

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFIA
Departamento de Filosofía del Derecho



**EXPERIENCIA RELIGIOSA Y PLURALISMO
RELIGIOSO: NATURALEZA Y EPISTEMOLOGÍA DE LA
EXPERIENCIA RELIGIOSA CON ESPECIAL ATENCIÓN
A LAS TESIS DE WILLIAM P. ALSTON**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Francisco Javier Carballo Fernández

Bajo la dirección del doctor:
Jesús Cordero Pando

Madrid, 2006

ISBN: 978-84-669-2910-3

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

**EXPERIENCIA RELIGIOSA Y PLURALISMO RELIGIOSO:
naturaleza y epistemología de la experiencia religiosa
con especial atención a las tesis de William P. Alston.**

*Tesis presentada en el Dpto. de Filosofía del Derecho, Moral y Política-II
(Ética y Sociología) para la obtención del grado de Doctor de:*

FRANCISCO JAVIER CARBALLO FERNÁNDEZ

Director de tesis:

DR. JESÚS CORDERO PANDO

MADRID

2006

ÍNDICE

SIGLAS.....	7
INTRODUCCIÓN.....	9
CAPÍTULO 1. EL MODELO INTUICIONISTA DE LA RELIGIÓN: UNA RECONSIDERACIÓN A PARTIR DE F. D. E. SCHLEIERMACHER.....	15
1.1. La teoría sobre la religión en los <i>Discursos</i>	17
1.2. La experiencia de la religión.....	23
a) Autonomía de la experiencia religiosa.....	23
b) La experiencia religiosa como intuición de lo Infinito en lo finito.....	25
c) Intuiciones y sentimientos.....	30
1.3. Religión y religiones.....	35
a) La “religión en las religiones”.....	35
b) La “religión de las religiones”.....	39
1.4. Recapitulación y valoración crítica.....	41
CAPÍTULO 2. FENOMENOLOGÍA DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA SEGÚN EL MODELO PERCEPTUAL DE WILLIAM P. ALSTON.....	55
2.1. Presentación: el proyecto filosófico de William P. Alston.....	57
a) William P. Alston: “fe que busca comprender”.....	57
b) El proyecto filosófico de <i>Perceiving God</i>	64
2.2. Análisis fenomenológico de la experiencia de Dios.....	69

a) Conciencia experiencial.....	75
b) Formas y grados de la experiencia de Dios.....	78
c) Dios como "objeto" de experiencia.....	81
2.3. La construcción perceptual de la experiencia de Dios.....	85
a) Condición interna de la percepción.....	86
b) Condiciones externas de la percepción.....	94
2.4. Principales objeciones y respuestas.....	103
2.5. Modelo perceptual 'versus' modelo interpretacionista.....	109
a) El modelo interpretacionista.....	109
b) Recusación del modelo interpretacionista.....	115
2.6. Consideraciones críticas.....	123
a) El debate en torno a la teoría de la percepción.....	123
b) Percepción y conceptualización en la experiencia religiosa.....	132
c) Consideraciones críticas al esquema objetivante de la experiencia de Dios en el modelo perceptual.....	134
(1) La objetivación de Dios en el modelo perceptual.....	134
(2) La superación del esquema objetivante en la mística teísta.....	139
 CAPÍTULO 3. EPISTEMOLOGÍA DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA EN EL MODELO PERCEPTUAL.....	 147
3.1. La justificación epistémica de las creencias perceptuales sobre Dios.....	151
a) El concepto de "justificación epistémica".....	151
b) La justificación de las creencias perceptuales en general.....	157
c) La justificación de las creencias-M.....	162
3.2. La fiabilidad de la experiencia perceptual.....	165
a) "Circularidad" de las pruebas de la percepción.....	167
(1) Argumentos empíricos simples.....	168
(2) Argumentos <i>a priori</i>	169
(3) Otros argumentos empíricos.....	172
b) Nueva aproximación epistemológica: la "práctica doxástica".....	176

3.3. La racionalidad de la práctica mística cristiana.....	183
a) La práctica doxástica perceptual mística cristiana.....	183
b) Razones para la no-fiability de la práctica mística cristiana...	190
c) Auto-apoyo consistente de la práctica mística cristiana.....	194
3.4. Consideraciones críticas.....	197
a) Irrelevancia final de la racionalidad práctica <i>prima facie</i>	197
b) El debate sobre “el minimalismo epistemológico”.....	200
c) Precisiones a los criterios de racionalidad de la práctica doxástica.....	203
CAPÍTULO 4. ANÁLISIS DE UN CASO PARADIGMÁTICO: EL “HECHO EXTRAORDINARIO” DE MANUEL GARCÍA MORENTE.....	205
4.1. El suceso vivido y narrado por Manuel García Morente.....	209
4.2. La reflexión de Morente sobre el suceso.....	215
a) La naturaleza del suceso.....	215
b) La posibilidad del suceso.....	218
c) La realidad del suceso.....	221
4.3. Análisis crítico del <i>Hecho Extraordinario</i>	229
a) Cuestiones relacionadas con el sujeto.....	229
b) Cuestiones relacionadas con el objeto.....	240
c) Cuestiones relacionadas con la descripción.....	252
d) Cuestiones relacionadas con su propia reflexión.....	256
CAPÍTULO 5. EL DESAFÍO EPISTEMOLÓGICO DEL PLURALISMO RELIGIOSO...269	
5.1. La situación de pluralismo religioso y sus modelos explicativos.....	273
5.2. El problema epistemológico de la diversidad religiosa en el modelo perceptual.....	279
5.3. El desafío epistemológico según la hipótesis pluralista de John Hick.....	285
a) La hipótesis pluralista de John Hick.....	286
b) Aporías de la hipótesis pluralista.....	288
c) El recelo alstoniano de la hipótesis pluralista.....	294

5.4. Reconsideración de la solución alstoniana.....	297
a) Una mayor repercusión del problema epistemológico.....	297
b) Debilidad y fortaleza de la racionalidad práctica.....	299
c) "Sentarse a esperar" como única solución racional.....	301
d) Razones para la preferencia epistémica.....	307
e) Hacia un "argumento acumulativo" de las creencias religiosas..	309

CONCLUSIONES..... 313

1. El modelo intuicionista de Schleiermacher como precursor del modelo perceptual.....	313
2. El 'modelo perceptual' de la experiencia de Dios.....	316
3. La epistemología alstoniana de la práctica doxástica.....	321
4. La aportación alstoniana a la epistemología de la creencia religiosa...	324
5. El <i>Hecho extraordinario</i> de Manuel García Morente como ejemplo paradigmático del modelo perceptual.....	326
6. Valoración final.....	328

BIBLIOGRAFÍA.....333

I. Elencos bibliográficos sobre William P. Alston.....	333
II. Publicaciones de William P. Alston.....	333
A. Libros.....	333
B. Artículos y colaboraciones.....	334
C. Recensiones.....	346
III. Literatura sobre William P. Alston.....	348
IV. Bibliografía general.....	351

SIGLAS:

Creencias-M	Creencias sobre una manifestación de Dios
<i>D</i>	<i>Discursos Sobre la religión</i> de Schleiermacher
<i>EJ</i>	<i>Epistemic Justification</i> de William P. Alston
HE	<i>Hecho extraordinario</i> de M. García Morente
<i>PG</i>	<i>Perceiving God</i> de William P. Alston
PM	Práctica mística
PMC	Práctica mística cristiana
PS	Práctica sensible
<i>RSP</i>	<i>The Reliability of Sense Perception</i> de W. Alston

NOTA:

Si expresamente no se dice otra cosa sobre las traducciones, es que son nuestras.

INTRODUCCIÓN

Cuenta Santa Teresa de Jesús en su autobiografía el profundo consuelo que le produjo el sabio juicio de "un gran letrado de la Orden del glorioso Santo Domingo" y cómo su fundado pensamiento despejó las dudas sobre lo que a ella le parecía su clara y patente experiencia, de la que no daban buena cuenta las corrientes opiniones habituales:

"Acaecióme a mí una ignorancia al principio; que no sabía que estaba Dios en todas las cosas; y, como me parecía estar tan presente, parecíame imposible. Dejar de creer que estaba allí, no podía, por parecerme casi claro había entendido estar allí su misma presencia. Los que no tenían letras, me decían que estaba sólo por gracia. Yo no lo podía creer, porque, como digo, parecíame estar presente, y así andaba con pena. Un gran letrado de la Orden del glorioso Santo Domingo me quitó esta duda, que me dijo estar presente, y cómo se comunicaba con nosotros, que me consoló harto"¹.

El pensamiento de ese dominico del siglo XVI (probablemente el eminente filósofo y teólogo fray Domingo Báñez O.P.) iluminó a la Santa de Ávila con una luz nueva para ella, disipando ignorancias y dudas y, a su vez, dejando satisfecha y agradecida a quien nunca fuera de fácil contento. Pues bien, tal juicio racional no es sino uno de los primeros lugares en donde aparece *in nuce* el modelo perceptual de la conciencia experiencial directa de Dios, asunto sobre el que principalmente se ocupará nuestra tesis. Pero sin pretender nosotros iluminar tanto como la juiciosa respuesta del gran letrado dominico, pues sin duda nos incluimos en el grupo de los que la Santa califica como "los que no tienen letras". Nos daríamos por muy satisfechos y harto consolados si fuéramos capaces de contribuir a la recta inteligencia del modelo perceptual de la experiencia religiosa, ámbito éste en el

¹ Santa Teresa de Jesús, *Vida en Obras Completas*, Aguilar, Madrid, 1957, 8ª ed. p. 123.

que a menudo acampan a sus anchas las generalizaciones, los prejuicios negativos y demasiadas confusiones.

Que una mística de la talla de Santa Teresa de Jesús reconozca el gran valor de la reflexión sobre la experiencia de Dios es un aliento y estímulo para nuestro proyecto. Claro que para los místicos el valor del conocimiento no es comparable al de la vida de la propia experiencia religiosa o a la participación en la misma vida de unión con Dios. Aún así, el pensamiento racional es una parte muy importante de nuestra vida que nos acompaña de continuo, incluso acompaña a los místicos en su escalada espiritual como refleja el testimonio de Santa Teresa, sin que podamos desprendernos de él sin cercenar a la vez algo esencial de nosotros mismos. Además, puede traernos no pocos beneficios cuando cumple una función iluminadora y esclarecedora de la propia experiencia. En este sentido, el discernimiento racional no es algo superfluo a la experiencia religiosa sino una necesidad imperiosa a la que la misma experiencia se ve remitida. Aunque, eso sí, la primacía cognitiva parece tenerla la sabiduría que rezuma de la misma experiencia ("valor epistémico normativo de la experiencia"), de modo que si el pensamiento no se ajusta a ella, de entrada consideramos que es éste el que no está bien enfocado y el que no trata a la experiencia y al valor cognoscitivo parejo como bien se merecen. Incluso las creencias religiosas antecedente y las opiniones habituales o interpretaciones teológicas asumidas parecen estar sometidas a una misteriosa "autoridad cognoscitiva" o "autoridad epistémica" que proviene de la experiencia. Ahora bien, esta autoridad no es ningún "poder absoluto", pues también ella se ve no pocas veces corregida y, más frecuentemente, necesitada de mayor precisión.

Tiene mucha razón la Santa que mientras experiencia y juicio racional no se armonicen andaremos todos –filósofos y místicos incluidos-, como ella misma se encontraba: ignorantes, dubitativos y no poco desconsolados. Buscar esta armonía es lo que nos ha llevado a analizar filosóficamente la naturaleza de la experiencia religiosa y a intentar comprender el valor epistémico de la misma. La dificultad y el desconsuelo de esta búsqueda nos han llevado en muchas ocasiones a preguntarnos: "¿encontraremos algún "gran letrado" que nos ilumine?".

Esta tesis tiene su **origen** próximo en un cierto desconsuelo o insatisfacción generada por las opiniones habituales y por la persistente molestia causada por la gran confusión que reina en numerosas publicaciones y tratamientos filosóficos y teológicos actuales sobre distintos asuntos relacionados con la experiencia religiosa. Por mucha lectura y relectura de numerosos libros, no alcanzábamos a ver más luz que la de algunas simplezas y generalidades. La profundidad y propiedad de estudios como los de Schleiermacher, R. Otto o W. James, parecía haber dado paso a consideraciones muy superficiales, cuando no a una amplia ignorancia sin más del tema.

Esa impresión de insatisfacción cambió por completo después de leer por primera vez el libro *Perceiving God* de William P. Alston. Tal fue la luz arrojada sobre un ámbito de pensamiento en el que dominan las confusas oscuridades que quedamos completamente seducidos por su producción filosófica, de la que sólo mucho más tarde hemos empezado a otear algunas sombras.

El **objeto** principal de esta tesis es la investigación sobre la naturaleza y la epistemología de la experiencia religiosa, particularmente de la conciencia experiencial directa de Dios, que intente dar razón a su vez de la enorme diversidad de las experiencias religiosas y afronte el desafío epistemológico planteado por la incompatibilidad de creencias religiosas. Más en concreto, nos centraremos en el estudio del modelo que concibe la experiencia religiosa como un modo de percepción y que establece su epistemología al modo como se hace para (y por comparación con) la percepción sensible, para desembocar finalmente en el examen crítico sobre las posibilidades de este modelo perceptual para dar respuesta al desafío epistemológico del pluralismo religioso. Para ello vamos a tomar especialmente como interlocutor al filósofo contemporáneo norteamericano William P. Alston y someter a análisis sus tesis y argumentaciones sobre la estructura perceptual de la experiencia religiosa y su valor epistemológico.

Para ello, la **metodología** empleada será la siguiente. Tomaremos como punto de partida la teoría de Schleiermacher sobre la religión (capítulo 1º), tal cual fue expuesta por él en sus *Discursos Sobre la religión*. Cualquier estudio en profundidad sobre la experiencia religiosa deberá volver los ojos a Schleiermacher,

verdadero responsable de la concentración de los estudios sobre la religión en el tema de la experiencia religiosa. Tal vez el filósofo romántico haya pasado al acervo cultural de las opiniones comunes por su concepción de la experiencia religiosa como "sentimiento de absoluta dependencia". Sin embargo, en sus *Discursos* podemos encontrar las bases de un interesante modelo intuicionista de la religión, que precisamente va a reflejar unas significativas coincidencias con el modelo perceptual que estudiaremos, por lo que catalogaremos a aquél como modelo embrionario o germinal de éste. Al mismo tiempo, la exposición de la teoría de Schleiermacher nos dejará bien patentes los principales problemas a los que nos enfrentamos, así como los desafíos planteados al modelo perceptual para que intente superar las principales aporías e insuficiencias que el modelo intuicionista schleiermachiano nos dejará pendientes.

Después trataremos de comprender el modelo perceptual de la experiencia religiosa tal cual ha sido expuesto y defendido por William P. Alston. Ante todo, buscaremos la recta inteligencia de sus aportaciones, primero a la hora de hacer una fenomenología de la experiencia de Dios (capítulo 2º) y, a continuación, al establecer su epistemología (capítulo 3º). En ambos casos, no nos limitaremos a una exposición de sus ideas sino que lo pondremos en diálogo con el modelo contrincante, el modelo interpretacionista o explicativo, y afrontaremos las principales cuestiones críticas, algunas suficientemente tratadas y resueltas por William P. Alston, y otras, necesitadas de ulteriores precisiones y desarrollos.

El siguiente capítulo (capítulo 4º) va a consistir en la exposición y análisis de un caso o ejemplo paradigmático del modelo perceptual, a saber, la experiencia vivida por el conocido filósofo español Manuel García Morente y narrada por él mismo en su escrito *El Hecho extraordinario*. Además, las propias reflexiones que Morente añade sobre su misma experiencia nos resultarán del máximo interés y valor filosófico para comprobar y corroborar la propiedad y corrección del modelo perceptual analizado.

En el último capítulo (capítulo 5º) afrontaremos el principal desafío con que se enfrenta el modelo perceptual, éste es, la gran diversidad de experiencias religiosas y el problema epistemológico suscitado por el pluralismo religioso. También

pondremos en diálogo al modelo perceptual con el interpretacionista, en esta ocasión ejemplarizado en la "hipótesis pluralista" de John Hick, para ver respectivamente sus luces y sombras a la hora de explicar filosóficamente el fenómeno de la diversidad religiosa. Concluiremos con una valoración crítica sobre la relevancia del modelo perceptual para afrontar satisfactoriamente el problema epistemológico del pluralismo religioso.

Finalmente, presentaremos nuestras principales conclusiones después de este recorrido, y ofreceremos en la bibliografía final tanto el elenco completo de los escritos de William P. Alston, como la principal literatura que hemos recopilado sobre su obra, e igualmente incluiremos la restante bibliografía que hemos utilizado y que está relacionada con los temas tratados.

Filosofía y mística -como razón y experiencia- no son dos enemigos irreconciliables. No lo fueron en sus primeros pasos en la Antigüedad cuando Plotino reflexiona sobre la intuición mística, por lo que ambas tienen un origen común que las vincula y emparenta, y les ha hecho ir de la mano un importante trecho del camino. Sin embargo, los avatares históricos de esta relación no siempre han sido tan amigables: en el momento de su madurez adulta cada una se independiza, emprendiendo la carrera por solitario y buscando cumplir mejor su cometido la una sin la otra, convertida ahora ya la otra en contrincante que suponía un enorme lastre o rémora para el propio proyecto. En no pocas ocasiones, cada una quiso tener el dominio sobre su rival y el monopolio en todo el ámbito que a ambas afecta. Pero ninguna de ellas en solitario, por mucho que ensanche su dominio, llegará a ocupar todo el rico y ancho campo de la otra. ¿Habrà llegado el momento en que las dos, cansadas de los avatares de su historia por solitario y de los numerosos maltratos que la vida les ha dado, debilitadas y vulnerables en un momento que amenaza con su desaparición, se busquen de nuevo la una a la otra y vuelvan a caminar "mano a mano"? No faltará quien comente que estarán haciendo por necesidad lo que no han sabido hacer por virtud. Pero lo cierto es que el renovado interés actual de la filosofía por la experiencia religiosa y, más en particular, por la experiencia mística parece prefigurar nuevos tiempos en los que la filosofía y la mística se reconozcan y valoren más en su respectiva singularidad y aportaciones y, asimismo, busquen ese lugar común de intersección en el que

ambas se pueden enriquecer y mutuamente fecundar. Estudios como los de W. Alston, N. Pike o J. Hick son ejemplos palpables de la gran fecundidad intelectual del encuentro de la filosofía y la mística.

Nunca un objetivo intelectual se alcanza sólo por los propios méritos. Siempre somos deudores de los demás: de sus esfuerzos intelectuales, de sus ideas o de sus discrepancias. Nada en nosotros es completamente original. Una tesis –como el pensamiento todo- se construye con materiales que nos vienen dados. A cada uno le corresponde disponerlos a su modo y ofrecer una síntesis razonada propia y una sólida construcción y fundamentación con su gracia y toque personal. Por ello, ahora queremos reconocer y expresar nuestro agradecimiento a quienes más nos han ayudado en este empeño. El profesor Rafael Larrañeta (1945-2002) acogió el proyecto con su característico entusiasmo contagioso y nos motivó desde el inicio para acometerlo con ilusión y perseverancia. Después de la prematura muerte de nuestro primer director, el profesor Jesús Cordero aceptó generosamente dirigir nuestra tesis, dando muestras -una vez más- de su ejemplar vocación de servicio académico. En numerosas ocasiones nos hemos beneficiado de su competencia y sabiduría. La estancia de dos años en Chicago fue posible gracias a la acogida y el continuo apoyo recibido por los dominicos de la Provincia San Alberto Magno de USA y por el Rev. Terrell Finnell. Nuestra mayor deuda de gratitud, intelectual y vital, la tenemos contraída con los frailes dominicos de la Provincia de España (y con quienes lo han sido): si hay algo valioso en nuestra tesis se debe a ellos, y a ellos les pertenece.

CAPÍTULO 1

EL MODELO INTUICIONISTA DE LA RELIGIÓN: UNA RECONSIDERACIÓN A PARTIR DE F. D. E. SCHLEIERMACHER

En este capítulo primero vamos a aproximarnos a la teoría sobre la religión de F. D. E. Schleiermacher, tal cual fue expuesta por él en la primera edición de sus discursos *Sobre la religión*, y que principalmente podemos encontrar en los discursos sobre la esencia de la religión y sobre las religiones, discursos segundo y quinto respectivamente. Después de exponer su teoría haremos una recapitulación y valoración crítica en la que ya quedarán patentes los principales problemas que vamos a tratar en nuestro trabajo. Esperamos que al final pueda verse la justificación de nuestro modo de proceder tomando como punto de partida la teoría religiosa del autor romántico, y que no es otra que presentar su modelo intuicionista de la experiencia religiosa como precursor y germen del modelo perceptual, que estudiaremos en los siguientes capítulos, en los que tendremos ocasión de valorar en qué medida el modelo perceptual resuelve las aporías y los problemas planteados por la teoría intuicionista schleiermachiana sobre la religión tal cual fue expuesta en sus *Discursos*.

1. 1. La teoría sobre la religión en los *Discursos*.

Los discursos *Sobre la religión* (1799) de F. D. E. Schleiermacher (1768-1834) constituyen, en palabras de Arsenio Ginzo, traductor de la obra al castellano, "un notable esfuerzo por investigar la especificidad del fenómeno religioso, con una intensidad pocas veces alcanzada"². Buena parte de su originalidad se debe a que trata de identificar la especificidad de lo religioso en contraposición con otras instancias con que se puede confundir, mediante la reconstrucción de lo que acontece en el sujeto religioso, es decir, en la vivencia religiosa. Por ello, G. Vattimo ha señalado que su aportación más novedosa está sobre todo en "la actitud auténticamente fenomenológica" que adopta ante el hecho religioso³. El segundo de los *Discursos* puede considerarse un claro precedente de la fenomenología de la experiencia religiosa y, por consiguiente, una referencia obligada de nuestro trabajo. Muchos estudiosos de la problemática de la fenomenología y epistemología de la experiencias religiosa, desde R. Otto o W. James hasta W. Proudfoot o W. Pannenberg, han acudido a esta obra como un lugar natural en el que ya se plantean los principales problemas con que nos vamos a encontrar y entablan con ella un "pulso" o diálogo intenso que fecundará las propias contribuciones de cada uno.

A nosotros, el estudio de esta original obra, de una tremenda actualidad y cuyos ecos llegan sin duda hasta nuestros días⁴, como veremos en varios de los

² Arsenio Ginzo, *Estudio Preliminar* a F. D. E. Schleiermacher, *Sobre la religión. Discursos a sus menospreciadores cultivados*, Tecnos, Madrid, 1990, p. XXXVI.

³ Cf. G. Vattimo, *Schleiermacher, filosofo dell' interpretazione*, Mursia, Milán, 1968, p. 39: "L'originalità di Schleiermacher filosofo della religione, specialmente in rapporto al suo tempo, ma non solo, consiste nel fatto che egli è forse il primo che assume un atteggiamento auténticamente fenomenologico nei confronti del fatto religioso".

⁴ Hans Küng no duda en afirmar que "si en la ciencia de las religiones hoy se habla tanto de *experiencia*, ello es debido sobre todo a él", en: *Grandes pensadores cristianos*, Trotta, Madrid, 1995, p. 165. José M. G. Gómez Heras dice: "Sus ideas, pregnantes de originalidad, continúan siendo aún hoy día tema fecundo de reflexión", en *Religión y Modernidad*, Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1986, p. 165. En general, sobre la actualidad de la filosofía de Schleiermacher puede verse el que es el primer libro en castellano sobre su pensamiento filosófico: Ignacio Izuzquiza, *Armonía y razón. La filosofía de Friedrich D. E. Schleiermacher*, Prensas Universitarias de Zaragoza, 1998, pp. 11-16. Sobre la

autores a los que tendremos ocasión de acercarnos, nos servirá para introducirnos en el conjunto de problemas que vamos a tratar referentes a la naturaleza y epistemología de la experiencia religiosa. A menudo se insiste en que “el Kant de la teología protestante”, como le denomina Fr. Strauss y luego repiten Dilthey y K. Barth, es el primero en identificar la esencia de la religión en los elementos experienciales de la misma y en subrayar el valor privilegiado de la experiencia como método de acceso a lo religioso. Con él se da el giro experiencial de la reflexión sobre la religión y comienza a tener relevancia la experiencia religiosa en la filosofía de la religión y en la teología. William P. Alston, cuya teoría de la experiencia religiosa estudiaremos en los próximos capítulos, también ha indicado que es precisamente con Schleiermacher cuando se va a dar un giro en los estudios sobre la religión, que a partir del autor romántico van a concentrarse en la experiencia religiosa⁵. Además, tomar como punto de arranque de nuestra reflexión a Schleiermacher es retrotraernos ni más ni menos que a lo que se ha dado en llamar el “período fundacional” de la filosofía de la religión⁶, ámbito en el que se inscribe nuestra tesis.

Puede ser conveniente que salgamos al paso, de entrada, a dos objeciones que podrían plantearse al punto de partida que hemos adoptado en este trabajo, por más que a nosotros nos parezcan fácilmente rebatibles:

1º) Se podría aducir que los *Discursos*, que vieron cuatro ediciones en vida de su autor, son una obra de juventud, que en buena medida corrige en las sucesivas ediciones y que, desde luego, supera en otros libros suyos posteriores. La opinión no es arbitraria si se tiene en cuenta, en primer lugar, que la segunda y tercera edición corrigen en parte a la primera y que añaden una especie de aclaraciones para comprender su sentido; y, en segundo lugar, que hay una evolución desde esta obra de juventud a su dogmática de madurez la *Doctrina de la Fe*. Ahora bien, sobre todo desde que el estudio de Paul Seifert fundamentara la

recepción de Schleiermacher pueden verse las excelentes páginas del libro de Gunter Scholtz, *La filosofía de Schleiermacher*, Morcelliana, Brescia, 1998 (original alemán de 1984), pp. 31-66. Últimamente ha cobrado gran interés su pensamiento ético, destacándose asimismo su actualidad: Cf. Juan M. Almarza Meñica, *Ética de la individualidad y ética del diálogo. Actualidad del comunitarismo de F. Schleiermacher*, en Luis Méndez Francisco (coord.), *La ética, aliento de lo eterno. Homenaje al profesor Rafael A. Larrañeta*, San Esteban, Salamanca, 2003, pp. 23-44.

⁵ Cf. William P. Alston, *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*, Cornell University Press, Ithaca, Nueva York, 1991, p. 16, nota 5.

⁶ Cf. Arsenio Ginzó, *oc.*, pp. X y ss.

continuidad de su pensamiento en la propia declaración de Schleiermacher “de haber sido siempre el mismo”, numerosos estudiosos de su obra se inclinan por señalar una evolución pero sin contradicción ni discontinuidad⁷. Ciertamente, los cambios introducidos en las diversas ediciones de los *Discursos* son más de forma que de fondo, buscando llegar mejor a sus interlocutores evitando confusiones, malentendidos o polémicas inútiles.

La evolución desde los *Discursos* de 1799 a la *Doctrina de la Fe* de 1821-22 se refleja en un triple desplazamiento. Primero, la concepción de la religión en aquéllos como intuición del Universo o lo Infinito va dando paso en ésta al sentimiento de dependencia absoluta. Segundo, pasa de usar el término ‘religión’ al de ‘fe’ o ‘piedad’, más en consonancia con la concepción romántica de la religión como sentimiento. Tercero, el rechazo de la idea de Dios expuesto al final del segundo discurso va disminuyendo en radicalidad y progresivamente se va introduciendo en su desarrollo de la dogmática cristiana.

Más complejo y debatido es indagar en las razones de esta evolución. Algunos intérpretes insisten en razones externas, sobre todo en la relevancia que va a ir adquiriendo la intuición intelectual como método filosófico en Fichte, Schelling y Hegel, y más particularmente al concebir Schelling, a partir de 1801, la intuición del Universo como el objeto de su filosofía⁸. Otros apuntan a razones internas por las que el propio Schleiermacher trata de corregir algunas aporías de sus *Discursos* de las que va siendo más consciente. En cualquier caso, la evolución que hay en su obra no parece que modifique sustancialmente su pensamiento, ni obviamente en las distintas ediciones de los *Discursos* ni en sus otras obras posteriores.

⁷ Claramente situados en el grupo que defiende la continuidad de su pensamiento se encuentran, entre otros, Robert Stalder (“la continuidad de su pensamiento se verifica en todos los planos”: en *Sobre la perennidad y universalidad del cristianismo según Schleiermacher*, en Henri de Lubac, *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, Encuentro, Madrid, 1989, p. 406), Henri de Lubac (“atenúan la forma que podía herir a las conciencias creyentes, pero sin modificar el pensamiento”, en *oc.* p. 327), Richard Crouter (“nunca renunció a su libro primero y consideró sus revisiones más estilísticas que sustantivas”, en *Introduction a F. Schleiermacher, On Religion*, Cambridge University Press, 1996, 2ª ed., p. XI), José M. G. Gómez-Heras (“existe a la vez continuidad y evolución entre los *Discursos* y la *Doctrina de la fe*”, en *oc.*, p. 176); Arsenio Ginzo (“siempre creyó poder compartir las concepciones básicas de la primera edición de los *Discursos*”, en *oc.*, p. LXXX) e Ignacio Izuzquiza (la *Doctrina de la Fe* “...se expresa en continuidad con la reflexión desarrollada en las *Reden*”, en *oc.*, p. 78).

⁸ Cf. A. Ginzo, *oc.* p. LXXXIII.

Por nuestra parte, también nos fijamos en los *Discursos* porque, como acertadamente ha sabido ver W. Pannenberg⁹, ofrecen una concepción de la religión más resguardada de la crítica de subjetivismo que en su obra posterior la *Doctrina de la Fe*, y más interesante para una reflexión actual de la fenomenología y epistemología de la experiencia religiosa, desde luego en una mayor armonía con el modelo perceptual que veremos más adelante.

2º) También podría objetarse que la obra de Schleiermacher es fundamentalmente teológica y no filosófica, con lo que estaríamos utilizando unos materiales inadecuados para nuestra construcción racional. Efectivamente, su obra la *Doctrina de la Fe* puede catalogarse en gran medida como un texto de teología dogmática, pero éste no es el caso de los *Discursos*, en los que nosotros nos centraremos. Aunque nuestro autor fue estudiado en el siglo XIX casi exclusivamente por la teología reformada, un giro importante fue dado en la edición centenaria conmemorativa de los *Discursos* en 1899 por Rudolf Otto. Desde que Otto los recuperara en su primera edición y reivindicara su valor y originalidad dentro del ámbito de la filosofía de la religión, parece que ya nadie cuestiona su lugar en el momento fundacional de esta disciplina, que, en un periodo de cincuenta años -de 1772 a 1822- va a estar jalonado por las obras capitales de Fichte, Kant, Herder, Novalis, Schelling y Hegel.

No obstante, la posición de Schleiermacher ante la tesis de tener que pensar lo religioso es peculiar. A. Ginzo indica que nos encontramos ante uno de los puntos de tensión en su obra: "crítica de la racionalización de la religión y, a la vez, la asunción tácita de una inevitable reflexión filosófica sobre la misma"¹⁰. Ahora bien, lo que Schleiermacher rechaza es la reducción de la religión a metafísica y postula su autonomía respecto de ésta: la esencia de la religión no es pensamiento sino intuición y sentimiento. Pero una cosa es su esencia y otra, hablar sobre ella y presentarla en un discurso, para lo que siempre hay que echar mano de los conceptos y categorías del pensamiento. Es decir, que la esencia de la religión no

⁹ Cf. W. Pannenberg, *Teología Sistemática I*, Publicaciones Universidad de Comillas, Madrid, 1992, pp. 148 y 152.

¹⁰ A. Ginzo, *Schleiermacher: la autonomía e inmediatez de la religión* en Manuel Fraijó (ed.), *Filosofía de la religión*, Trotta, Madrid, 1994, p. 251.

es "filosofar" sobre ella, pero es muy consciente de que se puede articular hasta cierto punto un discurso filosófico coherente sobre esa misma esencia. ¿Qué otra cosa es lo que está haciendo sino en sus *Discursos*?

1.2. La experiencia de la religión.

a) Autonomía de la experiencia religiosa.

El autor romántico identifica lo nuclear y esencial de la religión en torno a algo a lo que sólo se accede por propia experiencia. Así lo indica en las primeras páginas del discurso inicial:

“...lo relativo a la religión es de tal índole y resulta tan raro que quien manifiesta algo acerca de ella debe necesariamente haberlo poseído, pues no lo ha oído en ninguna parte. De todo lo que celebro y siento como obra suya, se encuentra ciertamente poco en los libros sagrados, y ¿a quién que no lo haya experimentado él mismo no le resultaría un escándalo o una necesidad?”¹¹.

La propia índole o especificidad de lo religioso, a su juicio, es la que determina a la experiencia personal como el único acceso válido a la esencia del fenómeno religioso. No podría ser de otro modo para él, ya que identifica esa especificidad en el ámbito de las intuiciones y los sentimientos.

Por ello, hablar de la esencia de la religión es, ante todo y en primer lugar, hablar y exponer la propia experiencia religiosa personal. Éste es el motivo de que nos regale en el discurso inicial un bellissimo párrafo de su propia vida religiosa:

“Permitidme hablar de mí mismo... La religión fue el cuerpo maternal, en cuya sagrada oscuridad se alimentó mi vida juvenil y se preparó para el mundo, que todavía constituía para ella una realidad no descifrada; en la religión ha respirado mi espíritu antes de que él hubiera hallado sus objetos externos, la experiencia y la ciencia; ella me ayudó cuando comencé a examinar la fe paterna y a purificar el corazón de los desechos del pasado; ella permaneció en pie para mí cuando Dios y la inmortalidad se esfumaron ante los ojos vacilantes; ella me condujo a la vida activa; ella me ha enseñado a mantenerme a mí mismo, como algo

¹¹ F. D. E. Schleiermacher, *Sobre la religión. Discursos a sus menospreciadores cultivados*, trad. Arsenio Ginzo Fernández, Tecnos, Madrid, 1990, p. 12. Citamos la obra en esta versión en castellano a partir de ahora como *D* seguido del número/s de página/s.

sagrado, con mis virtudes y mis defectos, en mi existencia indivisa, y sólo mediante ella he realizado el aprendizaje de la amistad y del amor"¹².

Recordemos que el pastor protestante dirige sus *Discursos* a los "menospreciadores" de la religión, que tienen un concepto erróneo de la misma, a quienes quiere presentar su verdadera naturaleza e inducir a sus "cultos" interlocutores a la propia experiencia de la religión como única acreditación legítima de un discurso coherente posterior sobre la misma:

"En todos estos sistemas, que despreciáis, no habéis encontrado ni habéis podido encontrar, por tanto, la religión, porque ella no se encuentra ahí y, si se os mostrara que ella se halla en otra parte, entonces siempre seríais aún capaces de encontrarla y venerarla"¹³.

Para encontrar la esencia del fenómeno religioso, Schleiermacher llama "la atención expresamente contra cualquier confusión de la religión con lo que aquí o allá se le asemeja, y con lo que la encontraréis siempre mezclada"¹⁴, y reivindica una "provincia propia" para la religión, alejada del principal error que la confunde con la moralidad o la metafísica, provincia que él sitúa "en el ánimo"¹⁵. La mayor parte de las confusiones provienen de que la metafísica, la moral y la religión tienen el mismo objeto: "el Universo y la relación del hombre con él"¹⁶. Pero la religión no pretende "explicar y determinar el universo de acuerdo a su naturaleza", como hace la metafísica; ni "pretende perfeccionarlo y consumarlo, como la moral, a partir de la fuerza de la libertad y del arbitrio divino del hombre"¹⁷. Incluso la opinión de los menospreciadores de la religión es que cada una de ellas tiene su especificidad, aunque constantemente confunden la religión con el cometido propio de la metafísica y la moral y, por ello, la concepción común parte de un concepto equivocado de la religión que sólo consta de fragmentos de la metafísica y la moral. Entonces, ¿cómo aborda, pues, la religión su objeto y cuál es su cometido peculiar?

¹² D 11-12.

¹³ D 19.

¹⁴ D 29.

¹⁵ D 25-26.

¹⁶ D 29.

¹⁷ D 35.

b) La experiencia religiosa como intuición de lo Infinito en lo finito.

Después de liberar a la religión de los contenidos y cometidos espúreos que se le han adherido, Schleiermacher sentencia: "Su esencia no es pensamiento ni acción, sino intuición y sentimiento"¹⁸. Su especificidad está en ver en el hombre y en los otros seres particulares y finitos una manifestación de lo Infinito: "la religión es sentido y gusto por lo infinito"¹⁹, porque "lo finito sólo se mantiene mediante la determinación de sus límites, que, por así decirlo, han de ser recortados de lo Infinito"²⁰. La religión es, por tanto, "sentimiento de lo Infinito": "el anhelo de este Infinito y la veneración del mismo"²¹. Con rotundidad afirma: "La intuición del Universo... constituye el gozne de todo mi discurso, constituye la fórmula más elevada de la religión..."²².

Para Schleiermacher el punto de partida de la religión es la intuición: "todo debe partir de la intuición"²³, en este caso de la intuición de lo Infinito o del Universo. Así pues, para presentar una "imagen general de la religión"²⁴ (cuyos dos elementos son el hombre y el Universo²⁵), va a partir de una caracterización general de la intuición, para desarrollar a continuación su particular modo de darse en la religión, es decir, en la intuición de lo Infinito. Creemos que fundamentalmente son los siguientes cinco aspectos mediante los que nuestro autor caracteriza la intuición en general en el segundo de los Discursos, y que sucesivamente va a aplicar a la peculiar intuición del Infinito o del Universo.

1º) En primer lugar afirma:

"Todo intuir parte de un influjo de lo intuido sobre el que intuye, de una acción originaria e independiente del primero, que después es asumida,

¹⁸ D 35.

¹⁹ D 36.

²⁰ D 37.

²¹ D 37.

²² D 38.

²³ D 37.

²⁴ D 45.

²⁵ "...toda comunidad entre él y el Universo –éstos son, según se conviene, los dos elementos de la religión...": D 93.

recopilada y comprendida por el segundo de una forma acorde a su naturaleza"²⁶.

Es decir, que la primacía de la intuición la tiene el influjo y acción de lo intuido sobre el sujeto, lo cual supone tanto la realidad de lo intuido que actúa (lo Infinito, el Universo o el Todo) como la capacidad humana de dejarse impresionar por ello, esto es, la capacidad de captación de lo Infinito en lo finito y particular: la capacidad de intuir. En el último discurso repetirá que el origen de la religión es un "efecto inmediato" de la Divinidad²⁷. Pues la intuición no es ningún reducto subjetivista sino que refleja un "realismo superior"²⁸. La experiencia de la religión será la encargada de desvelarnos este realismo y despertarnos del sueño idealista.

2º) En segundo lugar, la intuición es una captación general de una acción de algo sobre el sujeto, pero no una captación de la naturaleza de ese objeto. Se intuye o se percibe la acción de algo en el sujeto, pero sin llegar a captar su naturaleza:

"lo que intuíis y percibís no es la naturaleza de las cosas, sino su acción sobre vosotros. Lo que sabéis o creéis sobre aquélla, se encuentra mucho más allá del ámbito de la intuición"²⁹.

Este pasaje es uno de los principales en los que utiliza como sinónimos la intuición y la percepción, concepto este último pocas veces utilizado en los *Discursos*.

El ámbito de la religión es el de la intuición: de algo particular y finito como parte del Todo, de lo Infinito, del Universo, pero sin llegar a concebir nada más sobre éstos. En unas líneas especialmente clarificadoras dice:

"la religión consiste en concebir todo lo particular como una parte del Todo, todo lo limitado como una manifestación de lo Infinito; pero querer ir más lejos y penetrar más profundamente en la naturaleza y en la

²⁶ D 38.

²⁷ D 173 y 174.

²⁸ D 37.

²⁹ D 38.

sustancia del Todo, eso ya no es religión, y si, a pesar de todo, quisiera seguir siendo considerado como tal, recaerá inevitablemente en mitología vacía"³⁰.

3º) En tercer lugar, la intuición pertenecería al ámbito de lo que podemos denominar "experiencia inmediata", podría considerarse un modo de conciencia con carácter inmediato:

"La intuición es y permanece siempre algo particular, separado, la percepción inmediata, nada más; unirla y conjuntarla en un todo ya no es el cometido del sentido, sino del pensamiento abstracto"³¹.

La religión se detiene en las experiencias inmediatas de la existencia y de la actividad del Universo, en las intuiciones y sentimientos particulares. En el ámbito de las intuiciones todo es "inmediato y verdadero para sí"³² y es, a su vez, un ámbito infinito a causa de la autonomía de lo particular³³.

Podemos ver aquí una de las notas que se ha señalado como característica del pensamiento schleiermacheriano, a saber, el rechazo a la sistematización. Construir un sistema es algo más propio del pensamiento racional, lo que él llama metafísica o pensamiento abstracto, que de la intuición y, por tanto, del ámbito de lo religioso. Sin embargo, él mismo en el quinto discurso ya alcanza una buena dosis de sistematización al jerarquizar el valor de la intuición central de las diversas religiones, por no citar la elaboración sistemática a que llega en la *Doctrina de la Fe*. Indiquemos simplemente ahora que ésta es otra de las aporías de su pensamiento: la intuición religiosa surge separada de la elaboración racional, pero ni incluso él mismo puede mantener esta distancia. Al final acaba dando un concepto de religión filosóficamente muy elaborado, que tiene poca coherencia con la autonomía de lo religioso que desde el inicio ha defendido, y termina por ofrecer todo un sistema organizado a partir de intuiciones que cree primeras u originales y un desarrollo sistemático de la intuición cristiana. Ciertamente, estamos ante un

³⁰ D 38.

³¹ D 39-40.

³² D 40.

³³ D 41: "Precisamente a causa de esta autonomía de lo particular es tan infinito el ámbito de la intuición".

problema complejo que el autor romántico no responde: la intuición en general surge en un ámbito autónomo respecto del pensamiento racional o abstracto, y la intuición religiosa, en un ámbito autónomo respecto de la metafísica, pero ¿cómo puede engarzar la intuición con el pensamiento racional, el juicio racional con el ámbito no-cognitivo de la intuición y el sentimiento? Si las intuiciones son pre-racionales ¿en virtud de qué puede luego el pensamiento racional valorarlas, juzgarlas, jerarquizarlas, organizarlas y construir un sistema doctrinal? ¿Cómo construir un sistema racional partiendo de una intuición primera y originaria que no pertenece a su ámbito? Se entiende ahora el rechazo schleiermachiano a la sistematización, aunque él mismo no pudiera evitar caer en ella ya en el último de sus propios *Discursos* al tratar sobre las religiones.

