicado a todos los datos que señalamos y que nos proporciona la psicología profunda (4).

Tras la precisión anterior, volvamos al mundo natural donde tratamos de ubicarnos. Al mencionar como integrante de él los hechos científicos citados, surge de inmediato una objeción: ¿esos hechos no son producto de la ciencia? Entonces mal pueden incluirse dentro de la visión de una actitud natural: son producto de elaboraciones científicas, y ello les quita lo que podríamos llamar su "naturalidad". En verdad la objeción es solo aparente, pues ¿cuál es el mundo que descubre nuestra actitud natural? Simplemente, un conjunto de percepciones comprobadas (comprobadas en el sentido de que no son ilusiones, con o sin genio maligno), de percepciones puras sin interpretación alguna. Esas percepciones nos permiten establecer el "mundo natural", es decir, precisar su contenido. Veamos ahora, ¿esas percepciones son producto exclusivo de nuestros sentidos "naturales"?, esas percepciones ¿son las únicas con las que construimos el "mundo natural"? Sí y no. Sí, en cuanto captamos cualquier cosa a través de los sentidos con que nacemos, *no* en cuanto también aprovechamos los datos de la ciencia, pues es un hecho fuera de duda que nuestra representación del mundo, de cualquier mundo, contiene elementos mixtos: de conocimiento espontáneo y de conocimiento elaborado (científico). La ciencia es, en este sentido, una fuente de conocimiento seguro, por cuanto se obtiene luego de procedimientos rigurosos, y también porque proporciona a nuestros sentidos un perfeccionamiento y un alcance que por sí solos jamás podrían tener. De este modo podríamos afirmar que nuestros medios de percepción han sido agrandados por la ciencia, y esta es la razón por la cual siempre admitimos dentro de nuestro conocimiento espontáneo los conocimientos científicos, si bien los integramos sin tener muchas veces conciencia de ello. De otro lado, nuestro mundo "natural" se compone de cosas, pero de cosas que van modificándose y aumentando con el tiempo; por ejemplo, para el hombre medieval las cosas del mundo no comprendían a los neutrones y electrones, pero para el hombre de hoy sí forman parte incluso de su lenguaje corriente. Entonces los datos de la ciencia, en cuanto nos muestran *hechos* y *no teorías* sobre

---

(15) La aparición del campo inconsciente y subconsciente dentro de la estructura del hombre, quizá imponga un giro fundamental a toda la filosofía que a partir de Renato Descartes, tomaba como punto de partida el yo conciente. Esperamos desarrollar este tema en otro estudio de carácter gnoseológico.

ellos, enriquecen el mundo a que nos referimos, por lo cual es lícito y lógico aprovecharlos para cualquier investigación del tipo que sea, y por ello también pueden ser incluidos dentro del mundo que capta la actitud natural.

Justificado nuestro punto de partida, aceptemos, pues, que en la actitud natural se descubren los datos científicos que mencionáramos. Pero la actitud natural, lo sabemos ya, no se detiene aquí, tiene una exigencia mayor: efectuar la primera reducción fenomenológica. Esta reducción apunta a todas las teorías que se refieran a los hechos que se descubren en la actitud natural, para dejarla con sólo lo dado. En nuestro propósito equivale lo dicho a desconectar los datos que ha comprobado la ciencia psicológica, de las teorías que sobre ellos han construido sus descubridores; en otras palabras, tenemos que apartar las explicaciones que Jung, Fromm o Eliade hacen de esos datos. Así, Jung al hablar del arquetipo divino llega a proponer: "Ya la palabra *arquetipo* supone un agente que imprima" (16), lo cual señala una vía hacia la trascendencia, pero en verdad tal proposición es más una tesis sobre el arquetipo que algo que se descubra dentro de él; por ello debemos dejar de lado todo aquello que no sea el hecho mismo. Por este motivo es preciso desconectar también la opinión de Eliade sobre el mismo asunto, pues al sostener que las cosas cobran realidad por contacto con los arquetipos, está prejuzgando sobre el carácter ontológico de ellos. Si Jung afirma que los arquetipos mediatizan el contacto con el inconsciente colectivo para disminuir su poder explosivo, también estamos frente a una teoría que recurre al hecho mismo; debemos dejar también de lado estas afirmaciones. Entonces, ¿con qué nos quedamos si reducimos todas estas explicaciones sobre el arquetipo divino? Quedamos con un hecho: que *dentro* de la psique tenemos un símbolo de la divinidad; pero con ciertas características, pues este símbolo proviene del ancestro humano, desde que se ha comprobado, sea por el estudio de los pueblos primitivos, o por los testimonios escritos de la antigüedad, que siempre ha estado presente en la psiquis del hombre, pero ha estado presente de un modo especial, pues ese símbolo no se refiere a las representaciones conscientes de la literatura o de la liturgia religiosa, antes bien se descubre que ha estado presente siempre en la zona subconsciente de la humanidad, y en términos más psicoanalíticos, ha estado alojado en el inconsciente colectivo. Esta circunstancia elimina algunas críticas, pues este símbolo existe en el hombre aún *contra* su propia voluntad; así, en las épocas históricas donde el hombre ha querido ser voluntariamente ateo, también ha estado presente en el fondo de su inconsciente. Tenemos aquí una primera conclusión: que el arquetipo divino figura como un constitutivo de la psiquis humana; en las profundidades de su inconsciente se aloja,