4º) En cuarto lugar, las intuiciones nunca se agotan ni se les puede poner un límite, siempre caben nuevas perspectivas. Asimismo, “la religión es infinita según todas las perspectivas”, cada una “constituye tan sólo una parte del todo”:

“acerca de los mismos objetos que le afectan religiosamente, existen puntos de vista que son tan piadosos y, sin embargo, son totalmente distintos de los suyos... a partir de otros elementos de la religión dimanan intuiciones y sentimientos respecto a los que ellos quizá carecen completamente de sensibilidad”³⁴.

La intuición del Universo, de lo Infinito, descubre que es una parte, no de un sistema que siempre será finito, sino de lo Infinito:

“en lo Infinito todas las realidades finitas se encuentran imperturbadas, unas junto a otras, todo es uno y todo es verdadero (...) La religión también considera con esta amplia mirada y con este sentimiento de lo Infinito lo que se encuentra fuera de su propio ámbito (...) Sólo la tendencia a intuir, cuando va dirigida a lo Infinito, pone al ánimo en un estado de libertad ilimitada; sólo la religión lo salva de las ataduras más detestables de la opinión y del deseo”³⁵.

5º) En quinto lugar, recuerda “que cada intuición está, según su naturaleza, unida con un sentimiento”:

³⁴ D 42.

³⁵ D 43-44.

“...en el instante en que lo intuís, debéis estar impresionados por múltiples sentimientos. Sólo que en la religión tiene lugar otra relación, más firme, entre la intuición y el sentimiento, y la primera no se muestra tan predominante que el segundo quede casi anulado”³⁶.

Al contrario, la fuerza de estos sentimientos determina el grado de la religiosidad y ensancha la sensibilidad, haciendo que sea mayor la capacidad de sentir. Hay una relación de reciprocidad y coimplicación entre sensibilidad y sentimientos: la capacidad de sentido hace posible que surjan los sentimientos y éstos a su vez irritan la capacidad, ensanchando la sensibilidad. Lo mismo ocurre entre intuiciones y sentimientos: éstos surgen con aquéllas pero también preparan el ánimo para hacerlo más receptivo a las impresiones intuitivas. Estos sentimientos acompañan al hombre sin que la religión pueda ir más allá de ellos mismos tratando de deducir acciones o hechos de los sentimientos religiosos: “los sentimientos religiosos deben acompañar, como una música sagrada, toda acción del hombre; éste debe hacer todo con religión, no por religión”³⁷. Lo propio de los hombres religiosos no ha sido entregarse a la acción, sino que “abandonaron el mundo y se entregaron a la contemplación ociosa”, así igualmente el hombre debe coaccionar sus sentimientos religiosos para que no surjan acciones de ellos:

“se ha de censurar a aquel cuyas acciones, que deberían tener siempre como meta el Todo, sean determinadas únicamente por los sentimientos que suscita en él precisamente ese Todo (...) La meta del hombre piadoso consiste en tener el alma llena de religión, en el marco de un obrar sosegado que debe brotar de su propia fuente”³⁸.

Es lamentable, según nuestro autor, que haya que separar en el discurso intuiciones y sentimientos, pero es inevitable si queremos hablar de ellos: sólo se puede hacer separándolos y distinguiéndolos, aunque se den en estrecha unidad:

“La intuición sin el sentimiento no es nada y no puede tener ni el origen ni la fuerza adecuados; el sentimiento sin intuición tampoco es nada: tanto el uno como el otro sólo son algo cuando, y debido a que,

³⁶ D 45.

³⁷ D 46.

³⁸ D 47-48.

originariamente ellos son una misma cosa y se dan inseparados. Aquel primer instante misterioso que tiene lugar en toda percepción sensible, antes de que la intuición y el sentimiento se separen, el instante en que el sentido y su objeto, por así decirlo, se han confundido y se han hecho una sola cosa, antes de que ambos retornen a su lugar originario... Dicho instante es fugaz y transparente... De una forma rápida y fascinante se convierte un fenómeno, un acontecimiento, en una imagen del Universo"³⁹.

Este instante "es el de mayor esplendor de la religión"⁴⁰, momento originario e inefable, del que luego surgen otros sentimientos e intuiciones.

c) Intuiciones y sentimientos.

A partir de aquí, de este momento originario, señala Schleiermacher las intuiciones y sentimientos que se desarrollan, advirtiendo que no se trata de reproducirlos miméticamente sino de producirlos originariamente en cada uno, para que no sea una religión muerta: "ella debe surgir del interior"⁴¹.

Comenzando por lo más externo señala, en primer lugar, que "la naturaleza externa" no proporciona la primera intuición del universo y los sentimientos adecuados de la religión, sino la intuición de la unidad del mundo y su espíritu, es decir, la intuición del Universo en lo particular: "Amar el espíritu del mundo y contemplar gozosamente su actividad, tal es la meta de nuestra religión"⁴². Los fenómenos de la naturaleza externa "no son apropiados, a pesar de todo, para servir como intuiciones del mundo"⁴³. Sin embargo, la naturaleza material proporciona una intuición más esencial: la de su infinitud. Por ello afirma: "Lo que de hecho suscita el sentido religioso, en el mundo externo, no son sus masas sino sus leyes"⁴⁴. Aunque no sólo las leyes sino también las irregularidades, que sugieren una

³⁹ D 49.

⁴⁰ D 50.

⁴¹ D 51.

⁴² D 53.

⁴³ D 54.

⁴⁴ D 55.

unidad superior. Una intuición del Universo “que se desarrolla a partir de todo lo existente y que impresiona al espíritu”⁴⁵.

El lugar propio de las intuiciones del mundo será “el interior del ánimo”: “el Universo se refleja en la vida interior, y sólo mediante lo interior resulta comprensible lo exterior”⁴⁶. “Para intuir el mundo y poseer religión, el hombre debe haber encontrado primero a la humanidad, y él sólo la encuentra en el amor y a través del amor”⁴⁷. El punto de partida es la humanidad, pero no tomada aisladamente en un individuo, sino la humanidad infinita e indivisa que se manifiesta en cada existencia. “De este modo la existencia de cada uno posee un doble sentido en relación con el todo”: “una pieza complementaria necesaria para la intuición plena de la humanidad”⁴⁸ y la “conexión activa”⁴⁹ que hay entre todo.

Volviendo al “propio yo” nos encontramos con una diversidad de momentos y aptitudes, reflejo de la humanidad, y quien encuentra ahí dentro lo Infinito ha alcanzado la perfección de la religión. Por otro lado, la humanidad en su devenir histórico “avanzando progresivamente”: “conectar entre sí los diferentes momentos de la humanidad y conjeturar, mediante su sucesión, el espíritu al que es conducido el todo: he ahí su cometido supremo”⁵⁰. Se trata de intuir en la historia una conexión general. En suma, va desgranando intuiciones de lo infinito a través del recorrido por todo el dominio de lo humano: la humanidad en su ser –general y en el propio yo- y en su devenir histórico, e intuiciones incluso más allá de la humanidad.

Los sentimientos están unidos a las intuiciones, brotan de ellas, sólo explicados a partir de ellas⁵¹. Schleiermacher destaca estos: veneración (con respecto al espíritu del mundo); humildad (con respecto al propio yo); amor y afecto (con respecto a los demás); agradecimiento (con respecto a los otros beneficiarios nuestros en la conexión con el Todo), compasión (con respecto al sufrimiento causado por otros) y arrepentimiento, reconciliación y conversión (con respecto a

⁴⁵ D 57.

⁴⁶ D 58.

⁴⁷ D 59.

⁴⁸ D 62.

⁴⁹ D 64.

⁵⁰ D 66.

⁵¹ Cf. D 71.

nuestra propia actividad en el mundo). “Todos estos sentimientos son religión”⁵², la piedad en los antiguos, siempre distinta del virtuosismo moral⁵³.

Como corolario del segundo discurso se plantea esta pregunta: “a qué ámbito pertenecen propiamente aquellos dogmas y proposiciones doctrinales que son considerados comúnmente como el contenido de la religión”: especialmente la idea de Dios y de la inmortalidad. Y responde: “expresiones abstractas de intuiciones religiosas” o, lo que es lo mismo, “reflexiones acerca del sentido religioso”⁵⁴. Así ocurre con los conceptos de milagro, revelación, inspiración o gracia. Tampoco la creencia –admitir lo que otro ha dicho– es lo propio de la religión: sino ver con los propios ojos⁵⁵. Ni la aceptación de una escritura sagrada. Así pues, concluye: “Os conjuro a que toméis conciencia de la llamada de vuestra naturaleza íntima y a que la sigáis”⁵⁶.

Por ello no es cierta la creencia ‘ningún Dios, ninguna religión’⁵⁷. Para unos Dios es el genio de la humanidad –pero la religión de Schleiermacher va más allá de la humanidad–, para otros es un individuo diferente de la humanidad –pero siempre estos individuos se subordinarían al Universo–; para otros es el Ser supremo, pero “una religión sin Dios puede ser mejor que otra con Dios”⁵⁸... La idea de Universo se presenta como una totalidad superior, abarcadora: “unidad en la pluralidad”. “Dios no es todo en la religión, sino uno de los elementos, y el Universo es más”⁵⁹. La fe en un Dios personal no va a ser el resultado de una intuición particular, determinada, del Universo en lo finito. Y tampoco lo es la idea de la inmortalidad. La religión busca que “mediante la intuición del Universo hayamos de identificarnos con él tanto como sea posible”, por tanto “la inmortalidad no ha de constituir ningún deseo si ella no ha sido previamente una tarea que vosotros habéis realizado. En medio de la finitud, hacerse uno con lo Infinito y ser eterno en un instante: tal es la inmortalidad de la religión”⁶⁰.

⁵² D 73.

⁵³ Cf. D 73-76.

⁵⁴ D 76.

⁵⁵ Cf. D 79.

⁵⁶ D 80.

⁵⁷ D 81.

⁵⁸ D 83.

⁵⁹ D 86.

⁶⁰ D 86.

Al final del segundo discurso es cuando Schleiermacher introduce una división tripartita jerarquizada de las tres especies de intuiciones del Universo: como caos, como multiplicidad sin unidad y como unidad en la pluralidad, que tienen su correspondencia con tres especies de religión (que no son religiones particulares o individuales): animismo, politeísmo y monoteísmo⁶¹. En el quinto discurso retoma esta división y afirma que cada una de estas especies es una aproximación progresiva a la esencia de la religión, que consiste en contemplar el Universo en su unidad. Esta intuición de la unidad del Universo, o como repite, del Universo como Uno y Todo, será el sanctasanctórum de la religión, “en el que el Universo es intuitivo en su suprema unidad”⁶².

⁶¹ Cf. *D* 82-84.

⁶² *D* 185.

1.3. Religión y religiones.

a) La "religión en las religiones".

Para el autor romántico, la religión es "una disposición inmanente a todos nosotros"⁶³, disposición que se actualiza en la vivencia religiosa, que primeramente se lleva a cabo en las religiones:

"en las religiones debéis descubrir la religión (...) debéis buscar las características particulares de aquella belleza celestial, cuyo perfil he intentado reproducir"⁶⁴, porque "sólo en las religiones positivas resulta posible un verdadero desarrollo individual de la disposición religiosa"⁶⁵.

No hay que confundir –advierte– su juicio sobre la multiplicidad de las religiones con un juicio igualmente positivo de la multiplicidad de iglesias: "he condenado la multiplicidad de las iglesias" pero la diversidad de las religiones es "algo necesario e inevitable"⁶⁶. Tampoco ha de confundirse con el deseo de complementariedad entre ellas o, como diríamos con una expresión actual, con ningún tipo de "sincretismo religioso".

La pluralidad de religiones "positivas", como las denomina, es un hecho incontestable del que ya en su época hay buena noticia. No trata del problema del pluralismo como una cuestión filosófica puramente teórica o abstracta a resolver, sino como algo que ya comienza a darse en la vida social corriente. No en vano ya nos ha advertido en el discurso segundo que "justo detrás de vosotros, justo a vuestro lado, puede hallarse alguien que puede ver todo de otra manera"⁶⁷. ¿A qué se debe?

⁶³ D 154.

⁶⁴ D 155.

⁶⁵ D 161.

⁶⁶ D 155.

⁶⁷ D 40.

El fundamento del pluralismo religioso lo encuentra en la misma esencia de la religión:

“nadie puede poseer íntegramente la religión; pues el hombre es finito y la religión, infinita. (...) Toda fuerza infinita, una vez que se divide y separa en sus manifestaciones, se revela también a través de formas peculiares y diferentes”⁶⁸.

Es el “principio de individuación” de la religión, sin el que “no podría existir ni ser aprehendida”⁶⁹. Por ello la religión sólo puede darse en una vasta pluralidad: la totalidad de la religión sólo puede existir en infinitas manifestaciones particulares, “en una infinitud de formas diferentes”, donde “todas son verdaderos individuos”⁷⁰. Hay que “desechar el deseo vano e inútil de que no haya más que una religión”⁷¹.

Con ello se aleja del concepto de “religión natural”, de elaboración muy filosófica, “que poco deja traslucir del carácter peculiar de la religión”⁷². Lo específico de la religión no toma cuerpo en la religión natural, concepto procedente del ámbito filosófico pero no del religioso, sino en las religiones positivas, rechazadas en su época debido al concepto erróneo de religión que manejan. Por ello, “...la visión religiosa propiamente dicha de todas las cosas consiste en rastrear, incluso en lo que nos parece común y bajo, toda huella de lo Divino”⁷³. Lo más que concede a los partidarios de la religión natural “son los oscuros presentimientos, que preceden a aquella intuición viva, que alumbra al hombre su vida religiosa”⁷⁴.

El principio de individuación no está en función de la materia religiosa, lo cuantitativo, que una religión particular contenga, de sus intuiciones y sentimientos concretos:

“Quien hace consistir el carácter de una religión particular en una cantidad determinada de intuiciones y sentimientos debe admitir necesariamente una conexión interna y objetiva que una entre sí

⁶⁸ D 156.

⁶⁹ D 157.

⁷⁰ D 162.

⁷¹ D 157.

⁷² D 158.

⁷³ D 160.

⁷⁴ D 179.

precisamente a estos sentimientos e intuiciones y excluya a todos los otros, y esta ilusión es justamente el principio de sistematización y de sectarismo, completamente opuesto al espíritu de la religión..."⁷⁵.

El principio de individuación tampoco lo dan las especies de la intuición del Universo (como caos, multiplicidad sin unidad y unidad en la pluralidad) y, por tanto, de la religión, pues cada una "debe referirse a una de estas especies"⁷⁶.

Una religión individual surge cuando una intuición particular del Universo se convierte "en punto central de la totalidad de la religión y todo sea ahí referido a ella"⁷⁷. El fundador de una religión particular ha sido "el primero en ver aquella intuición en el centro de la religión". La clave de cada religión positiva está en tener una intuición central, dominante o fundamental: "es preciso que una intuición sea la dominante en su religión"⁷⁸.

Dentro de cada religión caben infinitas intuiciones y relaciones entre las mismas, dejando un grandísimo margen a la libertad y creatividad personales:

"Yo no tengo conocimiento de que una sola religión lograra ya apropiarse de todo su campo y determinar y exponerlo todo de acuerdo con su espíritu"⁷⁹.

La vivencia religiosa es la que nos individualiza y nos hace únicos: ha sido algo que sólo ha acontecido dentro de uno mismo, que ha modelado mi capacidad y disposición religiosas, que me ha determinado de manera única, dándome "una naturaleza totalmente propia y nueva", entonces surge "una vida religiosa propia... debido al influjo permanente del estado en el que su ánimo fue saludado y abrazado por primera vez por el Universo"⁸⁰. Que uno se sitúe en una u

⁷⁵ D 164.

⁷⁶ D 166.

⁷⁷ D 168.

⁷⁸ D 169.

⁷⁹ D 171.

⁸⁰ D 173.

otra religión "depende únicamente de qué intuición del Universo lo impresione primeramente, con la debida viveza"⁸¹.

En el discurrir histórico han aparecido diversos modos particulares de contemplar el Universo. Pero la intuición originaria de cada religión no es lo común de sus adeptos: "no pretendáis abstraerlo de lo que es común a todos los que profesan una religión determinada", sino que se trata de hallar la intuición fundamental o central de una religión: la intuición central de cada religión se presenta "como una intervención inmediata de la Divinidad"⁸², que en un momento dado "esta intuición infinita ha sido erigida en general, por primera vez, en el mundo, como fundamento y centro de una religión propiamente dicha...", distinguiendo el momento fundacional de una religión de "la intuición fundamental de la religión misma". Esta intuición fundamental de una religión no puede ser otra cosa que alguna intuición de lo Infinito en lo finito, que también podría encontrarse en las demás religiones, y de hecho debería encontrarse "si ellas aspiraran a su pleno desarrollo; sólo que en ellas no ocupa el lugar central"⁸³.

Constantemente invita nuestro autor a sus lectores u oyentes a entregarse o, como diríamos hoy, a comprometerse con una de las religiones, como él dice, "positivas", porque lo infinito sólo se capta en lo finito y el espíritu de la religión sólo se intuye y contempla en las religiones. Por ello, el predicador romántico les insiste y amonesta a los intelectuales que desprecian a la religión, y más aún menosprecian a las religiones positivas, recordándoles que el único modo de llegar a captar el espíritu de la religión consiste en tener una y entregarse a ella para poder contemplar en ella lo infinito o el Universo. La religión no tiene otra forma de verificación que la de hacer por uno mismo su propia experiencia, de ahí su constante invitación a que sus oyentes sean auténticamente religiosos y realicen las mismas intuiciones. Al final, sólo se puede verificar su teoría por la participación en una vivencia religiosa concreta.

⁸¹ D 170.

⁸² D 182.

⁸³ D 183.

b) La “religión de las religiones”.

La peculiar intuición originaria del cristianismo es la que le constituye en “la religión de las religiones”⁸⁴. Esta intuición consiste en:

“la oposición general de todo lo finito a la unidad del Todo, y del modo como la Divinidad trata esta oposición... La corrupción y la redención, la hostilidad y la mediación constituyen los dos aspectos indisolublemente unidos de esta intuición, y ellos determinan la configuración de toda la materia religiosa en el cristianismo y toda su forma”⁸⁵.

Para Schleiermacher, lo genial del Cristianismo, es decir, lo que hace de su intuición central la más fundamental de las intuiciones religiosas, es que realiza esa compenetración de lo finito en lo infinito. La intuición de lo infinito se puede captar en todo lo finito, pero lo finito necesita de mediaciones superiores para estar unido con lo infinito, para no desvincularse –aunque no pueda realmente perder esta vinculación, uno siempre puede llegar en su conciencia a olvidarla o ignorarla- de la intuición de lo infinito:

“Si todo lo finito necesita de la mediación de una realidad superior, para no alejarse cada vez más del Universo y diseminarse en la vaciedad y en la nulidad, para mantener su vinculación con el Universo y llegar a tomar conciencia de la misma, entonces el elemento mediador, que no necesita él mismo, a su vez, de mediación, no puede ser en modo alguno meramente finito; ese elemento debe pertenecer a ambos ámbitos, debe participar también de la naturaleza divina y en el mismo sentido en que participa de la finita”⁸⁶.

Pues bien, ésta es la intuición central del cristianismo: la redención de lo finito en lo infinito o la reconciliación por medio de un mediador. De la intuición fundamental derivan otras intuiciones y sentimientos, que nunca agotan la totalidad de lo que aquélla puede suscitar. El cristianismo no es la única forma de religión, no

⁸⁴ D 201.

⁸⁵ D 188.

⁸⁶ D 195.

anula la diversidad, no busca uniformidad, pero es “la religión de las religiones” porque es la mejor realización particular e histórica de la esencia de la religión tal como Schleiermacher la comprende, es decir, como una intuición de lo Infinito en lo finito.

1.4. Recapitulación y valoración crítica.

Vamos ahora a hacer una recapitulación crítica de la teoría schleiermachiiana de la religión reseñando las principales aportaciones de lo que podemos denominar el “modelo intuicionista” de la experiencia religiosa y los problemas que desde sus tesis se nos plantean, de modo que a nosotros nos pongan en antecedentes para el estudio de la fenomenología y epistemología de la experiencia religiosa como un modo de percepción.

Retengamos que nos hemos interesado por los discursos *Sobre la religión* de Schleiermacher, obra filosófica de lo que se ha dado en llamar el periodo fundacional de la filosofía de la religión, por su original concepción de la religión, más a resguardo de la acusación de subjetivismo que otras obras del autor, por la enorme influencia que ha tenido en la reflexión sobre la naturaleza de la experiencia religiosa y porque el “modelo intuicionista” que esboza puede considerarse como el germen de la construcción perceptual de la experiencia religiosa y su consiguiente epistemología, al menos presenta de entrada algunas coincidencias que lo emparentan con el modelo perceptual.

a) La clásica acusación al autor romántico⁸⁷, tanto por parte de los filósofos hegelianos y neokantianos como de la teología reformada del siglo XIX y la teología tradicional católica, de subjetivismo y reduccionismo antropocéntrico de la religión, es decir, de reducir el fenómeno religioso al estado de ánimo del sujeto, necesita precisión y matización. No parece justa esta impugnación general al joven Schleiermacher de los *Discursos* por dos razones. Primero, porque en la actividad intuitiva concede una prioridad absoluta al influjo de lo intuido sobre el individuo, de modo que no duda en repetir, como hemos visto, que la religión es un efecto inmediato de la acción del Universo sobre cada uno. La Realidad Última, el Universo

⁸⁷ Sobre los periodos de la interpretación de la obra filosófica de Schleiermacher puede verse: Ignacio Izuzquiza, *oc.*, pp. 91-102.

o lo Infinito no se reduce a lo captado, intuido o sentido por el sujeto, sino que se presenta como el mismo origen que posibilita su captación, más aún que impresiona al hombre provocando en él el despliegue de intuiciones y sentimientos religiosos. En este sentido, el universo o lo infinito no constituyen ninguna proyección de la subjetividad, sino una objetividad que se encuentra como algo dado que descubre por vía emotiva⁸⁸. Además, en segundo lugar, al tratar de la religión cristiana señala el papel fundamental del mediador, que participando de lo finito e infinito, mantiene lo finito en su conexión y vinculación objetiva con lo infinito. Subrayemos cómo su concepción de la religión como intuición supone, como él mismo denomina, un "realismo superior"⁸⁹, lejos de cualquier subjetivismo e idealismo.

Tampoco parece correcto recriminarle que reduzca la religión a una mera "disposición" de la conciencia humana, porque para él no es mera disposición, sino que defiende que la presuposición religiosa es inherente a la humanidad del hombre. No se puede cercenar la religión en el hombre sin que a la vez se esté mermando algo de su humanidad⁹⁰. La religión no es mera disposición, ni siquiera sólo capacidad, sino un anhelo esencial mediante cuya actualización el hombre encuentra la unidad de la vida. Por consiguiente, la religión tiene nada menos que la función unificadora de la vida humana y del espíritu en armonía.

Hay que tener en cuenta esto para ajustar la crítica que R. Otto y otros le hacen a nuestro autor de "reducción antropológica" de la religión. Si bien esta crítica puede ser correcta referida a su obra posterior, la *Doctrina de la Fe*, cuando habla del sentimiento de dependencia absoluta, no es así en los *Discursos*. Ciertamente, el sentimiento de dependencia absoluta no es más que el "sentimiento-de-uno-mismo", del cual luego se infiere la idea de Dios. Ahora bien, lo más esencial de la conciencia religiosa es orientarse primera y directamente a un objeto fuera de uno mismo. Por tanto, definir la religión como un sentimiento-de-uno-mismo va en contra de la conciencia religiosa que se percibe remitida a un "objeto" trascendente. Ahora bien, en los *Discursos* las intuiciones y sentimientos aparecen claramente como efectos producidos por otro más allá de uno mismo, es decir, como "efecto inmediato" del Universo, al que se atribuye una acción sobre los

⁸⁸ Cf. Gómez-Heras, *oc.*, p. 177.

⁸⁹ *D* 37.

⁹⁰ Cf. W. Pannenberg, *oc.*, p. 165.

hombres que es la causa y el objeto de las intuiciones y sentimientos religiosos. Por ello aceptamos la opinión de W. Pannenberg de que Otto no habría podido hacer la crítica de reducción antropológica a la teoría de la religión de Schleiermacher en la versión originaria de los *Discursos*⁹¹.

b) Rudolf Otto, en su obra de 1917 *Lo Santo*, atribuye a Schleiermacher el genial descubrimiento de lo que aquél denomina “la facultad divinatoria”, es decir, la facultad intuitiva por la que se intuye y se siente lo santo en el fenómeno⁹². Un acto de “divinación” es “una comprensión directa e inmediata de lo santo en el fenómeno”⁹³, por tanto una “comprensión intuitiva”⁹⁴. A pesar de las críticas que Otto le dirige, todo parece indicar que lo que va a hacer Otto es sustituir el concepto schleiermachiano de “Universo” por el de lo “Santo”⁹⁵. Aunque expresamente distingue “lo santo como categoría a priori del espíritu racional, de lo santo como manifiesto en el fenómeno”⁹⁶. El efecto del Universo en Schleiermacher es la impresión en Otto, aunque éste profundiza en que la impresión presupone una “predisposición necesaria para sentir la emoción de lo santo, o sea la categoría a priori de lo santo preparada en el espíritu como un oscuro conocimiento a priori. La impresión presupone un espíritu impresionable”⁹⁷. Ahora bien, para Otto esta impresión no es la mera huella de lo percibido en el espíritu: “Tener “impresión” ante alguien significa aquí más bien descubrir y reconocer en él una significación peculiar, sentirse presa de él, rendirse ante él. Pero esto no es posible sino por un elemento de intelección, conocimiento y valoración, que sale al encuentro de lo impresionante desde la propia intimidad”⁹⁸. Así pues, lo religioso impresiona al sujeto “en tanto está predispuesto a priori en el contemplador un criterio de su mismo valor... Esta preparación o predisposición sólo se explica como un saber oscuro, originario...” sobre su valor; el hombre puede reconocer lo religioso, lo santo, al comprobar la correspondencia del objeto con su “recóndito criterio”⁹⁹. De este modo, creemos que R. Otto da un paso de clarificación respecto al autor romántico

⁹¹ Cf. *Ibid.*, p. 148.

⁹² Cf. R. Otto, *Lo Santo*, Alianza Editorial, Madrid, 1980, pp. 197ss.

⁹³ *Ibid.*, p. 205.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 218.

⁹⁵ Así lo dice W. Pannenberg, *oc.*, p. 148.

⁹⁶ R. Otto, *oc.*, p. 225.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 209.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 210.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 210.

señalando cómo es posible la identificación del objeto que comparece en la experiencia religiosa y cómo ésta se encuentra a su vez abierta a elementos interpretativos y valorativos que condicionan su significación para el sujeto.

Por otro lado, creemos que correctamente W. Pannenberg ha sabido indicar un acierto de Schleiermacher respecto a Otto. Mientras que éste define la esfera de lo santo por contraposición a lo profano del mundo, Schleiermacher vincula el Universo a la esfera de la experiencia ordinaria sin separación: "todo lo humano es sagrado, pues todo es divino", afirma en el cuarto discurso¹⁰⁰. Por ello acertadamente dice Pannenberg:

"la grandeza de la comprensión schleiermarchiana de la religión está, en muy buena parte, en no haber contrapuesto la religión y su contenido al resto de la realidad del hombre y de su mundo como algo añadido a ellos, sino en haberlos visto como una comprensión más profunda y más consciente de la realidad única de la vida"¹⁰¹.

c) Nos parece correcta la crítica que W. Pannenberg les dirige por igual a Schleiermacher y Otto respecto a su concepción de la experiencia religiosa. En pocas palabras sería esta: ambos confunden la esfera en que se da la experiencia religiosa con el objeto que comparece en dicha experiencia. Ni Schleiermacher ni Otto definen "el objeto concreto de la experiencia religiosa, sino una esfera general en la que la reflexión encuadra dicho objeto". Pero el objeto de la experiencia religiosa, aunque sea indefinido, es algo distinto de la esfera: el objeto no es nunca "lo numinoso":

"La esfera objetual religiosa general estaría bien descrita como la dimensión religiosa de la subjetividad humana y del horizonte mundanal de ésta. De ahí que no forme parte todavía de la experiencia religiosa concreta, que supone ya un estar tocados por un encuentro con la divinidad"¹⁰².

¹⁰⁰ D 151.

¹⁰¹ W. Pannenberg, *oc.*, p. 149.

¹⁰² *Ibid.*, p. 149.

Ciertamente, Schleiermacher acierta a describir esta dimensión religiosa de la subjetividad: al captar lo finito se encuentra remitida a lo infinito, de la que es “recortado”. Ahora bien, Pannenberg puntualiza:

“la intuición de lo infinito que precede a todos los demás contenidos de la conciencia sólo puede ser tenida por conocimiento de Dios a posteriori, es decir, partiendo de la conciencia explícita de Dios de las religiones monoteístas”¹⁰³.

Pero no hay ni conciencia de Dios ni conciencia religiosa explícita. Aun cuando incluso para el joven Schleiermacher la toma de conciencia religiosa se explica por una acción del universo e infinito sobre el sujeto, uno de sus puntos débiles está:

“en no haber tematizado la figura específicamente religiosa de esa realidad que se le muestra en el objeto finito a la conciencia religiosamente despierta. Una figura que es distinta tanto del objeto finito, medio de su mostración, como del horizonte general de lo infinito o del universo”¹⁰⁴.

Esta figura es distinta del medio finito, pero sólo en ella nos sale al encuentro: es el objeto religioso concreto.

Schleiermacher acabará elaborando un concepto muy amplio de experiencia religiosa como la experiencia de lo Infinito, del Universo, del Uno y Todo... cuya primera consecuencia será una ampliación progresiva del concepto de religión que a fuerza de ir ampliándose se irá vaciando. El autor romántico, a

¹⁰³ *Ibid.*, p. 150. La influencia de Schleiermacher en la teología de Pannenberg se echa de ver por las numerosas veces en que dialoga con el autor romántico a lo largo en su obra. Seguramente que su influencia se ha hecho notar en la relevancia de lo histórico como medio de la revelación en la teología pannenberiana, así como en la estructura “simbólica” de la subjetividad humana que remite a la idea de Dios, si bien sólo a la idea porque la realidad de Dios habrá de buscarla en las religiones, que es el lugar donde se tematiza la experiencia “de Dios”. La estructura de la subjetividad proporciona una idea atemática de Dios: acertadamente Schleiermacher la concibe como la intuición del Universo o de lo Infinito, pero esta idea sólo puede interpretarse como la experiencia temática “de Dios” en el contexto de las religiones donde acontece la revelación divina. Sobre el pensamiento de Pannenberg puede verse: Juan A. Martínez Camino, *Recibir la libertad*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1992.

¹⁰⁴ Pannenberg, *oc.*, p. 151.

pesar de sus innegables genialidades y aportaciones, sucumbe al error de confundir el objeto de la experiencia religiosa con la esfera en que ésta se da y en no tematizar el objeto de la experiencia religiosa.

A juicio de Pannenberg¹⁰⁵, comienza con Schleiermacher el camino de desintegración del concepto de religión, desvinculado definitivamente de la idea de Dios. En esta desvinculación está el origen de muchas confusiones y la causa de la insatisfacción de muchas definiciones de religión¹⁰⁶. Éste es el proceso iniciado y en buena medida seguido en la propia trayectoria intelectual de Schleiermacher, quien irá desplazando su concepción de la religión como intuición en los *Discursos* al sentimiento de absoluta dependencia en la *Doctrina de la fe*. Se entiende ahora que derive en una descripción puramente antropológica de la experiencia religiosa, a pesar de tener en los *Discursos* algún elemento para superar el reduccionismo antropológico y el subjetivismo.

En suma, lo que podemos poner en cuestión es una concepción de la experiencia religiosa que no arranque del primado de la realidad divina para la conciencia religiosa, para quien la primacía del objeto religioso es evidente. Además, la conciencia religiosa espontánea se resiste a que se considere a la realidad divina objeto de su experiencia como algo puesto por ella misma. Este objeto es siempre trascendente. Precisamente, lo que Pannenberg critica del concepto schleiermachiano de religión es que "no ha sido pensado a partir del primado del objeto de la religión"¹⁰⁷, con lo cual le va a resultar muy difícil superar la barrera del antropocentrismo. Esta barrera se salta "cuando se reconoce que Dios determina no sólo la propia existencia del creyente y ni siquiera sólo la naturaleza del hombre en general, sino cuando él, el único Dios, se muestra como el poder que determina y rige al mundo entero"¹⁰⁸. A nuestro juicio, este escollo lo salva el modelo perceptual de la experiencia religiosa diseñado por William P. Alston en su determinación fenomenológica de la percepción de Dios como el núcleo fundamental de la experiencia religiosa.

¹⁰⁵ Cf. *Ibid.*, pp. 146ss.

¹⁰⁶ Cf. Javier Carballo, *¿Qué significa 'religión'?*, en Fernando Vela (coord.), *Dios ya estaba allí*, San Esteban, Salamanca, 1996, pp. 15-38.

¹⁰⁷ Pannenberg, *oc.*, p. 165.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 169.

d) Más problemática aún resulta la concepción schleiermachiana del pluralismo religioso y del cristianismo como la “religión de las religiones”. En primer lugar, al introducir un elemento de comparación entre las distintas intuiciones de lo Infinito a nadie se le escapa que está infiltrando un “virus troyano” en su propia elaboración filosófica. Porque está introduciendo un elemento de comparación y valoración entre ellas de naturaleza racional, no específicamente religiosa, lo que no encaja bien con la pretendida autonomía absoluta de la religión respecto de la metafísica y la moral. ¿De qué índole es este criterio de comparación de las religiones? Pues no es más que de índole racional sobre la base de una determinada concepción de la intuición de lo Infinito en lo finito. En segundo lugar, aunque hay una innegable estimación positiva de la diversidad religiosa y del valor de las religiones históricas (y de lo histórico en la religión), no es tan neutral e imparcial su retorno a las menospreciadas religiones positivas cuando ya lleva de antemano predeterminado lo que busca y quiere encontrar. Es decir, aunque busque la religión en las religiones y a ello nos invite, ya lleva determinado lo que va a encontrar al partir de un concepto de religión de índole filosófica y tan elaborado. Podemos decir que ya lleva con él lo que ingenuamente pretende ir a buscar en las religiones. Como quien lleva subrepticamente con él el objeto que pretende encontrar en territorio ajeno. Esto le permitirá comparar si esta o aquella religión histórica realiza o no, y en qué medida, el concepto de religión. Pero lo más problemático no es tomar como punto de partida un concepto previo o idea previa, hasta cierto punto inevitable, sino que este concepto e idea es un concepto muy elaborado, no abierto a ulteriores correcciones o matizaciones, y de índole totalmente filosófica, que, digámoslo una vez más, no cuadra para nada con la autonomía de la religión que Schleiermacher propugna.

e) Que en el discurso quinto suponga que la religión cristiana conlleva una función crítica de las formas insuficientes de mediar lo finito con lo infinito que adoptan otras religiones, esto implica que esas otras formas de intuición religiosa no aciertan con la verdadera interconexión de lo finito con lo infinito o que, al menos, la captan sólo insuficientemente. Es decir, está suponiendo una comparación y valoración de la verdadera intuición, aunque, como nos haya dicho anteriormente, en la intuición todo sea inmediato y verdadero para sí.

Aquí topamos con la fuerte ambigüedad del concepto de intuición que se le ha reprochado a nuestro autor. La crítica de Hegel al concepto de intuición de la teoría de la religión de Schleiermacher era que hacía de la intuición "algo subjetivo", de ahí la exigencia hegeliana de poner este concepto de "intuición" en relación con la reflexión¹⁰⁹. Pannenberg asume la crítica hegeliana y concluye que si las intuiciones religiosas lo que hacen es tematizar la relación implícita de los contenidos de las experiencias finitas con lo infinito, entonces son susceptibles de que se les pregunte si responden adecuadamente de la complejidad de dicha relación. En esta situación, cabría afirmar que la intuición religiosa tiene una estructura "simbólica", anticipatoria del todo, por lo que es representativa del todo del que "se recorta" cada cosa finita. Es lo que ha captado, con más precisión que Schleiermacher mismo, la concepción hegeliana de la intuición como síntesis. Por lo tanto, "las intuiciones religiosas permanecen sometidas a la pregunta de si realizan adecuadamente su función de propiciar la contemplación de lo infinito en lo finito"¹¹⁰.

Tenemos, pues, dos problemas: el concepto de intuición y el problema epistemológico de la justificación o racionalidad de las intuiciones y su pretensión de verdad. Respecto al concepto de intuición podemos decir lo siguiente:

1º) Schleiermacher deja el término 'intuición' sin precisar suficientemente y con buena dosis de ambigüedad. Esta ambigüedad puede deberse al doble nivel del significado de intuición: como fenómeno psíquico y como método de conocimiento, sin que sepamos el significado preciso que nuestro autor le da y continuamente tengamos que estar averiguándolo. Normalmente tiene el sentido más extendido de "realidad psíquica", pero no olvidemos que el término 'intuición' también tiene otro significado, más técnico en la filosofía, a saber, el de un método de conocimiento intelectual. Ya Spinoza, autor alabado y "resucitado" en los *Discursos*, distingue los tres modos de conocimiento posible: la opinión, el conocimiento racional y el conocimiento intuitivo. Precisamente son Fichte, Schelling y Hegel los que extienden la concepción de la intuición intelectual como método filosófico. Tal vez el deseo de alejarse y oponerse a ellos fuera lo que llevara a Schleiermacher a abandonar el concepto de intuición en sus obras posteriores en

¹⁰⁹ Cf. *Ibid.*, pp. 178-179.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 179.

favor del de sentimiento. Ciertamente, para nuestro autor, la intuición es el método adecuado de conocimiento de lo religioso, pero hubiera sido deseable una mayor explicación del término y de la realidad psíquica y la actividad cognoscitiva mentada con él, al modo, por ejemplo, como con posterioridad lo ha hecho M. Henri Bergson¹¹¹. De esta ambigüedad e indeterminación del concepto de intuición surgirá el problema, decididamente sin tratar ni resolver en los *Discursos*, de cómo engarza el pensamiento racional con el conocimiento intuitivo y la perenne cuestión de la problematicidad de construir o derivar todo el sistema filosófico de una intuición primera y originaria, con los no pocos abusos que en este procedimiento constantemente se han denunciado¹¹². A pesar de la pretendida postura antisistemática schleiermachiiana, no se verá él mismo completamente libre de esta sospecha.

2º) Schleiermacher parece que asume el concepto filosófico de intuición de su tiempo, es decir, el que había elaborado Descartes al hablar de la intuición como el método de conocimiento por excelencia de la filosofía, y que luego es sistematizado sobre manera en el sistema filosófico kantiano. En su teoría del conocimiento Schleiermacher será kantiano toda su vida¹¹³. Pero ¿qué es la intuición?

La intuición es un acto simple, por medio del cual captamos la realidad ideal de algo¹¹⁴. Consiste en un acto único del espíritu que de pronto, súbitamente, se

¹¹¹ Cf. M. García Morente, *La filosofía de Henri Bergson*, en *Obras Completas* tomo I, vol. 1, Edición de Juan Miguel Palacios y Rogelio Rovira, Anthropos, Barcelona y Fundación Caja Madrid, 1996, pp. 47-122; *Sobre la intuición bergsoniana*, en *Obras Completas* tomo I, vol. 2... pp. 115-119; y *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, en *Obras Completas* tomo I, vol. 2... pp. 754-761.

¹¹² M. García Morente señala que construir un sistema partiendo de una intuición primera y originaria es algo más propio de Espinosa que de Descartes. Éste no habría abusado de la intuición intelectual. Sin embargo, el romanticismo alemán es más heredero de Espinosa que de Descartes. Ciertamente, este juicio de Morente se confirma en Schleiermacher, cuyo quinto discurso ya tiene mucho de construcción racional sistemática, que llevará a su culmen en la *Doctrina de la fe*. Todo ello a pesar de su rechazo al sistema filosófico y del carácter anti-sistemático con que inicia los *Discursos*. Morente opina que la filosofía de Bergson es una rehabilitación no abusiva de la intuición intelectual al modo cartesiano, sin pretender construir un sistema: "Parécele el sistema, en filosofía, la señal inequívoca de que se hace traición al método intuitivo. Sistema es sinónimo de construcción racional, es decir, de arreglo artificioso de verdades", *Sobre la intuición bergsoniana...* pp. 118-119.

¹¹³ Cf. Hans Küng, *oc.*, p. 155.

¹¹⁴ Cf. M. García Morente, *Lecciones Preliminares de Filosofía*, en *Obras Completas* tomo II, vol. 1...pp. 29-44.

lanza sobre el objeto, lo aprehende, lo fija, lo determina por una sola visión. Intuición vale tanto como visión, como contemplación. La intuición va directamente al objeto y por medio de ella obtenemos un conocimiento inmediato. Puede ser de diferentes formas: sensible o espiritual, y dentro de esta última: formal o real. La intuición real puede ser, a su vez, de tres especies. En palabras de Manuel García Morente:

“Por medio de la intuición intelectual propende el pensador filosófico a desentrañar lo que el objeto es. Por medio de la intuición emotiva propende a desentrañar lo que el objeto vale, el valor del objeto. Por medio de la intuición volitiva, desentraña, no lo que es, sino que es, que existe, que está ahí, que es algo distinto de mí. La existencia del ser se descubre al hombre mediante un tipo de intuición predominantemente volitiva”¹¹⁵.

La especie de intuición con que se corresponde la intuición religiosa no sería tanto una intuición intelectual ni volitiva, cuanto una intuición emotiva. Por lo menos, claramente la intuición religiosa en los *Discursos* sería de la especie de intuiciones emotivas¹¹⁶.

3º) En algunos lugares de los *Discursos* hay una cierta equivalencia semántica entre ‘intuir’ y ‘percibir’, indistintamente utilizados en varias ocasiones, viniendo a ser la intuición un modo de percepción clara, íntima, de algo como si se tuviera a la vista. A partir de la primera de las Críticas de Kant, el concepto de intuición se incluye bajo el más amplio de percepción, pero muchas veces usándose indistintamente. Por ejemplo, ‘intuición sensible’ viene a ser equivalente de ‘percepción sensible’. Que la intuición se comprenda como un modo de percepción significa que aquélla necesita previamente de éstas. Y así Schleiermacher señala que la intuición necesita percepciones¹¹⁷. Pero el término ‘intuición’ se va a referir sobre todo al tipo de percepciones no sensibles: la percepción intelectual o espiritual. Ocupado este amplio campo semántico por el concepto de intuición, el término ‘percepción’ va a sufrir un estrechamiento semántico que le confina a un sentido restringido: la captación de algo por los

¹¹⁵ *Ibid.*, pp. 36-37.

¹¹⁶ Como “intuición emotiva” la caracteriza José M. G. Gómez-Heras, en *oc.*, p. 174.

¹¹⁷ *D* 167.

sentidos externos corpóreos. No obstante, este sentido restringido de percepción referido a la percepción sensible corpórea no acaba con el otro más amplio, pues sobrepasa los límites cuando al lado de los sentidos corpóreos aparecen los sentidos “espirituales”, y junto a las sensaciones externas, aparecen las espirituales, y al lado de los sentidos externos, otros más propiamente internos: el sentido estético, el moral, el sentido común espontáneo, el sentido propiamente espiritual... Entonces se percibe no sólo por los sentidos externos corpóreos, sino también mediante unos misteriosos sentidos internos, y de este modo se usa en sentido amplio ‘percepción’, género común del que la percepción sensible, intelectual y espiritual serían sus especies.

Lo dicho nos confirma en nuestra tesis de que el modelo intuicionista de la experiencia religiosa, extendido por los *Discursos* de Schleiermacher, es un precedente del modelo perceptual, esto es, de la comprensión de la experiencia religiosa como un modo de percepción. Creemos encontrar aquí la verdadera razón que justifica nuestro modo de proceder en este trabajo: el modelo intuicionista schleiermachiano es la raíz y germen del modelo perceptual de la experiencia religiosa y plantea ya los principales problemas que van a ir emergiendo en nuestro estudio crítico sobre el modelo perceptual diseñado por William P. Alston.

f) El otro de los problemas enunciados es el de cómo se acredita la verdad de la intuición religiosa o, en general, de la experiencia religiosa. En Schleiermacher encontramos la ambigüedad de que, por un lado, la intuición religiosa no se puede fundamentar en nada externo a ella misma pues es “verdadera para sí” y, por otro lado, las distintas intuiciones de las religiones son más o menos acertadas según encarnen y realicen en sí mismas la esencia de la religión como intuición de lo Infinito o del Universo. Pero si sólo cabe una acreditación interna a la propia práctica religiosa ¿cuál es el criterio de su verdad? ¿Sólo su consistencia interna? Y ¿nos es suficiente este criterio “interno” de verdad? Hemos aquí de bruces ante el problema de la epistemología de la experiencia religiosa.

Ya hemos dicho que aquí nos encontramos una de las aporías de su pensamiento: la intuición religiosa surge independiente y completamente separada de la elaboración racional, pero él mismo no es capaz de mantener esta distancia

radical entre intuición y razonamiento. Ciertamente, nos deja sin resolver cuál sería el papel de la razón al lado de las intuiciones y los sentimientos y cómo engarza el juicio racional con el ámbito no cognitivo de la intuición y los sentimientos, y con ello el de cómo acreditar la pretensión de verdad de cada intuición religiosa. Sin embargo, como agudamente señala Pannenberg, ya en la teoría schleiermachiana sobre las religiones hay la asunción implícita de una posible comparación entre las distintas intuiciones religiosas sobre la base de una mejor intuición de lo infinito en lo finito. Su teoría sugiere que las otras formas de intuición religiosa distinta a la cristiana “no aciertan con la verdadera interconexión de lo finito con lo infinito o que, al menos, la captan insuficientemente”¹¹⁸. Si lo que hacen las intuiciones religiosas es tematizar el contenido de la relación de las experiencias finitas con lo infinito, siempre cabe preguntarles si responden adecuadamente a esa compleja relación: “las intuiciones religiosas permanecen, por tanto, sometidas a la pregunta de si realizan adecuadamente su función de propiciar la contemplación de lo infinito en lo finito”¹¹⁹. Es por ello por lo que las intuiciones religiosas presentan el carácter de afirmaciones con su pretensión de verdad. A Schleiermacher le faltaba una elaboración más completa del concepto de intuición. Eso sí, el genial autor ya anticipaba el conflicto (y el problema epistemológico que se plantea a la experiencia religiosa) de las distintas pretensiones religiosas de verdad.

Ciertamente, estamos ante un problema complejo que el autor romántico deja abierto: la intuición en general surge en un ámbito autónomo respecto del pensamiento racional o abstracto, y la intuición religiosa en un ámbito autónomo respecto de la metafísica, pero ¿cómo puede engarzar la intuición con el pensamiento racional? Si las intuiciones son pre-racionales ¿en virtud de qué puede luego el pensamiento racional valorarlas, juzgarlas, jerarquizarlas, organizarlas y construir un sistema doctrinal? ¿Cómo construir un sistema racional partiendo de una intuición primera y originaria que no pertenece a su ámbito? Se entiende de este modo, decíamos ya anteriormente, el rechazo schleiermachiano a la sistematización, aunque él mismo no pudiera evitar caer en ella ya en el último de sus propios *Discursos* al tratar sobre las religiones.

¹¹⁸ W. Pannenberg, *oc.*, p. 178.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 179.

¿Cómo se acredita la pretensión de verdad de la intuición religiosa? ¿Cuál es el estatuto epistemológico de la experiencia religiosa? La aproximación schleiermachiiana a la verdad religiosa es experiencial, basada en un encuentro personal con la verdad en la forma de la intuición inmediata y el sentimiento. Concede un estatuto epistémico privilegiado a la experiencia subjetiva íntima e inmediata. Ciertamente, de una manera u otra, desde el autor romántico se ha venido repitiendo con más o menos fuerza y frecuencia la apelación al camino experiencial del conocimiento religioso. Si la experiencia en general tiene sus pretensiones cognoscitivas ¿por qué no las va a tener la experiencia religiosa? Ahora bien ¿cuáles pueden ser las pretensiones de un conocimiento intuitivo inmediato, en el caso de que así sea el proporcionado por la experiencia religiosa? ¿Proporciona la experiencia inmediata intuitiva algún tipo de fundamento a nuestras creencias? ¿Puede la experiencia religiosa proporcionar algún fundamento a las creencias religiosas? Éstas son algunas de las principales cuestiones que afronta el modelo perceptual de la experiencia religiosa. El genio de Schleiermacher nos ha puesto tras la pista del modelo perceptual, del que esperamos que nos arroje mejor luz para afrontar las cuestiones que su teoría de la religión nos ha dejado pendientes.

CAPÍTULO 2

FENOMENOLOGÍA DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA SEGÚN EL MODELO PERCEPTUAL DE WILLIAM. P. ALSTON

En este capítulo vamos a exponer en qué consiste el modelo perceptual que comprende y construye fenomenológicamente la experiencia de Dios como un modo de percepción, tal cual ha sido desarrollado por William P. Alston, uno de sus más destacados (si no el mayor de sus) representantes, y a valorar sus principales aportaciones.

Después de una presentación de este autor y su proyecto filosófico, nos detendremos con más detalle en la exposición de su análisis fenomenológico de la pretendida conciencia experiencial no sensorial de Dios como un modo de percepción. Creemos que es imprescindible una comprensión correcta del modelo perceptual dadas las numerosas malinterpretaciones y la gran confusión que existe por lo general en el tratamiento filosófico y teológico del tema de la experiencia religiosa. Arrojar algo de luz a este tema, aunque sólo sea en la clarificación de uno de sus modelos, ya nos parece un logro por sí mismo suficientemente valioso en un área que se presta a tanta confusión.

Luego trataremos de identificar las principales objeciones que se plantean a esta construcción perceptual de la experiencia mística y cómo se responden desde el mismo modelo alstoniano. Claro que éste no es el único modelo que se ha construido para analizar la experiencia religiosa. Por ello prestaremos una particular atención a su principal "contrincante": el modelo interpretacionista, también llamado explicativo o constructivista. La confrontación dejará más patentes los problemas centrales sobre los que discrepan y nos obligará a profundizar y clarificar algunos aspectos del modelo perceptual alstoniano, así como a hacer más explícitos los presupuestos filosóficos sobre los que éste se asienta y en función de los cuales depende en buena medida su valor y corrección.

Nuestra conclusión después de este recorrido será que ni las principales objeciones planteadas ni la confrontación con el modelo alternativo hacen inoperantes al modelo perceptual tal cual ha sido diseñado por William P. Alston, aunque evidentemente algunas cuestiones, sobre todo las referidas a los presupuestos básicos, queden abiertas y pendientes de una mayor investigación y clarificación. Nos daríamos por muy satisfechos si nuestro trabajo, guiado por el transparente y sólido pensamiento de Alston, simplemente contribuyese algo a ganar en claridad y recta inteligencia en los confusos términos en que, por lo general, se plantea el tema de la experiencia religiosa, que actualmente asiste a un nuevo renacimiento también en el ámbito filosófico.

2.1. Presentación: el proyecto filosófico de William P. Alston.

a) William P. Alston: "fe que busca comprender".

La novedad de William P. Alston en nuestro contexto filosófico y cultural justifica que comencemos haciendo una breve presentación de este autor y su obra, de su trayectoria vital, personal e intelectual. Además, su propia evolución religiosa ha contribuido decididamente en sus preocupaciones filosóficas y, a su vez, sus investigaciones intelectuales le han ayudado no poco en la fundamentación racional de sus propias creencias religiosas.

William Payne Alston nace en Shreveport, Louisiana, al sur de Estados Unidos, el 29 de Noviembre de 1921, en el seno de una familia metodista formada por Eunice Schoolfield y William Alston. Crece en este ambiente religioso pero sin que ello le marque especialmente, de tal modo que en la adolescencia abandona la práctica de la fe, sobre todo debido a sus lecturas de los partidarios del ateísmo¹²⁰. Su primera graduación universitaria fue en música, con la especialidad de piano, en

¹²⁰ El autor narra su propia evolución religiosa en: *A Philosopher's Way Back to the Faith*, en Thomas V. Morris (ed.), *God and the Philosophers*, Oxford University Press, Nueva York y Oxford, 1994, pp. 19-30 (también se encuentra reproducido en: <<http://www.ac.www.edu/~howardd/alston/alstonforthoemmes.pdf>>, 1 Mayo 2005). Su trayectoria vital e intelectual aparece recogida en Daniel Howard-Snyder, *William Alston*, en *Dictionary of Modern American Philosophers*, edición impresa próximamente en Thoemmes Press, aunque ya se puede consultar en: <<http://www.ac.www.edu/~howardd/alston/alstonforthoemmes.pdf>> (1 Mayo 2005). Además puede verse la breve pero interesante respuesta de Alston a la pregunta "¿por qué soy cristiano?" que aparece recogida en: *Why I am a Christian?* en: <<http://www.faithquest.com/modules.php?name=Sections&op=printpage&artid=10>> (1 Mayo 2005). Después de redactadas estas páginas nos ha llegado un nuevo libro sobre el pensamiento filosófico de W. Alston, con una breve biografía del autor: Heather D. Battaly, *Introductory Essay: Justification, God, and Truth*, en: Heather D. Battaly y Michael P. Lynch (eds.), *Perspectivas on the Philosophy of William P. Alston*, Rowman & Littlefield Publishers, Nueva York, 2005, pp. 1-34.

1942, siendo asignado entonces a la banda del ejército estadounidense, en la que sirvió durante los años de la Segunda Guerra Mundial. La lectura del libro *El filo de la navaja* de Somerset Maughan despierta su inquietud espiritual y su vocación filosófica. Como el protagonista de esa novela, es en buena medida un buscador autodidacta en sus primeras incursiones en el pensamiento filosófico, cuya primera lectura propiamente es la del libro *Introducción a la filosofía* de Jacques Maritain. Una a una va leyendo las obras clásicas de la historia de la filosofía y adquiriendo unos conocimientos que son por sí mismos suficientes para ser admitido en el programa de doctorado de la facultad de filosofía de la Universidad de Chicago sin haber asistido a ningún curso, ni siquiera a una sola clase, de filosofía. Obtiene el doctorado en filosofía en esa universidad en 1951, con una tesis sobre la metafísica de Alfred North Whitehead, dirigida por Charles Hartshorne. Ya en 1949 había comenzado su carrera como profesor de filosofía en la universidad de Michigan, donde trabajará durante veintidós años (hasta 1971). En el curso 1955-56 tendrá la oportunidad de una estancia de estudios en la Universidad de Harvard, en donde eran dominantes entonces los problemas de epistemología.

En los primeros cursos de docencia universitaria ingresa en la Iglesia Episcopaliana y vuelve a la práctica religiosa, para abandonarla unos años después al caer en la cuenta de que está buscando en la religión una evasión y huida infantil de sus problemas personales. Más adelante reconocerá que es la crítica freudiana a la religión el obstáculo intelectual mayor que encontraba para abrazar la fe cristiana, particularmente la interpretación freudiana de la fe religiosa como un deseo infantil de omnipotencia¹²¹.

En estos años en la universidad de Michigan, Alston se ocupa de temas de filosofía contemporánea, de filosofía analítica y de filosofía del lenguaje, publicando en 1964 el libro *Philosophy of Language*, que fue traducido al castellano en Alianza Editorial en 1974. Destaca en este periodo tanto por su actividad docente como por una importante actividad editorial de diversas recopilaciones de textos clásicos sobre filosofía en general y sobre filosofía de la religión en particular. A lo largo de este tiempo tiene como compañeros de claustro y colegas en el trabajo a destacados especialistas americanos de filosofía de la religión como Robert Audi,

¹²¹ Cf. William Alston, *A Philosopher's Way Back...* p. 22.

George Mavrodes, Nelson Pike, Alvin Plantinga, William Rowe, Joseph Runzo, William Wainwright, Marilyn McCord Adams y Robert Adams.

De 1971 a 1976, Alston es profesor en Rutgers University, en el estado de Nueva Jersey. Especialmente importante en su trayectoria vital es el curso de 1974-75. Alston se toma este año sabático en Oxford, y es aquí donde comienza a acercarse de nuevo a la fe cristiana al participar en algunas celebraciones de la Iglesia anglicana. Son dos cosas las que especialmente valora de esta confesión cristiana: su liturgia y el ambiente intelectual anglicano, que siente como algo congénito a él mismo¹²². Este proceso de vuelta a la fe, dado en conjunto con su esposa Valerie y su hija Ellen -posteriormente ésta recibirá la ordenación sacerdotal en la Iglesia episcopaliana norteamericana-, le lleva a entregarse a la práctica de la fe y a comprometerse en distintos grupos espirituales y ecuménicos. Expresamente reconoce la gran influencia que en este proceso tuvo a su regreso de Oxford a Princeton -Nueva Jersey- el rector episcopaliano de origen menonita de la Trinity Church de esta ciudad, Orley Swartzentruber¹²³.

Nadie espere que la vuelta o retorno de un filósofo a la fe sea por un proceso intelectual en el que uno llegue a reconocer por un examen racional la verdad de una serie de proposiciones de la fe o después de una investigación detallada y completa de las pruebas de la existencia de Dios. Es difícil encontrar algún filósofo converso que haya seguido este camino, y así tampoco lo ha hecho Alston. Él mismo así lo expresa: "No soy cristiano porque me haya convencido mediante poderosos argumentos... En una ocasión G. K. Chesterton escribió: "En última consideración, la razón por la que soy cristiano es que la Iglesia es una maestra viva y no muerta". Éste es un buen resumen para mí. Soy cristiano porque fue en la Iglesia Cristiana donde he llegado a descubrir la presencia y actividad de Dios en mi vida"¹²⁴. Y más adelante en el mismo lugar afirma: "Soy cristiano, y no budista o marxista o musulmán, porque fue en la Iglesia cristiana en donde he podido entrar en un contacto efectivo con Dios"¹²⁵.

¹²² Cf. *Ibid.*, p. 20.

¹²³ Cf. *Ibid.*, p. 23.

¹²⁴ *Why I am a Christian?...* p. 1.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 1.

No obstante, la posición filosófica que uno mantiene contribuye a una cierta disposición para emprender el camino creyente. Podemos decir que la superación de la crítica freudiana a la religión fue la preparación para que nuestro autor abrazara la fe cristiana¹²⁶. Según su propio testimonio, la función de la filosofía en la vida religiosa no es más que abrir la posibilidad, que mostrar la fe como algo plausible, intelectualmente respetable y no irracional. Pero no proporciona ni produce la fe misma, aunque contribuya a hacerla inteligible. Ésta es más bien siempre la respuesta a una llamada y la entrega a una forma de vida, a un camino. Por ello el eslogan vital que lo caracteriza es el de "fe que busca comprender", y su vuelta a la fe no fue por medio del razonamiento filosófico sino por la experiencia de Dios en una comunidad de fe viva¹²⁷. Dicho sea esto porque su principal preocupación filosófica de las dos últimas décadas será mostrar en qué medida la experiencia contribuye a la fundamentación de las creencias religiosas, contribución que precisamente en su propia trayectoria vital ha sido decisiva.

En 1976 Alston se traslada a Urbana-Champaign, como profesor en la Universidad de Illinois, donde permanecerá hasta 1980, momento en el que iniciará su actividad intelectual y docente en la Universidad de Siracusa, en el estado de Nueva York, hasta su jubilación en 1992, aunque continuará impartiendo docencia como profesor emérito hasta el año 2000. En este último periodo de su actividad filosófica iniciado en la universidad de Siracusa comienza su interés más específico por la filosofía de la religión y, en particular, por la epistemología de la creencia religiosa. Alston explícitamente reconoce que la más poderosa influencia en su epistemología se debe a los escritos de Thomas Reid¹²⁸, a los que fue conducido por su colega Roderick Chisholm¹²⁹, mostrando numerosas coincidencias la

¹²⁶ Entre los procesos de vuelta a la fe de filósofos y pensadores que se podrían citar, podemos simplemente referir, por la mella que también en él había hecho precisamente la crítica freudiana a la religión, a Juan Rof Carballo (1905-1994). Incluso llegó a decir que el momento más feliz de su vida fue el día en que recuperó la fe. Pero también reconocía que esto fue posible para él después de darse cuenta de que era compatible ser psicoanalista y creyente, y superar las objeciones de quienes defendían su incompatibilidad.

¹²⁷ Cf. W. Alston, *A Philosopher's Way back...* pp. 26-28.

¹²⁸ Cf. W. Alston, *Epistemic Justification*, Cornell University Press, Ithaca y Londres, 1989, p. x y *Perceiving God...* pp. 164-165.

¹²⁹ Uno de los libros que más influencia ha tenido en la epistemología alstoniana es el de Roderick M. Chisholm, *Theory of Knowledge*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall, 1966. Numerosas veces lo cita y reconoce su influencia. Véase, por ejemplo, en *Epistemic Justification...* p. x y p. 56. No obstante, discrepa de su concepto de "justificación epistémica" en *Epistemic Justification...* pp. 154-163.

epistemología de este último con las de nuestro autor. Los escritos alstonianos de epistemología van a centrarse sobre todo en tres temas: el fundacionalismo, los distintos conceptos de 'justificación' y el debate entre internalismo-externalismo. En el área de la filosofía de la religión sus principales aportaciones se refieren a la reflexión sobre el lenguaje teológico y a los temas propios de la corriente de filosofía de la religión denominada *Philosophical Theology*¹³⁰. Pero quizá ha sido en el terreno común de intersección de la filosofía de la religión con la epistemología donde las aportaciones de su pensamiento son más originales y filosóficamente relevantes¹³¹.

Ha sido presidente de la American Philosophical Association, Western Division - ahora Central Division- (1978-79), de la Society for Philosophy and Psychology (1976-77) y de la Society of Christian Philosophers (1978-81), y miembro de la American Academy of Arts and Sciences. Ha recibido varios reconocimientos académicos en diversas universidades norteamericanas. En 1987 participa en un seminario conjunto con filósofos soviéticos en Moscú y en 1991 con filósofos y teólogos del Vaticano. Además de su destaca labor como editor de libros de textos filosóficos, ha sido fundador y editor de la prestigiosa revista americana *Faith and Philosophy*, y cofundador de *Journal of the Society of Christian Philosophers*, *Journal of Philosophical Research* y de la serie *Studies in the Philosophy of Religion* de la editorial Cornell.

Durante más de cincuenta años William P. Alston ha reflexionado en torno a cuestiones de filosofía de la religión en general y de epistemología de la creencia religiosa en particular, como él mismo dice al comienzo de su libro *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*¹³². Pero ha sido en los últimos quince años cuando su prolongada investigación ha dado a luz una serie de libros de extraordinaria importancia e influencia en la filosofía de la religión, más allá del ámbito de la filosofía analítica de la religión que ha dominado en el ambiente

¹³⁰ Dice Enrique Romerales: "Bajo el rótulo "*Philosophical Theology*" se incluye a menudo una corriente de pensamiento específica del ámbito anglosajón que, desde aproximadamente el final de los años cincuenta, ha reivindicado como tema central de la filosofía de la religión cuestiones de lógica, metafísica y teología que tienen bastante que ver con lo que la tradición denominó teología natural", en *Philosophical Theology*, en Manuel Fraijó (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Trotta, 1994, p. 558.

¹³¹ Así lo recoge el editor de uno de los libros en homenaje a Alston: Thomas D. Senor (ed.), *The Rationality of Belief and the Plurality of Faith. Essays in honor of William P. Alston*, Cornell University Press, Ithaca N.Y. y Londres, 1995, pp. 1-5.

¹³² William P. Alston, *Perceiving God*, Cornell University Press, Ithaca, Nueva York, 1991, p. xi. A partir de ahora citado como *PG* seguido del número/s de página/s.

anglo-americano. Todos estos textos han venido precedidos por numerosos artículos que los han ido preparando y, en algunos casos, también les han seguido artículos en los que trata de responder a las objeciones que se le plantean y a las críticas con que han sido acogidos. Los libros a que nos referimos, todos ellos publicados en Cornell University Press, Ithaca, Nueva York, son: *Divine Nature and Human Language* (1989), *Epistemic Justification* (1989), *Perceiving God* (1991), *The Reliability of Sense Perception* (1993), *A Realistic Conception of Truth* (1996), *Illocutionary Acts & Sentence Meaning* (2000), *A Sensible Metaphysical Realism* (2001), *Realism and Antirealism* (editor) (2002) y *Beyond "Justification": Dimensions of Epistemic Evaluation* (2005).

Varios de estos libros, que vienen a completarse y apoyarse unos a otros, tienen un mismo tema de fondo y giran en torno a una misma preocupación, y que es uno de los problemas centrales a los que la reflexión de Alston quiere arrojar luz, a saber, la epistemología de la creencia religiosa. En gran medida las cuestiones epistemológicas han ocupado el centro de atención de buena parte de la filosofía de la religión. Pero con la crisis del fundacionalismo clásico y su principio evidencialista, el campo se ha abierto a nuevos desarrollos. En este sentido, las aportaciones de Alston han surgido en proximidad e interrelación con la corriente denominada "epistemología reformada", caracterizada por el rechazo del fundacionalismo clásico y la búsqueda de una nueva argumentación del fundamento básico, sobre todo con A. Plantinga, N. Wolterstorff y G. Mavrodes. Alston va a rechazar igualmente el fundacionalismo clásico pero defiende un "fundacionalismo mínimo"¹³³ o moderado. Particularmente cercanas a su planteamiento de la justificación de las creencias perceptuales se encuentran las tesis de A. Plantinga sobre la racionalidad de las creencias propiamente básicas, como el mismo Alston reconoce¹³⁴. Por otro lado, sus tesis han ido convergiendo más aún y aproximándose de manera extraordinaria a las de R. Swinburne, tanto en la

¹³³ Alston defiende un "fundacionalismo mínimo", mostrando cómo las críticas al fundacionalismo clásico no le afectan al que él defiende, en: *Has Foundationalism Been Refuted?* en *Philosophical Studies* 29 (1976), pp. 287-305 (reimpreso en *Epistemic Justification...* pp. 39-56). En *PG* 300 lo denomina "fundacionalismo modesto".

¹³⁴ Cf. *PG* 195-197.

construcción perceptual de la experiencia religiosa como en cuestiones epistemológicas, que éste ha desarrollado en torno al “principio de credulidad”¹³⁵.

¹³⁵ Cf. Richard Swinburne, *The Existence of God*, Oxford University Press, Oxford, 1979, (especialmente el capítulo 13) pp. 244-276; donde dice: “es un principio de racionalidad que (en ausencia de consideraciones especiales) si algo le parece (epistémicamente) a un sujeto que x está presente, entonces probablemente x está presente; lo que a uno le parece percibir probablemente es así” (p. 254).

Hay que tener en cuenta que Swinburne trata el tema de la experiencia religiosa en un contexto diferente a Alston. Para el primero forma parte de los argumentos a favor de la existencia de Dios. Unido a otros argumentos, el que procede de la experiencia de Dios tiene una contribución crucial. Alston reconoce que la mayoría de las veces que se discute sobre el lugar de la experiencia religiosa en la epistemología de la creencia religiosa se hace en los términos del denominado “argumento desde la experiencia religiosa” para probar la existencia de Dios. Si Alston hace algo de esto será de modo indirecto: probando la racionalidad de las creencias experienciales sobre Dios estará mostrando la racionalidad de su existencia. Es interesante su siguiente matización: “La discusión sobre esta completa área mejoraría grandemente si uno tuviera en mente la distinción entre sostener que ciertas experiencias constituyen percepciones verdícas de Dios y sostener que ciertas experiencias pueden usarse como premisas de un argumento de la existencia de Dios” (PG 3, nota 2).

Consideraciones críticas al “principio de credulidad” pueden verse en: Michael Martin, *The Principle of Credulity and Religious Experience* en *Religious Studies* 22 (1986) pp 79-93 y William L. Rowe, *Religious Experience and the Principle of Credulity*, en *International Journal for Philosophy of Religion* 13 (1982), pp. 85-92.

Siguiendo la perspectiva de Swinburne se encuentra Caroline Frank Davis, aunque matiza algo el “principio de credulidad” de aquél y aboga por un “argumento acumulativo” (*a cumulative case*) en el que la experiencia religiosa tiene un papel muy destacado, a saber, la fuerza evidencial de la experiencia religiosa sirve para desequilibrar la balanza de los argumentos a favor y en contra de la existencia de Dios del lado de la mayor probabilidad de la misma, precisamente en virtud de la credibilidad inicial de la experiencia; el principio de credulidad no ahorra a las creencias perceptuales su necesidad de fundamentación sino que sólo les concede una presunción inicial de inocencia: véase su clarificador libro *The Evidential Force of Religious Experience*, Clarendon Press, Oxford, 1989, especialmente pp. 93-114.

b) El proyecto filosófico de *Perceiving God*.

En *Perceiving God* es donde con mayor detenimiento y profundidad el autor norteamericano se ha ocupado de la específica contribución de la experiencia religiosa a la racionalidad y justificación de la creencia religiosa. El libro fue precedido por varios artículos que en buena medida le sirven de soporte. En varios trabajos posteriores trata de responder a las objeciones que se le han planteado, lo que le sirve para precisar algunos puntos polémicos y necesitados de ulteriores clarificaciones¹³⁶. Ante todo, se interesa en el fenómeno de la experiencia religiosa por lo que a su valor epistémico se refiere, calificando el libro como un “proyecto epistemológico”¹³⁷ en el que quiere presentar el lugar de la experiencia religiosa en la epistemología de la creencia religiosa¹³⁸. Efectivamente, un amplio consenso en la filosofía de la religión vendría a afirmar el papel esencial de la experiencia en la fundamentación de las creencias religiosas. Pero lo difícil es precisar el tipo de fundamentación proporcionado por la experiencia y delimitar su alcance. Esta es la tarea hercúlea de *Perceiving God*, cuya tesis principal expresa de esta manera:

“La tesis central de este libro es que la conciencia (*awareness*) experiencial de Dios, o como diré la *percepción* de Dios, contribuye de modo importante a los fundamentos de la creencia religiosa”¹³⁹... “El principal propósito de este libro es defender la opinión de que la pretendida conciencia directa de Dios puede proporcionar justificación a ciertas clases de creencias sobre Dios”¹⁴⁰... “El principal propósito del libro: mostrar que la pretendida percepción de Dios puede proporcionar justificación a ciertas creencias sobre Dios y de este modo contribuir al fundamento de la creencia religiosa”¹⁴¹.

Ahora bien, la tarea epistemológica debe partir de una determinada comprensión de la naturaleza de la experiencia religiosa. A ello dedica el largo y

¹³⁶ En la bibliografía final fácilmente se podrán reconocer los artículos que prepararon su libro *Perceiving God*, así como los posteriores artículos y comentarios en los que sale al paso de las objeciones y críticas.

¹³⁷ *PG* 1.

¹³⁸ “Este es básicamente un trabajo de epistemología: la epistemología de las creencias preceptuales religiosas”, dice en la introducción al libro: *PG* 1.

¹³⁹ *PG* 1.

¹⁴⁰ *PG* 9.

¹⁴¹ *PG* 68.

denso capítulo primero de *Perceiving God*, al que califica de “prolegómeno”, y al que prestaremos una atención especial en este capítulo, así como a algunos artículos posteriores en los que introduce ulteriores precisiones y clarificaciones pertinentes. En el capítulo inicial de su libro vamos a encontrar no sólo elementos de un análisis fenomenológico de una parcela importante de la experiencia religiosa que denomina “experiencia de Dios”, sino también el estudio y análisis de tal experiencia a la luz del “modelo perceptual”¹⁴² que va construyendo.

En este lugar, y siempre guiado por su objetivo epistemológico, Alston evita la expresión “experiencia religiosa” por ser un concepto muy amplio y nada preciso, y se va a concentrar en la fenomenología de una de sus formas, pero considerada como el núcleo de la experiencia religiosa como tal, a saber, la experiencia de Dios. Incluso a la hora de estudiar el valor epistémico de las creencias experienciales todavía reduce más el ámbito de las experiencias de Dios a una subespecie determinada, a saber, a la “pretendida conciencia (*awareness*) directa no sensorial de Dios” o, como dirá, “percepción mística”¹⁴³.

Esencialmente, Alston comprende la experiencia directa o inmediata de Dios como el núcleo de la experiencia religiosa; por consiguiente, mostrar que aquella tiene una estructura perceptual equivale a considerar la naturaleza del fenómeno de la experiencia religiosa como percepción. Además, si es posible mostrar que se trata de una auténtica percepción en el caso de la experiencia de Dios, más fácil resultará en otros casos en los que lo experimentado sea más fácilmente identificable. E igualmente esto se aplica a la tesis epistemológica: probado el valor epistemológico en el caso más difícil, en las otras situaciones menos objetables resultará más cierto.

Los intentos de comprensión del fenómeno de la experiencia religiosa han dado lugar a una pluralidad de modelos explicativos. En síntesis, podemos decir que

¹⁴² Alston denomina su propuesta “*a perceptual model*”: “Voy a sugerir y defender un ‘modelo perceptual’ para las experiencias en consideración” (PG 9), lo que creemos que debe traducirse al castellano como “modelo perceptual”, mejor que “modelo perceptivo”, como a veces se dice. Así también se expresa en *Religious Experience as Perception of God* en Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach y David Basinger, *Philosophy of Religion. Selected Readings*, Oxford University Press, Nueva York y Oxford, 1996, p. 22: “I will be advocating a ‘perceptual model’ of mystical experience”.

¹⁴³ Cf. PG 35.

desde la perspectiva más propiamente filosófica se han sugerido tres posibilidades o modos de concebir el tipo de experiencia en que consiste la experiencia religiosa¹⁴⁴. En primer lugar, Schleiermacher preconizó la interpretación de la experiencia religiosa, sobre todo a partir de la *Doctrina de la fe*, como un sentimiento: el sentimiento de absoluta o total dependencia, de carácter intuitivo, no mediado por ideas, creencias o conceptos, verificado por sí mismo. En buena parte este modelo fue continuado por R. Otto, para quien lo esencial de lo religioso y de Dios, a saber, su santidad, sólo puede ser captado por el sentimiento; y también en gran medida por William James, entre otros.

En segundo lugar, el modelo "interpretacionista" o "explicativo"¹⁴⁵, al que Alston se refiere como "subjetivista"¹⁴⁶, y también llamado entre nosotros "constructivista"¹⁴⁷, de la experiencia religiosa comprende ésta como una experiencia humana a la que se le añade una interpretación o explicación religiosa. Esta interpretación religiosa de tal experiencia humana es la que mejor le conviene. Toda experiencia es interpretada y mediada por lenguaje y conceptos, no siendo diferente en ello la experiencia religiosa, la cual siempre está mediada por las creencias religiosas del sujeto en su contexto cultural-religioso, que son las que le llevan a dar una explicación religiosa y no meramente naturalista a tal experiencia. Han defendido este modelo W. Proudfoot y William J. Abraham, y a él se aproximan

¹⁴⁴ Así vemos señalados estos tres modelos filosóficos de la experiencia religiosa en: Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach y David Basinger, *Reason and Religious Belief*, Oxford University Press, Nueva York, 1998, pp. 18-42. J. Martín Velasco califica –creemos que sin faltarle razón– este panorama de interpretaciones de la experiencia religiosa reducido a estos tres modelos como "excesivamente corto". Ahora bien, erróneamente J. Martín Velasco atribuye esta presentación panorámica a Alston: "Alston comienza por situar su descripción-interpretación de la experiencia mística de Dios en un panorama –excesivamente corto– de interpretaciones que comprende... (los tres modelos señalados)", en *El fenómeno místico*, Trotta, Madrid, 1999, p. 370. Sin embargo, esto no lo hace Alston en ninguna página de *Perceiving God*, ni hemos encontrado lugar alguno en toda su obra donde presente tal panorama. (Adviértase que en el libro citado de Martín Velasco se escribe siempre incorrectamente la inicial del segundo nombre de filósofo norteamericano: donde dice "William A. Alston" debe decir "William P. Alston").

¹⁴⁵ "Modelo explicativo" (*explanatory model*) es el nombre que a menudo recibe en inglés, aunque nosotros nos referiremos generalmente a él como "modelo interpretacionista", expresión que al parecer ha hecho más fortuna entre nosotros. Puede verse una exposición de este modelo y sus principales representantes en: William Hasker, *The Epistemic Value of Religious Experience: Perceptual and Explanatory Models*, en Thomas D. Senor (ed.), *The Rationality of Belief and the Plurality of Faith*, Cornell University Press, Ithaca – Nueva York, 1995, pp. 150-169.

¹⁴⁶ PG 67.

¹⁴⁷ Así lo denomina entre nosotros J. Martín Velasco, en oc. p. 370 y pp. 36ss.

sobre manera las tesis sobre la experiencia religiosa de J. Hick, Steven T. Katz, J. Runzo, etc...

En tercer lugar, W. Alston y otros, como por ejemplo R. Swinburne, Nelson Pike y Caroline F. Davis, defienden un modelo perceptual de comprensión de la experiencia religiosa. En muchos casos ésta se presenta con la misma estructura que una "percepción", siendo la percepción mística una especie del género común "percepción", como igualmente lo sería también la percepción sensible. Muchos testimonios de una conciencia experiencial directa de Dios vienen a confirmar que la experiencia de Dios es un modo perceptual de experiencia. Sin duda, como Alston insiste, este modelo tiene muchas ventajas, sobre todo epistemológicas, pero además hace mayor justicia a la descripción fenomenológica de la experiencia de Dios tal cual reflejan muchos testimonios de creyentes.

En gran medida, la discusión se ha centrado en nuestros días en la comparación, contraste y evaluación de los modelos "perceptual" e "interpretacionista" a diferentes niveles. Especialmente se han comparado y medido sus fuerzas en dos frentes. Por un lado, en el frente epistemológico, el modelo perceptual parece establecer mejor la plausibilidad racional de la experiencia religiosa al presentar una epistemología construida a la par que la de la experiencia perceptual sensible. Por otro lado, el modelo interpretacionista, explicativo o subjetivista parece dar mejor cuenta del hecho de la gran diversidad de experiencias religiosas y de la incompatibilidad de creencias religiosas que originan, mientras que la incompatibilidad de creencias perceptuales plantea un problema crítico crucial al modelo perceptual, como veremos más adelante. No obstante, aunque los dos modelos se presentan no pocas veces como alternativos, no siempre aparecen claramente como incompatibles. Por ello, tal vez antes de una comparación entre ellos haría falta una mejor y más clara inteligencia de cada uno y una evaluación de la medida en que dan cuenta del complejo fenómeno de la experiencia religiosa. Sólo así estaremos en condiciones de compararlos y valorar sus aportaciones.

Así pues, con el objetivo de alcanzar una mejor comprensión de la naturaleza de la experiencia religiosa, nos centramos ahora en el estudio del modelo

perceptual, tal cual ha sido diseñado por W. Alston, sobre todo en su libro *Perceiving God*, intentando ensamblar sus ideas y presentarlas de un modo sistemático en lo que pudiera considerarse como una construcción perceptual de la experiencia de Dios. Para ello parece conveniente señalar dos momentos: primero distinguiremos los principales elementos de su análisis fenomenológico de la experiencia de Dios y después nos introduciremos en la construcción de este análisis mediante el modelo perceptual. Aunque nuestro autor no hace esta distinción ni división, creemos, si nuestra comprensión es acertada, que estos dos momentos serían los dos principales apartados del capítulo primero del citado libro.

2.2. Análisis fenomenológico de la experiencia de Dios.

Por lo dicho podemos comprender que Alston deje de lado el término de "experiencia religiosa": término sin duda polisémico, con una gran variedad en sus distintos sentidos y usos, a menudo poco claros y precisos, fuente de continuos malentendidos. Obviamente, "experiencia religiosa" es un concepto muy amplio que abarca "cualesquiera experiencias en relación con la vida religiosa de una persona"¹⁴⁸. Tampoco le parece suficientemente claro el sentido con que la utilizan, por ejemplo, K. Rahner o D. Tracy para referirse a una dimensión o aspecto de toda experiencia humana¹⁴⁹, algo que tiene su origen en la concepción schleiermachiana de la religión. La poca claridad de la expresión "experiencia religiosa" y el interés epistemológico del proyecto alstoniano son los que le llevan a atender a una parcela más reducida y delimitada de la experiencia religiosa que denomina "la pretendida conciencia directa de Dios", es decir, experiencias en las que es "Dios" lo que parece presentarse a la conciencia experiencial del sujeto.

Delimitado el campo de investigación, lo primero que va a hacer es una "investigación *fenomenológica* de la conciencia (*awareness*) de Dios"¹⁵⁰. Pero no encontraremos en *Perceiving God* una descripción fenomenológica del ámbito de la experiencia de Dios en toda su amplitud. Ciertamente, su propósito

¹⁴⁸ PG 34.

¹⁴⁹ Cf. PG 34. Entre nosotros, y siguiendo a Rahner, éste es el sentido que también le ha dado X. Zubiri en su libro póstumo *El hombre y Dios* (Alianza Editorial, Madrid, 1984): "La experiencia fundamental, esto es, la experiencia del fundamento del poder de lo real por la ruta que intelectivamente lleva a Dios, es *eo ipso* Dios experimentado como fundamento, es experiencia de Dios... No se trata de que haya persona humana "y además" Dios. Precisamente porque Dios no es trascendente a las cosas, sino trascendente *en* ellas, precisamente por esto las cosas no son *simpliciter* un no-Dios, sino que en algún modo son una configuración de Dios *ad extra*. Por tanto, Dios no es persona humana, pero la persona humana es en alguna manera Dios: es Dios humanamente... Y esta experiencia de Dios es la experiencia radical y formal de la propia realidad humana. La marcha real y física hacia Dios no es sólo una intelección verdadera, sino que es una realización experiencial de la propia realidad humana en Dios" (pp. 378-379). Cf. Diego Gracia, *Religación y religión en Zubiri*, en Manuel Fraijó, *Filosofía de la religión*, Trotta, Madrid, 1994, pp. 491-503.

¹⁵⁰ PG 10.

fenomenológico le lleva a buscar la “estructura fenomenológica”¹⁵¹ de la experiencia religiosa, pero la describe o despliega sólo en la medida en que lo necesita para descubrir su estructura perceptual. Alston sigue el método fenomenológico que arranca de lo dado a la conciencia experiencial en una muestra de testimonios que aduce, analizando sus principales rasgos distintivos y sus diversas variedades. Será en este análisis, un tanto desperdigado aquí y allá, en donde nosotros podremos rastrear una estructura fenomenológica más completa de la experiencia de Dios e integrar sus elementos en una descripción más sistemática y comprehensiva. No obstante, la línea argumentativa alstoniana no es la elaboración como tal de una fenomenología de la experiencia de Dios, sino más bien un análisis de los principales elementos y variedades de los testimonios aducidos, distinguiendo al mismo tiempo en su exposición otros tipos del mismo fenómeno, para luego articularlos en una construcción perceptual. A su vez, va a llevar a cabo una acotación de estas experiencias de Dios con el fin de poder indagar mejor el valor epistémico de las mismas, que es su principal objetivo¹⁵².

Digamos ya ahora que ante la posible objeción que le acusara de usar los testimonios que mejor se pliegan a sus tesis, Alston sale al paso de esta crítica a su libro *Perceiving God*¹⁵³ diciendo que estos testimonios, aunque no cubren todo el ámbito de la experiencia religiosa, ni siquiera todas las formas de experiencia de Dios, son muy comunes y están muy extendidos en la literatura espiritual, habida cuenta de las dificultades para expresar estas experiencias.

Antes de introducirse en el examen fenomenológico, Alston adelanta una aclaración importante: cuando habla de experiencia de Dios debe entenderse una experiencia que el sujeto estima o toma como tal, es decir, una “pretendida” o “supuesta” conciencia experiencial de Dios por parte del sujeto: “‘Conciencia (percepción) de Dios’ debe entenderse como ‘lo que el sujeto estima (o estimaría si se plantease la cuestión) que es una conciencia (percepción) de Dios’”¹⁵⁴. En el

¹⁵¹ “Vamos a buscar el desarrollo de su estructura fenomenológica, cómo “se presenta” al sujeto, así como considerar su variedad y extensión, y preguntar si es *posible* que satisfaga otros requisitos para ser una percepción genuina de Dios”: PG 10.

¹⁵² “Trataré cuestiones descriptivas concernientes a la experiencia de Dios, pero solamente en tanto en cuanto se requiera para el proyecto epistemológico”: PG 1.

¹⁵³ Cf. *Religious Experience as Perception of God...* p. 25.