---

(16) Psicología y Alquimia. Ibíd. Pág. 24.



y actúa sobre la conciencia. Despojado por la primera reducción, queda reducido a ese contexto.

Tenemos ahora que afrontar el hecho de la experiencia de lo "numinoso". Esta experiencia, como lo expresa Jung, indica que no es producida por el sujeto, quien es más bien "su víctima". Al querer desconectar de este hecho las doctrinas que lo pudieren explicar, tenemos que separarlo de lo que sobre esa experiencia dice Jung, pues este autor termina afirmando en sus obras que se refiere a una experiencia del inconsciente colectivo; cuando de algún modo tomamos contacto con él, se produce esta experiencia que nos hace "víctimas", pues el inconsciente colectivo es diferente *de* cada persona individual. Indudablemente que estas afirmaciones son ya teoría, esto es, una visión del posible contenido de la experiencia; debemos por ello desconectarlas. Por su parte Fromm deja entrever en sus obras, que las experiencias religiosas son producto de la autoobjetivación de la necesidad de amor, una especie de endoerotismo, aunque de grado superior; no es posible negar que en este caso estamos en presencia de una explicación, y por ello debemos desconectarla también. Con estas reducciones quedamos, como en el caso anterior, con el puro hecho, y ello significa que en nuestra vida psíquica constatamos un tipo especial de experiencia, que se caracteriza por su carácter intencional, esto es, por dirigirse hacia un objeto que no somos nosotros. Con todo queda un punto algo oscuro, pues esa experiencia intencional a qué se refiere: ¿a un objeto del tipo que solemos calificar como "otras conciencias"? ¿o bien a un objeto distinto de ellas? En otras palabras, debemos verificar si esa experiencia tiende o proviene de una realidad del mismo nivel ontológico que nosotros mismos. Algo de la solución se apunta por el hecho de que todos los autores, no sólo Jung y Fromm, la califican de "religiosa", lo cual supone, por lo menos en el plano etimológico, que se refiere a un objeto de mayor nivel ontológico que en el que nos hallamos.

Finalmente, abordamos el dato de la función religiosa. Al querer reducirlo, debemos sobre todo eliminar una implicancia común a Jung y a Fromm, quienes consideran esta función como un medio de protección de la psiquis, pues para el primero sirve para volver inofensivos a los contenidos del inconsciente colectivo, y para el segundo instrumento para orientar la vida humana. Si reducimos estas explicaciones de finalidad, nos encontramos en un hecho puro: la psiquis tiene como integrante la función religiosa, la cual, puesta en práctica, produce la experiencia de lo "numinoso".

Las reducciones antes citadas nos muestran que los hechos se han separado de las teorías psicológicas dentro de los cuales se han presentado. Gracias a ellos no prejuzgamos sobre sus posibilidades; puede que lleven hacia una trascendencia, puede que no desemboquen en ella. Es claro que esta reducción sólo resulta útil para la filosofía, pues en un terreno psicológico sería inútil, tendríamos que ver estos fenómenos dentro de toda su teoría, pero recordemos que hemos variado de plano, estamos en

el plano filosófico, donde lo principal son los hechos irreductibles, no las teorías de una ciencia particular sobre ellos. Por esto es que resulta importante el método fenomenológico. Tenemos entonces realizada una primera reducción, que nos ha mostrado tres hechos. Es de notar una característica que se aprecia en los hechos ya reducidos: que los tres tienen un carácter intencional; el arquetipo divino tiende a simbolizar un objeto, aunque todavía no sabemos cuál. La experiencia de lo "numinoso" lo es de algo diferente al sujeto que la sufre, y la función religiosa nos muestra la necesidad humana de una orientación según algún orden trascendente. Tenemos que pasar ahora a la segunda reducción.