¹⁵⁴ PG 11. Ya en la introducción al libro dice: “Podemos evitar estas presuposiciones (de la existencia de Dios) mediante el conocido recurso de especificar que las experiencias en

análisis fenomenológico no va a suponer que la cuestión de Dios sea verdadera o genuina, ni va a suponer la existencia de Dios, ni siquiera que realmente se le perciba. Más adelante entrará en el problema de la verdad de la experiencia de Dios cuando afronte la tarea epistemológica, lo que nosotros veremos posteriormente en otro capítulo.

La anterior aclaración tiene un motivo importante que debemos tener muy presente: términos como "percibir" o "tener conciencia" son "términos exitosos" ("*success terms*")¹⁵⁵, es decir, suponen la existencia de lo que se percibe o se tiene conciencia. Pero Alston va a cancelar este carácter "exitoso" o favorecedor de estos términos: siempre que hable de 'percepción de Dios' debe entenderse una 'pretendida o supuesta' percepción de Dios. Cuando incluya ese carácter "exitoso" dirá algo parecido a "percepción *genuina* de Dios"¹⁵⁶. Es decir, que va a poner entre paréntesis el presupuesto de la existencia de Dios y de que realmente la persona humana le perciba, para embarcarse en un proyecto epistemológico que incluya tanto a quienes de entrada parten con el presupuesto de la existencia de Dios y de su relación con el ser humano, como a los que no lo aceptan¹⁵⁷.

No obstante, aunque no dé por supuesta la existencia de Dios ni se halle en el libro ningún argumento directo a favor de la existencia de Dios, el mismo autor señala que sí puede encontrarse un argumento indirecto:

cuestión son *tomadas por el sujeto* como tal conciencia de Dios (o así las tomaría si se plantease la cuestión). Uno puede estar de acuerdo en que hay experiencias que satisfacen esta descripción incluso si uno no cree que Dios exista ni que las personas genuinamente lo perciban": *PG 1*.

¹⁵⁵ *PG 1*, 9 y 11. Ya Gilbert Ryle hablaba de 'percibir' como un "verbo de logro" (*an achievement verb*) en su libro *The Concept of Mind* (Londres, 1949), como apunta W. Proudfoot, en *Religious Experience*, University of California Press, Berkeley, 1985, p. 178.

¹⁵⁶ "Pero desde ahora, para evitar circunloquios insoportables, cancelo por la presente el carácter "exitoso" de 'conciencia' y 'percepción' hasta nueva noticia. Desde ahora la 'conciencia (percepción) de Dios' debe entenderse como 'lo que el sujeto toma (o tomaría si se plantease la cuestión) como tener conciencia (percepción) de Dios'. Cuando quiera la implicación exitosa diré algo así como 'percepción *genuina* de Dios'": *PG 11*.

¹⁵⁷ "'Percibir' es un término "exitoso", que supone la existencia de su objeto, pero no voy a demostrar que Dios exista (...) Tampoco intentaré mostrar en este capítulo que, incluso asumiendo que Dios exista, alguien está en la adecuada relación con Él para estar percibiéndolo (...) No quiero asumir que las personas realmente perciban a Dios (...) Pretendo dirigirme tanto a quienes de antemano rechazan esas suposiciones como a quienes las aceptan": *PG 9-10*.

“Tal argumento de esto (la existencia de Dios) que se encontrará en el libro es indirecto; si las creencias ‘sobre Dios’, que suponen o presuponen que Dios existe, están justificadas por estar basadas en la pretendida conciencia experiencial de Dios, entonces así lo está la creencia de que Dios existe”¹⁵⁸.

Asimismo, este procedimiento indirecto es el que le valdrá para mostrar que una pretendida percepción es genuina o real, es decir, que la verdad o realidad de la percepción de Dios se mostrará si se prueba que las creencias a que da lugar esa experiencia perceptual están justificadas. Aunque esto sólo podrá quedar esclarecido en los próximos capítulos, veamos concentrada la opinión de Alston en estas breves líneas:

“Y hasta donde alcanzo a ver, el único modo de razonar, desde ese punto de vista, que las personas genuinamente perciben a Dios es sostener la posición epistemológica de que las creencias formadas sobre la base de tales (pretendidas) percepciones están (*prima facie*) justificadas. Si esto es así, tenemos una buena razón para considerar muchas de las pretendidas percepciones como genuinas; ya que si el sujeto no estuviera a menudo realmente percibiendo X ¿por qué la experiencia implicada proporcionaría justificación a las creencias sobre X?”¹⁵⁹.

Por ello concluye: “Lo más que voy a buscar probar (indirectamente) es que a veces las personas que suponen que están percibiendo a Dios lo están haciendo así realmente”¹⁶⁰. Excepto el capítulo primero, el resto del libro *Perceiving God* no es sino un largo argumento que trata de desarrollar esta tesis epistemológica, como tendremos ocasión de ver.

Además también aclara que de ningún modo supone que sólo haya experiencia de Dios cuando el sujeto así lo estime conscientemente, ya que podría pensarse en una experiencia inconsciente de Dios, sin que el sujeto lo reconociese como tal¹⁶¹. Esto no parece tan claro a primera vista si se tiene en cuenta la especial

¹⁵⁸ PG 9.

¹⁵⁹ PG 10.

¹⁶⁰ PG 11.

¹⁶¹ Cf. PG 11-12. En esto coincide con la opinión de Manuel García Morente, quien habla de una posible experiencia de Dios “inconsciente” durante un buen trecho del camino, como fue en su propio caso. Lo veremos en el capítulo 4.

fuerza y virulencia con que suelen darse las experiencias religiosas y la tremenda sacudida que muy habitualmente producen en la vida de quienes pasan por ello. Pero para Alston detrás de esta objeción está una concepción de la experiencia religiosa que sólo se concentra en las experiencias "de alta intensidad", o experiencias "cumbre" (*peak-experiences*) como las había definido A. H. Maslow¹⁶², olvidándose de otras experiencias religiosas "de baja intensidad" a las que los creyentes más comprometidos suelen dar mucho valor y que pueden comprenderse como preparación fundamental para la experiencia mística más intensa, al modo, por ejemplo, de la constante presencia de Dios en lo cotidiano de la vida¹⁶³. Ahora bien no cabe duda que el mejor modo de ver en qué consiste esta pretendida experiencia de Dios es acudir al testimonio de quienes así creen que lo han percibido.

Así pues, para ver en qué consiste la experiencia de Dios, Alston no parte de ninguna definición de tipo nominal o real, ni siquiera de una definición operativa o 'in fieri' sino, en todo caso, de una ostensiva (también llamada mostrativa o déictica), es decir, señalando casos de tal experiencia mediante una muestra de testimonios o, como él mismo dice, "casos paradigmáticos" de la conciencia experiencial de Dios¹⁶⁴, tanto de creyentes ordinarios como de aquellos otros entregados a una disciplina contemplativa, tomados casi siempre de la tradición cristiana. Con ello no quiere decir, ni mucho menos, que el fenómeno de la experiencia de Dios se confine al Cristianismo. Simplemente justifica su concentración en esta tradición porque es la que mejor conoce y, en gran medida, desde dentro¹⁶⁵.

En la muestra de testimonios con que Alston abre su estudio (en su mayor parte tomados del estudio sobre la experiencia religiosa de William James¹⁶⁶ y de los

¹⁶² Cf. A. H. Maslow, *Religions, values and peak-experience*, Ohio State University Press, Columbus, 1974.

¹⁶³ Cf. PG 11, nota 2.

¹⁶⁴ Cf. PG 12.

¹⁶⁵ "Todos los ejemplos se tomarán de la tradición cristiana, la que más familiar me resulta, pero el fenómeno en modo alguno se reduce al Cristianismo": PG 9.

¹⁶⁶ Cf. *The Varieties of Religious Experience*, Longmans, Green and Co., Nueva York, 1902, 527pp. [*Las variedades de la experiencia religiosa*, Península, Barcelona, 1986, 391pp.].

famosos libros sobre misticismo del teólogo jesuita francés A. Poulain¹⁶⁷ y de la escritora inglesa Evelyn Underhill¹⁶⁸) la experiencia de Dios aparece con tres rasgos destacables: (1) es una conciencia experiencial, (2) directa, y (3) de Dios¹⁶⁹. Estos tres elementos sobresalientes le proporcionan el esquema para el análisis fenomenológico de la experiencia de Dios o, como también la denomina, "experiencia mística", que es el modo de experiencia implicado en la "percepción mística", "al modo como la experiencia sensible es el tipo de experiencia implicado en la percepción sensible"¹⁷⁰. A su vez, como ya dijimos, irá acotando el tipo de experiencias sobre las que se concentrará en su investigación a cerca del valor epistémico de la percepción mística y, de este modo, construir su teoría de la justificación de las creencias perceptuales sobre Dios (creencias-M, M por "manifestación").

Por nuestra parte, podemos considerar que los tres rasgos aludidos podrían quedar integrados respectivamente en una estructura más comprehensiva de la experiencia de Dios que incluiría: (a) la naturaleza del fenómeno; (b) las formas y grados de la experiencia de Dios, y (c) el objeto de la experiencia. En esta estructura más amplia integraremos ahora los distintos aspectos del análisis fenomenológico alstoniano de la experiencia de Dios.

¹⁶⁷ Alston cita la versión inglesa: *The Graces of Interior Prayer*, trad. Leonora Yorke Smith y Jean Vicent Bainvel. Routledge & Kegan Paul, Londres, 1950. (Adviértase que Alston lo cita incorrectamente con el nombre de *Anton* cuando debe decir *Augustin*: PG pp. 312 y 319). El original del libro del teólogo jesuita es de 1901, y enseguida alcanzó una gran difusión y varias traducciones. Hemos consultado la siguiente edición: *Des Grâces d'oraison. Traité de Théologie Mystique*, Gabriel Beauchesne, París, 1931, 11ª ed. 681pp. Podemos observar cómo Alston cita los testimonios de experiencias religiosas recogidos por autores cuya concepción de la experiencia religiosa es muy próxima a la suya, como es el caso de A. Poulain. Pero los análisis y conclusiones de éste fueron polémicos desde su origen y dio lugar al inicio de la polémica denominada "cuestión mística", a partir de la disputa entre Poulain y Saudreau. Para el primero, la mística es una percepción espiritual de Dios, percepción análoga a la de los sentidos, donde no hay razonamiento: en el conocimiento experimental de Dios, el alma *percibe*, no *concluye*. Saudreau trataba de probar con argumentos metafísicos que la percepción directa de Dios es imposible, ya que dicha presencia sólo puede ser conocida indirectamente, a través de la percepción de sus efectos, de los que se infiere o concluye la presencia de Dios. Esta interesante polémica –que abarca más cuestiones que la de la naturaleza de la experiencia de Dios– se extendió a España en la famosa disputa entre el dominico Padre Arintero y los teólogos carmelitas. Véase al respecto: Manuel Belda y Javier Sesé, *La "cuestión mística". Estudio histórico-crítico de una controversia*, Eunsa, Pamplona, 1998, 368pp.

¹⁶⁸ Cf. Evelyn Underhill, *Mysticism*, Oneworld Publications, Oxford, 1993, 519pp. La primera edición es de 1911.

¹⁶⁹ Cf. PG 14.

¹⁷⁰ PG 11.

a) Conciencia experiencial de Dios.

En primer lugar, la peculiar relación que tiene lugar en este fenómeno consiste en una conciencia (*awareness*) o apercibimiento de tipo experiencial. Es decir, no se está pensando, imaginando, conceptualizando... algo, sino que este "algo" es lo que se está presentando a la conciencia del sujeto, y que éste estima que es Dios. Para Alston, este rasgo de "presentación" es el "carácter intrínseco" de la percepción y lo que la diferencia de estar recordando el objeto, o imaginándoselo, o razonando sobre él...¹⁷¹. Así puede comprobarse en la percepción sensible: algo aparece o se presenta a los sentidos sensibles del sujeto. Igualmente en la experiencia mística se da una "presentación": "algo se está presentando a la experiencia de uno"¹⁷², y el sujeto lo estima como Dios.

Alston cree que, al comprender la naturaleza de la experiencia mística como "algo que se *presenta* a la experiencia", se está separando del extendido modelo interpretacionista o explicativo de la experiencia religiosa, tal cual ha sido propuesto por ejemplo por W. Proudfoot¹⁷³ o J. Hick¹⁷⁴, según el cual la experiencia religiosa es

¹⁷¹ Cf. PG 14-15.

¹⁷² PG 16.

¹⁷³ Cf. el libro ya citado de Wayne Proudfoot. La primera parte del libro está dedicada a un análisis de los *Discursos* y *La Fe cristiana* de Schleiermacher (pp. 1-40). Curiosamente, Proudfoot descubre ya en los *Discursos* la presencia de dos elementos incompatibles: el momento intuitivo original de la religión irreductible a conceptos y creencias y la identificación de la religión como sentido y gusto por lo infinito lo que supone el reconocimiento del objeto del sentimiento como lo infinito o el universo y la atribución de este sentimiento a una causa divina (cf. p. 15). Estos elementos, aparentemente irreconciliables, darán lugar, según se tome la senda de uno u otro, a modelos divergentes: por la senda del primer elemento encontraremos los modelos intuicionista y perceptual de la experiencia religiosa y por la senda del segundo, el modelo interpretacionista o explicativo. Esta opinión de Proudfoot nos confirma en nuestro modo de proceder que arranca de una consideración a partir de Schleiermacher a la hora de analizar filosóficamente el fenómeno de la experiencia religiosa en el modelo perceptual, ya que esos dos elementos incompatibles de los *Discursos* serían los precursores y el germen respectivamente de ambos modelos.

Alston hace una réplica muy atinada a la crítica de Proudfoot a Schleiermacher: "Ciertamente, bien pudiera ser que Schleiermacher no pueda mantener, coherentemente con sus otros puntos de vista clave, que "piedad" o el "sentido del infinito" o el "sentimiento

una experiencia meramente subjetiva a la que se añade una explicación teológica, pero para nuestro autor este modelo peca de un evidente reduccionismo de la experiencia de Dios que no tiene en cuenta el dato fundamental que nos es dado en ese hecho, sino que sustituye la auténtica esencia del fenómeno por una explicación o derivación causal. Este reduccionismo falsea la esencia inequívoca del fenómeno, ésta es, la de que algo se presenta, aparece o comparece ante el sujeto que lo percibe¹⁷⁵. Volveremos sobre ello al final del capítulo cuando confrontemos ambos modelos: el perceptual y el interpretativo.

de absoluta dependencia" está libre de conceptos, ya que puede ser que así caracteriza a estos estados de modo que implican una o más *creencias*, por ejemplo, que todo depende de Dios para su existencia. Pero de ser así, esto será a causa de su *caracterización* de los estados, no porque use conceptos para clasificarlos de un cierto modo" (PG 41).

¹⁷⁴ Cf. John Hick, *Faith and Knowledge*, Cornell University Press, Ithaca y Londres, 1966 y *An Interpretation of Religion*, Yale University Press, New Haven, 1989, especialmente pp. 140-142 y 153-171. Alston critica la tesis de Hick de que toda percepción de objetos es indirecta porque sólo se puede dar mediante un recurso a la interpretación. Es apropiado citar todo el párrafo: "No estoy de acuerdo aquí con Hick en que toda experiencia de objetos implique interpretación, tomar el objeto como que sea tal y cual. Sin duda que la percepción sensible adulta normal, y lo mismo la percepción espiritual, está sumamente conceptualizada; al ser conscientes perceptualmente del ambiente, típicamente somos conscientes de modo simultáneo de lo que son las distintas cosas, de lo que parecen y como son, y de cual es su significado práctico para nosotros. La experiencia perceptual normal está atravesada de "interpretación". Sin embargo, lo que hace que algo sea percibir una casa, más bien que sólo pensar sobre ella o recordarla, es el hecho de la *presentación*, *donación*, el hecho de que algo se presenta a la conciencia, es algo de lo que soy *directamente consciente*. Y esto es algo que es distinguible de cualesquiera elementos de conceptualización, juicio, creencia u otras formas de "interpretación", aunque raramente lo primero puede encontrarse sin lo último en la experiencia adulta. Así, no puedo estar de acuerdo en que percibir una casa sea interpretar nuestra experiencia como que se nos está manifestando una casa, o tomar lo experimentado como que sea una casa. Percibir una casa es que una casa se presenta directamente a la experiencia de uno, *parecerle* de un cierto modo a uno si es una percepción visual. Y toda clase de interpretación es algo sobre y por encima de eso" (PG pp. 27-28).

¹⁷⁵ Todo el párrafo es clave, por lo que merece ser citado íntegramente: "Al indicar que la experiencia mística es un asunto de algo que se *presenta* a la experiencia de uno, estamos discrepando de numerosos teóricos que construyen las experiencias del tipo que estamos tratando como sentimientos o sensaciones puramente subjetivas a las que se sobreañade una *explicación* según la cual son debidas a Dios, el Espíritu Santo, o algún otro agente reconocido por la teología de la tradición del sujeto. Un excelente ejemplo reciente de esta aproximación se encuentra en *Religious Experience* de Wayne Proudfoot (1985). Proudfoot llega a identificar la cualidad "noética" que W. James y muchos otros habían destacado en la experiencia mística con la suposición del sujeto de que la experiencia debe recibir una explicación teológica mejor que naturalista. Me parece claro, por otra parte, que nuestras fuentes testimoniales están dando cuenta de un sentido preciso de que algo (tomado por ellos como Dios) se está *presentando* a su conciencia en el mismo modo generalmente en que los objetos físicos se presentan a nuestra conciencia en la percepción sensible. Tal vez Proudfoot y su tribu piensen que igualmente es un modo equivocado de hacer fenomenología de la percepción sensible. Tal vez piensen que también aquí tenemos esencialmente experiencias subjetivas junto a una cierta clase de explicación causal. Si fuera así, creo que están pasando por alto el testimonio inequívoco de la experiencia" (PG 16).

Ahora bien, esta presentación o donación de objeto en la percepción sensible siempre conlleva cualidades sensibles, mientras que la experiencia mística en la mayoría de los casos, aunque ciertamente no siempre, no las porta. Alston piensa que muchos tendrán dificultades para aceptar que algo sea una auténtica "presentación" si no exhibe cualidades sensibles. Sin embargo, creer que sólo cabe una "presentación" a través de nuestros sentidos es un reduccionismo injustificado. Lo dado a la experiencia no se reduce a nuestros cinco sentidos externos ni toda presentación tiene que implicar contenido sensorial, aunque sí un "contenido fenoménico distintivo"¹⁷⁶. Por otra parte, en los casos en que la experiencia de Dios encierra contenido sensible el problema surge a la hora de comprender cómo Dios, un ser de naturaleza espiritual, se presenta con cualidades sensibles. No obstante, para nuestro autor, nada impediría que Dios apareciese con cualidades que no posee su naturaleza, algo que por otra parte es bastante habitual en la percepción sensible:

"el modo como un objeto aparece fenoménicamente puede no corresponder exactamente con el modo de su ser. Los detalles pueden ser discrepantes: una torre cuadrada puede parecer a distancia redonda; un objeto blanco puede parecer rojo bajo cierta iluminación, etc..."¹⁷⁷.

De todos modos, va a concentrarse en las presentaciones experienciales no sensoriales de Dios, porque, siguiendo su objetivo epistemológico, su interés será la justificación de las creencias religiosas experienciales, y no cabe duda que las experiencias no sensoriales tienen mayor probabilidad de comprender a Dios tal como es en sí mismo, pues "en su naturaleza esencial es puramente espiritual"¹⁷⁸. Además, en la tradición mística cristiana las experiencias sensibles de Dios no raramente son consideradas en baja estima e incluso como engañosas.

En este contexto introduce una precisa distinción entre lo que es una alucinación y lo que es una imagen mental:

¹⁷⁶ PG 17.

¹⁷⁷ PG 19.

¹⁷⁸ PG 20.

“En los casos que implican contenido sensorial podemos distinguir entre *alucinaciones* –esto es, una aparente percepción sensible de objetos físicos localizados externamente en donde tales objetos no existen físicamente- e *imaginería mental (mental imagery)*, en la que la cosa portadora de contenido sensorial se presenta como imaginaria más bien que localizada en el ambiente externo”¹⁷⁹.

b) Formas y grados de percepción.

Por otro lado, Alston presenta una taxonomía de formas y grados de aperecibimiento de Dios. Esta clasificación, que también tiene su paralelo en la percepción sensible, distingue cuatro tipos de aperecibimiento¹⁸⁰: **(a)** el reconocimiento perceptual indirecto; **(b)** la percepción indirecta; **(c)** la percepción directa; y **(d)** la percepción máximamente directa.

En **(a)** no se percibe el objeto sino un signo de él, mediante el que se reconoce. Se trataría de una identificación perceptual, por ejemplo cuando en el sentimiento de paz se reconoce la acción divina en el alma del creyente. No habría experiencia de Dios sino de alguno de sus signos que para el creyente remiten a Él.

En la percepción máximamente directa **(d)**, el objeto de percepción son los propios estados de conciencia. Aunque en el ámbito de la experiencia mística todavía se va más allá de esta percepción a una unidad indiferenciada donde ni siquiera se percibe la distinción sujeto-objeto, teniendo así el mayor grado de inmediatez (“inmediatez absoluta”). Alston lo denomina “experiencia mística

¹⁷⁹ PG 19. Esta distinción entre alucinación e imaginación mental también se nos hará patente, como veremos en el capítulo 4, en el caso paradigmático del “*Hecho extraordinario*” de Manuel García Morente, quien distingue perfectamente entre la actividad de la imaginación en la que lo que se nos presenta es una vívida imagen mental o fantasía con contenido sensorial y una percepción sensible de objetos, real o alucinatoria, en la que lo presentado es un objeto situado en el exterior, que en el caso de la alucinación será inexistente. Así pues, aunque la alucinación se presente como una imagen mental, siempre lo será de un objeto (inexistente) situado en el ambiente externo y, por lo tanto, distinta de la mera imagen mental que en ningún caso es percepción de un objeto (existente o inexistente) exterior.

¹⁸⁰ Cf. PG 21.

extrema", y es lo que algunas veces se entiende sin más por "experiencia mística", requiriéndose esta unidad absoluta. En esto se separa del significado tradicional pues cree que la mayoría de los testimonios de místicos no exhiben este rasgo de unidad absoluta indiferenciada. A pesar de que hablen de "unión", normalmente es tal que permite la relación interpersonal, e incluso en la tradición mística teísta no se dice que haya una unidad indiferenciada sin límites, sino que tales límites no se perciben por el sujeto religioso en ese momento¹⁸¹. En cualquier caso, Alston al hablar de experiencia mística no implica "unidad absoluta indiferenciada", algo propio de la experiencia mística extrema¹⁸².

Los testimonios presentados por Alston son del tipo (c): presentación o percepción directa de Dios. En ella se percibe el objeto sin la mediación de otro objeto de percepción, pero con un grado de percepción que califica de "inmediatez mediada" (*Mediated Immediacy*)¹⁸³, porque se percibe el objeto a través del estado de conciencia. En los testimonios analizados por nuestro autor se puede distinguir al estado de conciencia subjetivo del objeto de percepción. Así, los sujetos son capaces de caracterizar el modo como el objeto comparece y distinguir los rasgos subjetivos de la experiencia.

¹⁸¹ En esta cuestión la opinión de nuestro autor coincide (y hasta muy probablemente haya tomado la idea de él) con el interesante estudio sobre fenomenología del misticismo de Nelson Pike, *Mystic Union. An Essay in the Phenomenology of Mysticism*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1992, especialmente pp. 28-40. N. Pike analiza el fenómeno místico, guiado por los escritos de Santa Teresa de Jesús, en sus tres principales momentos: oración de quietud, oración de completa unión y el raptó o éxtasis. Un rasgo característico de los dos últimos será lo que se ha denominado "unión sin distinción", a partir de los escritos místicos de Jan van Ruysbroeck, Bernardo de Claraval y los místicos renanos (especialmente el Maestro Eckhart y Taulero). Pues bien, en un minucioso estudio de estos textos, Pike descubre que se trata de una unión en la que al místico le parece que se superan las diferencias entre Dios y el alma, es decir, no es capaz de distinguir entre ellos aunque siga habiendo realmente tal distinción, es decir, su impresión es que se supera la separación aunque ésta todavía se dé de hecho: "Lo que necesitamos aquí es una distinción entre apariencia y realidad. Identidad es lo que *parece* que es el caso; dualidad es lo que de hecho es el caso... *Fenomenológicamente* hay identidad; *metafísicamente* hay dualidad" (pp. 36-37). Volveremos sobre este asunto al final del capítulo.

¹⁸² Cf. PG 25 y 35.

¹⁸³ Cf. PG 23. Vuelve a repetirlo en PG 51, indicando la coincidencia en este rasgo con la opinión de J. Maritain. En el ámbito de la teología cristiana ha hecho fortuna la expresión "inmediatez mediata", por ejemplo en K. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona, 1979, pp. 106-116 y E. Schillebeeckx, *Cristo y los cristianos*, Cristiandad, Madrid, 1982, pp. 792-793. Muy parecida a la significación de este término es la expresión "experiencia con la(s) experiencia(s)" de E. Jungel, en *Dios como misterio del mundo*, Sígueme, Salamanca, 1984, p. 53. Cf. A. Torres Queiruga, "La experiencia de Dios: posibilidad, estructura, verificabilidad", en *Pensamiento* 55/211 (1999), pp. 52-53.

Finalmente está la experiencia indirecta de Dios **(b)**. En ella un objeto se percibe en virtud de percibir otro (por ejemplo, ver algo en un espejo), y por tanto se trataría de una “percepción mediada”, es decir, se percibe el objeto a través de otro objeto de percepción. En el ámbito de la experiencia de Dios sería la presentación no de un signo sino la presentación de Él mismo a través de otro objeto de percepción. Por ejemplo, la percepción de Dios a través de la lectura de la Biblia o de las palabras de un sermón o del director espiritual. Curiosamente comentando un texto de J. Baillie, Alston apunta a que la experiencia de Dios como ausente sería de este tipo, pues no es la identificación perceptual de quien no está, sino la percepción de quien está escondido detrás del objeto percibido¹⁸⁴.

Nuestro autor va a concentrar sus energías cerebrales en las experiencias directas de Dios, sin negar el posible valor epistémico de las otras, simplemente por una razón: porque es el fenómeno más simple al implicar sólo un objeto de percepción¹⁸⁵.

¹⁸⁴ Cf. *PG* 26. Esta interpretación coincide con muchas otras en las que los propios místicos o sus estudiosos comprenden la (denominada en lenguaje sanjuanista) “noche oscura”. En el momento de ausencia del sentimiento de presencia divina no es que Dios no esté presente sino que no se le nota o se siente, aunque sigue obviamente presente y actuante. Más aún, en la mística sobretodo carmelitana se suele decir que cuando Dios más puede hacer y actuar en el alma del creyente es precisamente cuando el sujeto religioso no lo siente: en la ausencia del sentimiento de presencia durante la “noche oscura” (Cf. Federico Ruiz Salvador, *Vida teologal durante la purificación interior en los escritos de S. Juan de la Cruz*, en *Revista de Espiritualidad* 18 (1959) 341-379). Permítasenos recoger un testimonio, de los muchos que podrían citarse, que puede ser más pertinente por proceder de una mujer mística que además es una filósofa destacada, Edith Stein: “En la infancia de la vida espiritual, cuando comenzamos a dejarnos guiar por la mano de Dios, se percibe con fuerza e intensidad la mano que dirige: con claridad se ve qué es lo que hay que hacer u omitir. Pero esto no dura siempre. Quien pertenece a Cristo, tiene que vivir toda la vida de Cristo. Tiene que alcanzar la madurez de Cristo y recorrer el camino de la Cruz, hasta el Getsemaní y el Gólgota. Y todos los sufrimientos que puedan venir de fuera nada son en comparación con la noche oscura del alma, cuando la luz divina ya no ilumina y la voz del Señor no se escucha. Dios está allí, pero escondido y callado. ¿Por qué sucede esto así? Son misterios de Dios, sobre los cuales hablamos, pero que nunca se dejan dilucidar plenamente”, en *Escritos Espirituales*, edición preparada por Francisco Javier Sancho Fermín, BAC, Madrid, 1998, p. 32.

¹⁸⁵ Cf. *PG* 28.

c) Dios como "objeto" de experiencia.

Por último, el objeto de la experiencia es identificado como Dios. Es decir, el sujeto identifica esa experiencia como una experiencia "de Dios". No olvidemos que se trata de lo que el sujeto estima que es el objeto o término de su experiencia. Para Alston, los rasgos centrales del concepto de 'Dios' (los que debe satisfacer el objeto de una experiencia dada para que alguien pueda identificar esa experiencia como experiencia "de Dios") son los desarrollados en las grandes religiones teístas:

*"ser la fuente de existencia de todo lo que no es él mismo, bondad, justicia, legislador moral, que tiene un propósito para la creación y que ofrece salvación a la humanidad"*¹⁸⁶.

Ni que decir tiene que esta determinación del concepto de 'Dios' es una elección metodológica motivada por su intención epistemológica, que no tiene que ver con una limitación de la experiencia mística a las religiones teístas ni siquiera al ámbito de las religiones. Más adelante dirá que este objeto puede comprenderse más genéricamente como la Realidad Última.

Aquí le va a parecer oportuna una aclaración, sin duda motivada por las reservas que P. Tillich¹⁸⁷ hace al esquema objetivante de la teología al hablar sobre Dios: al hablar de Dios como "objeto" de la experiencia lo hace en sentido lógico,

¹⁸⁶ PG 29. Previamente afirma en la introducción general al libro: "¿Cómo es de amplia la red que estoy echando con mi noción de la (pretendida) percepción de Dios? Depende del concepto de Dios al que nos refiramos cuando determinamos si una persona dada toma una experiencia dada como una percepción de Dios. Podríamos estar usando el término para cubrir cualquier objeto de culto religioso o algo tomado como metafísicamente último. Sin embargo, me voy a concentrar más estrechamente en el concepto de Dios tal como se ha gestado en las grandes religiones teístas –Judaísmo, Cristianismo e Islam-. Esto significa que nuestros ejemplos de la (pretendida) percepción de Dios serán tomados de esas tradiciones y serán casos en los que el sujeto se cree consciente de un ser que exhibe los rasgos estimados cruciales en esas tradiciones sobre el estatuto de la divinidad (...) A este efecto, elijo la tradición cristiana, la que mejor conozco y, en buena medida, desde dentro. Aunque las principales líneas de la discusión epistemológica intentan tener una aplicación general, será más efectivo discutir una práctica particular como un caso ejemplar, mejor que decir algo en términos máximamente generales": PG 2.

¹⁸⁷ Cf. Paul Tillich, *Teología Sistemática I*, Sígueme, Salamanca, 1982, pp. 224-225.

sin presupuestos ontológicos reduccionistas o cosificadores, pero a la vez de modo claro presuponiendo "que Dios existe como una realidad objetiva, efectivamente que Él es máximamente real"¹⁸⁸.

Digamos ahora solamente que en este aspecto es en el que más ha incidido la crítica de Juan Martín Velasco a las tesis de Alston y, en general, al modelo perceptual, algo de lo que, por otra parte, el mismo autor americano nos advierte: "Muchos escritores plantean la objeción de que se piense a Dios como un "objeto" particular de experiencia"¹⁸⁹. Para el fenomenólogo español es claro que en la experiencia de Dios hay una experiencia de presencia, caracterizada por él como la presencia inobjetiva en nosotros mismos del Misterio trascendente-inmanente¹⁹⁰, pero una presencia de tal naturaleza que transforma la estructura sujeto-objeto de la percepción sensible y pone tales restricciones al modelo de la percepción que parece exigir otro que responda a la especificidad de la experiencia de Dios. En el siguiente párrafo lo resume:

"De ahí que quepa hablar de una experiencia de presencia, como hace Alston, pero la presencia es de tal naturaleza que transforma la forma de experiencia que el sujeto hace de ella, orientándola ciertamente en otra dirección que el conocimiento imaginativo, abstractivo, deductivo, pero también en una dirección enteramente diferente de la que opera en la percepción de los sentidos"¹⁹¹.

¹⁸⁸ PG 31.

¹⁸⁹ PG 30.

¹⁹⁰ Ya en su prestigioso libro *Introducción a la fenomenología de la religión* (Cristiandad, Madrid, 1987, 4ª ed. –original de 1973-) se refería Martín Velasco al "carácter inobjetivable" de esa presencia, como apretadamente concentra en las siguientes líneas: "La condición trascendente del Misterio hace imposible todo tipo de relación inmediatamente objetiva con él. El Misterio como tal no puede ser objeto inmediato de ninguna facultad y de ningún acto del hombre. Pero el hombre no puede realizar acto alguno sin un polo objetivo para el mismo. Como ser-en-el-mundo, el hombre necesita constantemente de la exterioridad del objeto para poder realizarse, ya que ese mundo no es tan sólo para él el escenario donde transcurre su vida, sino una determinación que afecta a toda posible realización del mismo, porque constituye un elemento esencial de su condición. De la condición trascendente e inobjetiva del Misterio, término de la actitud religiosa, y de la condición mundana, corporal y necesariamente objetivadora del hombre se sigue la necesidad de que esa actitud religiosa se realice en unas expresiones referidas todas ellas a un objeto en el que el sujeto "proyecta" la presencia inobjetivable del Misterio y su relación transobjetiva con él" (p. 153. Véase también en las pp. 173, 204 y 312). Cf. Pedro Rodríguez Panizo, *Presencia inobjetiva: la fenomenología de la religión de Juan Martín Velasco*, en Antonio Ávila (ed.), *Nostalgia de infinito. Hombre y religión en tiempos de ausencia de Dios. Homenaje a Juan Martín Velasco*, Verbo Divino, Estella, 2005, pp. 85-100.

¹⁹¹ J. Martín Velasco, *El fenómeno místico...* p. 374.

Respondamos sólo en este momento que Alston no quiere decir ni mucho menos que Dios se haga un "objeto" del mundo, lo que claramente exhibiría un marchamo ontológicamente reduccionista, sino que lo que se presenta en esa experiencia de presencia el sujeto lo reconoce o estima como Dios, tal como este concepto se comprende en las principales religiones teístas. No es más que el correlato lógico de lo que el sujeto identifica como que se le presenta, muestra o se le da en esa experiencia, es decir, el polo objetivo de un acto cognoscitivo. Que esa Presencia sea peculiarísima y única, en múltiples aspectos muy distinta al modo como se nos presentan los objetos en la percepción sensible, no es incompatible con que la experiencia de Dios, con lo que inevitablemente tiene de esquema objetivante en sentido lógico y cognoscitivo, pueda ser comprendida en su naturaleza como un modo de percepción y construida perceptualmente su epistemología. Volveremos sobre este asunto al final del capítulo.

Todavía queda un último problema: al poder caracterizar la experiencia como experiencia "de Dios", esto quiere decir que su pretendida inefabilidad no es tan radical. Más aún, la inefabilidad, al menos entendida en sentido literal como imposibilidad de decir algo, no es una nota distintiva de la experiencia mística, como lo creían William James y otros. Al contrario, los testimonios referidos, aunque indiscutiblemente apelan a lo indescriptible de la experiencia, dicen bastante. Esta indescriptibilidad la interpreta Alston no como inefabilidad completa, en el sentido fuerte de imposibilidad de decir algo, sino como imposibilidad de describir la experiencia con términos tomados de nuestra experiencia común, por lo que a menudo se echa mano del lenguaje simbólico y metafórico¹⁹². Detrás de la carencia de los términos adecuados en nuestra razón ordinaria o experiencia común, creemos que hay un motivo que Alston no explicita suficientemente, a saber, la

¹⁹² Cf. *PG* 32. Ya William James se refería a la inefabilidad como la primera de las propiedades de la experiencia mística (Cf. *The Varieties of Religious Experience...* p. 380). También W. T. Stace (Cf. *Mysticism and Philosophy*, Lippincott, Filadelfia, 1960, p. 131) la va a incluir entre sus rasgos (pero ya no como la primera de las cualidades sino la última). El debate se va a desatar en torno a cómo entender esta pretendida "inefabilidad" a la que ciertamente apelan los testimonios de casi todos los místicos de distintas tradiciones religiosas. La comprensión alstoniana de la "inefabilidad" de la experiencia de Dios se asemeja mucho a la que ofrecen algunos estudios contemporáneos del misticismo. Así, por ejemplo, Martín Velasco entiende que "inefabilidad" significa más bien la imposibilidad de explicar lo nuclear del fenómeno místico desde el ámbito de la razón o experiencia ordinaria (en: *El fenómeno místico...* pp. 341-351).

índole peculiarísima del “objeto” de la experiencia mística, muchas veces caracterizado como el Misterio, tan inabarcable a la experiencia finita humana y tan diferente (“el Totalmente Otro”), cuya inmanencia en el sujeto no anula ni disminuye su absoluta trascendencia y, además, siendo trascendente al sujeto a la vez que íntimamente inmanente, lo que hace bastante problemático y hasta paradójico hablar de “experiencia mística”.

2.3. La construcción perceptual de la experiencia de Dios.

Como hemos dicho, Alston propone y desarrolla un modelo perceptual para la comprensión y tratamiento de la experiencia de Dios. Para ello, lo primero que debe hacer es explicar en qué consiste la percepción y cómo la percepción mística es una especie de ella, del mismo modo que lo sería la percepción sensible. No cabe duda que es esta última la que más se ha investigado y la que mejor conocemos. Por consiguiente, a partir del estudio de la percepción sensible llegará a elaborar una teoría de la percepción que incluya como una de sus formas a la percepción mística. Ahora bien, si el concepto básico de percepción se toma de nuestra familiaridad con la percepción sensible, pero luego se va a aplicar a percepciones (como es la "percepción mística" tal cual la concibe Alston) que no tienen contenido sensorial, entonces deberá descubrirse lo que ambas percepciones comparten en común:

"Es decir –afirma-, tendremos que mostrar que la conciencia directa no sensorial puede construirse propiamente como otra especie del mismo género al que pertenecen la visión, la audición y otros modos de percepción sensible"¹⁹³.

Alston no pasa por alto las evidentes diferencias a primera vista entre la percepción sensible y la mística, aunque éstas no impiden que puedan compartir una misma estructura común que las acredite como especies de un mismo género común:

"La percepción sensible está presente insistente e inevitablemente en todas nuestras horas conscientes y la conciencia experiencial de Dios es un fenómeno raro excepto para muy pocas almas. La percepción sensible, especialmente la visión, está gráfica y ricamente detallada, rebotante de información, mientras que la experiencia de Dios es borrosa, débil y oscura. La percepción sensible es compartida por todos los seres

¹⁹³ PG 36.

humanos, mientras que la experiencia de Dios, aunque más ampliamente extendida de lo que a menudo se supone, no es de ningún modo universal. Pero a pesar de estas diferencias quiero pretender una identidad genérica de estructura"¹⁹⁴.

Nuestro autor propone una teoría de la percepción que denomina "**Teoría del Aparecer**" (*Theory of Appearing*), creemos que inspirada sobre todo por el libro *Seeing and Knowing* (1969) de Fred Dretske¹⁹⁵, y desarrollada en el momento en que trata de identificar las condiciones externas de la percepción, para exponer en qué consiste la percepción y cuáles serían las condiciones necesarias y suficientes para que algo pueda ser considerado como tal. Sólo si la experiencia mística satisface estas condiciones podrá considerarse una forma de percepción. Alston va a distinguir la condición interna de la percepción y las condiciones externas, para concluir que la experiencia mística cumple la primera y puede satisfacer las segundas¹⁹⁶.

a) Condición interna de la percepción.

Trataremos esta cuestión en dos pasos: **(1)** en qué consiste el requisito intrínseco de la percepción; y **(2)** si la experiencia de Dios tal cual ha sido presentada satisface esta condición interna.

(1) El rasgo distintivo intrínseco de la conciencia perceptual "es que algo (o así le parece al sujeto) se *presenta* a la conciencia del sujeto como tal-y-cual"¹⁹⁷. Este "comparecer o presentarse" a la conciencia es un rasgo de "carácter

¹⁹⁴ PG 36.

¹⁹⁵ Aunque Alston lo cita pocas veces (sólo dos en el capítulo fenomenológico), creemos que este libro ha sido su principal referencia y, desde luego, el más coincidente con su teoría de la percepción.

¹⁹⁶ Cf. PG 36.

¹⁹⁷ PG 36.

puramente fenomenológico"¹⁹⁸, y es lo que diferencia a la conciencia perceptual de otros tipos de conciencia: del conocimiento no-experiencial (imaginación, memoria, pensamiento abstracto...) y de otros modos de experiencia (sentimientos internos, o simplemente sentirse deprimido, por ejemplo, que no suponen la presentación de objetos). No quiere decir ahora que la percepción consista en esto, como condición necesaria y suficiente, sino que éste es el dato primario de la percepción, la especificidad que distingue a la conciencia perceptual de otros modos de conciencia, aunque luego las distintas teorías de la percepción añadan otras condiciones necesarias para que ésta sea posible.

La relación que se establece entre lo que desde el sujeto se denomina "conciencia directa" y desde el objeto, "presentación o comparecencia", es:

"un modo de conocimiento que es esencialmente independiente de cualquier conceptualización, creencia, juicio, o cualquier otra aplicación de conceptos generales al objeto, aunque propiamente exista en estrecha conexión con lo último... A mi juicio, que algo se me aparezca rojo no es lo mismo que tomarlo como rojo, construirlo o conceptualizarlo como rojo, aunque su apariencia roja evoque típicamente esas reacciones si el sujeto tiene el equipamiento conceptual para reaccionar así"¹⁹⁹.

Esta aparición o presentación es una "relación no intencional" (*a nonintentional relationship*)²⁰⁰. Alston insiste en que hay que distinguir el hecho de la presentación del modo como algo se presenta. Mientras que lo último implica conceptualización, lo primero –la mera conciencia del objeto– no, aunque en la percepción adulta normal la conciencia directa experiencial y la conceptualización estén muy relacionadas. Pero lo que distingue la percepción de un objeto de pensar o razonar, recordar o fantasear... sobre él, es su presentación ante el sujeto (o al menos así le parece a éste), lo que es esencialmente independiente de su conceptualización²⁰¹. Ésta es común a la conciencia perceptual y al pensamiento abstracto, luego no es el elemento distintivo de la percepción. Por ello concluye:

¹⁹⁸ PG 37.

¹⁹⁹ PG 37.

²⁰⁰ PG 37. Volverá a repetirlo –y a aclararlo algo más– en PG 56.

²⁰¹ Cf. PG 38-39.

“Así pues, sostendré que es ambos necesario y suficiente para que un estado de conciencia sea un estado de conciencia perceptual que (le parece al sujeto) implique que algo se está presentando al sujeto, S, como tal y cual...”²⁰².

Con ello no quiere decir que nuestras creencias y conceptos no influyan en nuestra percepción de las cosas. Evidentemente que influyen, pero no determinan el hecho de la presentación de lo que percibimos (lo distintivo intrínsecamente de la percepción) sino el modo como lo percibimos²⁰³.

(2) Así pues, la experiencia de Dios satisfecería este requisito intrínseco si hay fenomenológicamente tal presentación del objeto (léase ahora “Dios”) al sujeto (así al menos lo cree) como tal y cual (como siendo o haciendo esto y lo otro). Esto divide la tarea en dos partes: primero, comprobar si en los testimonios aducidos hay fenomenológicamente tal comparecencia de Dios a la conciencia experiencial del sujeto; y, segundo, ver cuáles serían los modos de la comparecencia divina y las cualidades fenoménicas portadas por ella.

En primer lugar, Alston afirma que los testimonios aducidos dan cuenta de una presentación o apercebimiento directo de Dios:

“algo, es decir, Dios se ha *presentado* o *dado* a su conciencia en el mismo modo en que generalmente los objetos del ambiente (aparentemente) se *presentan* a la conciencia de uno en la percepción sensible”²⁰⁴.

Por lo tanto, se puede considerar que la experiencia mística “satisface el requisito fenomenológico para ser un modo de percepción”²⁰⁵.

No obstante, responde a tres objeciones que cuestionan que la experiencia mística realmente posea este rasgo fenomenológico, y además añade una última razón que fortalece su propio argumento.

²⁰² PG 38.

²⁰³ Cf. PG 39, nota 29.

²⁰⁴ PG 39.

²⁰⁵ PG 39.

La primera objeción diría que tal fenomenología es incorrecta porque hay razones para pensar que Dios no existe o bien que no es posible percibirle. La respuesta de Alston es que no se puede confundir la descripción fenomenológica de la experiencia, aunque ciertamente no sea infalible, con el hecho de que tal presentación sea verdadera o no. "Necesitaríamos fuertes razones para anular (*override*) el testimonio fiel del sujeto sobre el carácter de su experiencia", nos dice, tales como las razones para negar la existencia de Dios o la posibilidad humana de percibirle, pero no se puede dejar de reconocer "la diferencia entre una explicación fenomenológica de la presentación del objeto y el hecho de que un cierto objeto, *como el sujeto concibe que ello es*, se presente a la conciencia del sujeto" ²⁰⁶. Además, hay que tomar en serio los testimonios de los creyentes pues uno mismo es el que está fenomenológicamente en la mejor posición, aunque se tengan razones para dudar de que tal experiencia sea auténtica²⁰⁷.

La segunda objeción es planteada por el modelo interpretacionista o explicativo de la experiencia religiosa: en ésta no hay nada parecido a una presentación objetiva sino que se trata de algo esencialmente subjetivo a lo que se añade una interpretación teológica, por lo que la experiencia no es independiente de los conceptos con que se la interpreta sino que consiste en esta interpretación. A esto responderá nuestro autor que del hecho de que usemos conceptos para identificar una experiencia como de un cierto tipo no se sigue que tal experiencia consista en eso, ni tampoco que *lo que* se experimenta sean conceptos y juicios, y no una realidad objetiva. "Si esto fuera así –dice– seríamos incapaces de clasificar nada que no fueran estados psicológicos cognitivos"²⁰⁸.

La última objeción, proveniente de cierta teología mística católica, reservaría la conciencia directa de Dios para la visión beatífica, percibiéndose en este mundo sólo los efectos de la acción divina en el alma, que transparentan un conocimiento de Dios revelado sobrenaturalmente. La respuesta de Alston es que esta interpretación teológica está en abierta contradicción fenomenológica con muchos testimonios que hablan de un apercibimiento "de Dios", distinguiéndolo de

²⁰⁶ PG 40.

²⁰⁷ Cf. PG 40.

²⁰⁸ PG 41.

una percepción de sus efectos. Adviértase que ahora está tomando esta objeción como una objeción a la fenomenología de la experiencia mística, no a su ontología, como hará más adelante. Es decir, toma esta objeción aquí no como sosteniendo que, sea lo que sea lo que le parezca al sujeto, no puede ser que (ontológicamente) esté percibiendo directamente a Dios, sino que no es posible ni real que una persona tenga conciencia de "algo" que se le está apareciendo que considera como Dios. El testimonio inequívoco de los místicos atestigua que éste es fenomenológicamente el caso en algunas ocasiones²⁰⁹.

Precisamente en esto último encuentra una razón para reforzar su tesis. La mayoría de los testimonios tienen en cuenta otras alternativas a la experiencia directa de Dios y muchas veces, casi a pesar de su intención, no tienen más remedio que descartarlas; a menudo se detienen a explicar si perciben a Dios a través de otros objetos o no, e incluso son capaces de distinguir si se trata de una experiencia de Dios o de sus efectos. Esto, sin duda, añade credibilidad a estos testimonios²¹⁰.

En segundo lugar, como la condición interna de la percepción consiste en algo presentándose al sujeto "como tal y cual" (*as so-and-so*), debemos indagar los modos de la comparecencia de Dios y sus cualidades fenoménicas. Eso sí, hay que recordar que:

"la noción genérica de percepción no está conceptualmente atada a ninguna selección particular de cualidades fenoménicas. Pero sí está atada a la noción de algo presentándose como fenoménicamente cualificado de un modo u otro"²¹¹.

Así pues, en la muestra de testimonios aducidos, Alston rastrea diferentes modos en los que Dios comparece a la conciencia del sujeto, bien siendo bueno,

²⁰⁹ Cf. *PG* 42. Una vez más vemos a Alston distinguiendo entre fenomenología y ontología, lo que hace injustificada la crítica de que confunde sistemáticamente el nivel fenomenológico y el ontológico de la percepción. Así se lo imputa, en nuestra opinión, injustamente Óscar L. González Castán, como veremos más adelante. Véase también esta distinción en *PG* 56.

²¹⁰ Cf. *PG* 43.

²¹¹ *PG* 43.

poderoso, solidario, compasivo... o bien como haciendo algo: hablando, perdonando, fortaleciendo...

Ahora bien, una objeción crucial se plantea a esto último, pues la mayoría de estos modos de comparecencia divina no son cualidades fenoménicas del objeto sino más bien disposiciones o acciones que “no podrían leerse de la superficie fenoménica de la experiencia”²¹². Pero para poder aplicar el concepto de percepción a la experiencia mística, el objeto debe comparecer presentando cualidades fenoménicas determinadas. Evidentemente, las propiedades con las que Dios se presenta son muy distintas de las exhibidas por los objetos sensibles y no son cualidades fenoménicas, pero la cuestión clave para nuestro autor es darse cuenta del peculiar modo como damos noticia de lo que aparece en la percepción y el tipo de conceptos usados en estos dictámenes. Obviamente Alston distingue las cualidades fenoménicas de las “objetivas” y los conceptos fenoménicos (que sólo dan cuenta de cómo las cosas se nos aparecen sin decir nada de su naturaleza y disposiciones generales) de los objetivos (que son la mayoría de nuestros conceptos y nos quieren informar de la naturaleza intrínseca de las cosas y de sus disposiciones generales), pero la clave está en comprender los distintos modos y conceptos con que damos cuenta de la especificidad fenoménica de lo que se presenta o aparece.

Para ello usamos fundamentalmente dos tipos de conceptos: los “conceptos fenoménicos” que especifican las cualidades percibidas portadas por los objetos en sí mismos y los “conceptos comparativos” que las especifican en los términos del objeto que de forma más habitual y común comparece en la experiencia corriente mediante una comparación. A menudo usamos estos “conceptos comparativos”²¹³ para percepciones sensibles complejas (que presentan dos o más cualidades sensibles básicas), por ejemplo cuando decimos: “se parece a Carmen”, “sabe a fresa” o “suena a Bach”... ante un objeto al que sólo puedo referirme por comparación a otro más fácilmente accesible²¹⁴. En estos casos nos resulta

²¹² PG 44.

²¹³ Probablemente Alston toma este asunto de los “conceptos comparativos” de Roderick M. Chisholm (*Perceiving: A Philosophical Study*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1957), donde habla de un doble uso de los conceptos: el uso epistémico y el uso comparativo. Cf. W. Proudfoot, *oc.*, pp. 170-171.

²¹⁴ Cf. PG 44-45 y *Religious Experience as Perception of God...* pp. 26-27.

imposible analizar el objeto de percepción en sus componentes más simples y no tenemos más remedio que recurrir a conceptos comparativos para dar cuenta de su modo de comparecencia. En estos casos, estamos dando información o conceptualizando, identificando o especificando modos de comparecencia fenoménica mediante conceptos no-fenoménicos sino objetivos, generalmente los comparativos:

“no estar en posición para clasificar las apariciones complejas sobre la base de sus rasgos intrínsecos, nos conduce a clasificarlas en términos de los tipos objetivos que típicamente aparecen de ese modo”²¹⁵.

Así ocurre con los modos de mostración divina descritos en la muestra: efectivamente no son conceptos fenoménicos, sino que nos informan de los modos de comparecencia divina mediante conceptos comparativos (un tipo de conceptos objetivos), con lo que puede ser que no estén equivocados a la hora de dar cuenta de un modo de aparición o comparecencia de algo, en su caso de Dios. Que no se usen conceptos fenoménicos no quiere decir que no se acierte a expresar las cualidades fenoménicas de los modos de comparecencia divina o que sean falsas.

¿Cuáles son los rasgos con los que Dios se presenta o aparece a la experiencia? Esto sólo se puede saber por experiencia, sentencia Alston²¹⁶. De antemano no se puede decir, sino que hay que descubrirlos en los testimonios de quienes así nos dicen que lo han percibido. Evidentemente, cuando damos cuenta de algo por un término comparativo, debemos conocer algo de éste. Lo más obvio es pensar que el término de la comparación en la experiencia mística será la simple experiencia humana corriente, por lo que Alston se concentra en testimonios modestos en los que el amor de Dios se puede comparar con el amor humano, o cosas por el estilo, dejando de lado los testimonios más complejos, por ejemplo cuando se pretende experimentar la cualidad trinitaria de Dios, lo que tendría un correlato más problemático y discutible en la simple experiencia humana²¹⁷.

²¹⁵ PG 47.

²¹⁶ Cf. PG 47.

²¹⁷ Cf. PG 46-48.

En este punto, desvela nuestro autor una asunción tácita que hace tanto la percepción sensible como la mística:

“En ambas áreas, al menos tácitamente, estamos asumiendo que el complejo fenoménico en cuestión es una indicación fiable de la presencia de la propiedad objetiva que está siendo atribuida”²¹⁸.

¿Dónde se justifica esta fiabilidad básica de la experiencia perceptiva? Éste es el problema epistemológico que será tratado en el próximo capítulo.

Hasta ahora todavía no se han especificado las cualidades fenoménicas distintivas del modo de comparecencia divina. Alston afirmará rotundamente que somos incapaces de enumerar o hacer una lista de tales cualidades fenoménicas de la percepción mística, al modo como se puede hacer en la percepción sensible. En la percepción sensible esta clasificación es posible por la regularidad, predicción y control que cabe hacer de estas cualidades. Pero en la percepción mística no cabe ni control ni predicción por el estilo de la comparecencia divina, lo que no quiere decir que no haya tales rasgos fenoménicos distintivos, sólo que no somos capaces de hacer una taxonomía²¹⁹.

Por último, cabría preguntarse si no serán todas las cualidades fenoménicas de tipo afectivo, dada nuestra incapacidad para enumerar cualidades fenoménicas no sensoriales, opinión que nuestro autor atribuye a J. Maritain. Pues bien, Alston sostiene que no puede responder a esta cuestión, pero que en cualquier caso, aunque todas las cualidades fenoménicas fueran afectivas, esto no les impediría ser una percepción verídica de Dios, es decir, que la aparición fuera de la realidad objetiva denominada Dios:

“la percepción verídica de realidades objetivas podría ser mediada por contenido fenoménico que sea puramente subjetivo”²²⁰.

²¹⁸ PG 48.

²¹⁹ Cf. PG 49.

²²⁰ PG 50.

No obstante, Alston cree que lo que nos lleva a pensar que todas estas cualidades son afectivas es "la carencia de un lenguaje intersubjetivo para las cualidades místicas no afectivas"²²¹.

La clásica doctrina teológica cristiana de las "sensaciones espirituales", elaborada en paralelo a las sensibles, le sirve al autor norteamericano de leve soporte a la tesis de que la percepción mística porta cualidades fenoménicas distintivas no sensoriales²²². En cualquier caso, la conclusión es que la inhabilidad para enumerar estas cualidades fenoménicas no nos impide percibir a Dios a través de ellas y que lo que resulta inapelable es que los testimonios de los místicos "claramente suponen que hay un contenido fenoménico distintivo en sus percepciones de Dios, que Dios se les presenta en modos que dan un carácter distintivo a su experiencia"²²³. Así pues, por lo que respecta a su requisito intrínseco, Alston concluye que la experiencia de Dios es un modo de conciencia distintivamente *perceptual*.

b) Condiciones externas de la percepción.

En esta ocasión, nuestro autor no va a argumentar que la percepción mística satisface las condiciones externas, al modo como ha mostrado que satisface el requisito interno, sino que en este caso "puede" satisfacerlas, es decir, que se trata de una "posibilidad real". Porque una condición externa de la percepción es la existencia del objeto percibido, y ya hemos dicho que no va a intentar probar la existencia de Dios, aunque bien es cierto que "la experiencia mística podría todavía ser perceptual si Dios no existe; podría ser percepción de otra(s) cosa(s)"²²⁴. Ahora bien, las condiciones externas dependen de la teoría de la percepción que se

²²¹ PG 51.

²²² Cf. PG 51-52. Alston reconoce su deuda en este asunto con Nelson Pike, cuyo trabajo *Mystic Union* había sido objeto de estudio en un seminario conjunto. Pike expone en el tercer capítulo de su libro una fenomenología de las sensaciones espirituales y facultades espirituales a partir de los relatos de algunos místicos destacados (*oc.*, pp. 41-65).

²²³ PG 54.

²²⁴ PG 54, nota 42.

manejo. Estas teorías, como también la suya propia, se elaboran normalmente abstrayendo del paradigma de la percepción sensible aquellos requisitos necesarios a toda percepción, dejando de lado lo específico de la percepción sensible. Al igual que antes, veamos ahora **(1)** cuáles serán las condiciones externas de la percepción, y **(2)** si la experiencia mística, es decir, la conciencia experiencial no sensorial de Dios, puede cumplirlas.

(1) El punto polémico es que no hay una única teoría de la percepción sensible universalmente aceptada. Filósofos y psicólogos discrepan en esta cuestión tanto como en otras. Ante esto, Alston va a presentar la teoría que él defiende: "la Teoría del Aparecer" (*Theory of Appearing*), para señalar el conjunto de las condiciones externas de la percepción y ver si la percepción mística se pliega a estos requisitos. Sin embargo, va a exponer otras teorías de la percepción, comprendidas más bien como "explicaciones del *concepto* de percepción, de lo que queremos decir con 'percibir' y nuestros diversos términos perceptuales más específicos, mejor que como explicaciones de la naturaleza de la percepción como una clase de estado o proceso psicológico"²²⁵, y las condiciones externas que de ellas se derivan, con el objetivo de mostrar que también con otras teorías de la percepción cabe una construcción perceptual de la experiencia de Dios²²⁶.

La teoría alstoniana, la Teoría del Aparecer, sostiene, como hemos visto, que percibir es "algo que *aparece* o se *presenta* o es *dado* a la experiencia de uno como tal y cual": que S perciba X es simplemente que X aparece a S como tal y cual. Esta es una noción "fundamental e inanalizable", por lo que comparte el carácter no-conceptual o pre-conceptual que la presentación perceptual parece tener fenomenológicamente. Y esto es todo lo que su teoría dice sobre el *concepto* de percepción, evidentemente dentro de la perspectiva de un "realismo directo" que difiere del realismo más ingenuo sólo en esta cuestión: "en el reconocimiento de que el modo como un objeto externo se presenta puede divergir de lo que ese

²²⁵ PG 55.

²²⁶ "Ya que no puedo tomarme el espacio necesario para una defensa impecable de mi teoría favorita, tendré que considerar la cuestión en cada una de las numerosas teorías, o más bien de los tipos amplios de teoría..." (PG 55).

objeto realmente es"²²⁷. Para las teorías rivales, la presentación perceptual es compleja y analizable.

Las siguientes líneas son claves para comprender su pensamiento:

la Teoría del Aparecer "toma la relación del aparecer como constitutiva tanto de la experiencia sensorial como de la percepción sensible de objetos. Esto es, sostiene que todo caso de experiencia sensorial, sea verídica o no, tiene una estructura "acto-objeto". La experiencia sensorial es esencialmente un asunto de algo que "aparece" o "se presenta" a un sujeto, S, como portando ciertas cualidades fenoménicas"²²⁸.

Recordemos que la relación del aparecer es "no intencional": X aparece a S solamente si X realmente existe. Entonces ¿qué ocurriría en los casos de alucinación? Ésta es su respuesta:

"Esta cuestión puede responderse satisfactoriamente diciendo que en estos casos se trata de una intensa imagen mental (*vivid mental image*) que se presenta a la experiencia del sujeto..."²²⁹.

Y pone un ejemplo para clarificarlo:

"¿Qué debe añadirse a una cierta experiencia visual para que sea verdad que S ve un cierto árbol?', la respuesta dada por la Teoría del Aparecer es 'Nada, probado que ese árbol es lo que aparece a S en esa experiencia'. Y si no es ese árbol lo que se está apareciendo, ningún conjunto de condiciones adicionales haría que S vea ese árbol"²³⁰.

Y esto es así porque la Teoría del Aparecer digamos que "atrapa" al objeto externo dentro de la descripción más fundamental del estado de conciencia experiencial, debido a que la conciencia sensorial tiene esa estructura relacional o estructura acto-objeto, cuyo correlato es habitualmente un objeto físico externo.

²²⁷ PG 55.

²²⁸ PG 56.

²²⁹ PG 56.

²³⁰ PG 56.

Las otras teorías de la percepción (denominadas teorías "externalistas" de la percepción²³¹) añaden algo más, es decir, exigen además otras condiciones, para que un sujeto realmente perciba un objeto externo, ya que la mera conciencia sensorial no basta para distinguir entre una percepción de un objeto real y una alucinación.

La Teoría del Dato Sensible (*Sense Datum Theory*) considera a los objetos percibidos como realidades no físicas portadoras de cualidades fenoménicas y para la Teoría Adverbial (*Adverbial Theory*) la experiencia sensible consiste en un cierto modo o manera de ser consciente, no en la conciencia de un objeto. Las condiciones externas exigidas por estas teorías son fundamentalmente dos: la condición causal y la doxástica. La condición causal indica que es decisiva la contribución causal del objeto para que se produzca la percepción: "es en virtud de estar causalmente relacionada a X que la conciencia sensorial está implicada en, o cuenta como, una percepción de X"²³², aunque ésta no sea condición suficiente por mucho que sea necesaria. La condición doxástica viene a añadir otro requisito a la percepción, a saber, el que sea productora de creencias sobre el objeto de percepción²³³.

Así pues, de las tres teorías de la percepción se derivan tres condiciones externas, pero quedando claro que se tratan de condiciones de posibilidad de la percepción del objeto, ya que se asume sin más –sin una prueba– la existencia del objeto. Es decir, que con ello mostrará que la experiencia de Dios puede ser una percepción, pero no que tal percepción mística sea verdadera, pues para ello haría falta probar la existencia de Dios. Asumido, por tanto, que el objeto de la percepción existe, tres serían las condiciones externas de posibilidad de la percepción mística: primera, que el objeto de la percepción, en este caso "Dios", pueda comparecer a la experiencia; segunda, que el objeto (léase ahora "Dios") pueda contribuir causalmente a la experiencia (condición causal); tercera, que la experiencia pueda generar creencias, es decir, que la experiencia de Dios pueda

²³¹ Sobre estas teorías "externalistas" Alston ha escrito un artículo: *Externalist Theories of Perception* en *Philosophy and Phenomenological Research* 51 (1990), pp. 73-97.

²³² PG 57.

²³³ Cf. PG 58.

producir creencias religiosas (condición doxástica)²³⁴. Por consiguiente, tenemos que indagar ahora si la experiencia mística puede cumplir estas tres condiciones externas.

(2) La **primera condición** se refiere a si Dios puede comparecer a nuestra experiencia, a lo que Alston responde que de antemano no hay restricciones generales a lo que puede comparecer a nuestra experiencia. Sólo por experiencia aprendemos qué es aquello que podemos percibir experiencialmente. Así, la posibilidad de que Dios comparezca a nuestra experiencia es, de entrada, algo "*prima facie* creíble"²³⁵. Sin embargo, se han planteado algunas objeciones a esta posibilidad, objeciones que nuestro autor rebate como inoperantes.

La primera objeción sostiene que la percepción sólo es posible a través de información sensorial, y ésta no es fácil de ver ni de comprender cómo funciona en la percepción mística no sensorial, luego lo más pertinente es ignorar esta posibilidad. Para Alston, las credenciales de la comparecencia o presentación divina no dependen de nuestra comprensión de sus mecanismos de funcionamiento; efectivamente, puedo estar justificado en sostener que algo se presenta a mi conciencia mucho antes de comprender sus mecanismos de comparecencia; es decir, que el apercebimiento de algo y el conocimiento de lo que uno percibe es compatible con una amplia ignorancia sobre los procedimientos de tal percepción²³⁶.

La segunda objeción falaz pretende que la experiencia humana finita no puede percibir al Dios infinito. Pero es evidente que la percepción es un "hecho relacional"²³⁷, un modo de relación, que no agota ni reduce el objeto a la conciencia o experiencia del sujeto; no hay que percibir a Dios en su infinita totalidad, ni hacerle un "objeto" dentro de uno, para poder auténticamente percibirle.

²³⁴ Cf. PG 58.

²³⁵ PG 59.

²³⁶ Cf. PG 59-60.

²³⁷ PG 60.

La tercera objeción es más bien un conjunto de objeciones teológicas planteadas a la posibilidad de percibir a Dios, que según Alston tampoco invalidan lo que él entiende como percepción de Dios. Una es la objeción bíblica a la percepción directa de Dios, pero no cabe duda que los textos admiten varias interpretaciones, que más bien se refieren a las percepciones sensoriales de Dios y que hay otras muchas citas bíblicas que hablan de una genuina percepción de Dios. Más interesantes son otras objeciones teológicas planteadas por la teología mística católica, que nuestro autor toma de la obra del dominico R. Garrigou-Lagrange. Por un lado, esta teología dejaría para la otra vida el aperecibimiento directo de Dios, mientras que a ésta le correspondería un "conocimiento oscuro". Por el contrario, hay muchos testimonios de místicos que atestiguan un aperecibimiento directo de Dios en esta vida, pero a Alston le interesa más desenmascarar el presupuesto falaz de esta teología, a saber, la tesis de que la única alternativa al aperecibimiento directo de Dios es la percepción de sus efectos, debido a que presupone que todo aperecibimiento directo de Dios sería una percepción de la esencia divina. Pero esto no se sigue: cabe percibir directamente a Dios sin percibir su esencia. En los testimonios de percepción mística no se dice que se perciba la esencia divina, sino que se percibe a Dios siendo tal o cual, haciendo esto o lo otro...²³⁸. Por otro lado, esta teología se refuerza en su argumento apelando a la doctrina de la "simplicidad divina", según la cual es imposible percibir parcialmente a Dios al ser un Ser Simplísimo. Para Alston, aunque ésta sea la esencia divina, la percepción directa no tiene que ser una percepción de la esencia divina. Que nuestra percepción y comprensión de Dios sea imperfecta y oscura no quiere decir que no pueda ser directa: bien podría darse una percepción directa sin ser una percepción de la esencia divina, es decir, una percepción directa y, con todo, "oscura". Por lo demás, hay otras muchas consideraciones teológicas cristianas que vendrían a reforzar la posibilidad de que los humanos perciban a Dios, por ejemplo la pretensión de la fe de que Dios nos ha creado para vivir ya ahora en comunión con Él, comunión que sólo es conscientemente posible cuando cabe una percepción mutua. En suma, es posible que Dios se presente a la experiencia humana, tal cual Alston construye esta presentación o apariencia en su Teoría del Aparecer²³⁹.

²³⁸ Cf. *PG* 61-62.

²³⁹ Cf. *PG* 63.

En segundo lugar, para Alston es bastante evidente que la percepción mística cumple la última de las condiciones externas de la percepción mencionadas anteriormente: la **condición doxástica**. La pretendida experiencia de Dios normalmente da lugar a creencias sobre Dios. Incluso cuando las creencias perceptuales obtenidas no tienen un contenido distinto de las creencias que ya se poseen, pueden servir de confirmación de las anteriores o de simple actualización en el momento de la percepción. No presenta ningún problema esta condición externa de la percepción en el caso de la experiencia de Dios²⁴⁰.

La última condición externa de la percepción es la que denomina **condición causal**. Ésta sostiene que el objeto debe contribuir causalmente de un modo adecuado a la experiencia, siendo estos modos adecuados distintos y específicos en cada forma de experiencia sensible. Luego se trataría de ver si Dios puede estar causalmente relacionado con el sujeto, en un modo adecuado que sólo podemos descubrir por medio de la misma percepción. Evidentemente, si partimos de que Dios existe no hay ningún obstáculo para que pueda contribuir causalmente a la experiencia mística, como se refleja en muchos testimonios. Fenomenológicamente estas experiencias se comprenden como generadas por la acción intencional de Dios. Pero no siempre se percibe la causa de una experiencia. Para poder percibirse ésta, se necesitaría un tipo determinado de contribución causal que lo haga posible, pero cuál es este tipo es algo que no se puede determinar de antemano. Luego, "no hay ninguna razón para dudar de que es posible que Dios satisfaga el requisito causal apropiado para ser percibido, como mínimo, en algunos casos..."²⁴¹. Para nuestro autor, esta contribución causal divina puede ir más allá de la acción creadora y revelarse más claramente ante la conciencia personal en un determinado momento, o bien puede manifestarse en la acción de mantenimiento o sostenimiento de la creación. Bien podría darse que se pudiera percibir a Dios en toda experiencia o que de hecho lo hagamos pero de manera no consciente. Ahora bien, lo cierto es que aunque por parte de Dios se satisfagan todas las condiciones para ser percibido, tal vez los seres humanos no cumplen las suyas para percibirle, levantándose así "barreras" por parte del hombre en la percepción mística²⁴².

²⁴⁰ Cf. *PG* 63-64.

²⁴¹ *PG* 65.

²⁴² Cf. *PG* 65-66.

Alston concluye su extensa investigación del capítulo primero de *Perceiving God* afirmando que la experiencia de Dios o experiencia mística puede construirse como percepción. Fenomenológicamente, muchos testimonios expresan la estructura perceptual de esta experiencia, manifestando la condición intrínseca de la percepción, a saber, que algo se presenta a la conciencia del sujeto como tal y cual. Este concepto genérico de percepción se elabora a partir de la más conocida de sus especies, ésta es, la percepción sensible, pero de tal modo que incluiría como otra especie la percepción mística. Además, a partir de su "Teoría del Aparecer" expone las condiciones externas de la percepción, condiciones a las que también podría plegarse la experiencia de Dios. De este modo, se justificaría una construcción perceptual de la experiencia de Dios, experiencia que ha sido vista por una larga tradición como distintivamente perceptual. Alston se siente continuador de esta tradición, en la que destaca a Jonathan Edwards, Johannes Unger y varios teólogos místicos católicos. Sin embargo, todavía no está resuelto, en su opinión, el problema hermenéutico en torno a distintos textos de Tomás de Aquino para incluirle o no claramente en la tradición perceptual²⁴³.

En suma, la principal aportación de Alston a esta tradición que ha interpretado la experiencia mística como percepción consiste, por una parte, en desarrollar un análisis de la percepción mística sobre la base de una teoría general de la percepción, que tiene como central la noción de aparición, presentación o donación, y, por otra parte, en contestar a las principales objeciones a esta construcción perceptual.

Por último, Alston señala que el mayor valor de la construcción perceptual de la experiencia de Dios es cognitivo o epistemológico. Efectivamente, el carácter perceptual de la experiencia mística permite un tratamiento similar de la epistemología de la percepción sensible y de la percepción mística. La cuestión de la verdad o autenticidad de la percepción mística se transforma, al modo como se hace en la percepción sensible, en la cuestión de si realmente es lo que le parece al sujeto que es. Ésta es la ventaja epistemológica de este modelo sobre el modelo

²⁴³ Cf. *PG* 67.

interpretacionista o, como nuestro autor lo denomina, “subjetivista”²⁴⁴: es posible un tratamiento epistemológico paralelo de las creencias perceptuales sensibles y místicas, lo que va a dar lugar a una epistemología de la creencia religiosa mucho más aceptable, por lo menos tan aceptable como la epistemología de las creencias perceptuales sensibles. A esto dedica Alston el resto de su libro *Perceiving God* y otras obras, que se van encadenando unas a otras para construir un argumento general de la justificación de las creencias religiosas.

²⁴⁴ *PG 67: subjectivist construal*. Al final del capítulo fenomenológico Alston habla de dos “construcciones” rivales de la experiencia mística: la perceptual y la subjetivista. Nosotros hemos preferido referirnos al modelo alternativo al perceptual como modelo interpretacionista, por ser el nombre con el que hoy se lo conoce en buena parte de la literatura sobre el tema, aunque Alston use el término “subjetivista” para referirse a ese mismo modelo rival.

2.4. Principales objeciones y respuestas.

Alston sostiene que la experiencia religiosa en un buen número de ocasiones tiene la misma estructura que la percepción. En toda percepción hay tres elementos: el sujeto que percibe, lo percibido y el fenómeno de la percepción. Igual que en la percepción sensible, también en la religiosa hay un sujeto religioso que percibe, lo percibido (Dios o la Realidad Última) y el fenómeno de la presentación de lo percibido al sujeto. Las distintas teorías de la percepción analizan el fenómeno de distinta manera. Alston expone su propia teoría de la percepción: "la Teoría del Aparecer". Además, un amplio consenso estaría de acuerdo en que en la percepción los objetos se nos presentan de tal modo que nos capacitan para conocerlos –o, como mínimo, se nos proporciona alguna información sobre ellos mismos–, así también en la experiencia religiosa Dios comparece de tal modo que nos proporciona un conocimiento sobre Él.

Como hemos ido viendo, la construcción perceptual de la experiencia religiosa no es inobjetable. Señalemos ahora cómo Alston sale al paso de las principales objeciones y cómo trata de resolverlas²⁴⁵. En un apartado posterior pondremos en diálogo este modelo con su mayor contrincante: el modelo interpretacionista. En el diálogo y confrontación con el modelo alternativo tendremos ocasión de valorar lo que da de sí el modelo perceptual. Después haremos un balance conclusivo tratando de identificar los principales focos de debate y los problemas que todavía necesitan un tratamiento más completo. Nuestra conclusión es que la mayor clarificación que algunos aspectos polémicos necesitan puede hacerse dentro del propio modelo perceptual y que las cuestiones

²⁴⁵ En un artículo de 1986, Alston sale al paso de las principales objeciones a la construcción perceptual de la experiencia de Dios, respondiendo a siete objeciones. Nuestra clasificación no coincide con las mismas que entonces Alston identificaba, porque algunas de aquellas objeciones ya están claramente respondidas en la exposición de su teoría perceptual. Ahora se trata de identificar las más persistentes y decisivas. Véase su artículo *Perceiving God* en *The Journal of Philosophy* 83/11 (1986), pp. 655-665.

críticas no nos exigirán romper este modelo y ponernos a la búsqueda de otro. Por lo menos, de momento.

Primera objeción. Ya de entrada resulta extraño que la experiencia religiosa sea una clase de percepción. Porque la experiencia ordinaria sensible difiere sobre manera de la experiencia religiosa. (1º) Mientras que la experiencia sensible es una experiencia común, la religiosa es mucho menos habitual, a veces hasta "rara"; todo el mundo tiene la capacidad de percepción sensible, pero no todos creen tener capacidad para la experiencia religiosa o experiencia de Dios. (2º) La percepción sensible nos proporciona mucha información del objeto percibido, pero la percepción mística apenas parece que nos dice nada del objeto 'Dios'.

Respuesta: estas diferencias no prueban que la experiencia religiosa no sea un modo de percepción. Porque ni la frecuencia ni la cantidad de información que nos proporciona una experiencia nos dice nada de su estructura o naturaleza. Algunas personas tienen sus capacidades sensoriales perceptivas limitadas y eso no prueba que la vista, el oído... no sean formas de percepción. Igualmente, que algunas personas no tengan experiencias religiosas, ni siquiera creen tener capacidad para ella, no prueba que ésta no tenga estructura perceptual.

Segunda objeción. Pero hay una diferencia más significativa que viene a probar que la experiencia religiosa no tiene estructura perceptual. Nos referimos a la naturaleza de la presentación o mostración perceptual. Mientras que en la percepción ordinaria el objeto percibido presenta unas cualidades sensoriales (este libro en frente de mí es rectangular, azul, pesado...), los testimonios de experiencias religiosas vienen a coincidir la mayor parte de las veces en que lo experimentado tiene cualidades no sensoriales. Cuando dan cuenta de algunas cualidades sensoriales, éstas pertenecen más bien al medio en que se da la experiencia que al objeto mismo. Por tanto, la experiencia religiosa difiere en este aspecto importante de la percepción sensible, luego no tiene estructura perceptual.

Respuesta: Alston concede que las cualidades percibidas en la experiencia de Dios no son sensoriales. Pero las cualidades no sensoriales pueden ser también el contenido de una percepción. No se puede reducir la percepción a lo que se nos

presenta por los sentidos externos ni a lo que se percibe con cualidades sensibles o mediante sensaciones. En definitiva, cabe una percepción sin sensaciones²⁴⁶.

Tercera objeción. Podemos dar cuenta de la percepción sensible con bastante detalle y describir fenomenológicamente el objeto que se nos presenta. No podemos describir ni dar cuenta del mismo modo de la experiencia religiosa, es decir, la experiencia de Dios carece de los conceptos fenoménicos de la percepción sensible sin que pueda dar cuenta de las cualidades fenoménicas del objeto que se presenta, condición necesaria de toda percepción, luego no tiene estructura perceptual.

Respuesta: Hay distintas maneras de describir o dar cuenta del objeto que comparece en la percepción. Alston distingue las cualidades fenoménicas (como un objeto se me presenta en un determinado instante y circunstancias) y las cualidades objetivas (la disposición general en que ese objeto tiende a presentarse). Por ejemplo, si tengo que describir la puerta de la clase no usaré las cualidades fenoménicas (pues desde donde estoy sentado se me presenta no como rectangular sino trapezoide) sino las cualidades objetivas (por lo que diré que es rectangular, a pesar de que a mí, en el lugar en que estoy sentado, se me presente como trapezoide). Además, para describir determinados objetos dados a la percepción no fácilmente identificables, solemos echar mano de conceptos comparativos tomados de una experiencia más conocida y generalizable. Así, cuando no identifico bien un determinado sabor puedo decir que "sabe a fresa" o cuando no identifico una música puedo afirmar "suena a Bach". Luego si en numerosas ocasiones damos cuenta de la percepción sensible describiendo no las cualidades fenoménicas sino las objetivas y usando conceptos comparativos, que la experiencia religiosa proceda de este modo –describiendo las cualidades no fenoménicas sino objetivas y usando conceptos comparativos- no quiere decir que no sea de estructura perceptual.

²⁴⁶ Precisamente como "*una percepción sin sensaciones*" califica Manuel García Morente la experiencia religiosa extraordinaria que, en la noche del 29 al 30 de abril de 1937, marcó su vida y que analizaremos en nuestro capítulo 4º: *El "Hecho extraordinario"*, en *Obras Completas* tomo II, vol. 2, p. 435.

Cuarta objeción. Podríamos reforzar la objeción anterior argumentando que las propiedades objetivas son en último extremo fenoménicas, y que si podemos describir cómo los objetos sensibles se nos presentan en circunstancias normales es porque hay una descripción fenoménica que nos lo permite, que además está muy contrastada y es predecible. No es posible esta descripción en la experiencia de Dios, luego al no indicar las cualidades fenoménicas no es posible decir cómo sería en circunstancias normales la percepción de Dios. Una experiencia de la que no se describen cualidades fenoménicas ni usa conceptos fenoménicos para referir en último término cómo sería tal experiencia en circunstancias normales, ni tampoco es predecible ni es generalmente contrastable, es porque no tiene estructura perceptual.

Respuesta: Alston cree que de nuestra experiencia humana (por ejemplo al tratar con personas más o menos buenas) podemos tener una cierta idea de lo que son las propiedades fenoménicas de la percepción de Dios (en nuestro ejemplo, una idea de la bondad que Dios nos muestra). Además, no es raro que tengamos percepciones de objetos sin que podamos describir cómo serían esos objetos en circunstancias normales. En último lugar, que no se puedan enumerar las cualidades fenoménicas de la presentación de Dios no quiere decir que no las tenga y que, por tanto, no sea un modo de percepción.

Quinta objeción. La percepción sensorial tiene generalmente una gran consistencia, pudiendo comprobar si una percepción concreta es acertada mediante la comparación con las percepciones de otros sujetos. Pero las experiencias religiosas son extremadamente diversas, por lo que la exactitud de una percepción particular no puede ser fácilmente confirmada. La gran diversidad religiosa muestra que la experiencia religiosa está cultural y religiosamente muy condicionada, sin que podamos comprobar qué percepción mística es la correcta al margen del sistema de cada una. La gran diversidad religiosa y, más en concreto, las numerosas incompatibilidades entre las creencias perceptuales de las religiones muestran que la experiencia religiosa no es un modo de percepción.

Respuesta: Lo constatado en la objeción, a pesar de ser en buena medida cierto, no prueba que la experiencia religiosa no sea perceptual, sino que está más

abierta a la interpretación que la percepción sensible. La diversidad no es el problema, en todo caso lo sería la incompatibilidad de creencias que proceden de la experiencia. Pero bien pudiera ocurrir que la experiencia religiosa estuviera mucho más abierta a la interpretación que otras formas de percepción. Además, puede haber falsas percepciones de Dios, como hay percepciones sensibles desacertadas, y esto no demuestra que la experiencia de Dios no pueda ser una forma de percepción.

El balance de estas objeciones y sus respuestas es que nos enfrentamos principalmente a dos problemas que necesitarán ulteriores clarificaciones. Uno, el que la ausencia de conceptos fenoménicos en las experiencias de Dios plantea serios problemas a la concepción de la experiencia religiosa como un modo de experiencia perceptual. Dos, la diversidad religiosa confirma una diferencia importante entre la percepción sensible y la religiosa, estando esta última mucho más abierta a la interpretación individual y social. Volveremos sobre ello más adelante, ahora tratemos de confrontar en algunas cuestiones importantes el modelo perceptual con su principal contrincante, el modelo interpretacionista.

2.5. Modelo perceptual 'versus' modelo interpretacionista.

a) El modelo interpretacionista.

Veamos las principales tesis del modelo interpretacionista, necesariamente de un modo mucho más breve, tal cual lo exponen algunos de sus representantes. Elegimos aquellos que Alston cita directamente como interlocutores rivales de su propio modelo, especialmente W. Proudfoot, J. Hick y J. Runzo.

Tomemos como punto de partida la afirmación de Alston sobre la tesis central del modelo más comúnmente alternativo a la construcción perceptual de la experiencia mística:

“que la experiencia mística es un modo de conciencia puramente subjetivo que el sujeto típicamente interpreta como siendo debido a una causa trascendente”²⁴⁷.

De este modo, la experiencia religiosa sería una inferencia que el sujeto hace de su propia experiencia subjetiva, es decir, un interpretación de una mera experiencia subjetiva sobre la causa de la misma, que para un creyente teísta es atribuida a Dios.

Así se expresa J. Hick, para quien toda experiencia conciente es siempre una experiencia-como (*experiencing-as*):

“porque en el reconocimiento de objetos y situaciones como teniendo un carácter particular... la mente/cerebro está interpretando la información

²⁴⁷ PG 66.

sensorial por medio de conceptos y patrones derivados de su memoria (...) Cuando reconocemos lo que está ante nosotros... estamos experimentando un objeto *como* teniendo este o aquel rasgo o significado"²⁴⁸.

La experiencia religiosa es una interpretación que utiliza conceptos religiosos para dar cuenta de unos determinados datos experienciales generados por la relación entre lo Real –término con que Hick se refiere a la Realidad Última- y la conciencia humana. Esta relación tiene lugar en un ambiente mediado por conceptos e interpretaciones. Así la relación con Dios de un profeta judío está mediada por el contexto de una concepción personalista de Dios. Por tanto, la fe – como libre respuesta a la Realidad Trascendente en una situación natural de insuperable ambigüedad que pide que uno se decante- será el elemento interpretativo de la experiencia religiosa. La fe como interpretación supone una decisión y un filtro cognitivo que va a condicionar toda experiencia religiosa. Las experiencias religiosas de las diversas tradiciones son fenomenológicamente distintas, pero ello se debe a la divergencia de la fe en que tienen lugar por lo que se las interpreta de modo distinto, pero todas ellas son igualmente respuestas de una misma Realidad Última postulada al modo del noúmeno kantiano²⁴⁹.

A Hick le preocupa en el fondo mantener una explicación coherente del pluralismo religioso. Tanto él como W. Proudfoot o S. Katz²⁵⁰ sostienen que debemos tener una concepción de la experiencia religiosa suficientemente amplia para que cubra el amplio mundo de las diversas religiones. Obviamente el término de la relación religiosa en las distintas religiones es muy distinto. Si concedemos que en las distintas religiones se da el fenómeno de la experiencia religiosa, entonces o bien damos por supuesto, al estilo de Hick, que ese término realmente es el mismo en todas, o bien, si tomamos más seriamente sus incompatibilidades a la hora de concebir la Realidad Última, debemos tener una concepción de la experiencia

²⁴⁸ Cf. John Hick, *An Interpretation of Religion*, Yale University Press, New Haven, 1989, p. 140.

²⁴⁹ Cf. *Ibid.* pp. 153-171, 214-226 y 292-295.