La segunda reducción fenomenológica corresponde a la puesta entre paréntesis de la existencia. Pero en esta parte deseamos hacer algunas aclaraciones. Desde hace mucho tiempo se habla de la "reducción de la existencia, para quedarse con la pura esencia", frase ésta que parece necesitar algunas precisiones, pues según los textos de Husserl tal interpretación no resulta del todo clara, desde que menciona actitudes bastante distintas; veamos algunos textos:

"Ponemos fuera de juego la tesis general inherente a la esencia de la actitud natural. Si así lo hago, como soy plenamente libre de hacerlo, no por ello niego este mundo, como si yo fuera un sofista, ni dudo de su existencia, como si yo fuera un escéptico, sino que practico la epojé "fenomenológica" que me *cierra completamente todo juicio sobre existencias en el espacio y en el tiempo.*" (17)

Es de notar que el subrayado es del autor: este texto debemos concordarlo con el siguiente:

"Así, pues desconecto todas las ciencias referentes a este mundo natural, por sólidas que me parezcan, por mucho que las admire, por poco que piense en objetar lo más mínimo contra ellas; yo no hago absolutamente ningún uso de sus afirmaciones válidas". (18)

Indudablemente que estos dos textos señalan algo más que una "reducción de la existencia"; en buena cuenta, nos hablan de la suspensión del "juicio de existencia", cosa que en verdad difiere algo de la "existencia" substantivada. Reducir los juicios de existencia equivale a no pronunciarnos sobre lo que es un objeto, o el modo como realiza su ser nos lleva simplemente a aceptarlo tal como se da en la conciencia. Esto concuerda con la reducción de las afirmaciones de las ciencias, las cuales en algún modo toman posición sobre lo que es o puede ser el objeto que estamos conociendo. En verdad esta posición concuerda más con la reducción anterior, donde se ponían entre paréntesis las teorías de las ciencias, y ahora

---

(17) Ideas. Ibíd. Pág. 73.

(18) Ideas. Ibíd. Pág. 73.

se reducen al “hecho” científico en cuanto existente, lo que equivale a no emitir juicios de existencia; entonces se muestra aquí un procedimiento de purificación del objeto, al cual se le va descascarando las interpretaciones que hacen las ciencias de él, para quedarse con la “quididad”, como dirían los escolásticos. Esto tampoco quiere decir que se prefiera la esencia a la existencia; nos parece que esta otra frase, tan común en todos los manuales de filosofía, es otra mala interpretación del método husserliano: quedarse con la “quididad”, (no es quedarse con la esencia, sino con el *ser*) (19) del objeto al que se ha llegado luego de un proceso de determinación fenomenológica. Es claro que el *ser* supone algo más que la pura esencia. Entonces, pues, la segunda reducción no apunta tanto a reducir la existencia, sino los juicios de existencia, es decir, que impide un pronunciamiento basado en calificaciones científicas, sobre lo que es el objeto, y esto tampoco significa que vayamos a quedarnos con la esencia pura, sino con el ser. El hecho de que Husserl haya llegado por el empleo de su método a determinar ciertos objetos ideales, que pueden entenderse como “esencias puras”, nos parece algo puramente circunstancial, pues con el método fenomenológico también podemos llegar a precisar objetos reales, dependiendo ello del punto de partida que asumamos.

Apliquemos ahora la segunda reducción al problema que estamos estudiando. Comencemos por desconectar las ciencias “referentes a este mundo natural”, lo que en nuestro caso significa que nos olvidemos de la psicología profunda y de la ciencia de las religiones (lo cual equivale a no volver a mencionar a Fromm, Jung, o Eliade, y cualquier otro pensador análogo), dejando tan sólo subsistentes los tres hechos que descubrimos anteriormente. Esto nos dice que tenemos esos hechos, como correlatos objetivos de nuestra conciencia, o de las vivencias de nuestro yo. También es preciso poner entre paréntesis los juicios de existencia que sobre ellos podíamos hacer, y que equivalen a no pronunciarnos aún sobre lo que son esos hechos, ni a referirlos al tiempo (es decir, no debemos considerarlos ya como producto de experimentos realizados hoy, ayer, o en futuro), lo cual les confiere una gran consistencia: no depende ya del tiempo para ser. Igual cosa hagamos con la relación espacial: pongámosla entre paréntesis. ¿Qué significa esto último? Que liberamos a los hechos de toda referencia a una cierta clase de cultura; dicho en otras palabras, los hechos ya no están vinculados a un tipo de religión (occidental), sino en función de cualquier conciencia capaz de tener experiencia religiosa, o sea, en función de una conciencia humana (20).

---

(19) Al hablar de ser en este punto, queremos mencionar algo más que la esencia pura. El ser está más allá de esa división.

(20) Esta afirmación, aunque dicho sea saliéndose del marco de las reducciones, la confirma la morfología religiosa, pues la experiencia mística tiene lugar tanto en las culturas occidentales como en las orientales.