²⁵⁰ Steven Katz ha sido editor de dos conocidos libros de filosofía y misticismo. En ellos aparecen sendos artículos suyos: S. Katz, *Language, Epistemology, and Mysticism*, en: S. Katz (ed.), *Mysticism and Philosophical Analysis*, Sheldon Press, Londres, 1978, pp. 22-74 y S. Katz, *The 'Conservative' Character of Mysticism* en: S. Katz (ed.), *Mysticism and Religious Traditions*, Oxford University Press, Nueva York, 1983, pp. 12-48. Para unas lúcidas consideraciones críticas sobre la fenomenología de la experiencia mística cristiana de Katz, véase: N. Pike, *oc.*, pp. 194-207.

religiosa suficientemente amplia y susceptible de una gran apertura a la interpretación. Para todos ellos, en definitiva, la experiencia religiosa es una experiencia que la persona toma o interpreta como religiosa.

Así pues, la experiencia religiosa es una experiencia puramente subjetiva a la que se añade una interpretación religiosa o una explicación teológica. Mientras que para algunos sería una interpretación inadecuada e injustificada, para los partidarios del teísmo es la interpretación que mejor le conviene a la experiencia subjetiva: ésta está causada por Dios. Por ejemplo, si experimento la belleza y la paz al contemplar una naturaleza espectacular y como creyente creo tener o hacer una experiencia religiosa, entonces lo que ocurre es que se está percibiendo un objeto al que se añade la interpretación teológica: Dios mismo se sirve de esta experiencia visual para tocar el alma del creyente, cuya fe funciona de elemento interpretativo. En este caso, el que lo experimenta cree que una explicación naturalista de la experiencia es insuficiente. Sólo se explicará esta experiencia por la apelación a una Realidad más allá de sí mismo que viene al encuentro de uno.

Wayne Proudfoot ha llevado a cabo, a partir de una revisión crítica de Schleiermacher, una elaboración más sistemática del modelo interpretacionista, sobre todo en su libro programático *Religious Experience*²⁵¹. Proudfoot insiste en que decir que una experiencia es una percepción supone una pretensión no sólo de la conciencia del sujeto sino de la causa de tal experiencia. Para que una experiencia sea una percepción el objeto debe existir y hacer la pertinente contribución causal. Por ejemplo, si uno dice que ve un árbol, está dando por supuesto que el árbol existe y que contribuye causalmente a la experiencia visual del sujeto. Si el árbol no existe o no puede contribuir causalmente a la experiencia visual (porque, por ejemplo, sea de noche), entonces no decimos que alguien perciba un árbol sino que más bien tiene una alucinación o confunde otro objeto con un árbol. Si la experiencia religiosa fuera una experiencia perceptual debería someterse a las mismas condiciones. Es decir, si la experiencia religiosa fuera verdaderamente una

²⁵¹ Un breve resumen de las principales tesis del citado libro de Proudfoot se encuentra en: W. Proudfoot, *Religious Experiences as Interpretative Accounts* en M. Peterson, W. Hasker, B. Reichenbach y D. Basinger, *Philosophy of Religion. Selected Readings*, Oxford University Press, Nueva York y Oxford, 1996, pp. 30-41. Véase también la exposición del modelo interpretacionista en: en M. Peterson, W. Hasker, B. Reichenbach y D. Basinger, *Reason & Religious Belief. An Introduction to the Philosophy of Religion*. Oxford University Press, Oxford y Nueva York, 1998, pp. 27-29.

experiencia perceptual, entonces el objeto de percepción debería existir y contribuir causalmente de un modo adecuado a la experiencia. Todo aquel que pretende tener una experiencia religiosa es porque anticipadamente asume las creencias en la existencia del objeto religioso y en que se está relacionando con él.

El siguiente párrafo creemos que resume bien su opinión:

“Las experiencias perceptuales ordinarias también asumen creencias. Presuponen creencias sobre las causas de las experiencias. Uno no identificaría una experiencia como una percepción ante la evidencia de que no hubiera una relación causal apropiada entre el objeto percibido y la misma experiencia. Como ocurre en el misticismo, la identificación de una percepción asume ciertas creencias sobre el modo en que esa experiencia va a ser explicada. La experiencia no tiene autoridad para uno que no comparta esas creencias. La autoridad de la experiencia no se basa en un conocimiento directo sino en lo que se considera como la mejor explicación de la experiencia”²⁵².

Si nos limitamos a considerar cómo las personas interpretan sus experiencias (lo que podemos denominar la “descripción fenomenológica”), Proudfoot reconoce que podemos usar el modelo perceptual, porque “incrustada” en la descripción que el sujeto hace de su experiencia se esconde una pretensión sobre su causa. Así, la experiencia religiosa tal cual la entienden los mismos sujetos que la viven no puede comprenderse al margen de sus creencias religiosas, de sus creencias en que Dios existe y está relacionándose con ellos.

No obstante, parece que describir una experiencia religiosa como un modo de percepción condiciona demasiado su tratamiento racional. Además tenemos el gran problema de la enorme diversidad de experiencias religiosas que ofrecen las distintas tradiciones religiosas, con lo que estaríamos comprometidos, si aceptamos el modelo perceptual, a aceptar a la vez que el pretendido objeto de percepción de todas ellas realmente existe y contribuye causalmente de un modo adecuado a la experiencia.

²⁵² W. Proudfoot, *Religious Experience...* p. 154.

Por ello, para Proudfoot debemos tener una concepción de la experiencia religiosa suficientemente amplia que permita aceptar la descripción que los propios sujetos hacen de la experiencia sin tener que conceder que realmente existe el objeto divino de experiencia, es decir, sin tener que aceptar su explicación de la misma, aunque sí su descripción. Así pues, una experiencia religiosa es una experiencia que el sujeto que la tiene toma o interpreta como religiosa. No le vale al creyente una explicación naturalista de tal experiencia, sino que es precisamente una experiencia "religiosa" porque sólo puede ser comprendida apelando a la Realidad Última. Esto debe tenerse en cuenta para comprender fenomenológicamente la experiencia religiosa, pero sin que ello nos comprometa sin más con ninguna doctrina teísta o teológica.

Es importante en este modelo distinguir entre la descripción de una experiencia y su explicación. En la descripción, lo que domina es la perspectiva del sujeto. La experiencia religiosa no se puede describir al margen del sistema de creencias del sujeto (incluida la creencia de que el objeto existe). Por ello la descripción de la experiencia religiosa siempre invocará la existencia de una causa sobrenatural que ha sido la causante de la experiencia. En este sentido, la experiencia religiosa no puede reducirse a otro tipo de experiencia. Se requiere en la descripción de la experiencia religiosa la referencia a la explicación religiosa que el creyente tiene.

Lo cierto es que hasta este momento no parece que haya grandes incompatibilidades con el modelo perceptual de Alston. Pero para Proudfoot el hecho de que el sujeto entienda su experiencia en términos religiosos, y no naturalistas, no quiere decir que realmente viva un encuentro con la divinidad ni que esta experiencia no tenga una explicación naturalista. Cabe que una experiencia religiosa (imaginemos, por ejemplo, la de San Agustín cuando escucha las palabras "toma y lee"²⁵³) tenga una explicación naturalista (alguien escondido que está diciéndole a San Agustín esas palabras que escucha). Pero esto no hace menos religiosa su experiencia, simplemente indica que lo que él tomó como la causa última (Dios), no es tal. Es decir, que una experiencia puede ser una experiencia religiosa auténtica incluso si no se percibe realmente un objeto

²⁵³ Cf. San Agustín, *Confesiones*, Espasa-Calpe, Madrid, 1954, p. 172.

sobrenatural. Lo único que se requiere es que el sujeto interprete sus experiencias en términos de categorías y creencias de lo sobrenatural, es decir, que tal experiencia será religiosa por el lugar que ocupa en el conjunto del sistema de creencias del sujeto.

Toda experiencia está mediada por conceptos y creencias y formada por lenguaje. Cuando se tiene una experiencia, el sujeto la identifica desde un determinado conjunto de conceptos y reglas. Más aún, a su juicio,

“la mayoría de los filósofos contemporáneos de la religión estaría de acuerdo en que la experiencia religiosa asume conceptos, reglas gramaticales y prácticas lingüísticas”²⁵⁴.

No hay datos no-interpretados que se experimentan y que luego sean objeto de interpretación. La experiencia misma está incrustada en un conjunto de creencias. Por ello no hay una simple y única descripción de la experiencia sino numerosas explicaciones de la misma, y cada una de ellas refleja la estructura interpretativa del sujeto de la experiencia.

Pero ¿cómo podemos saber si una persona realmente experimenta a Dios? Si las creencias y conceptos del sujeto forman su experiencia ¿cómo podemos determinar qué explicación, la naturalista o la sobrenatural, es la más adecuada? Aunque debamos describir la experiencia en los términos en que el sujeto lo hace, esto no quiere decir que debamos aceptar su sistema de creencias. Proudfoot señala que el estudioso de la experiencia religiosa debe analizar no sólo cómo el sujeto interpreta la causa de su experiencia sino también debe llegar a analizar por qué el sujeto cree esto: por qué cree que es una experiencia religiosa y no simplemente naturalista. Es decir, “en general lo que queremos es una explicación cultural o histórica”²⁵⁵ de la experiencia del sujeto religioso.

Ahora bien, todo apunta a que vamos hacia un “callejón sin salida”, en el que, por cierto, termina el citado libro de Proudfoot, hasta este momento causando la impresión de buena construcción lógica, pero confluyendo finalmente en una

²⁵⁴ W. Proudfoot, *Religious Experience...* p. 229.

²⁵⁵ *Ibíd.* p. 223.

opinión arbitraria e injustificada. El problema es que no está suficientemente aclarado por qué una explicación cultural e histórica sea mejor que la religiosa o teísta. Proudfoot concluye diciendo que no hay que compartir una determinada experiencia religiosa para poder juzgarla porque de lo que se trata es de creencias, conceptos y juicios que no son específicamente religiosos²⁵⁶. Entonces, ¿con qué criterio evaluar la experiencia religiosa? Al fin y al cabo, según Proudfoot y sus simpatizantes, con los criterios del conjunto de creencias en que tiene lugar determinada experiencia religiosa. Es decir, la experiencia es religiosa porque el creyente le da esa explicación desde su conjunto de creencias y conceptos, pero éstos no son específicamente religiosos. Las razones de que el creyente le dé una explicación religiosa y no acepte la naturalista habrá que buscarlas en los condicionamientos culturales e históricos. Pero ¿por qué buscarlas ahí y no en otro sitio? Si al final sólo caben razones "naturalistas" del sistema religioso de creencias, y dado que es la explicación religiosa añadida lo que hace religiosa a una experiencia, no se entiende que puede seguir hablándose de una experiencia que sea específicamente religiosa. En suma, Proudfoot todavía tendría que probar que una explicación naturalista del sistema de creencias religiosas es más correcta y adecuada que otra religiosa...

b) Recusación del modelo interpretacionista.

Comencemos teniendo presente un texto ya citado de Alston:

"Me parece claro, por otra parte, que nuestras fuentes testimoniales están dando cuenta en un sentido preciso de que algo (tomado por ellos como Dios) se está *presentando* a su conciencia en el mismo modo generalmente en que los objetos físicos se presentan a nuestra conciencia en la percepción sensible. Tal vez Proudfoot y su tribu piensen que igualmente es un modo equivocado de hacer fenomenología de la percepción sensible. Tal vez piensen que también aquí tenemos esencialmente experiencias subjetivas junto a una cierta clase de

²⁵⁶ Cf. *ib.* P. 236.

explicación causal. Si fuera así, creo que están pasando por alto el testimonio inequívoco de la experiencia"²⁵⁷.

Su primera crítica se dirige, por tanto, a lo que puede estar a la base del modelo interpretacionista de la experiencia religiosa, a saber, su probable modo equivocado de hacer fenomenología de la percepción sensible. También podría tratarse en este caso, para los partidarios del modelo interpretacionista, de experiencias netamente subjetivas a las que se añade un cierto tipo de explicación causal. Pero esta concepción, a juicio de Alston, va en contra del testimonio más inapelable de la experiencia común. Lo distintivo de la percepción sensible no está en una explicación causal que se ve "incrustada" en la percepción sino en que algo directamente se aparece o presenta, incluso a veces sin que el sujeto tenga consciente o inconscientemente una explicación causal.

Así pues, aunque la percepción y la interpretación en un sujeto adulto normal van muy unidas, no pueden confundirse ni reducir la percepción de objetos a tomarlos como tal y cual. Ya hemos visto cómo Alston afirma que "la experiencia perceptual normal está atravesada de interpretación"²⁵⁸, pero la especificidad de la percepción sensible está en el rasgo de aparición, presentación o donación directa del objeto a la conciencia del sujeto. Esto es lo que diferencia percibir un objeto de pensar sobre él, razonar, imaginarlo... Aunque el sistema de creencias puede afectar al carácter fenoménico de la experiencia, no tiene por qué hacerlo así siempre.

En este ambiente de "omnipotencia de la conceptualización", como dice Alston, es esencial no confundir el hecho de la aparición del objeto, es decir, lo que es la aparición o presentación del objeto y cómo el objeto aparece o se le presenta al sujeto. Aunque obviamente el sistema de creencias y los conceptos pueden afectar, y de hecho afectan en muchísimas ocasiones, al modo como algo aparece ante el sujeto, no pueden afectar a lo que es que se presenta ante él. Proudfoot afirma en una ocasión: "Las etiquetas que una persona adopta para comprender lo que le está ocurriendo determina lo que experimenta"²⁵⁹. Alston le

²⁵⁷ PG 16.

²⁵⁸ PG 27.

²⁵⁹ W. Proudfoot, *oc.*, p. 229.

respondería que determinan el modo como lo experimenta, pero no al objeto o lo dado a la experiencia.

La tesis de que es imposible distinguir la percepción de la conceptualización parece haber alcanzado en nuestro presente ambiente intelectual la categoría de dogma. Uno de los debates donde mejor se puede ver esto es en el que afecta a si se pueden distinguir o no ciertos elementos comunes a las distintas experiencias místicas. Si se quiere identificar un núcleo común en estas experiencias, compartido por las diversas religiones, esto sólo puede hacerse sobre la base de una distinción entre percepción y conceptualización. Ya al final del libro *Perceiving God*, Alston escribe:

“Se ha pretendido insistentemente que no hay ni puede haber percepción sin conceptualización, e incluso que la percepción es sólo un modo particular de aplicar conceptos, o un modo particular de formación de creencias. Aquellos que niegan rasgos universales atravesando las culturas generalmente han basado su postura en tal teoría “conceptualista” o “interpretacionista” de la percepción”²⁶⁰.

Y cita como ejemplo de esa actitud a Katz y Proudfoot. Pero para nuestro autor, en el corazón de la percepción no está sino una conciencia directa de algo que aparece ante uno como tal y cual. Este hecho de X que aparece ante S como ϕ es, en principio, independiente de cualquier conceptualización o interpretación, es decir, independiente de que S tome X como que sea ϕ o crea, juzgue o interprete que X sea ϕ , o incluso que piense a X como ϕ . La presentación sensorial es algo más elemental y un componente más rudimentario del fenómeno de la percepción, que no supone un juicio o una interpretación. Evidentemente que la percepción adulta está traspasada de conceptualización y creencias, pero esto es, insistirá Alston, “un desarrollo adicional, que va más allá del requisito mínimo para que haya un caso de percepción”²⁶¹. Para los partidarios del modelo interpretacionista, si los sujetos de las diversas culturas se refieren al objeto de la experiencia mística de modo muy distinto, entonces están experimentando cosas distintas; si no podemos encontrar algún rasgo común compartido en las diversas conceptualizaciones de esas experiencias, ello se debe a que no hay ningún

²⁶⁰ PG 186.

²⁶¹ PG 187.

“núcleo duro” común compartido por las diversas experiencias místicas. Sin embargo, siguiendo la Teoría del Aparecer tenemos una oportunidad para identificar rasgos fenoménicos comunes a la percepción mística a través de las distintas culturas, si bien esta tarea es ciertamente muy ardua “por carecer de un modo no-analógico para especificar las cualidades fenoménicas básicas implicadas”²⁶².

Joseph Runzo ha defendido también la tesis “conceptualista” de la percepción, según la cual “la posesión de conceptos es una condición necesaria de toda experiencia perceptual”²⁶³. ¿Hay algún elemento en la percepción “puramente perceptual” independiente de conceptos, creencias y juicios? No, dirá Runzo. Sí, reponderá Alston, a saber, el rasgo distintivo de aparición, presentación o donación del objeto al sujeto de percepción. Ahora bien, Runzo cree que debe distinguirse la facultad bruta de la percepción de “lo dado” en la percepción, mientras que para Alston este rasgo de donación del objeto es el rasgo intrínseco y distintivo del acto de percepción, que, no olvidemos, tiene una estructura acto-objeto. Percibir algo es percibirlo siempre y a la vez como tal y cual, es decir, percibirlo con unas cualidades fenoménicas distintivas, lo que confusamente Runzo denomina “percibirlo conceptualizándolo”. Pero para Alston no hay absolutamente siempre conceptualización, aunque sea cierto que la percepción adulta normalmente esté traspasada de conceptos e interpretaciones, pero la percepción no consiste en ello. La posesión de conceptos no es condición necesaria de la percepción sino de la identificación del objeto de percepción.

Pero profundicemos en las razones que puedan tener los partidarios del modelo interpretacionista para considerar que la identificación de lo percibido es

²⁶² PG 187.

²⁶³ Joseph Runzo, *The Radical Conceptualization of Perceptual Experience*, en *American Philosophical Quarterly* 19 (1982), p. 205. Ahora seguiremos principalmente en nuestra exposición este interesante artículo. Anteriormente había publicado ya otro: *The propositional Structure of Perception*, en: *American Philosophical Quarterly* 14 (1977), pp. 211-220. También es co-editor de un importante libro sobre epistemología de la experiencia religiosa donde él mismo tiene una colaboración: *Conceptual Relativism and Religious Experience*, en J. Runzo y C. K. Ihara (eds.), *Religious Experience and Religious Belief*, University Press of America, Nueva York, 1986, pp. 117-141. Sus consideraciones críticas a las tesis de Alston pueden verse en: *Perceiving God, World-Views, and Faith: Meeting the Problem of Religious Pluralism*, en: Thomas D. Senor (ed.), *The Rationality of Belief and the Plurality of Faith. Essays in Honor of William P. Alston*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1995, pp. 242-260.

condición necesaria de la percepción. Ciertamente Alston tiene razón cuando le responde a Runzo que es exactamente el mismo objeto el que ven el hombre primitivo y el especialista, por más que su identificación y, por tanto, el modo como ese objeto se les presenta y cómo lo toman cada uno, varíe sobre manera²⁶⁴. Imaginemos, por ejemplo, un hombre de una tribu amazónica completamente aislada –sí es que hoy todavía queda alguna- y un técnico en informática ante un ordenador de la última generación. Desde luego que es un mismo objeto el que se presenta de muy diverso modo a uno y a otro, que ambos toman seguramente como cosas muy distintas y conceptualizan de diversa manera. El equipamiento conceptual del hombre amazónico no alcanza a reconocer propiamente ese objeto. Tal vez sólo pueda identificarlo como “algo raro” o una “cosa malvada”. Pero es el mismo objeto el que se presenta a ambos y el mismo que es percibido por ambos, por mucho que discrepen sus identificaciones conceptuales del objeto.

Ahora bien, Runzo afirmará que sólo hay percepción cuando hay cierto grado de identificación del objeto que se nos da: no basta estar mirando a algo (pura actividad mecánica física visual) para “verlo”, porque muchas veces miramos sin ver²⁶⁵. Nos diría que el hombre primitivo del Amazonas “mira” en la dirección de un ordenador, lo “mira” (sólo hay una mera operación mecánica física visual con la que puede discriminar un objeto que nosotros llamamos ordenador) pero que no “ve”, ni “percibe” un ordenador. Lo que Runzo denomina un cierto grado mínimo de identificación del objeto necesario para distinguir lo que es una percepción de lo que son meros datos sensibles (para distinguir una mirada a algo pero sin verlo, cuando sólo esto último -el “ver”- es una “percepción”), es lo que Alston denomina, a nuestro juicio con más claridad y propiedad, una toma de conciencia experiencial de que algo está apareciendo o presentándose a uno como tal y cual, es decir, como portando unas determinadas cualidades fenoménicas.

Para Alston, una de las confusiones más generalizadas (por ejemplo en Proudfoot²⁶⁶ y Runzo) es la no distinción entre lo que utilizamos para reconocer una

²⁶⁴ Cf. *PG* 39, nota 29.

²⁶⁵ Cf. J. Runzo, *The Radical Conceptualization of Perceptual Experience...* p. 208.

²⁶⁶ A nuestro juicio, ésta es una de las confusiones más continuas en citado libro de Proudfoot, donde de la evidente necesidad de los conceptos para identificar la experiencia (¿cómo hacerlo si no es utilizando conceptos?) deriva que la experiencia es una forma de conceptualización o interpretación.

experiencia como de un cierto tipo y lo que la experiencia es o en qué consiste. Por ello los partidarios del modelo interpretacionista insisten en que ya que usamos conceptos para identificar una experiencia como de un cierto tipo, por ejemplo, como una experiencia "religiosa", entonces la misma experiencia no es "independiente de conceptos"²⁶⁷. En el momento en que aceptamos la descripción que un sujeto hace de su experiencia religiosa, estamos aceptando su sistema de creencias y, con ello, que este sistema está a la base de su experiencia. Luego seríamos incoherentes si defendiéramos, al modo de Alston, que estas experiencias son básicamente de naturaleza no-conceptual.

Ahora bien, esto o es una confusión o no se sigue, respondería nuestro autor. Del hecho de que utilicemos conceptos para identificar algo como de un cierto tipo, no se sigue que lo que identificamos sean conceptos o juicios. Si fuera así, sólo seríamos capaces de identificar estados psicológicos cognitivos. Pensemos, por ejemplo, en un dolor o una punzada. Claro que para identificar esa experiencia necesito el concepto de dolor o punzada... pero no quiere decir, ¡bien lo sabemos!, que los dolores sean conceptos o que estemos equivocados en suponer que sean no-conceptuales²⁶⁸.

Para Alston, los relatos de experiencia de Dios manifiestan una clara conciencia perceptual, es decir, Dios se presenta o aparece ante el sujeto en una forma análoga a como se presentan los objetos en la percepción sensible, por lo que es una conciencia propiamente perceptual. Los partidarios del modelo interpretacionista insistirán ahora en las diferencias entre la percepción sensible y la mística, pero ya hemos visto a nuestro autor salir al paso de estas diferencias e indicar cómo no bastan para romper el modelo perceptual de la experiencia mística. Los que defienden la imposibilidad de aplicar el modelo perceptual a la experiencia no sensorial de Dios suelen caer en estos dos errores: (1) o bien plantean objeciones a la percepción mística sin darse cuenta que igualmente así se opera y ocurre en la percepción sensible; (2) o bien toman injustificadamente el paradigma de la percepción sensible como la totalidad del género 'percepción' y no como una especie de la misma, cayendo en un imperialismo insostenible. Es decir, caerían

²⁶⁷ Cf. *PG* 40.

²⁶⁸ Cf. *PG* 41.

en dos trampas que podemos llamar respectivamente “inconsecuencia” e “imperialismo”.

Para concluir este apartado podemos preguntarnos: ¿hasta dónde es operante la recusación alstoniana del modelo interpretacionista? Volvamos a repasar el texto de Alston con el que abríamos este apartado. En él veíamos un rechazo a una fenomenología de la percepción sensible que va contra el más elemental sentido común de la percepción de objetos externos y, en general, de nuestra experiencia. Percibir un objeto no es interpretar ni explicar causalmente una mera experiencia subjetiva sino una presentación o aparición directa de un objeto concreto a la conciencia del sujeto. Ésta es la única forma de distinguir lo que es percibir algo de solamente pensar sobre ello, razonarlo o imaginarlo, fantasear con ello o cualesquiera tipos de conceptualización de lo dado. ¿Cuál es el siguiente paso del razonamiento alstoniano? Afirmar que el modo de presentación de Dios es similar al modo de apariencia de objetos en la percepción sensible, lo que le permite hablar de percepción de Dios. Pero este paso es el que algunos de sus críticos no aceptan: el modo de presentación divina no es similar al modo de presentación de objetos en la percepción sensible. Y no es similar no porque la experiencia mística no pueda ser un modo de conciencia específicamente perceptual, sino porque, aún siéndolo, la experiencia mística está no sólo “atravesada” de interpretación sino mucho más abierta a la interpretación y conceptualización que la percepción sensible. Por lo menos, mucho más de lo que cree Alston. Aunque esta mayor apertura a la interpretación tampoco quiere decir que no tenga estructura perceptual. Volveremos de nuevo sobre esto un poco más adelante.

No obstante, no olvidemos que el que la experiencia mística tenga una estructura perceptual no quiere decir que sea una percepción auténtica o genuina de un objeto existente, sino que la naturaleza de la percepción mística puede construirse dentro de un modo general de comprensión de la percepción, esto es, siguiendo un modelo perceptual. Lo que a Alston más le interesa es que si desde el inicio la experiencia de Dios puede construirse con un modelo perceptual, entonces tendremos un gran beneficio epistemológico, a saber, la pretensión epistemológica de que si se está percibiendo a Dios entonces ello es *prima facie* aceptable por sus

propios méritos, en ausencia de suficientes razones en contra, como veremos con más detalle en el capítulo siguiente. Aunque bien es cierto que el que el modelo perceptual nos proporcione más ventajas epistemológicas no garantiza la corrección de la tesis de que la naturaleza de la experiencia religiosa sea un modo de conciencia distintivamente perceptual.

Después de este recorrido, llega el momento de recoger en un balance conclusivo las repercusiones en el modelo perceptual de esta confrontación de modelos, opiniones y consideraciones críticas, tratando de identificar los principales problemas a que se enfrenta el modelo alstoniano y valorar los posibles intentos de superación.

2.6. Consideraciones críticas.

Llegados a este último apartado, podemos agrupar las principales cuestiones cruciales planteadas al modelo perceptual en torno a tres ejes: (1º) la teoría general de la percepción que maneja; (2º) la relación entre percepción y conceptualización o interpretación y el grado en que lo último condiciona o determina la percepción religiosa; (3º) algunas cuestiones planteadas al esquema objetivante del modelo perceptual por la peculiar realidad que se presenta en la experiencia mística, es decir, porque tal realidad sea precisamente "Dios". Veámoslo.

a) El debate en torno a la teoría de la percepción.

Sabemos ya que Alston denomina a su teoría de la percepción como "Teoría del Aparecer" (*Theory of Appearing*) y que la presenta como alternativa a las teorías externalistas y causales de la percepción. En el libro *Perceiving God* todavía dice que no ha logrado una exposición plenamente sistemática y consistente de su teoría, aunque considera que lo que nos indica en ese momento es suficiente para delinear sus tesis generales²⁶⁹. En las respuestas a las críticas y objeciones que algunos de sus colegas le plantean en estas cuestiones tiene ocasión de precisar o aclarar sus puntos de vista pero sustancialmente creemos que no los modifica. Además, conviene tener presente que su teoría general de la percepción también tiene como principal referente a la percepción sensible, que sirve de modelo a cualquier otro tipo de percepción, algo que resulta muy común en las distintas

²⁶⁹ Cf. PG 55.

teorías de la percepción y en las consideraciones de otros modos de experiencia no sensibles como modos de percepción.

Como ya hemos visto, la Teoría del Aparecer tiene como requisito interno o intrínseco de la percepción la presentación o comparecencia del objeto ante el sujeto: percibimos un objeto cuando este objeto se nos aparece. Pero éste, aun siendo el principal requisito o requisito fenomenológico, no es el único. Por ello Alston tiene en cuenta los otros tres requisitos, llamados externos, de distintas teorías de la percepción. Así pues, aunque se cuestione la Teoría del Aparecer, debe tenerse en cuenta que con otros conceptos de percepción y con los requisitos que algunas otras teorías exigen también cree nuestro autor que es posible una comprensión de la experiencia de Dios como un modo de percepción. Dicho de otro modo, basta con el requisito intrínseco o fenomenológico para tomar algo como una percepción, por ello este elemento se presenta como necesario y suficiente del concepto de percepción. Pero no basta para saber que una percepción sea verdadera o genuina. La Teoría del Aparecer establece para ello otro requisito (ahora ya externo): el que el objeto del que el sujeto tiene conciencia experiencial sea realmente lo que aparece o se presenta.

Una de las cuestiones más polémicas de la Teoría del Aparecer es la relevancia de la condición causal en el fenómeno perceptivo. Ciertamente Alston no la considera una condición intrínseca de la percepción. Pero tampoco dice –y en este punto a veces no se hace una recta inteligencia de sus tesis– que esa condición intrínseca sea a la vez necesaria y suficiente del fenómeno (no del concepto) de la percepción. Justo dice lo contrario: que es condición necesaria intrínseca pero no suficiente para que se dé una percepción. Es el rasgo intrínseco de la conciencia perceptual: en este sentido el rasgo fenomenológico es condición necesaria y suficiente de la conciencia perceptual de un sujeto. Pero no toma este rasgo intrínseco como condición necesaria y suficiente de la percepción. ¿Qué otras condiciones se necesitan? Aquí se encuentra, a nuestro juicio, el foco de los malentendidos: porque Alston no va a indicar claramente cuáles son las otras condiciones que su Teoría del Aparecer exige sino las condiciones que la teoría adverbial y la teoría del dato sensible señalan como necesarias: la condición causal y la doxástica. Y a estas dos condiciones externas antepone otra (la primera

condición externa en su exposición) sin dejar claro si es o no una condición externa de la percepción para su Teoría del Aparecer. Alston afirma, repitámoslo una vez más, que la condición intrínseca (que algo se aparece o se presenta a un sujeto como tal y cual) es condición necesaria, pero no suficiente, para que se dé una percepción. Pero no podemos disimular nuestra perplejidad al no señalar explícitamente las otras condiciones que en su Teoría del Aparecer son necesarias.

Otra crítica a Alston en este asunto vendría a sostener que la relación causal entre sujeto y objeto es determinante de lo que es ontológicamente una percepción. Ahora bien, Alston ni mucho menos la deja de lado sino que la considera como una condición externa postulada por otras teorías de la percepción, aunque no parece que sea muy relevante en la suya. ¿Por qué? Porque entonces sólo podríamos hablar del fenómeno de la percepción cuando se ha probado que un objeto existe y que realmente contribuye causalmente al sujeto que lo percibe. Pero no es así como funciona de modo habitual y espontáneo el fenómeno perceptivo: incluso sin saber si un objeto ha sido la causa de una percepción subjetiva hablamos de percepción y la tomamos como tal, aunque eso sí, para considerar que algo sea una percepción *genuina* o *verídica* debemos conocer que tal objeto ha sido realmente la causa de esa percepción. Pero no nos hace falta este conocimiento para tomar de modo espontáneo, como comúnmente hacemos, una presentación o aparición de un objeto como una percepción, y además es el modo habitual como funcionamos en el ámbito de la percepción sensible. Solamente con razones en contra de una contribución causal de un objeto a un sujeto dejamos de considerar como una percepción algo que hemos tomado de entrada como tal, y en ausencia de tales razones nada impide que sigamos considerando ese fenómeno como una percepción, hasta que no tengamos suficientes razones en contra. Mientras se acredita esa contribución causal, estamos racionalmente legitimados a considerar el fenómeno de la presentación de un objeto ante un sujeto (así éste lo estima) como una percepción²⁷⁰. Dejamos para el próximo capítulo todo lo referente a la epistemología de las creencias perceptuales.

²⁷⁰ Obsérvese cómo la condición causal de la percepción nos lleva a tener que probar la existencia del objeto y su contribución causal. El problema es que esa existencia del objeto y su contribución causal a veces sólo se pueden probar por la misma percepción. Por ello, el peso inicial de la prueba de la veracidad o autenticidad de la percepción no puede recaer

¿Quiere esto decir que la condición causal no es algo relevante de lo que es ontológicamente una percepción? No hemos encontrado una respuesta clara de Alston en la Teoría del Aparecer. Creemos que podría responder que no, es decir, que sí es relevante de lo que ontológicamente es una percepción. La condición causal no es algo relevante de lo que fenomenológicamente es el fenómeno perceptivo pero sí es relevante de lo que ontológicamente es una percepción, esto es, que la relación causal del objeto sobre el sujeto es parte esencial para determinar que algo sea una percepción verdadera y no otra cosa. Por lo tanto, para la Teoría del Aparecer la condición causal no es un requisito fenomenológico aunque ciertamente lo sea ontológico de lo que es una percepción. ¿Vale con el requisito fenomenológico intrínseco para determinar lo que es una percepción? Alston dirá que sí, aunque evidentemente pueda tratarse de una percepción falsa, porque con ello no se ha mostrado que una percepción sea verdadera sino que se trata de ver si algo cumple ese requisito fenomenológico para que podamos hablar sin más de percepción. Sus críticos responderán que para poder hablar de percepción hace falta algún otro requisito. A nosotros nos parece que la teoría de Alston está suficientemente bien construida y fundamentada, aunque esté pendiente, como por otra parte él mismo reconoce, de una mayor y más completa elaboración.

Con esto respondemos en buena parte a las críticas que ha hecho a la teoría alstoniana de la percepción Óscar L. González Castán²⁷¹. Según él mismo dice en un artículo que es de los escasísimos comentarios a la teoría alstoniana que pueden encontrarse en castellano: "el paradigma perceptual que construye Alston

en la comprobación de la condición causal. Hay una fiabilidad inicial de la percepción, tal como ésta es concebida por la Teoría del Aparecer en su condición fenomenológica intrínseca, según la cual una percepción es inocente mientras no se demuestre lo contrario. Es decir, que una percepción es lo que parece ser mientras no haya razones en contra. Lo que tiene un gran parecido con el Principio de Credibilidad de Swinburne, según el cual algo que de entrada a un sujeto le parece tal y cual es creíble que realmente sea así en ausencia de razones en contra. Podríamos denominarlo en nuestra situación como "la presunción de inocencia de la percepción": de entrada un sujeto S está percibiendo realmente X si a ese sujeto le parece estar percibiendo X y no hay razones suficientes en contra de que sea X lo que aparece ante S. Dicho de una manera simple: la percepción es inocente mientras no se pruebe lo contrario.

²⁷¹ Cf. Óscar L. González Castán, *William Alston: Sobre la percepción sensible y otras percepciones* en *Anales del Seminario de Metafísica* 29 (1995) pp. 47-71.

basándose en el análisis de la percepción sensible adolece de graves deficiencias"²⁷². Principalmente señalará dos:

“La primera se destaca cuando se pone de relieve que hay casos que estaríamos dispuestos a considerar como percepciones, pero en los que, sin embargo, al sujeto no se le aparece ningún objeto. Por consiguiente, no es claro que percibir un objeto consista en que el objeto se nos aparezca. Los fenómenos bien documentados de “visión ciega” (*blindsight*) servirán de ejemplos (...) Será precisamente el análisis de estos extraños fenómenos perceptivos el que pondrá de manifiesto la segunda deficiencia. Dicho análisis hace ineludible hablar de la relación causal entre sujeto y objeto para determinar ontológicamente qué es una percepción. Pero si la relación causal es parte integrante de lo que es ser una percepción, entonces será preciso argumentar que las experiencias místicas no pueden ser consideradas como percepciones hasta que no se den razones suficientes para considerar que la experiencia ha sido causada por Dios mismo...”²⁷³.

Por lo que concluye del modelo de la percepción de Alston que “ese modelo confunde la fenomenología de la percepción con su ontología”²⁷⁴.

Dejando de lado por ahora la primera deficiencia señalada, y concediendo a González Castán que la Teoría del Aparecer no da suficiente relevancia a la relación causal entre sujeto y objeto como parte imprescindible de lo que ontológicamente es una percepción, digamos que la segunda deficiencia es falaz por dos motivos. Primero, porque Alston asume que la condición causal pudiera ser una condición de la percepción, aunque en su Teoría del Aparecer no sea tan relevante como en otras teorías de la percepción, ni siquiera esté clara su necesidad, para hacer ver que incluso si la relación causal es parte integrante de lo que es una percepción, entonces también puede construirse la experiencia mística con un modelo perceptual, es decir, que la experiencia mística puede cumplir el requisito de la condición causal, aunque para ver si lo cumple o no de hecho haga falta más. En todo caso, tiene en cuenta el requisito causal.

²⁷² *Ib.* p. 48.

²⁷³ *Ib.* pp. 48-49.

²⁷⁴ *Ib.* p. 71.

El segundo motivo nos parece más contundente todavía porque claramente para Alston no se trata de demostrar que la percepción mística cumple los requisitos externos de la percepción (entre los que está la condición causal) sino que “puede” cumplirlos, porque tal demostración supondría probar antes que el objeto existe y que tiene una relación causal adecuada, y evidentemente esto no lo hace, por lo que la percepción mística cumplirá el requisito causal en tanto sea cierto lo anterior. Por ello dice que la experiencia mística “puede” cumplir las condiciones externas (“puede” cumplir la condición causal), pero no que las “cumple” de hecho, porque para esto último habría que probar la existencia del objeto (la existencia de Dios en el caso de la percepción mística) y que tal percepción ha sido causada por ese objeto (que la experiencia mística ha sido causa por Dios mismo).

Creemos que Alston le respondería a González Castán diciendo que ciertamente no sostiene que tales percepciones místicas sean verídicas, como tampoco se puede decir que no sean verídicas porque no se ha demostrado que Dios sea su causa, sino que “pueden” considerarse o, mejor dicho, que es razonable considerarlas auténticas percepciones mientras no haya razones suficientes para creer que Dios no puede contribuir causalmente a la experiencia mística.

En suma, mientras que para González Castán no puede hablarse de percepción mística en tanto no haya razones suficientes para considerar que la experiencia ha sido causada por Dios (como no puede hablarse de percepción si no se incluye la relación causal como parte integrante), para Alston puede hablarse de percepción mística en tanto no haya razones suficientes para considerar que la experiencia no ha sido causada por Dios mismo (como puede hablarse de percepción con tal de que no haya razones suficientes para desacreditar la relación causal). Precisamente en *Perceiving God* ha intentado desmontar los argumentos que sostienen que Dios no puede contribuir causalmente a esa experiencia, por lo que la experiencia de Dios “puede” cumplir el requisito causal de la percepción. La conclusión de Alston es que si Dios existe –algo que presupone pero que el filósofo debe seguir sopesando racionalmente porque está lejos de ser una cuestión decidida- entonces no parece que nada impida que pudiera contribuir causalmente a la percepción mística.

Por consiguiente, aunque la Teoría del Aparecer sostuviese erróneamente – algo que todavía está por ver dada la escasa elaboración de la teoría- que no es condición necesaria la relación causal entre sujeto y objeto para determinar, no fenomenológica sino ontológicamente, qué es una percepción, Alston no obstante asume la condición causal como una condición externa de la percepción e intenta mostrar que incluso si se considera que la relación causal es parte integrante de lo que es una percepción, también en este caso la experiencia de Dios “puede ser” un modo de percepción. No dice que “es” una percepción genuina, sino que “puede serlo”, porque sólo se puede decir que “es” una percepción verídica si se ha mostrado la existencia del objeto y su relación causal. En la percepción de Dios habría que probar la existencia de Dios y su contribución causal, algo que Alston no hace ni siquiera presupone: no va a presuponer ni que Dios exista realmente ni que contribuya causalmente en la experiencia perceptual, sino sólo que si existe no ve obstáculo para que “pueda” causar esa contribución.

Todavía nos queda un argumento contra Alston, que era la primera deficiencia señalada por González Castán, a saber, “hay fenómenos que estaríamos dispuestos a considerar como percepciones de objetos externos, pero en los que, sin embargo, nada aparece al sujeto”²⁷⁵, y pone el caso del extraño fenómeno de la “visión ciega”. Si esto es cierto, entonces percibir un objeto no consiste en que tal objeto se nos aparezca. Nuestra opinión es que este caso o ejemplo no es una prueba tumbativa de la teoría alstoniana sino que, al contrario, puede tomarse como un argumento a su favor.

El mismo autor nos explica así ese curioso fenómeno:

“Debido al daño que ha sufrido la zona del córtex visual del cerebro de ciertas personas por algún accidente, tumor o derrame cerebral, estas personas padecen, con diversos grados de intensidad, cegueras en su campo de visión. Así, si, por ejemplo, el córtex visual derecho ha sido destruido, la persona será incapaz de ver los objetos que se presentan en ciertas áreas del lado izquierdo de su campo visual, y viceversa. Estas áreas ciegas son denominadas “escótomas”, que el sujeto experimenta como una carencia absoluta de experiencias visuales conscientes, y no simplemente como una zona de color negro en su campo visual como si estuviera viendo una pared pintada de ese color. En algunos casos severos, tanto el córtex visual derecho como el izquierdo pueden estar

²⁷⁵ *Ib.* p. 58.

afectados y producirse una ceguera total. Cuando el daño sufrido no ha sido tan serio como para causar una ceguera completa, se han realizado algunos experimentos con los sujetos afectados que han arrojado resultados sorprendentes. A los sujetos se les pide que digan, por ejemplo, cuándo dejan de ver una luz que se está moviendo en su campo visual. Con las contestaciones que dan se puede ir determinando con bastante precisión el área que abarca su escótoma –el área de su ceguera, y realizar mapas de las zonas dañadas del córtex visual con la ayuda de tomografías y de técnicas de resonancia magnética. Lo que resulta sorprendente es que los sujetos afectados por escótomas son capaces de “adivinar”, con un grado de exactitud portentoso que puede llegar a ser en algunos casos de un cien por cien, si se les ha mostrado una luz directamente en el área ciega, o si ha sido una figura cuadrada o redonda. (Obviamente, considerar este grado de acierto como pura casualidad está fuera de lugar). En esto consiste el fenómeno que ha sido bautizado con el nombre de “visión ciega”, en la capacidad que tiene el sujeto de discriminar visualmente y, por lo tanto, de adquirir creencias verdaderas acerca de los objetos del mundo, en ausencia de cualquier sensación visual”²⁷⁶.

Dejando de lado la novedad del estudio de este fenómeno y la controvertida interpretación en muchos aspectos todavía pendientes de una mayor investigación, hay que decir que en este fenómeno no es que no aparezca ningún objeto ante el sujeto afectado de “visión ciega”, sino que tal objeto aparece ante él, se le da o presenta realmente, aunque no aparezcan sensaciones. Lo que no hay son sensaciones, pero sí hay presentación del objeto, que realmente se le pone delante, aunque no se sepa cómo lo puede “ver” sin sensaciones visuales y reconocer e incluso llegar a tener creencias perceptuales verdaderas sobre él. No es verdad que no haya presentación del objeto sino que no hay conciencia perceptual mediante las habituales sensaciones visuales con las que reconocemos objetos por el sentido de la vista. En este caso el sujeto carece de las sensaciones visuales ordinarias o habituales por las que se tiene conciencia de una presentación visual de un objeto. Hay presentación real del objeto y ausencia de las sensaciones habituales, pero pudiendo darse otro tipo de sensaciones todavía difíciles de identificar y explicarnos, al ser diferentes de las habituales y ordinarias de la percepción sensible visual. Podríamos estar ante un fenómeno parecido a lo que se ha llamado “una

²⁷⁶ *Ib.* p. 58.

percepción sin sensaciones"²⁷⁷, por lo menos sin las sensaciones habituales de la percepción sensible.

En cuanto que hay una cierta conciencia de presentación del objeto al sujeto –y en el fenómeno de la “visión ciega” parece haber una cierta conciencia de presentación de un objeto-, hay percepción, aunque el sujeto (ni incluso nadie) supiera cómo puede ser esto posible en ausencia de sensaciones, por lo menos de las sensaciones conocidas y habituales en la percepción sensible. No es verdad, entonces, que “nada” aparezca sino que nada se siente al modo como se sienten las sensaciones habitualmente producidas por la percepción sensible de objetos.

Así pues, no parece que este fenómeno, por lo que conocemos de él hasta el momento, sirva para derrumbar la teoría de la percepción de Alston. Más aún, nuestra impresión es que la refuerza, porque se manifiesta un cierto parentesco entre este fenómeno y algunas experiencias místicas, a las que bien podemos denominar percepciones místicas, dada nuestra disponibilidad a considerar como percepciones –y el propio González Castán así lo ha afirmado- fenómenos tales como el de la “visión ciega”²⁷⁸.

²⁷⁷ Volvemos a recordar que así es como, precisamente, Manuel García Morente comprende su personal experiencia extraordinaria de Dios: “una percepción sin sensaciones”. Más adelante tendremos ocasión de estudiarlo con detalle.

²⁷⁸ Coincidentemente Daniel C. Dennett habla del carácter “paradójico” de la “visión ciega” de modo muy parecido a como se hace en la literatura y teología espirituales al referirse al rasgo “paradójico” de la experiencia mística: véase su obra *Consciousness Explained*, Boston, Little Brown & Co. 1991, pp. 322ss. Ya W. T. Stace en su clásico e influyente libro *Mysticism and Philosophy...* pp. 131-132, señalaba el carácter paradójico como un rasgo distintivo tanto de la experiencia mística normal como de la intensa (extrovertida e introvertida en su terminología). Sin embargo, Alston no cree que este rasgo paradójico sea propio de toda experiencia mística, por lo que no lo incluye en su concepto general de experiencia mística (Cf. PG 25).

b) Percepción y conceptualización en la experiencia religiosa.

Recordemos que para W. Alston lo central de la noción de percepción es que algo se está dando o presentando a la conciencia del sujeto, es decir, "lo simplemente dado a un sujeto" constituye su noción de percepción. Ahora bien, como él mismo subraya, normalmente en la percepción adulta, ésta se integra con conceptualización e interpretación, afectando al modo como los objetos se perciben. Ésta es una noción no-conceptualista de percepción. Pero la polémica entre conceptualistas (como J. Hick, Katz, J. Runzo y W. Proudfoot) y no-conceptualistas en torno a la percepción no está del todo resuelta. Para aquéllos, la percepción obviamente no es sólo conceptualización, pero la actividad perceptual implica necesariamente conceptualización (que, al contrario de la interpretación, no siempre es consciente), porque percibir algo es percibir-algo-como-tal-y-cual, es decir, percibirlo con propiedades conceptualizadas; y la percepción implica necesariamente conceptualización porque sólo cabe percibir un objeto a través de la percepción de sus propiedades que siempre son conceptualizadas. Lo contrario sería mirar, pero sin ver, u oír sin escuchar: sólo "ver" o "escuchar" son percepciones; lo otro son meras actividades sensoriales, nos diría Runzo, como hemos visto antes.

En el apartado sobre la recusación alstoniana al modelo interpretacionista ya hemos señalado nuestra valoración más proclive al modelo alstoniano. Pero hay que reconocer ahora que las tesis de Alston están en función de la verdad de sus dos presupuestos filosóficos básicos: la noción no-conceptualista de percepción de su Teoría del Aparecer y el realismo metafísico y "aletheico" (como denomina a su teoría realista de la verdad).

Creemos que Alston justifica suficientemente su noción no-conceptualista de percepción y desenmascara algunos errores de las nociones conceptualistas. Aunque al final parece que la tesis de Runzo es un problema más de "lenguaje" que una discrepancia sobre la naturaleza de la percepción: entiende por percepción un

fenómeno de aparición de algo al que debe sumarse un cierto grado de identificación consciente, distinguiéndose así la mera sensación de la percepción.

Por otro lado, no cabe duda que una noción conceptualista de percepción no tendría tantos problemas para explicar la incompatibilidad de creencias religiosas, ya que las percepciones de una misma realidad podrían en principio conceptualizarse de maneras muy distintas, lo que explicaría la diversidad de experiencias religiosas. Pero que una explicación de la pluralidad de experiencias religiosas sea menos problemática con una noción conceptualista de percepción no hace que esta noción sea más adecuada a la naturaleza de la percepción.

Aunque creemos afortunada la expresión de P. Ricoeur de que "toda experiencia es una síntesis de presencia e interpretación"²⁷⁹, lo difícil es precisar la índole de esa relación de "síntesis": ¿es la interpretación algo que se añade a la presentación o el modo como se da toda presentación? ¿Es la conceptualización condición necesaria de la percepción o el modo como ésta se reconoce? Con Alston, creemos que la noción de percepción debe ser eminentemente relacional, dando preeminencia al elemento de "presentación" o "comparecencia" del objeto ante el sujeto. Pero se debe indagar más en lo que el sujeto "pone" al recibir esa presentación y en los condicionamientos del equipamiento subjetivo en la percepción, algo en lo que Alston no repara lo más mínimo. Fenómenos, como el analizado de la "visión ciega", nos indican que la percepción también puede funcionar de modo diverso en los sujetos, aunque la esencia del fenómeno sea la misma. Para ello ayudarían los estudios psicológicos de distintas formas de percepción, como por ejemplo la percepción infantil o determinados trastornos psicológicos de la percepción. Filósofos y psicólogos deberán seguir colaborando para comprender mejor la naturaleza de la percepción y precisar esta noción.

Por último, habría que continuar la investigación de la función de los condicionamientos culturales y religiosos en la percepción mística, dado que su función en ésta es mayor y más decisiva que en la percepción sensible. Está claro que el que tanto la experiencia sensible como la experiencia de Dios sean perceptuales en su estructura no quiere decir que los condicionamientos socio-

²⁷⁹ Tomado de J. Martín Velasco, *Las variedades de la experiencia religiosa*, en A. Dou (ed.), *Experiencia religiosa*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1989, p. 73.

culturales funcionen igualmente. Bien pudiera ser que la experiencia religiosa fuera generalmente perceptual pero mucho más abierta a la interpretación individual, y cuyos condicionamientos tuvieran una función más decisiva²⁸⁰.

c) Consideraciones críticas al esquema objetivante de la experiencia de Dios en el modelo perceptual.

(1) La objetivación de Dios en el modelo perceptual.

Alston aplica la Teoría del Aparecer a ciertas experiencias de Dios, pudiendo así considerarlas fenomenológica y epistemológicamente al modo como se hace con la percepción de los objetos que nos rodean. Sin embargo, él mismo nos avanza la objeción de que muchos se opondrán a pensar a Dios como un "objeto" particular de experiencia²⁸¹.

Para explicar el sentido en que va a hablar de Dios como "objeto", traerá a colación un lúcido párrafo de Paul Tillich que a nosotros nos parece oportuno tener a la vista (aunque lo citamos algo más extensamente de lo que Alston lo hace):

"En el dominio cognoscitivo, se considera como un objeto todo aquello hacia lo que se dirige el acto cognoscitivo, tanto si se trata de Dios como de una piedra, tanto si es el propio yo como una definición matemática. En el sentido lógico, todo cuanto está afectado por un predicado es, por este mismo hecho, un objeto. El teólogo no puede dejar de convertir a Dios en un objeto en el sentido lógico de esta palabra, como tampoco el amante puede dejar de convertir a su amada en un objeto de conocimiento y de acción. El peligro que entraña la objetivación lógica es que nunca se limita a ser meramente lógica. Comporta presupuestos e implicaciones ontológicas. Si se sitúa a Dios en la estructura sujeto-objeto del ser, deja de ser el fondo del ser y se convierte en un ser entre los otros seres (ante todo, en un ser a la vera del sujeto, quien lo considera como

²⁸⁰ Cf. M. Peterson y otros, *Reason and Religious Belief*, Oxford University Press, 1998, p. 27.

²⁸¹ Cf. PG 30.

un objeto). Deja de ser el Dios que es realmente Dios. La religión y la teología son conscientes del peligro que entraña la objetivación religiosa. De diversas maneras intentan evitar la blasfemia involuntaria que implica esta situación. La religión profética niega que se pueda “ver” a Dios, ya que la vista es el sentido más objetivante. Si existe un conocimiento de Dios, es Dios quien se conoce a sí mismo a través del hombre. Dios sigue siendo siempre el sujeto, aunque se convierta en un objeto lógico (cf. 1 Cor 13, 12). El misticismo intenta superar el esquema objetivante por una unión extática del hombre y Dios, análoga a la relación erótica que implica un impulso hacia un momento en el que desaparece la diferencia entre el amante y la amada. La teología debe recordar siempre que, al hablar de Dios, convierte en un objeto aquello que precede a la estructura sujeto-objeto y que, por consiguiente, debe incluir, en su discurso acerca de Dios, el reconocimiento explícito de que no puede hacer de Dios un objeto. Pero el esquema objetivante todavía se utiliza en un tercer sentido. Convertir una realidad en un objeto puede significar privarla de sus elementos subjetivos, reducirla a algo que es un objeto y *nada más* que un objeto. Tal objeto es una “cosa”, en alemán una *Ding*, algo que al mismo tiempo está *bedingt* (“condicionado”). La palabra “cosa” no posee necesariamente esta connotación; puede significar todo lo que es. Pero es contrario a nuestro sentido lingüístico llamar “cosas” a los seres humanos. Son más que cosas y más que simples objetos. Son “yo” y, por ende, son portadores de subjetividad”²⁸².

Teniendo como telón de fondo la opinión de Tillich expresada en el texto anterior, podemos hacer las siguientes precisiones al sentido en que Alston habla de Dios como “objeto” de la experiencia:

(1º) Tillich distingue tres sentidos en que se puede hablar de Dios como “objeto”: (a) Sentido lógico: Dios es el término hacia el que se endereza el acto cognoscitivo. La objetivación lógica es inevitable en el discurso sobre Dios y en toda acción o relación con Dios. (b) Sentido ontológico: Dios como un “objeto” del mundo o “un ser entre los otros seres”. La objetivación ontológica religiosa sería reduccionista y es un peligro que el misticismo siempre ha tratado de evitar. La teología debería explícitamente reconocer “que no puede hacer de Dios un objeto” (en sentido ontológico). (c) Sentido “cosificador”: algo se ve como un mero objeto o “cosa”, desprovisto de subjetividad.

²⁸² Paul Tillich, *Teología Sistemática I*, Sígueme, Salamanca, 1982 (original de 1950), pp. 224-225.

Obviamente, Alston habla de Dios, como dijimos en su momento, como "objeto" de percepción sólo en sentido lógico. Si el término "objeto" tiene connotaciones negativas, está claro que estas connotaciones no forman parte de su significado. Si tiene presupuestos o implicaciones peligrosas por ser reduccionistas, éstos deberán hacerse lo más explícitos posibles. En todo caso, el modelo perceptual tiene a la base el esquema objetivante de la estructura sujeto-objeto, pero en el sentido lógico indicado.

(2º) Tillich advierte de que la objetivación lógica no se limita a ser lógica y trae consigo "presupuestos e implicaciones ontológicas", se entiende que reduccionistas al convertir de alguna manera a Dios en objeto en sentido ontológico. Alston advertirá que la objetivación lógica de la experiencia de Dios no conllevará prejuicios ni implicaciones reduccionistas de ese tipo: Dios es un ser muy peculiar, no sin más "un ser" al lado de los otros, ni mucho menos será una "cosa" sin vida. Además, hay que tener en cuenta que el esquema objetivante afecta no sólo a si se concibe a Dios como "objeto" junto a otros, sino también a si se lo concibe como el único objeto de que somos conscientes cuando somos conscientes de Dios²⁸³.

¿Tiene algunos presupuestos o implicaciones ontológicas, como Tillich supone siempre en la objetivación lógica? Ante todo Alston afirma:

"En suma, decir que Dios es el *objeto* de una experiencia no implica más que el que algunas personas a veces experimentan a Dios, son experiencialmente conscientes de él, que a veces Dios se presenta a nuestra experiencia"²⁸⁴.

²⁸³ A nuestro juicio, ésta es la interpretación correcta del texto de Alston en PG 31, cuando comenta una expresión de K. Rahner en la que el teólogo jesuita sólo parece aplicar la crítica al esquema objetivante cuando se comprende a Dios como un objeto "al lado de otros". Para Alston es igualmente objetivante el que Dios sea el único objeto de conciencia sin falta de estar "al lado de otros", pues seguiría siendo, en definitiva, igualmente un "objeto". El sentido alstoniano es sólo lógico, sin las connotaciones ontológicas de la crítica rahneriana. Y en sentido lógico se incluye tanto la posibilidad de percepción de Dios junto a otros objetos de percepción o siendo el único objeto que se percibe: "Ése puede ser o no ser el caso. (Dios) podría ser un objeto de experiencia en el sentido básico en cuestión incluso si Él es la única cosa de que somos conscientes cuando somos conscientes de Él". Obsérvese el error en la traducción de J. Martín Velasco de este pasaje (donde dice 'justamente' debe decir 'incluso') y la consiguiente ambigüedad..., en: *El fenómeno místico...* p. 372.

²⁸⁴ PG 31.

Por otro lado, también hay a veces presupuestos e implicaciones detrás de la objeción a hablar de Dios como "objeto" en sentido lógico: el rechazo a que haya un ser tal como Dios que objetivamente exista. Por eso, Alston hace más explícitos sus presupuestos ontológicos realistas diciendo:

"Mi discurso sobre Dios como objeto de experiencia definitivamente presupone que Dios existe como una realidad objetiva, que efectivamente Él es máximamente real"²⁸⁵.

Algo en lo que va a coincidir completamente con los testimonios experienciales en los que se basa su estudio.

(3º) Pero la objeción a hablar de Dios como "objeto" de percepción no va a provenir sólo de quienes presuponen que Dios no es una realidad objetiva y existente, también podemos hablar de una objeción propiamente teológica. Para algunos, aunque hasta un cierto nivel sea inevitable hablar de Dios como "objeto" en sentido lógico, lo cierto es que la realidad de Dios, como decía Tillich, "precede a la estructura sujeto-objeto". De este modo, el singular y peculiarísimo "objeto" de la experiencia mística es de tal naturaleza que impone enormes restricciones al modelo de la percepción, construido a partir de la más familiar percepción sensible de objetos físicos, que pone en evidencia sus límites y parece exigir otro modelo diferente al perceptual.

Creemos que ésta es la principal crítica de Martín Velasco²⁸⁶ al modelo perceptual, a la que ya nos hemos referido anteriormente. Según esto, el modelo perceptual supone una objetivación insostenible de Dios que no tiene en cuenta no sólo que Dios "precede a la estructura sujeto-objeto" como fondo del ser (en palabras de Tillich) o como origen permanente y realidad fundante del ser (en palabras de Martín Velasco), sino también que se rompe el esquema objetivante de la estructura sujeto-objeto, como también parece reconocer la propia experiencia

²⁸⁵ PG 31.

²⁸⁶ Véase sus consideraciones críticas al respecto en: *El fenómeno místico...* pp. 373-377. En esta crítica al esquema objetivante incide, con clara influencia rahneriana, X. Zubiri: "Ante todo hay que decir que la experiencia de Dios no es la experiencia de un objeto llamado Dios. No solamente porque el hombre no es capaz de eso, sino porque ni siquiera así debe concebirse lo que sería una intuición de lo divino, si algo así pudiera darse. Dios no es una realidad-objeto..." (*El hombre y Dios...*p. 326).

mística cristiana por lo menos en sus grados más altos. Esta ruptura es la que parece exigir otro modelo distinto al modelo perceptual.

Pero a este respecto debemos tener en cuenta lo siguiente. Primero, el sentido lógico de la expresión como algo inevitable del acto cognoscitivo de la conciencia experiencial. Segundo, que no tienen por qué seguirse implicaciones reduccionistas ontológicas del sentido lógico. Cuando Martín Velasco habla tan acertadamente de la Presencia inobjetiva del Misterio, lo hace en sentido ontológico, pero es perfectamente compatible con el sentido lógico, pues ¡cómo vamos a reconocer tal Presencia y poder discriminarla en nuestra experiencia de otras presencias si no es mediante un acto cognoscitivo que necesariamente implica la estructura lógica sujeto-objeto! Tercero, que mientras se mantenga el esquema objetivante de la estructura lógica sujeto-objeto no acertamos a ver que se rompa el modelo perceptual. Si a la teología y a la filosofía de la religión le valen con que se hagan explícitas las consideraciones que rechazan los reduccionismos ontológicos implicados en el discurso de Dios como "objeto", éstas también pueden hacerse dentro del modelo perceptual, como se lo hemos visto hacer a Alston, antes de entonar ningún canto fúnebre. Cuarto, Alston aplica el esquema lógico objetivante en el nivel fenomenológico en el que a los sujetos religiosos les parece que "algo" se está presentando a su conciencia experiencial y ese "algo" es identificado por ellos como Dios, pero en principio sin más implicaciones de tipo ontológico ni epistemológico que las derivadas de la propia pretensión de esa experiencia perceptual. En el capítulo 3 veremos cuál es esta pretensión epistemológica de la experiencia perceptual de Dios. De momento, sólo nos queda por considerar una última objeción a la fenomenología de la experiencia teísta que sostiene una completa superación de la estructura sujeto-objeto que haría trizas el modelo perceptual.

(2) La superación del esquema objetivante en la mística teísta.

La última cuestión que vamos a tratar es una objeción al modelo perceptual que se ampara en la posible superación final de la estructura sujeto-objeto en la propia experiencia mística teísta, por lo menos en sus estadios más altos a los que la tradición mística cristiana se ha referido como "unión mística completa", "raptó", "éxtasis", "matrimonio espiritual", "unión sin distinción", "identificación completa del alma con Dios", etc... Si esta superación fuera así, aunque sólo se refiera a su consideración fenomenológica sin más pretensiones ontológicas, podría pensarse que el modelo perceptual sería definitivamente inoperante, mejor aún, que a medida que se avanza en la experiencia mística, menos útil y aplicable nos resulta el modelo perceptual a la experiencia de Dios.

A mediados del siglo pasado se produjo un interesante debate –en el que no podemos entrar aquí en detalle– sobre la comprensión del núcleo central de la experiencia mística en términos teístas o monistas. La polémica, a nuestro juicio mucho más filosófica que teológica, nació del conocido libro de R. C. Zaehner *Mysticism, Sacred and Profane* (1957)²⁸⁷, donde postula la posibilidad de una experiencia mística fenomenológicamente teísta, es decir, de una experiencia "de Dios" como tal previamente a toda interpretación. La principal réplica vino de la mano de W. T. Stace, en su influyente *Mysticism and Philosophy* (1960)²⁸⁸, y también de N. Smart²⁸⁹, quienes rechazan que la experiencia mística constituya un tipo fenomenológico distintivo, afirmando que la experiencia mística teísta no es más que una experiencia monista interpretada en términos teístas. Como ya se puede adivinar, mientras Zaehner se aproxima al modelo perceptual, éstos últimos lo hacen al interpretacionista.

²⁸⁷ Seguimos la edición: Oxford University Press, Galaxy Books, Nueva York, 1961.

²⁸⁸ También su libro: *The Teachings of the Mystics*, New American Library, Nueva York, 1960.

²⁸⁹ Sobre todo su artículo: *Interpretation and Mystical Experience* en *Religious Studies* 1 (1965), pp. 75-87.

Para Zaehner, los primeros estadios del estado místico conservan la estructura sujeto-objeto, por lo que claramente se pueden mostrar como experiencias o sentimientos "de Dios", es decir, experiencias teístas. También parece claro en el testimonio de los místicos que las más altas cumbres de su escalada espiritual se caracterizan por una pérdida de esta conciencia de la separación y de los límites y por una experiencia de unidad o identidad entre el alma y Dios. Pero Stace y Smart le criticarán que no hay razón alguna para comprender estos altos estadios de unión en términos teístas pues queda superada la estructura sujeto-objeto, haciéndose imposible la identificación de la experiencia mística como una experiencia "de Dios" (teísta) si no se mantiene tal estructura. Esto es lo que refleja una experiencia mística básica común a teístas y no teístas, que luego cada uno interpreta en los propios términos de su respectiva tradición religiosa.

No hemos encontrado mejor estudio detallado de esta polémica que el que hace Nelson Pike en su magnífico libro ya citado *Mystic Union. An Essay in the Phenomenology of Mysticism* (1992). Pike es defensor de la opinión general de Zaehner, es decir, de la distintividad fenomenológica de la experiencia mística teísta, pero reconoce que Stace y Smart tienen razón en su crítica a Zaehner, aunque yerran al extraer sus propias conclusiones²⁹⁰. Para Pike, es claro que si en los altos estados místicos queda anulada la estructura sujeto-objeto, entonces está injustificada la cualificación de que tal experiencia sea "de Dios". Si queda superada esa estructura ¿cómo se puede vivir y experimentar algo como experiencia "de Dios" y no de otra cosa? Quienes postulan esta superación ¿cómo justifican una experiencia tal que se identifique como "de Dios" o incluso como simplemente religiosa "de algo"? Por ello cree que debe matizarse mucho esta ausencia o superación de la estructura sujeto-objeto en la experiencia mística. ¿En qué sentido?

El siguiente párrafo de Pike resume muy bien, a nuestro juicio, su acertada opinión:

"La pretensión de que la experiencia mística teísta carece de la estructura sujeto-objeto debe ser cuidadosamente matizada. Tomando el paradigma de la experiencia de unión como el caso ilustrativo, esta

²⁹⁰ Cf. Nelson Pike, *oc.* especialmente pp. 177-193.

experiencia comienza con un estado dualista y progresa a una cumbre en que la distinción entre sujeto y objeto se pierde. En su estado dualista el paradigma de la experiencia de unión es un caso claro de experiencia teísta, porque el estado dualista es un intervalo de una conciencia que es fenomenológica y específicamente del individuo particular Dios, el creador omnipotente, omnisciente y perfectamente bueno del universo. Así pues, es solamente con respecto al clímax del paradigma de la experiencia de la unión que su contenido teísta es de algún modo problemático. Y el problema aquí (como la crítica indica) es que carece de la estructura sujeto-objeto y de este modo no puede decirse, de un modo propio, que sea *de* Dios, o, de hecho, *de* nada. Sin embargo, en virtud del hecho de que es precedido de un intervalo de conciencia específicamente teísta, el clímax del paradigma de la experiencia de unión puede describirse como una experiencia en la que el místico pierde la huella de la distinción entre el yo y un Otro-Dios muy específico. En este sentido, entonces, es *de* Dios. En el lenguaje de la *Nube del no-saber*, es la conciencia de haberse hecho "uno" con Dios. Dicho de modo negativo, es una experiencia que implica una carencia muy específica, la carencia de una conciencia de una distinción previamente detectada entre yo y Dios. Es, en otras palabras, una experiencia de *identidad*, lo que he denominado "identidad Dios-alma". Naturalmente, este análisis requiere que la cumbre mística sea un estado en el que la distinción sujeto-objeto se *pierde* después de haber sido establecida en un intervalo precedente. El análisis, de este modo, hace un uso esencial del hecho de que el paradigma de la experiencia de la unión tiene una estructura progresiva en la que la cumbre mística tiene antepasados experienciales dualistas"²⁹¹.

De este párrafo, y en general de las tesis de N. Pike, podemos extraer las siguientes conclusiones con respecto a lo que a nosotros nos interesa ahora:

1ª) Es inapelable el testimonio de los místicos que relatan un momento cumbre en la experiencia mística en que los límites entre sujeto-objeto les parece fenomenológicamente que se superan. Este momento es una experiencia de identidad entre el alma y Dios, donde el místico no tiene conciencia de esta distinción, mejor aún, donde hay un rasgo distintivo en su conciencia experiencial de superación de los límites que anteriormente le resultaban característicos.

²⁹¹ *Ibíd.* pp. 189-190.

2ª) Esta conciencia de la superación de los límites (y por tanto de la estructura sujeto-objeto) se da en un proceso que hasta entonces era claramente dualista, una experiencia teísta, con conciencia de la distinción, fenomenológicamente caracterizado por la estructura sujeto-objeto... proceso del que el clímax forma parte y en virtud del cual puede comprenderse su remate como una "identidad del alma con Dios", es decir, un estado teísta pero sin conciencia de los límites ni de la estructura sujeto-objeto. Es decir, es posible una experiencia mística fenomenológicamente teísta que en su último grado sea una experiencia de "unión completa".

3ª) Que en este último grado el rasgo fenomenológico sea el de la superación de los límites que anteriormente se daban y el de la identidad con Dios, sólo quiere decir que ya no se percibe fenomenológicamente esta diferencia pero sin ninguna pretensión ontológica que sostenga que tales límites ya no existan realmente. Sólo se dice que los límites no se perciben, que se tiene conciencia de superación de los mismos y de la estructura sujeto-objeto, pero no se dice que tales límites ya no existan realmente o que no se siga manteniendo ontológicamente la distinción entre el sujeto y el objeto, esto, entre el alma y Dios.

4ª) Con todo, podemos tomar con la máxima seriedad la pretensión epistemológica de la experiencia de unión e identidad completas en las cumbres místicas, y teniendo en cuenta que parece fenomenológicamente que a medida que éstas se escalan se va disolviendo la estructura sujeto-objeto, estructura básica en el modelo perceptual, entonces sería "lógico" pensar que este rasgo fenomenológico común característico de la más alta experiencia mística tiene también sus propias pretensiones o reivindicaciones metafísicas que no pueden rechazarse sin más de entrada. La cuestión no es nueva. Water Stace ya la había planteado en *Myticism and Philosophy*²⁹², calificando este modo de proceder de la mayoría de los místicos cristianos que rechazan las pretensiones metafísicas de la experiencia de unión completa como un "error lógico". Stace atribuía esta "represión" de las consecuencias lógicas de la experiencia mística a las presiones

²⁹² Cf. W. Stace, *oc.*, pp. 233-236.

de las autoridades jerárquicas eclesiásticas conscientes de la incompatibilidad de la metafísica de la identidad Dios-alma con las doctrinas teológicas cristianas fundamentales. Pero si hubieran sido intelectualmente coherentes –diría Stace- y no hubieran sido sometidos a presiones y amenazas, la conclusión de sus propios datos fenomenológicos hubiera sido que la experiencia mística realmente implica la identidad entre sujeto y objeto, y no que era algo sólo aparente, sin ninguna pretensión metafísica o epistemológica²⁹³.

A este respecto, retengamos tres cosas:

(1) En la filosofía moderna desde Descartes ha quedado bastante claro que ninguna descripción de rasgos fenomenológicos de una experiencia dada supone una afirmación sobre la naturaleza de la realidad extra-experiencial. Luego que el rasgo fenomenológico distintivo de la experiencia mística sea el de una unidad indiferenciada, esto no implica sin más un monismo metafísico en el que realmente no haya distinción entre sujeto y objeto. De la descripción de los rasgos externos de la experiencia de identidad no se sigue que el monismo sea lo correcto, como tampoco se sigue, para decirlo todo, que el dualismo sea sin más la interpretación correcta. Veremos cómo Alston elabora la epistemología de las creencias experienciales siguiendo un método muy matizado y original en el que colaboran diversas fuentes de fundamentación de las creencias religiosas.

(2) En muchas ocasiones no aceptamos lo que se nos presenta a la experiencia porque otras creencias antecedentes o nuestro equipamiento racional nos conduce a rechazar lo que espontáneamente se nos presenta a la experiencia: aunque fenomenológicamente se nos dé con unos rasgos, sabemos que no puede ser así. Para comprender esto basta con que nos imaginemos un espectáculo de magia. En él vemos a un mago sacar cartas del aire y separar la cabeza del tronco de una mujer metida en una caja... Pero sabemos que lo que percibimos no puede ser realmente así en virtud de nuestras creencias antecedentes y de nuestro equipamiento racional. Lo mismo puede ocurrir en la experiencia de unión completa: son las creencias antecedentes y la racionalidad ganada hasta

²⁹³ Cf. Nelson Pike, *oc.* pp. 208-213.

entonces las que nos llevan a no aceptar sus consecuencias metafísicas, por más que sea un claro rasgo fenomenológico característico que de un modo espontáneo o natural podríamos aceptar con sus pretensiones ontológicas.

(3) Asimismo, no es claro que los místicos cristianos no den el último paso lógico de afirmación del monismo metafísico debido a las imposiciones y miedos a la autoridad eclesiástica. Sin ocultar que esto último también se haya dado históricamente, más bien parece ser que los místicos cristianos en general adoptan convencidamente una interpretación dualista de la experiencia de la identidad Dios-alma debido a la propia racionalidad de esta concepción, como concluye Nelson Pike²⁹⁴. Además, puede encontrarse algo muy parecido a los místicos cristianos en otros musulmanes, como por ejemplo Al Ghazali, quien también niega la veracidad de la experiencia de identidad²⁹⁵.

Para concluir, en lo que respecta a la superación de la estructura sujeto-objeto en la experiencia mística cristiana como crítica al modelo perceptual podemos afirmar, en primer lugar, que las cumbres místicas proceden de un proceso que se deja comprender en muchos casos, y durante un gran trecho de ese camino ascendente, como una experiencia teísta, con una clara estructura dualista sujeto-objeto, y que se puede construir perceptualmente; y, en segundo lugar, que la progresiva disolución final de la conciencia de la estructura sujeto-objeto no hace inoperante al modelo perceptual porque la misma experiencia de identidad y unión completa tiene a la base esa diferencia y dualidad, cuyo momento cumbre se comprende precisamente como una superación de la misma, y porque es muy improbable que se pueda mantener tal identidad completa, e incluso que los mismos místicos la hayan vivido y entendido así, a saber, como una absoluta superación de la estructura sujeto-objeto, con todas sus implicaciones ontológicas. Parece más una impresión subjetiva de esa superación que una pretensión objetiva sobre lo que realmente ocurre. Los mismos testimonios de los místicos (y no sólo los cristianos) también parecen propugnar un clímax de este proceso al que se refieren en términos de relación de amor. Una relación que sólo es

²⁹⁴ Cf. N. Pike, *oc...* p. 213.

²⁹⁵ Un caso señalado por Zaehner en *Mysticism, Sacred and Profane...* pp. 157-158 y Nelson Pike, *oc.* p. 207.

posible si se mantiene una mínima estructura sujeto-objeto, o para decirlo ya mejor, una relación sujeto-sujeto.

CAPÍTULO 3

EPISTEMOLOGÍA DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA EN EL MODELO PERCEPTUAL

Un amplio consenso entre los filósofos de la religión vendría a afirmar que la experiencia religiosa tiene una función importante en la justificación de las creencias religiosas. Ahora bien, esta función depende en gran parte de cómo se comprenda la experiencia religiosa. El problema central de este capítulo es si las creencias religiosas generadas por la percepción mística, tal cual ha sido descrita y comprendida por Alston, y estudiada en el capítulo anterior, pueden estar justificadas por la experiencia y ser racionalmente aceptables en virtud de ello. Es decir, si la experiencia mística contribuye, y de qué modo lo hace, a la fundamentación de las creencias religiosas, o más en particular, del tipo de creencias perceptuales generadas en virtud de tal experiencia.

La ventaja epistemológica de la caracterización alstoniana de la experiencia de Dios como un modo de percepción va a consistir en que el valor epistémico de las creencias perceptuales sobre Dios (creencias-M. M por manifestación) puede estudiarse en comparación con el de las creencias perceptuales sensibles, y la función de la percepción mística en la justificación de las creencias-M va a ser comparable con la de la percepción sensible respecto a las creencias perceptuales sensibles. Sin duda, el modelo perceptual promete mucho respecto a sus ventajas a

favor de la racionalidad de la creencia religiosa. Veamos ahora los distintos pasos del argumento alstoniano en torno a la racionalidad de las creencias-M.

Antes de entrar en materia, primeramente recordemos que, según lo visto hasta ahora, Alston no ha defendido que la percepción mística sea auténtica o verídica, sino la posibilidad de que tal experiencia sea una forma de percepción. Si es o no real es una cuestión que sólo se mostrará indirectamente. Es decir, nuestro autor sólo alcanza a ver una manera "indirecta" para mostrar que tal percepción es real: si dicha percepción da lugar a creencias justificadas, entonces esta justificación de las creencias en virtud de ciertas percepciones tiende a mostrar que tal percepción es real²⁹⁶. Adviértase que decimos "tiende a mostrar", porque fuertes consideraciones en contra de la creencia o de la experiencia en cuestión pueden mostrarlas como falsas. Pero lo que Alston quiere dejar claro es que "cuando la creencia está justificada, eso proporciona una fuerte razón para suponer que la pretendida percepción es genuina"²⁹⁷. Es decir, que si las creencias perceptuales están justificadas experiencialmente, entonces es razonable suponer que esa percepción es verdadera.

Este modo de proceder podemos considerarlo como una epistemología indirecta de la experiencia religiosa: por un lado, si las creencias perceptuales se muestran justificadas precisamente en virtud de la experiencia perceptual, entonces esto tiende a probar que generalmente la percepción es real y auténtica; pero, por otro lado, ¿en qué condiciones una creencia perceptual está justificada por la experiencia? Adelantemos que para Alston una pretendida percepción de X puede proporcionar justificación a determinadas creencias perceptuales sobre X. Aplicado al caso de la experiencia de Dios: "la pretendida percepción de Dios puede proporcionar justificación a creencias sobre Dios"²⁹⁸.

²⁹⁶ Cf. *PG* 10; en *PG* 68 dice: "Porque si la pretendida percepción de Dios puede servir para justificar creencias sobre las cualidades y actividades perceptibles de Dios, eso tiende a mostrar que esta pretendida percepción es un asunto genuino... Si lo que me parece que es una conciencia experiencial directa de X me coloca en una posición para formar creencias justificadas sobre los rasgos perceptibles de X, eso me garantiza en suponer que X mismo se está presentando efectivamente a mi conciencia; por que de otro modo ¿cómo podría la experiencia justificar mis creencias a cerca de X?".

²⁹⁷ *PG* 69, nota 1.

²⁹⁸ *PG* 69.

Veamos, en primer lugar, los distintos sentidos que tiene que una creencia esté justificada y, posteriormente, si la percepción mística puede justificar las creencias-M y contribuir de este modo a la racionalidad de las creencias religiosas.

3.1. La justificación epistémica de las creencias perceptuales sobre Dios.

Alston ha dedicado amplios esfuerzos intelectuales a la distinción de los diversos sentidos de "justificación epistémica", al estudio de la justificación epistémica de las creencias perceptuales y a la elaboración de su propia teoría al respecto. Sus principales trabajos hasta 1989 se encuentran recopilados en su libro *Epistemic Justification. Essays in the Theory of Knowledge*²⁹⁹. El último de sus libros hasta la fecha, de 2005, vuelve sobre estos problemas y pretende precisar su teoría general epistemológica: *Beyond "Justification". Dimensions of Epistemic Evaluation*³⁰⁰. Sin pretender entrar en los numerosos aspectos de su epistemología, veamos ahora en primer lugar el sentido del concepto de "justificación epistémica", para poder comprender después en qué consiste la justificación de las creencias perceptuales en general y, por último, la justificación de ciertas creencias perceptuales sobre Dios o creencias-M en particular.

a) El concepto de "justificación epistémica".

En *Perceiving God* no vamos a encontrar una exposición sistemática de los diversos sentidos de "justificación epistémica"³⁰¹, sino una presentación y defensa de su propia teoría de la justificación epistémica (dejando de lado el tema del

²⁹⁹ A partir de ahora este libro aparecerá citado como *EJ* seguido del número/s de página/s.

³⁰⁰ También editado como todos sus libros en Cornell University Press, Ithaca, NY, 2005, 256pp. Este último libro de Alston nos ha llegado una vez redactado este capítulo. Aunque sustancialmente no cambia su pensamiento, lo que sí es cierto es que supone una más completa presentación de su epistemología general, sin entrar directamente en concreto en la cuestión de la epistemología de la creencia religiosa. No obstante, no hemos podido tener en cuenta este último libro del filósofo norteamericano con el detenido estudio que se merece.

³⁰¹ Esta exposición ya la había hecho anteriormente en su artículo "Concepts of Epistemic Justification" en *The Monist* 68, nº 1 (1985) 57-104, artículo incluido posteriormente en *EJ* 81-114. Un magnífico resumen de su concepto de "justificación epistémica" se encuentra en las 6 tesis en las que concentra su opinión, en : *EJ* 111-112.

“conocimiento” y las condiciones requeridas para el mismo). Antes de nada se imponen unas aclaraciones iniciales imprescindibles.

(1) Primero, que un sujeto esté justificado en creer algo no es lo mismo que la actividad que alguien puede llevar a cabo de estar justificando una creencia: el concepto alstoniano de justificación epistémica no es una actividad de justificar o elaborar un argumento sino la condición o el estado de un sujeto de estar justificado en creer algo³⁰².

(2) Segundo, caben dos tipos de justificación de una creencia: la justificación mediata o indirecta, es decir, cuando una creencia se justifica en otras creencias conocidas –justificación mediante razones– y la justificación inmediata o directa, es decir, cuando una creencia se justifica en otra cosa distinta de razones, normalmente por alguno de estos tipos: por la experiencia directa, por ser auto-evidente, o por ser incorregible (por ejemplo, cuando se trata de una experiencia de un propio estado personal interno de conciencia). Precisamente estas últimas son las tres clases de proposiciones de justificación inmediata según el Fundacionalismo clásico³⁰³. Así, para muchos “realistas directos” como Alston, uno puede estar justificado en creer que un libro es azul porque esta creencia se fundamente en mi experiencia visual en la que el libro se me aparece como azul y no en otras creencias que pueda tener.

La justificación no es siempre de un modo “puro”: o sólo por la experiencia (directa o inmediata) o sólo por otras creencias (indirecta o mediata). Puede ser “mixta”, es decir, que se trate de una justificación por ambos medios, e incluso que necesitemos de las dos fuentes para lograr el grado suficiente de justificación necesario para la aceptabilidad racional. “Como veremos, las creencias perceptuales no infrecuentemente exhiben este estatuto mixto”³⁰⁴.

³⁰² Cf. PG 71. Esta confusión entre el estado de estar justificado y la actividad de justificar una creencia es una de las confusiones más extendidas: Cf. EJ 7.

³⁰³ Sobre esto puede verse A. Plantinga y N. Wolterstorff (eds.), *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, University of Notre Dame Press, 1983, especialmente los artículos de los editores y el de W. Alston.

³⁰⁴ PG 71.

(3) Tercero, una aclaración imprescindible es que la justificación proporcionada por la experiencia es, como mucho, *prima facie*, es decir, una justificación "a primera vista", o tal vez como se puede entender mejor: "de entrada", pendiente de que no haya consideraciones suficientes en contra, llamadas por Alston "anuladores o bloqueadores" (*overrides*)³⁰⁵. En caso de haber tales consideraciones contrarias, una creencia "de entrada" justificada por la experiencia, no estaría justificada "de hecho"³⁰⁶.

Alston había señalado en varios lugares antes de 1988 que los dos mejores candidatos para explicar la justificación de una creencia por la experiencia son: la justificación deontológica o normativa y la justificación fiabilista, no deontológica o evaluativa³⁰⁷. El tipo normativo de justificación de una creencia tiene que ver con

³⁰⁵ PG 72. No es fácil encontrar en castellano una buena palabra para traducir *overrides*. La más literal puede ser "anuladores" o "bloqueadores". A veces, para dejar claro el sentido la hemos traducido simplemente como "consideraciones en contra". Aún más difícil es la traducción de una de las expresiones centrales en Alston: *override system*. Para ella generalmente usaremos la expresión castellana "sistema de invalidación", también valdría "sistema de anulación". El término inglés está tomado del lenguaje informático, por lo que podría traducirse también como "sistema de bloqueo".

³⁰⁶ Cf. PG 72; también su artículo *Religious Experience as a Ground of Religious Belief* en J. Runzo y C. K. Ihara (eds.), *Religious Experience and Religious Belief*, University Press of America, Lanham, 1986, pp. 31-51. Este artículo aparece traducido al castellano en: E. Romerales (ed.), *Creencia y Racionalidad*, Anthropos, Barcelona, 1992, pp. 295-323. Téngase en cuenta que E. Romerales traduce *to aware* por 'apercebir' y *awareness* por 'apercepción'. Nosotros hemos preferido la traducción 'tomar conciencia' y 'conciencia' respectivamente, porque existe término inglés equivalente al castellano 'apercepción': '*apperception*', pero Alston no utiliza jamás este término. Curiosamente, ya W. James en sus *Varietades de la experiencia religiosa...* (Cf. *The Varieties...* p. 25/ *Las variedades...* p. 29) utilizaba la expresión '*apperceiving*', que correctamente se tradujo como 'aperceptivo', pero nunca maneja Alston este término.

A pesar de los indudables méritos de E. Romerales en la traducción de un texto de gran complejidad, se hace inevitable la consulta del original para una mejor inteligencia de su contenido. Por ejemplo, al final de la p. 297 donde Romerales dice 'pero aquí no me ocupo' debe decir 'pero aquí me ocupo' y donde dice 'un apercebimiento directo de aquello acerca de lo cual se da la experiencia religiosa' debe decir 'un apercebimiento directo de lo afirmado en la creencia religiosa'. Y en la p. 317 después de '...un abeto si ahí hay uno' falta la frase 'Cuestiones similares pueden hacerse sobre los otros modos de comprobación'. Acertadamente Romerales corrige un error de la versión inglesa original: donde Alston formula en la p. 38 el segundo principio de justificación, dice 'fiable' (*reliable*) cuando debe decir 'no fiable' (*unreliable*). ¡Y es que errores los cometemos todos...!