Al terminar esta segunda reducción, nos hemos quedado con los hechos puros que se dan en una conciencia o en un yo; siguen manteniendo el carácter intencional que les descubriéramos en la primera reducción, esto es, tienden hacia un objeto que no es el yo o la misma conciencia. Este carácter podría haber quedado incluido por las reducciones anteriores, pero por ser algo constitutivo de los mismos hechos, hasta ahora no ha podido ser reducido. Entremos ahora a la reducción trascendental.

Esta tercera reducción fenomenológica consiste en lo siguiente, según las palabras del mismo Husserl:

“...; dirigimos la mirada de nuestra aprehensión e indagación teórica a la *conciencia pura en su absoluto ser propio*. Así, pues, esto es lo que queda como el “*residuo fenomenológico*” buscado, lo que queda a pesar de que hemos “desconectado” el mundo entero con todas sus cosas, seres vivos, hombres, comprendidos nosotros mismos”. (21)

Es decir, que la reducción fenomenológica va progresando en una especie de interiorización, hasta quedar con la pura “conciencia trascendental”, que puede constituir por sí misma un pleno objeto de conocimiento, y, como lo sostiene Husserl, ser objeto de una ciencia especial. El resultado de esta reducción nos deja en presencia de la conciencia y de sus contenidos: las vivencias, pero en cuanto lo son de la conciencia y no de algo extraño a ella. Aplicando esta reducción a nuestro problema, constatamos lo siguiente: que los tres hechos señalados quedan como meras vivencias de la conciencia; así, el arquetipo divino aparece como la vivencia consciente de su contenido, pero en modo alguno como de algo que esté fuera de ella, es decir, se capta como vivencia de un arquetipo. La función religiosa queda reducida a la constatación de un tipo de actividad de la conciencia, la cual precisa de ella para acercarse a su plenitud. Finalmente, la experiencia de lo “numinoso” es simple experiencia vivencial, en términos vulgares; sólo nos centramos en lo que sentimos cuando se tiene esa experiencia. Entonces tenemos la reducción trascendental, que nos pone en presencia de una conciencia también trascendental con sus contenidos, unos de los cuales son los hechos mencionados, pero en cuanto son vividos por la conciencia.

Pero nuestro análisis no se termina aquí; es preciso llevarlo más adelante. En este sentido tenemos que reconocer que esas vivencias siguen siendo intencionales, aún cuando las referimos a una conciencia pura; permanece esta cualidad, pues son sólo vivencias, pero vivencias de una cierta especie: las que tienden hacia un objeto. Esto no quiere decir que estamos dejando un poco de lado el sentido de esta reducción, sino que comprobamos que cuando se dan esas vivencias, las notamos como intencionales, aun cuando hayamos desconectado el objeto al cual tienden. Tene-

---

(21) Ideas. *Ibíd.* Pág. 115. El subrayado es del autor.

mos aún algo más que decir; el carácter intencional de esas vivencias reducidas no se agota allí; al analizar su estructura descubrimos otros caracteres comunes a las tres. Así, se nota que ellas llevan una connotación de *participación*, cuando sólo vemos su carácter intencional, se descubre que precisamente la intencionalidad consiste en tender hacia la participación de algo, se desea penetrar en el objeto y tomar contacto con sus cualidades. El arquetipo divino indica intencionalidad, pero intencionalidad de participación de lo divino, pues el arquetipo trata de representar lo más fielmente posible ese contexto de lo divino, intenta, pues, valer por su semejanza, por su participación con lo que es su objeto. La función religiosa y la experiencia de lo "numinoso" señalan esa misma tendencia, pues la función se realiza cuando lo religioso puede ser vivido por la conciencia, y la experiencia citada es un contacto con esa realidad.

También es preciso reconocer que, a más de la participación, se nota la característica de la tendencia de unión. Los tres hechos hacen que la conciencia oriente su actividad hacia el contacto más íntimo con el objeto, pues su dinamismo se centra en esa tendencia de unión. El ejemplo más claro quizá sea la función religiosa, pues ella indica la necesidad de tomar contacto con el objeto que postula, indica que debe ser satisfecha por una concordancia entre la actividad de la función y lo podría llenar esa función. Entonces, puesta en acción la conciencia gracias a este impulso, se realiza la experiencia de lo numinoso. Todo lo dicho nos muestra una tendencia hacia la unión con algo, que llena la función religiosa, y produce la experiencia citada.

Finalmente, digamos que estas vivencias presentan las características de posibilidad de diálogo. Es claro que la conciencia pura, tal como ella ha sido reducida, no puede quedar en tal estado, que si bien puede ayudar a un mejor conocimiento científico de ella misma, en cuanto a su dinamismo no puede quedar en su región reducida y aislada. Tiende por ello a salir de sí, a entablar un diálogo. Este diálogo es propio de los hechos tantas veces señalados. Muestran que por la participación, la unión y la intencionalidad, se van orientando hacia una comunicación que exige dos términos, como es fácil pensarlo.

Analizados estos aspectos, obtengamos ahora algunas conclusiones. Las vivencias obtenidas por las reducciones fenomenológicas no pueden quedar reducidas a una mera intencionalidad; son más complejas. Esta complejidad nos indica que son esencialmente *vivencias de relación*, es decir, son vivencias que para efectuarse precisan de dos términos: el sujeto que las sufre, y el objeto sobre el cual recaen. Además, el tipo de relación que poseen está dado por una comunicación con lo sagrado, con lo que Fromm llama "un objeto de devoción". Esta característica permite diferenciarla de otras vivencias que podríamos hallar, que también suponen comunicación, pero que no se refieren a lo sagrado, como podría ser el caso de la vivencia de lo social. Cabría hacerse una pregunta en este pun-

to: ¿qué sentido tienen esas vivencias? La respuesta nos muestra que se orientan a conseguir un perfeccionamiento ontológico de la conciencia (recordemos que la función religiosa ayudaba a una mejor integración de la personalidad), o mejor dicho del ser que posee la conciencia. No otro sentido tiene la comunicación y la participación; nos es preciso comunicarnos; en el caso presente, la conciencia pura, de quedarse en tal situación (como lo hizo el idealismo de la edad moderna) bien pronto cae en una soledad existencial, que la encierra cada vez más dentro de sí, pero este estado debe superarse, de conseguirse una comunicación con una realidad perfeccionante, la conciencia pura tendría otras posibilidades. Por su lado, la participación indica ya el aprovechamiento de una realidad que puede otorgar algo; participamos porque algo nos interesa y nos ayuda. Así, cuando participamos en una rifa, esperamos un resultado beneficioso; cuando participamos en un mitin político, lo hacemos porque deseamos captar algo de las ideas y de la actividad de un partido; entonces, pues, la participación indica una intencionalidad de perfeccionamiento.

Un caso evidente de esta situación, podemos señalarlo en la participación en los movimientos políticos. La situación es la siguiente: la persona en nuestro mundo actual siente que su soledad inicial (porque es verdad que la situación primaria es de soledad en el ser humano) sólo puede conducirlo a una frustración personal; entonces busca una integración en la cual pueda desarrollar sus posibilidades; esta integración siempre se vislumbra en una institución donde haya fines por alcanzar y medios para lograrlos. Esa figura es la que se tiene subconscientemente o conscientemente, del partido político; ingresando a él, se obtiene la comunidad de fin, y la participación con los demás seres humanos que también lo buscan. De aquí la situación que señalábamos al comienzo: hay una vivencia, la comunitaria en el fin, que en buena cuenta perfecciona y da sentido a una existencia humana.

Pero existe una confirmación aún mayor. Los estudios del sentimiento religioso, en especial los de Otto, presentan una aclaración mayor de este problema. En primer lugar, no podemos renunciar a un esclarecimiento importante, pues la palabra "sentimiento" en muchos despierta una desconfianza innata. Gran parte de la filosofía de hoy, aunada con la psicología profunda, ha efectuado una revaloración del término "sentimiento", quitándole el aspecto peyorativo que se ha solido asignar, sobre todo como consecuencia del mundo victoriano del siglo XIX, donde "sentimiento" estaba descrito a una femineidad enfermiza y decadente (no olvidemos el prejuicio masculino de que lo auténtico es lo racional, el cual olvida que precisamente es el hombre quien suele dejarse llevar más por la influencia de sus sentimientos, sólo que ellos funcionan en forma subconscientes y disfrazándose de pseudoracionalizaciones), por lo cual carecía de valor. Pero ahora sabemos que los sentimientos anidan en la raíz más central del ser humano, que son una fuente de conocimiento de los valores, y que no podemos despreciarlos so pena de limitar y dividir nues-

tro ser, el cual tiempo después suele cobrar la revancha de esta división; recordemos simplemente la situación ideológica de la segunda guerra mundial, donde ciertos ideales humanos eran evidentemente aceptados no por una función de la razón, sino por motivos del todo irracionales.

Volvamos ahora al sentimiento religioso. El contenido que revela es primordialmente, el que corresponde a una vivencia absoluta de dependencia. Descubrimos en la experiencia mística que no consistimos sólo en nosotros, que nuestra existencia precisa de enraizamientos más profundos que nuestra propia finitud, y esta angustia de sentirnos insuficientes nos impulsa a encarar una nueva relación, aquella que descubrimos como constituyente de nuestro ser pero que esencialmente nos viene de fuera. Sólo cuando esta experiencia ontologizante se ha producido, descubrimos que hemos alcanzado la armonía interior. Esto nos lleva a comprender que significa el comienzo de la experiencia religiosa, y así ella es siempre en los inicios el conocimiento de que estamos ante una paradoja, la cual racionalmente resulta incomprensible. Muchos han calificado este estado de irracional, pero en verdad es transracional, y sin que ello signifique una jerarquía valorativa de las especies de conocimiento. Nos resulta difícil comprender el porqué del escándalo de esta primera captación, pues quienes llegan a ella retroceden disgustados por no alcanzar a comprenderla, cuando en el fondo es una situación comparable al conocimiento de uno mismo: si profundizamos en nuestro ser, la primera experiencia es siempre de una dualidad contradictoria, donde queremos una cosa y hacemos otra. Igual sucede con la experiencia religiosa; el aspecto del misterio comienza por ser paradójico. Mas lo positivo no se detiene allí, pues si afrontamos el compromiso en que nos pone esta situación inicial, es decir, si queremos ser auténticos y no quedarnos en la puerta misma de la solución, pronto se logra el develamiento de lo que significa el misterio: la presencia terrible y contradictoria del problema religioso se resuelve cuando podemos vivenciar el aspecto del diálogo (hallamos la respuesta a nuestro llamado), que nos muestra la misericordia, y, entrando al terreno concreto de una religión como la cristiana, hallamos que en verdad no sólo buscábamos nosotros sino que igualmente éramos buscados por alguien, precisamente por la Divinidad. Entonces se alcanza la armonía y la plenitud. Hemos alcanzado nuestra ontologización.

Las consideraciones anteriores están mostrando ya algo importante; que esta vivencia relacionante está apuntando a una realidad ontológica de carácter superior a la conciencia misma, de otro modo no sería posible hablar de perfeccionamiento. Perfecciona quien puede dar algo; quien no puede dar nada no es capaz de realizar esta función. La conciencia humana es quizá, dentro del orden finito, la realidad ontológicamente más perfecta, y para poder superar esa perfección exige, pues, lógicamente, una realidad aún más superior.

Hablábamos de que estas vivencias son relacionantes. Lo cual exige de por sí alguna aclaración del sentido de las relaciones. En principio,

y siguiendo los resultados de la logística contemporánea, una relación es un vínculo entre dos términos, pero es preciso que se den siempre los dos términos, pues de lo contrario no hay relación. Dentro de las diversas relaciones que existen, una de ellas toma el nombre de relación "biunívoca", que se caracteriza por relacionar sólo un término con otro término. Aprovechando estas aclaraciones, digamos que estas vivencias suponen dos extremos: la conciencia de un lado, y alguna realidad distinta de otra clase; pero no queda en este punto tal situación, pues podríamos decir que la relación que se plantea es también biunívoca, pues es relación de una conciencia con otra realidad, o de la conciencia para con ese algo perfeccionante. Tenemos entonces algunas conclusiones que ya pueden afirmarse, pues estos hechos, reducidos a vivencias, muestran ser vivencias intencionales de un tipo especial; esto es, son comunicativas, relacionantes, que precisan dos términos para darse realmente, y uno de esos términos es de una categoría ontológica superior al otro de ellos.

Las conclusiones anteriores precisan de un complemento metódico, para poder llevarlas hasta sus últimas consecuencias. Es aquí donde surge la cuarta reducción fenomenológica. A través de las reducciones anteriores, he llegado hasta la conciencia pura con sus vivencias, pero aún puedo seguir reduciendo, máxime si tenemos presente que al centrar el objeto de nuestro estudio, hemos llegado hasta ciertas vivencias que se caracterizan por ser relacionantes y biunívocas; esto permite la cuarta reducción, pues cualquiera de los términos de esas vivencias pueden ser puestos entre paréntesis; de ello quedará algún residuo que nos lleve hasta la conclusión final. Dentro de este sentido, podemos hacer dos reducciones. La primera, sería la desconexión del término de las vivencias que parece ser ajeno a la conciencia pura; esto es, volvemos a quedarnos en el campo de la conciencia, mas con una circunstancia que antes no teníamos: que la vivencia que ha posibilitado esta nueva reducción queda incompleta, pues siendo una relación, si falta uno de los términos ya no podrá darse. La significación de este hecho, nos precisa que aun cuando consideramos estas vivencias como dentro de una conciencia cerrada, ellas tienden a desbordarla, tratan de escapar de sus límites, y de cualquier manera exigen el segundo término. Pero las consecuencias de nuestra reducción no se quedan aquí, desde que habíamos visto anteriormente que una de las finalidades de estas vivencias residía en el perfeccionamiento ontológico de la conciencia pura que las poseía. Entonces, teniendo por la reducción una vivencia incompleta, la conciencia aparece con una posibilidad disminuida: no podrá alcanzar su plenitud ontológica, aparte de que sus contenidos aparecen como incompletos, y así la conciencia pierde su carácter de totalidad. Por supuesto que reconocemos haber olvidado un punto de bastante importancia, pues al hablar de este perfeccionamiento ontológico de la conciencia ello supone un dinamismo de esta esfera; sin embargo, él puede constatarse fácilmente, puesto que la presencia de vivencias y el carácter intencional de ellas, permite deducir un dinamismo, y



no un dinamismo cualquiera, pues tiene la propiedad de ser teleológico (por ser intencional).

Cambiamos ahora la dirección de esta cuarta reducción; centrémosla en el término ontológicamente superior de estas vivencias relacionantes. Dicho en otras palabras, reduzcamos ahora la conciencia pura. ¿Qué nos queda? Sin lugar a dudas, una realidad trascendente a la conciencia, con un carácter de existencia en sí; esto último se deriva de la circunstancia de que por su categoría ontológica superior, supone una existencia más plena y completa. De otro lado, esa realidad permite un perfeccionamiento de la conciencia pura, lo cual supone, como ya lo dijéramos, un valor de ser bastante superior, y por esto es que su existencia tiene más posibilidades de ser en sí, pues no precisa de nada más para perfeccionarse. Junto a esta conclusión, tenemos otra respecto de las vivencias tantas veces citadas; ellas vuelven a surgir como incompletas, pues siendo vivencias de una conciencia, si se reduce la conciencia, es fácil pensar que su realidad sufrirá desmedro, quedará tan sólo su correlato intencional, el otro extremo de la relación, pero habrán perdido uno de sus términos.

La cuarta reducción que hemos hecho nos muestra muy claramente que este tipo de vivencias postula dos términos, y que por ello los hechos de la experiencia de lo "numinoso", de la función religiosa y del arquetipo divino, tienen consistencia ontológica no sólo en la conciencia que los vive, sino en su objeto intencional. Entonces ese objeto intencional, según hemos visto, tiene un valor ontológico superior a la conciencia misma, lo cual se traduce en un tipo de ser más perfecto, y si es capaz de aumentar el grado de perfección de la misma conciencia, significa de modo muy claro que es capaz de *dar ser*, y por ello será lógico llamarlo *ser por excelencia*". Dentro del campo de la filosofía, el "ser por excelencia" es Dios.

Hemos llegado a descubrir que esa realidad ontológica que se percibe a través de las vivencias mencionadas es precisamente Dios, pues las características que se han ido descubriendo de El son las que siempre se le han asignado una vez demostrada Su existencia. Pero precisamente aquí termina nuestro trabajo, no deseamos llevarlo más adelante. El título que le asignáramos estaba colocado en sentido interrogativo, lo cual indica que no era pretensión nuestra formular una nueva prueba de la existencia de Dios. Queríamos tan sólo señalar un camino que nos parece preñado de infinitas posibilidades, y dar una pequeña idea de cómo podría ser posible aprovecharlo. Esto es lo que hemos hecho. Y para concluir definitivamente, esbozemos algunas de las perspectivas que se asoman en este campo.

En primer lugar, la llamada "vía interior", que señalara San Agustín, aparece en una perspectiva nueva. Pese a que muchas veces se le utilizó, siempre se había tenido una limitación: la falta de encauzamiento científico de esta nueva prueba. Pero ahora podemos captar que es posible

ese encauzamiento, tanto porque los datos de muchas ciencias particulares permiten iniciar este camino con la seguridad del científico, como por la existencia de métodos de pensamiento muy adecuados, como es el fenomenológico. Es decir, que en la actualidad tenemos el material de rigor investigador necesario para aprovechar esta vía tan en consonancia con los actuales problemas de hombre contemporáneo.

En general, esta vía nos muestra que la interioridad del hombre es un camino fácil para llegar a la existencia de Dios. Aquí surge uno de los valores de la mística cristiana, pues desde muy antiguo ella ha demostrado de modo práctico cómo era posible hallar a Dios por este camino. Bástenos recordar las "Moradas" de Santa Teresa de Avila, donde el camino de la perfección, y por ello el camino de la unión con Dios, es precisamente el camino de interiorización. Quien desee ver a Dios, debe comenzar a recogerse en su interior por la oración, dice la Santa, y hoy en día, en un siglo de puro cientificismo, estamos encontrando la confirmación, casi diríamos experimental, de ese camino. La mística cristiana puede y debe aportar un material inmenso para estructurar debidamente ésta VIA que tantas posibilidades ofrece, sólo que la condición definitiva es el carácter científico de esa investigación. Por ello se precisa la intervención de la psicología, la filosofía, la ciencia de las religiones, la teología. El camino queda abierto.

Por último, queremos señalar las conclusiones principales de nuestra investigación. Repetimos, que no hemos querido llegar a presentar una nueva prueba de la existencia de Dios. Quizá lo hagamos en una posterior investigación, donde contemos con más experiencia y mayores datos. Por ahora señalamos sólo lo siguiente:

- a) La "sexta vía" es posible.
- b) Dentro de la conciencia pura se hallan ciertas vivencias intencionales-relacionantes, que tienden a lo sagrado.
- c) Esas vivencias exigen como uno de sus términos, a más de la conciencia pura, una realidad de mayor valor ontológico.

### *CONCLUSIONES*

Las consideraciones anteriores nos han abierto una nueva posibilidad de encarar el problema. En el mundo interior del hombre, aquello que podemos denominar el "para sí", tiene lugar un proceso de revelación de una trascendencia que, por situación paradójica, enraiza en una inmanencia. En verdad los límites de nuestro trabajo no están orientados a lograr una conclusión radical de sí o no; en este punto coincidimos con la filosofía contemporánea, en el sentido de que antes de llegar a las afirmaciones definitivas, se presenta la delicada cuestión de la actitud

personal. Recordemos que al comienzo de nuestro trabajo hemos hablado del hombre actual, indicando que su estado normal es estar cerrado a determinados tipos de experiencia, y aquí entronca el problema de la actitud. Es posible entender la actitud como una preparación previa a la adquisición del conocimiento; esto, pensamos, acontece con el problema de Dios.

Las conclusiones que habíamos marcado líneas arriba, sólo pueden mostrar el comienzo de un camino. Podría este camino bifurcarse en dos líneas paralelas que en algún punto deberán volver a converger; son éstas, por un lado, la prosecución del análisis filosófico a partir de los temas antes citados, un exprimir las situaciones hasta que decanten un resultado evidente por sí mismo. Pero otra línea puede apuntar a producir la actitud específica para la cuestión. Creemos sinceramente que el problema de Dios que hemos tratado tiene como premisa fundamental una cuestión de actitud. Ya encontramos en el Evangelio la frase “el que tenga ojos para ver, que vea”, y ello es cierto. Si no somos capaces de saber ubicarnos frente al objeto de conocimiento, este objeto siempre nos cerrará su inteligibilidad. Desde luego que una actitud como la que insinuamos está muy lejos de implicar una aceptación previa de una solución positiva o negativa; una actitud auténtica podría caracterizarse como de espera sin prejuicio. Esperamos que se produzca algo, no sabemos qué, pero somos capaces de esperar. Abunda a favor de este punto, la circunstancia de que para comprender el problema tenemos ya una cabeza de puente: todos los análisis anteriores dejan en claro que el problema es abordable. Entonces, ¿cuál será la actitud a que ha dejado lugar?

Recordemos lo dicho en líneas anteriores de que esta cuestión puede ser ubicada en el “para sí” del hombre, esto es, en su mundo interior. Aquí hemos encontrado algunas huellas, pero ellas como todo aquello que corresponde a la intimidad humana, tiene el sello característico del misterio. Siempre nuestra vida interior es misteriosa; nuestro subconsciente está en nosotros, pero lo único que sabemos de él es que ignoramos su consistencia. Cuántas resoluciones son tomadas en nuestro fuero interno sin que hayamos visto sus verdaderas motivaciones. Por estas razones el problema de Dios, a partir de la Sexta Vía que insinuamos, se vuelve un misterio. Pero no olvidemos que la palabra misterio no tiene el significado vulgar de algo que jamás podrá conocerse, sino el sentido de que *lo oculto puede revelarse*. Este hecho motiva la actitud especial de este punto: la actitud de búsqueda. Tal vez la gran crisis de nuestro tiempo respecto de Dios es buscarlo pero sin el sentido del misterio, o comprender que es un misterio pero que debemos renunciar a su búsqueda. Esta búsqueda, entonces, supone el compromiso *personal*, la entrega de toda nuestra realidad humana a la posibilidad de la comunicación que ya se ha insinuado a través de los temas anteriores; ellos nos han hablado de una cierta presencia en nuestro interior. Debemos ahora provocar la Teofanía en nuestra propia humanidad.

Hemos llegado al fin de nuestro trabajo; tal como lo hemos repetido desde el comienzo, sólo ha intentado mostrar la posibilidad de una senda investigación. Por ello nos detenemos aquí, pues lo dicho constituye su límite voluntario.