³⁰⁷ En su artículo de 1985 *Concepts of Epistemic Justification...* (incluido en EJ 81-114), Alston denominaba al primer concepto de justificación "deontológico", mientras que en su artículo de 1986 *Religious experience as a Ground of Religious Belief...* lo califica como "normativo". En PG vuelve a referirse a él como el concepto "deontológico". Lo que nos interesa es indicar que hasta 1988 va a aplicar ambos conceptos a la justificación de las creencias perceptuales religiosas, pero a partir de entonces rechaza el concepto deontológico por carecer de "mérito epistémico" (PG 101, nota 39). Por ello, en PG se produce la novedad de quedarse sólo con el concepto no deontológico, y rechazar el otro, a la hora de estudiar la

las normas que especifican nuestras obligaciones intelectuales: que una creencia 'p' esté justificada en sentido normativo consiste en no haber violado nuestras obligaciones intelectuales al creer que 'p'. La justificación fiabilista es del tipo de justificación denominado "conducente-a-la-verdad" ("*turth conductivity*"³⁰⁸), según el cual una creencia está justificada si surge de un proceso de formación y sostenimiento de creencias que es generalmente fiable, en el que habitualmente se puede confiar como generador de creencias verdaderas³⁰⁹. Luego que una creencia esté justificada tiene principalmente estos dos sentidos.

En los artículos en que Alston trata la cuestión de la epistemología de la creencia religiosa hasta 1988, utiliza estos dos conceptos, señalando que finalmente los dos confluyen en un mismo principio de justificación: una creencia estará justificada si procede de una base o fundamento fiable. En su artículo *Concepts of Epistemic Justification* (1985) va a señalar y analizar estas dos concepciones de justificación, insinuando los límites del concepto deontológico o normativo. Pero va a ser claramente en su colaboración de 1988 *The Deontological Conception of Epistemic Justification*³¹⁰, cuando definitivamente deja de lado toda versión del concepto deontológico por carecer de interés y valor epistemológico, incluso de viabilidad epistemológica³¹¹, fundamentalmente debido a dos razones:

"o hacen presuposiciones irrealistas del control voluntario de la creencia o dejan radicalmente de proporcionar lo que esperamos del concepto de justificación"³¹².

El concepto no-deontológico o evaluativo de justificación con el que se queda asume:

justificación de las creencias perceptuales religiosas. Por ello dice que su concepto ahora es el no-deontológico o "evaluativo" de justificación, según el cual "estar justificado en creer que p es estar en una *fuerte posición* para lograr el objetivo epistémico de alcanzar la verdad" (PG 73).

³⁰⁸ Este rasgo característico del concepto no deontológico también aparece en PG 69. Según el concepto conducente-a-la-verdad de justificación, que S esté justificado en creer que p, supone al menos que es probable que p sea verdadero. Véase EJ 144.

³⁰⁹ Véase por ejemplo en: *Religious Experience as a Ground...* pp. 34-37.

³¹⁰ Originalmente en: J. E. Tomberlin (ed.), *Philosophical Perspectives*, 2, Epistemology. Ridgeview Publishing Company, 1988. Reproducido en EJ 115-152.

³¹¹ Así lo dice explícitamente en EJ 3.

³¹² PG 73. Prácticamente con las mismas palabras en EJ 7.

“que estar en una posición epistémicamente fuerte creyendo que p es tener una base (*basis*) o fundamento (*ground*) adecuados para creer que p. Si la justificación es mediada, este fundamento consistirá en otras cosas que uno conoce o cree justificadamente. Si es inmediata, consistirá específicamente en alguna experiencia, incluyendo en ello la conciencia de uno de la auto-evidencia de una proposición”³¹³.

Pero entendido que la posición de nuestro autor es que “para que justificadamente crea que p es necesario no sólo que uno *tenga* un fundamento adecuado sino también que mi creencia se base en ese fundamento, se sostenga en base a ello”³¹⁴.

Pero ¿qué es una base adecuada? ¿Cómo debe ser un fundamento para ser adecuado? Para la concepción alstoniana, una base o fundamento es adecuado si es “suficientemente indicativo de la verdad de la creencia”³¹⁵. Esta concepción objetiva de lo que es adecuado introduce un componente “externalista” en la epistemología alstoniana, por lo que dentro del debate externalismo-internalismo, primero se adhiere a las filas del externalismo, para equilibrarlo luego con un cierto internalismo por lo que él mismo va a calificar su posición epistemológica como “un externalismo internalista” (*An Internalist Externalism*)³¹⁶. ¿Qué queremos decir con ello?

La controversia entre internalismo y externalismo ha sido uno de los debates más intensos e interesante en la epistemología actual, especialmente en la filosofía analítica predominante en el ámbito anglo-americano. Alston ha dedicado buenos esfuerzos a aclarar estos términos, para venir a decir que el internalismo consiste en la posición que sostiene que la condición de una creencia de estar justificada es accesible a la propia reflexión del sujeto, es decir, que es éste quien determina esa condición de las creencias de estar justificadas preguntándose simplemente por ello. Mientras que para el externalismo, esa condición de las creencias de estar

³¹³ PG 73.

³¹⁴ PG 74.

³¹⁵ PG 74.

³¹⁶ Precisamente es así como califica su posición epistemológica en: *An Internalist Externalism* en: *Synthese* 74 (1988), pp. 265-283 (reimpreso en: *EJ* 227-245). Sobre el debate externalismo-internalismo en epistemología, véase su artículo *Internalism and Externalism in Epistemology*, en *Philosophical Topics* 14 (1986) (reproducido en *EJ* 185-226). Brevemente señalado en *EJ* 144.

justificadas no tiene por qué ser directamente accesible al sujeto, y en todo caso ese estatuto justificacional de las creencias no está tan abierto al escrutinio reflexivo como parece demandar el internalismo. Además, la justificación internalista tampoco parece que cumpla el requisito requerido por la justificación epistémica de una creencia de que ésta sea al menos probablemente verdadera. Aunque por la propia reflexión llegue a sostener que mi creencia que *p* está justificada, eso no indica que *p* sea probablemente verdadero. Por último, si el requisito internalista para que uno esté justificado en su creencia que *p* es que uno esté justificado en suponer que esa creencia se apoya en una base adecuada... entonces estamos ante un "regreso al infinito". Por estas razones, Alston no es favorable a una perspectiva internalista sobre lo que es tener un base "adecuada", según la cual una creencia está justificada si el sujeto puede decir que su base es adecuada. Nuestro filósofo adopta la posición epistemológica siguiente:

"la justificación requiere que la base sea adecuada en el sentido objetivo de que la base sea tal que haga que probablemente de modo objetivo la creencia sea verdadera"³¹⁷.

En su artículo "An Internalist Externalism", Alston equilibró su perspectiva externalista sobre lo que es que una base sea adecuada, con una perspectiva internalista sobre la existencia de esas bases, según la cual una base que sea justificadora sería reconocible por el sujeto precisamente mediante la reflexión³¹⁸. No obstante, Alston dice en *Perceiving God* que podemos dejar de lado este rasgo internalista de la justificación epistémica, en buena medida porque las creencias de que trata ahora se basan en experiencias de las que el sujeto es consciente. Nos basta con tener en cuenta que la justificación de una creencia es el rasgo de que aquello sobre lo que se basa una creencia sea adecuado, sea o no accesible mediante la reflexión³¹⁹.

En conclusión, el sentido de "justificación epistémica" para Alston es el siguiente:

³¹⁷ PG 75.

³¹⁸ Además del artículo citado, véase la *Introducción* a *EJ*, donde concluye "que la base justificadora de una creencia debe ser de la clase de cosas que es por lo general cognitivamente accesible de modo directo" (p. 5).

³¹⁹ Cf. PG 76.

“Estar justificado en creer que p es que esa creencia está basada en un fundamento adecuado. El fundamento debe ser de tal clase que sea específicamente accesible a los sujetos humanos normales cognitivamente de modo directo; y que el fundamento sea adecuado es una cuestión de ser suficientemente indicativo de la verdad de la creencias”³²⁰.

Veamos ahora cómo aplica la justificación epistémica a las creencias perceptuales.

b) La justificación de las creencias perceptuales en general.

Ante todo, Alston caracteriza las “creencias perceptuales” del siguiente modo: son creencias a cerca de un objeto de percepción, que se basan como mínimo en parte en la experiencia perceptual del objeto (pues también pueden basarse en parte a la vez en otras creencias que el sujeto posea), y este fundamento en la experiencia perceptual es directo³²¹. Así pues, una creencia perceptual al menos en parte se basa directamente en la experiencia y está inmediatamente justificada por ella. Esto le lleva a formular el siguiente **principio de justificación inmediata**:

“Cuando mi creencia que X es P está basada, al menos en parte, en una experiencia en la que X aparece a mi experiencia como P (o así me parece), esa experiencia contribuye a la justificación de esa creencia”³²².

Recordemos que toda justificación de creencias perceptuales es sólo *prima facie*, y que, por lo tanto, puede ser refutada o invalidada bien por razones suficientes para tener la creencia por falsa (razones que llama *rebutters*), o bien por razones suficientes para estimar que el fundamento de la creencia en un caso particular no tiene su habitual fuerza justificadora (lo que denomina *underminers*)³²³.

³²⁰ EJ 10. Cf. PG 99.

³²¹ Cf. PG 77-78.

³²² PG 79.

³²³ PG 79. En su artículo de 1988 “An Internalist Externalismo” (reimpreso en EJ) las segundas razones (*underminers*) eran denominadas “neutralizadores” (*neutralizers*): EJ 238.

Un ejemplo, que aunque no sea de Alston se parece a los que él pone, tomado de la percepción sensible, creemos que nos puede ayudar a aclarar esto. Mi creencia "La portada del libro *Perceiving God* es violeta" se basa en mi percepción visual de dicha portada del libro tal cual lo tengo ahora sobre mi mesa. Ahora bien, esta justificación "de entrada" por la experiencia puede ser anulada o rebatida por dos cosas. Primero, por suficientes razones para creer que la creencia es falsa: en nuestro ejemplo podemos comprobar bien preguntando a quienes han trabajado en la edición del libro y nos dirán que todos los ejemplares son azules, o bien podemos preguntar a otros amigos nuestros que tengan el libro y nos dirán que es azul. En este caso, tenemos razones (*rebutters*) para pensar que la creencia "la portada del libro es violeta" es falsa y, por consiguiente, no está justificada. En segundo lugar, pudiera ser que tenga razones para no fiarme de mi experiencia en un momento determinado. En nuestro ejemplo, puedo comprobar que mi visión del libro está bajo los efectos de una fuerte luz roja que me lleva equivocadamente a ver como violeta lo que es azul, y de este modo tengo suficientes razones (*underminers*) para estimar que mi creencia sobre la portada del libro no está justificada. En este caso, mi creencia está justificada *prima facie* por mi experiencia perceptual, pero no justificada "de hecho" o "realmente" o, como suele decir A. Plantinga, *ultima facie*, aunque Alston prefiere hablar de justificación *prima facie* y de justificación sin más, es decir, justificación sin cualificación (*unqualified justification*)³²⁴. ¿Qué hace que la justificación *prima facie* se convierta en justificación sin más? Pues la carencia de razones a favor de lo contrario que invaliden la justificación de entrada. Así pues, cuando una creencia, por ejemplo, está justificada *prima facie* por la experiencia y se carece, además, de razones a favor de lo contrario que la puedan invalidar, entonces está justificada sin más³²⁵.

Al conjunto de creencias o razones que pueden anular la justificación *prima facie* por la experiencia lo denomina "sistema de invalidación" (*overrider system*)³²⁶.

³²⁴ PG 72. Está claro que esta justificación "sin cualificación" es lo mismo que la justificación *ultima facie*, aunque todo indica que a Alston no le gusta esta expresión, tal vez porque siempre cabe la posibilidad de que una creencia justificada se enfrente en un momento dado a fuertes consideraciones en contra que hasta entonces no hubieran tenido toda su fuerza anuladora, por lo que tal justificación no estaría bien cualificada como "última". No obstante, Alston equipara en alguna ocasión estas dos expresiones: por ejemplo, en EJ 7 y EJ 244.

³²⁵ Cf. EJ 104-105.

³²⁶ Cf. PG 79-80.

Así, una creencia sólo puede estar justificada por la experiencia en ausencia de tales anuladores o derrotadores de la justificación. "Justificada" (justificada "con todas las de la ley"³²⁷) quiere decir que tiene un grado suficiente para la aceptación racional. Aunque ya podemos intuir que lo polémico será determinar este grado suficiente. Para algunos es necesario algo más que la justificación experiencial para la aceptabilidad racional o plausibilidad racional, mientras que para Alston es suficiente con que las creencias estén justificadas por la experiencia "de manera *habitual o estándar*"³²⁸. Posteriormente se irá aclarando lo que quiere decir con ello.

Conviene dejar claro que la posición de Alston no tiene que ver con la tesis que algunos, como Robert Oakes³²⁹, defienden: a saber, que la experiencia religiosa es auto-verificante (*self-authentication*). Según éstos la misma experiencia porta un signo o marca de su autenticidad de modo que ella misma justifica la creencia. Pero para Alston no hay razones para sostener esta fuerte pretensión, teniendo en cuenta además que la misma tradición mística cristiana señala en muchos casos cómo las experiencias engañosas son fenomenológicamente indistinguibles de las verdaderas. Nada en ellas mismas nos sirve de criterio discriminativo o de verificabilidad, aunque sean siempre creencias *prima facie* justificadas por la experiencia.

Tal vez se puede objetar que las creencias perceptuales nunca son justificadas inmediatamente de modo puro, ya que siempre están mediadas por otras creencias, de cuya previa justificación depende la justificación de las creencias perceptuales, y que obviamente deberán justificarse en otro lugar que en la misma experiencia. Alston reconoce que ciertamente a veces las creencias perceptuales se basan parcialmente en otras creencias, pero que también cabe la posibilidad de creencias justificadas sólo por la experiencia. ¿Cuáles son las principales objeciones falaces a esta posibilidad?

³²⁷ Alston se refiere a la justificación con un grado suficiente para la aceptación racional como *justification tout court*, que podemos traducir como 'justificación con todas las de la ley': PG 81. ¿Cuál sería, así pues, la justificación 'con todas las de la ley' de las creencias perceptuales? La justificación experiencial inmediata en ausencia de consideraciones contrarias.

³²⁸ Cf. PG 81.

³²⁹ Cf. Robert Oakes, *Religious Experience, Self-Authentication, and Modalito De Re: A Prolegomeon* en *American Philosophical Quarterly* 16 (1979), pp. 217-224 y *Mysticism, Veridicality, and Modality* en *Faith and Philosophy* 2 (1985), pp. 217-235.

La primera reza que "las creencias perceptuales sobre objetos del ambiente físico están siempre basadas en creencias sobre la experiencia perceptual del sujeto"³³⁰. Cuando me formo la creencia perceptual de que una mesa está ante mí, esa creencia se basa en la creencia en que estoy teniendo una experiencia visual de tal tipo. En todo caso, sólo las creencias sobre la propia experiencia pueden estar justificadas inmediatamente de modo puro. Pero lo cierto, responde Alston, es que aunque a veces formemos creencias sobre el carácter de nuestra propia experiencia perceptual, esto es bastante inhabitual: "generalmente nuestra atención se dirige a lo que estamos percibiendo en el ambiente". Podría replicarse que esa actividad es inconsciente, pero no resultará fácil probarlo.

La segunda es la objeción, sobre todo psicológica, de que las creencias sobre numerosos factores concernientes a los modos de aparición de los objetos están a la base de las creencias perceptuales. Ésta una controversia filosófica y psicológica no resuelta, en la que Alston adopta una postura intermedia: estas creencias pueden ser operativas en algunas ocasiones, aunque es difícil probar que siempre lo sean³³¹.

La tercera objeción tiene en cuenta las presuposiciones que tenemos a la base de nuestras creencias en las que atribuimos cualidades sensoriales complejas (por ejemplo, X es tu casa o X es mi esposa...), en cuya base están obviamente otras creencias. Luego este tipo de creencias están en parte basadas en otras creencias y no puramente justificadas por la experiencia. Pero "los sujetos de percepción no son conscientes habitualmente de tales presuposiciones como parte de la base de la creencia perceptual"³³², aunque ciertamente tengan alguna función en el estatuto epistémico de las creencias perceptuales: no la de ser parte de la base de la que surge la creencia, sino como garante de la verdad de esa base.

La cuarta objeción se refiere a la función de las creencias sobre el contexto de percepción en la justificación de las creencias perceptuales: si éstas están justificadas es en virtud de estar basadas en parte en creencias justificadas sobre el

³³⁰ *PG* 82.

³³¹ Cf. *PG* 83-84.

³³² *PG* 85.

contexto de percepción. Es cierto que la situación en la que tiene lugar la percepción es relevante y que otros factores (factores posicionales y otras comunes presuposiciones) distintos al objeto percibido afectan a su apariencia. Aunque ciertamente numerosas creencias perceptuales supongan como verdaderos esos factores y ciertos presupuestos del contexto, eso no quiere decir que estas creencias estén en la base de las creencias perceptuales obtenidas. "Tales presuposiciones no figuran normalmente en la base"³³³, aunque tengan su función epistémica a la hora de poder invalidar o anular la justificación *prima facie*. Las creencias antecedentes tienen su función en la identificación del objeto percibido y en el juicio sobre las propiedades que tiene.

Su conclusión es que, aunque en la base de las creencias perceptuales haya otras creencias, en cuyo caso la justificación de aquéllas depende en parte de la justificación de éstas, esto no es tan habitual como normalmente se piensa, y a menudo,

"podemos explicar la relevancia justificadora de las creencias antecedentes sin suponer que forman parte de las bases, y de este modo, parte de la justificación *prima facie*. Así hay un ámbito considerable para las creencias perceptuales justificadas puramente de modo inmediato, incluso si las creencias justificadas parcialmente de modo mediato deben ser tenidas en cuenta"³³⁴.

³³³ PG 89.

³³⁴ PG 93.

c) La justificación de las creencias-M.

Recordemos que las creencias-M son creencias perceptuales sobre Dios manifestándose como siendo tal y cual o haciendo esto y lo otro... De ser creencias sólo basadas en la experiencia estarían *prima facie* justificadas según el principio arriba expuesto de la justificación de creencias perceptuales. Pero en muchos casos intervienen otras creencias –aunque no es tan común como se cree que éstas formen parte de la base de las creencias-M-, entonces sólo estarán inmediatamente justificadas en la experiencia en parte. Es decir, en la percepción mística teísta, como en la percepción sensible, una creencia perceptual puede estar basada completamente en la experiencia o bien parcialmente en otras creencias, y por lo tanto, de estar justificada, lo estaría bien completamente de modo inmediato o bien de modo parcialmente mediado por otras creencias. En cualquier caso, nuestro autor subraya que el primer caso es más común y cubre más territorio de lo que inicialmente se suele pensar³³⁵.

“Mucha gente –afirma Alston- duda que sea posible reconocer algo que uno experimenta como Dios... o estar justificado en creer esto”³³⁶. La objeción, aunque con fundamento, debe tener en cuenta que el reconocimiento perceptual de un objeto no supone una aparición completa de ese objeto con todas sus propiedades sino con alguno de sus rasgos específicos e indicativos de que es ese objeto y no otro. En los relatos de experiencias místicas podremos encontrar cuáles son las bases por las que los sujetos religiosos reconocen que se trata de Dios, fundamentalmente “los principales modos de aparición y las principales reacciones subjetivas”³³⁷ que uno esperaría de una presentación perceptual de Dios. Esto supone evidentemente un sistema de creencias religiosas sobre Dios y, al menos, razones suficientes que fundamenten el que el sujeto esté justificado en su reconocimiento perceptual. Tratar de identificar y fundamentar estas razones será la tarea que ahora tenemos entre manos.

El **principio de justificación para las creencias-M** lo enuncia así:

³³⁵ Cf. PG 94-96.

³³⁶ PG 96.

³³⁷ PG 98.

“Si la creencia de S que X es P se basa en una experiencia en la que, así le parece a S, X aparece a S como P, entonces esa creencia está *prima facie* justificada”³³⁸.

Anteriormente a *Perceiving God*, en el artículo *Religious Experience as a Ground of Religious Belief*, lo había expresado de un modo algo distinto: “Una creencia-M está justificada *prima facie* si surge de una experiencia que al sujeto le parece que es una experiencia de lo que se cree”³³⁹, y a continuación interpreta este principio según los dos sentidos de justificación anteriormente expuestos: deontológico o normativo y fiabilista. El resultado de esta aplicación es el mismo: con ambos sentidos se concluye que una creencia perceptual está justificada si la experiencia de la que procede es fiable, es decir, si hay razones para la fiabilidad de esa experiencia. En el caso de las creencias-M, si hay razones para la fiabilidad de la experiencia religiosa³⁴⁰. Así pues, una creencia estará justificada si se fundamenta en una base que sea “conducente-a-la-verdad”, es decir, si tal base es generalmente fiable: generadora habitualmente de creencias verdaderas. Las creencias perceptuales estarán justificadas si podemos mostrar la fiabilidad de la experiencia perceptual³⁴¹. Luego lo que ahora nos incumbe es la cuestión de las razones para la fiabilidad de la práctica perceptual: ¿es la percepción una práctica fiable? ¿Cuáles son las razones para la fiabilidad o no de la práctica perceptual sensible y la práctica perceptual mística? Con lo cual el estatuto epistémico de las creencias-M va a depender de la fiabilidad o no de la práctica de formación de estas creencias³⁴². Una práctica de formación de creencias es lo que generalmente denomina “práctica doxástica”, aunque a veces también utiliza la expresión “práctica epistémica”. Veamos, pues, las razones para la fiabilidad o no de la experiencia perceptual, tanto la sensible como la mística.

³³⁸ PG 100.

³³⁹ *Religious Experience as a Ground...* p. 34.

³⁴⁰ Cf. *Ibid.*, pp. 37-40.

³⁴¹ Cf. PG 100.

³⁴² Cf. PG 102.

3.2. La fiabilidad de la experiencia perceptual.

¿Cómo mostrar la fiabilidad de la experiencia mística? Para Alston el camino es siempre mediante una comparación con esa otra experiencia perceptual que nos es más próxima y conocida: la percepción sensible. El denso tercer capítulo de *Perceiving God* es un recorrido por la epistemología de la percepción sensible con el objetivo de evaluar los distintos intentos de fundamentación de la fiabilidad de la percepción sensible. Todos estos intentos han querido dar una prueba externa para este tipo de percepción, es decir, han querido probar la fiabilidad de la percepción sensible mediante razones externas procedentes de fuera de tal práctica. Pero todos son intentos fallidos. Efectivamente, todos ellos son incapaces de dar una prueba externa de la fiabilidad de la percepción sensible sin caer en circularidad.

A partir del mentado capítulo tercero de *Perceiving God*, Alston va a publicar un estudio más largo y elaborado sobre la fiabilidad de la percepción sensible, animado a ello por sus colegas que ya ven en sus aportaciones el despunte de una interesante teoría epistemológica de gran envergadura y propiedad³⁴³. Es en este lugar donde nos indica más clara y concisamente que su tesis sostiene que:

“es imposible dar una efectiva demostración no circular de la fiabilidad de ninguno de nuestros modos básicos de formación de creencias. (Por lo que el hecho de que no podamos hacer esto en la experiencia religiosa no es ningún demérito especial de esta fuente de creencia). Mejor que intentar argumentar esto con detalle en cada modo de formación de creencias, consideré la percepción sensible como un caso de comprobación y dediqué el capítulo 3 del libro (*Perceiving God*) a presentar un caso bastante detallado de imposibilidad de mostrar de un modo no circular que la percepción sensible es una fuente fiable de creencia sobre el ambiente externo”³⁴⁴.

³⁴³ El libro a que nos referimos es: *The Reliability of Sense Perception*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1993, 148pp. A partir de ahora citado como *RSP* seguido del número/s de página/s. Alvin Plantinga ha juzgado este libro como el mejor que se ha hecho hasta ahora sobre la fiabilidad de la percepción sensible.

³⁴⁴ *RSP* p. ix.

Para Alston, lo que ocurre en la percepción sensible es algo general de todos los modos de formación de creencias: de la memoria, introspección, intuición racional, razonamiento deductivo o inductivo...³⁴⁵. El hecho de que de modo habitual aceptemos las creencias formadas por estos medios indica nuestra disposición a considerarlos como modos fiables de la formación de creencias³⁴⁶. Pero ¿tenemos razones para considerarlos así o es algo que damos por supuesto con "fe ciega", sin poder probarlo? Para esta tarea, nuestro autor se concentrará en el caso de la percepción sensible, e irá presentando uno a uno los principales argumentos que intentan probar que la percepción sensible es una fuente fiable de formación de creencias sobre el ambiente externo, desenmascarando su impropiedad o su circularidad (llamada "circularidad epistémica", que resulta difícil evitar en estas tareas): al establecer la fiabilidad de la percepción sensible van a presuponer o bien la fiabilidad última de la práctica que están juzgando, o bien la fiabilidad de otra práctica desde la que se juzga aquélla.

Con este resultado desconcertante de la incapacidad de todos estos argumentos de proporcionar una prueba no circular, no ve otra solución que la de emprender un nuevo camino que tolere un cierto grado de circularidad del que ya desde un inicio se es consciente. Este camino no tiene simplemente el carácter de un mejor argumento de distinto tipo, sino de una nueva actitud de aproximación a la epistemología en general. Esta nueva epistemología con la que tendrá que medirse la fiabilidad de la percepción en general y de la percepción mística en particular será la epistemología de la "práctica doxástica".

Digamos que 'fiable' (*reliable*) es la práctica doxástica o el mecanismo de formación de creencias que produce o produciría generalmente creencias verdaderas³⁴⁷ que se irían dando a lo largo de una situación dada. Obviamente ésta es una "cuestión de grado", sin que se pueda especificar cuántas se necesitan para que se den "generalmente" y teniendo en cuenta que el grado de fiabilidad que cada práctica necesite puede ser distinto³⁴⁸. Tampoco es demasiado exigente

³⁴⁵ Cf. *RSP* 8. También *PG* 103.

³⁴⁶ Cf. *RSP* 1.

³⁴⁷ Cf. *PG* 104 y *RSP* 8.

³⁴⁸ Cf. *PG* 105 y *RSP* 9.

con la verdad de las creencias producidas: vale con que esa práctica o mecanismo tienda a producir creencias que se aproximen a la verdad³⁴⁹.

Así pues, Alston afronta la cuestión de cómo establecer la fiabilidad de la percepción sensible poniendo la mirada en distintos intentos que se han dado en la historia de la filosofía, descubriendo su circularidad epistémica y señalando un nuevo camino de demostración de la fiabilidad de la práctica perceptual sensible y, por ende, de la práctica perceptual teísta.

a) "Circularidad" de las pruebas de la percepción.

No podemos entrar en detalle en el estudio que nuestro autor lleva a cabo de los distintos argumentos de la fiabilidad de la percepción sensible ni en la corrección de la hermenéutica de los autores y textos tal cual Alston los comprende. Nos interesa presentar su línea argumental en el análisis de la circularidad de estas pruebas de la percepción sensible, teniendo en cuenta que se lleva a cabo como un ejemplo de la circularidad en que caen todos los modos de formación de creencias. Su conclusión es que ningún argumento de la percepción sensible establece la fiabilidad de la misma sin caer en "circularidad epistémica"³⁵⁰, por lo que las credenciales epistémicas de la percepción sensible no son de entrada mejores que las de la percepción mística.

La historia de la filosofía ya ha dado muestras de muchos intentos por probar la fiabilidad de nuestras fuentes de creencias. Alston va a seleccionar algunos ejemplos representativos de los principales tipos de intentos por validar la percepción sensible, agrupados en tres bloques. Veámoslo.

³⁴⁹ Cf. *PG* 105 y *RSP* 10.

³⁵⁰ "En este capítulo argumentaré que ninguno de los intentos por mostrar que la percepción sensible es una fuente fiable de creencia, por lo menos ninguno de los que no son rechazados por otros medios, escapan a lo que llamo 'circularidad epistémica'" (*PG* 103).

(1) Argumentos empíricos simples.³⁵¹

El método más común para establecer la fiabilidad de PS (PS por 'Práctica Sensible') es comprobar la verdad de sus resultados. No habría problema si esta verdad de los resultados se pudiera comprobar mediante otro acceso cognitivo independiente, tomado éste a su vez como fiable. Aunque si todas las fuentes de creencia se conciben así habría circularidad o un regreso al infinito. Para Alston es claro que

“para cerciorarse de hechos contingentes del mundo físico debemos o bien apoyarnos en la percepción sensible o bien en alguna otra fuente en la que se nos da derecho a confiar solamente si tenemos derecho a considerar la percepción sensible como fiable”³⁵².

Luego en estos casos la fiabilidad de la percepción sensible se establece o bien usando premisas que ya dan por supuesta esta fiabilidad o tomándolas de otras fuentes de creencia que no pueden afirmar su fiabilidad si no es suponiendo previamente la fiabilidad de la percepción sensible. Lo que resulta ser una de las más palpables formas de lo que nuestro autor llama “circularidad epistémica”. Más adelante señalará que tal circularidad, correctamente construida, puede tener también su cierto valor epistémico, pero ahora se trata de ver que con este fallo estos argumentos no proporcionan lo que generalmente se busca con ellos³⁵³.

Otra versión popular de este argumento es que la PS se prueba a sí misma por sus frutos (llamado por Alston “argumento pragmático”), en concreto por la predicción y control que podemos llegar a hacer de algunos de sus resultados. Pero la predicción correcta es posible gracias a la inducción que hacemos de muchos casos de éxito, y el éxito de estos casos lo establecemos mediante el uso de los sentidos para comprobar si ha ocurrido lo que se predecía³⁵⁴.

³⁵¹ En *PG* Alston engloba el conjunto de estos argumentos bajo la etiqueta de “argumentos empíricos simples”, mientras que en *RSP* los enuncia como el “argumento de comprobación de resultados” (*Track Record Argument*) y “otros argumentos empíricos simples”, incluyendo dentro de estos últimos el argumento pragmático de validación por los frutos, pero el contenido es básicamente el mismo en ambos lugares, aunque más extenso en *RSP*.

³⁵² *PG* 107. Cf. *RSP* 12-15 y 17-22.

³⁵³ Cf. *PG* 108 y *RSP* 15-17.

³⁵⁴ Cf. *PG* 108 y *RSP* 22-23.

(2) Argumentos a priori.

El primero de estos argumentos a priori (que podría también incluirse como un tipo de los llamados “argumentos teológicos”) es el de Descartes, para quien Dios estaría engañándonos si la percepción sensible no fuera una fuente fiable de creencias, dada la fuerte inclinación humana a aceptar de forma normal las creencias engendradas perceptualmente. Pero si Dios no engaña, entonces podemos considerar a la percepción sensible una fuente fiable. Una versión contemporánea de este argumento es que tal fuerte inclinación humana ha sido seleccionada por la evolución, confiriendo a la percepción sensible una ventaja adaptativa que la probaría como aceptable. Aunque en este caso –que se situaría mejor dentro del primer bloque señalado de los argumentos empíricos- la circularidad es más que evidente: “las pretensiones sobre la evolución descansan en los datos empíricos”³⁵⁵. Pero el argumento de Descartes no es epistémicamente circular en cuanto que no apela a lo aprendido mediante la percepción sensible, sino a la intuición racional (ideas claras y distintas), a la experiencia mental de uno y a razonamientos deductivos. Aunque todo va a depender del éxito de su argumento ontológico (pues los otros argumentos se apoyan en la misma percepción sensible) sobre la existencia de Dios, éxito que, a juicio de Alston, hoy casi nadie celebraría³⁵⁶.

³⁵⁵ PG 109. Alston incluye este argumento dentro del primer bloque de argumentos en *RSP* 23-24.

³⁵⁶ Cf. PG109-110 y *RSP* 26-30. Para Alston la viabilidad de un argumento teológico completamente ajeno a la práctica perceptual sensible es bastante improbable. Su opinión, por lo menos en sus últimas manifestaciones, se aproxima a lo que se denomina un “argumento acumulativo” a favor de la existencia de Dios, argumento en el que colaboran distintas razones, algunas de las cuales, aunque no todas, claramente dan por supuesta la fiabilidad de la percepción sensible. Pero este argumento tiene como esencial el que se trata de una colaboración sinérgica de distintos argumentos a favor de la existencia de Dios. Es precisamente la sinergia de los argumentos lo que le proporciona al “argumento acumulativo” su fuerza específica probatoria que va más allá de lo que cada uno de esos argumentos prueban por solitario. Dado que alguno de esos argumentos-premisas del “argumento acumulativo” postula la fiabilidad de la percepción sensible, entonces ya no vale para mostrar sin circularidad, esa fiabilidad. Sobre el “argumento acumulativo” puede verse: Basil Mitchell, *The Justification of Religious Belief*, Oxford University Press, Nueva York, 1981 y Caroline F. Davis, *The Evidential Force of Religious Experience*, Oxford University Press, Nueva York, 1989.

El resto de los argumentos no teológicos de este tipo o se inspiran en Kant o en Wittgenstein. Entre los que respiran el espíritu de este último filósofo está el "**argumento verificacionista**": no se puede verificar por experiencia sensible que ésta no sea fiable, luego no tiene sentido alguno la cuestión de la no fiabilidad de la percepción sensible ya que esto nunca se puede verificar. Pero para Alston el criterio del verificacionismo presupone la fiabilidad de la percepción sensible, pues tiene sentido lo que se puede verificar o confirmar por unos resultados que se toman como correctos³⁵⁷. Otro argumento wittgensteiniano ("**teoría del criterio**") es la idea de que los términos del lenguaje tienen "criterios" gramaticales para su aplicación, por lo que algo aparezca como X es el criterio para que eso sea X. Así, la fiabilidad de la percepción sensible estaría garantizada por los significados de los términos de tipos y clases reconocidos perceptualmente, lo que se establecería por la reflexión en el significado de esos términos. Si algo se me aparece como X, estoy justificado en decir que eso es X en virtud del significado de X. Es decir, "de hecho, los términos de (los conceptos de) los rasgos perceptuales del ambiente portan condiciones de justificación perceptual como parte de su significado"³⁵⁸. Pero ¿qué nos garantiza que apliquemos correctamente un concepto a una experiencia perceptual? Un objeto puede presentarse a nosotros con la apariencia sensorial que cabe esperar de ese objeto pero esto no resuelve la cuestión de si tal apariencia es una base fiable para que el concepto se aplique correctamente al objeto percibido. Otro argumento con este espíritu, llamado "**argumento del caso paradigmático**", vendría a sostener que ya que aprendemos el significado de los términos por referencia a casos paradigmáticos de lo que denotan, sólo si esos casos son auténticos, los términos pueden tener sentido. Pero aunque aprendamos en gran medida los términos de este modo ostensivo y paradigmático, también esto presupone la fiabilidad de las percepciones a la que se adhieren nuestros términos y mediante las cuales hacemos el aprendizaje de los conceptos³⁵⁹. Por último, el "**argumento del lenguaje privado**" del último Wittgenstein, quien afirma que el lenguaje esencialmente depende de reglas públicas para el uso de expresiones con sentido. A este lenguaje público no se podría llegar si la percepción sensible no fuera fiable. Luego que los términos del lenguaje tengan sentido (y al preguntarnos sobre la fiabilidad de la percepción sensible ya estamos suponiendo el sentido de estos

³⁵⁷ Cf. *PG* 110-111 y *RSP* 30-32.

³⁵⁸ *RSP* 45 y *PG* 115. Para este argumento en detalle véase: *RSP* 32-45.

³⁵⁹ Cf. *PG* 115-118. Ampliado en: *RSP* 45-53.

términos) prueba la fiabilidad de la PS: "si es posible plantear el asunto de la fiabilidad de la percepción sensible, entonces la percepción sensible es fiable"³⁶⁰. En este caso, la circularidad está, a juicio de nuestro autor, en que para aprender un lenguaje público ya damos por supuesto la fiabilidad de la percepción sensible y desechamos otros posibles modos de aprendizaje de ese lenguaje o incluso que fuera innato.

El último argumento a priori que Alston trae a colación es el kantiano, por lo que denomina a los argumentos de este tipo "**argumentos trascendentales**". La deducción trascendental de las categorías de Kant buscaba mostrar su necesaria aplicabilidad a los objetos de experiencia, "que la aplicabilidad de ciertos conceptos básicos de objetos físicos es una presuposición necesaria de toda posesión de experiencia por un sujeto"³⁶¹. Pero aunque esta aplicabilidad sea así, todavía está pendiente si las creencias perceptuales son generalmente verdaderas, pues la información que nos proporciona la percepción es mucho más específica que la de informarnos de las categorías a priori. Además, concluye:

"Generalmente podemos decir que cuando filósofos actuales anglo-americanos se dedican a producir argumentos que llaman "trascendentales", se han ocupado en establecer la aplicabilidad de ciertos conceptos, o la existencia real de ciertos tipos de entidades, o la posesión de ciertas capacidades conceptuales o de hacer juicios. No se han ocupado de la fiabilidad u otras propiedades epistémicas de los modos de formación de creencias. En suma, han hecho metafísica más que epistemología. Y de este modo, a pesar de la impresión contraria inicial, podemos aquí dejar sus esfuerzos a un lado"³⁶².

³⁶⁰ PG 120 y RSP 56.

³⁶¹ PG 122 y RSP 58.

³⁶² PG 122 y RSP 59.

(3) Otros argumentos empíricos.

El último bloque de argumentos los denomina sin más “argumentos empíricos” de la fiabilidad de la percepción sensible. Decir que estos argumentos son “empíricos” no quiere decir sin más que utilizan la percepción sensible para probar sus resultados, ya que también se puede considerar “empírica” otra fuente de conocimiento, a saber, la introspección o la conciencia de nuestros propios estados de conciencia.

“Si pudiéramos encontrar algún modo de razonar desde los hechos sobre nuestra experiencia sensorial a los hechos externos pretendidamente percibidos mediante experiencias sensibles, sin que la conclusión dependiera de la apelación a nuestra percepción de hechos externos, eso nos capacitaría para dar un argumento coherente no-circular de la fiabilidad de la PS”³⁶³.

La correlación hechos externos-experiencia sensorial no puede establecerse inductivamente, pues aquéllos siempre dependen de casos concretos en los que ya se supone la fiabilidad de la PS. Pero cuando se establecen teorías científicas no se hacen por este método inductivo sino mediante el llamado argumento “hipotético-deductivo” o “argumento de la mejor explicación”, tratando de mostrar que una teoría es la mejor explicación de los hechos empíricos en cuestión. De igual modo, el mundo físico proporciona la mejor explicación de nuestra experiencia sensorial o de ciertos hechos introspectivamente reconocibles de nuestra experiencia sensorial³⁶⁴. Pero ¿en qué se basa la elección de una explicación por encima de otras, en nuestro caso que la mejor explicación es que nuestras experiencias sensoriales están causadas por el impacto de hechos físicos en nosotros? Podríamos responder que la experiencia sensorial estaría causada de modo muy parecido a como la ciencia contemporánea piensa que está causada³⁶⁵. Ahora bien, para Alston hay que tener muy presente que hay bastante diversidad en los objetos pretendidamente percibidos, luego el mecanismo de producción perceptual de creencias no muestra tan fiabilidad que genera de modo habitual creencias verdaderas. Además, hay

³⁶³ *RSP* 60 y *PG* 123.

³⁶⁴ Cf. *PG* 124 y *RSP* 61-69.

³⁶⁵ Cf. *PG* 126.

que asumir que las percepciones sensibles se dan en "situaciones normales", algo que no es propiamente objeto de estudio de las ciencias. Por ello su conclusión será que "nuestra empresa de validación de PS es no científica. Depende de la ciencia solamente para sugerencias a favor de una explicación de la experiencia sensible"³⁶⁶. Tampoco nos vale que la ciencia ofrezca "patrones" de comportamiento de algo, por ejemplo indicando las regularidades de la percepción sensible, porque bien sabemos que siempre hay excepciones que no siguen "patrones de comportamiento". Esto nos lleva "a la cuestión de si la explicación estándar de los patrones en la experiencia sensorial es superior a sus rivales"³⁶⁷. Entre estas alternativas estarán: la explicación del demonio de Descartes, la del Dios de Berkeley, la explicación panfísica de Leibniz o Whitehead y la explicación de la auto-generación. El problema son los criterios para evaluar estas explicaciones. Se podría decir que ninguna explicación está tan desarrollada como la estándar ni tan aceptada comúnmente de un modo satisfactorio. Entre dos explicaciones, la más rica y detallada es más probable que sea verdadera por su propio poder explicativo³⁶⁸. Pero incluso esto no quiere decir que no haya ninguna explicación que pudiera ser mejor. Por ello, la investigación alstoniana sobre los intentos de prueba de la superioridad de la explicación estándar revelan que "o caen en circularidad epistémica o fracasan al apoyar en general una atribución de verdad al resultado de la PS, o padecen otros defectos paralizantes"³⁶⁹. De nuevo, no podemos decidir qué explicación de la percepción sensible es mejor apoyándonos para ello en lo que creemos que hemos aprendido por experiencia perceptual.

Por último, un argumento de este tipo es también el que busca mostrar la fiabilidad de la PS mediante una explicación del éxito en la predicción de nuestra experiencia. Estas predicciones son un modo correcto de producir creencias perceptuales verdaderas, lo que mostraría la fiabilidad del curso de nuestra experiencia sensible: "podemos efectivamente anticipar nuestra experiencia tomándola como reveladora del mundo externo de acuerdo con la PS; por lo tanto,

³⁶⁶ PG 126.

³⁶⁷ PG 129. Cf. *RSP* 70-78.

³⁶⁸ Cf. PG 133-134. Más ampliado en *RSP* 78-97.

³⁶⁹ PG 134.

la PS es probablemente bastante fiable"³⁷⁰. Pero para nuestro autor esto sólo podría aplicarse a uno mismo, sin poder determinar el éxito de los demás, lo que nos coloca en una débil posición epistémica en la que no sabemos si es que realmente la PS es fiable o simplemente uno mismo es un extraño caso excepcional con suerte. Otras posibles alternativas al modo como logramos hacer predicciones sobre nuestra experiencia (el demonio nos las dicta o un Dios omnisciente, por ejemplo) no son teorías más plausibles que la teoría estándar. Luego,

"...el hecho de que efectivamente podamos predecir nuestra experiencia sensible usando la PS es, como mucho, una débil razón para suponer que la PS sea fiable. Por lo que incluso el más fuerte argumento no epistémicamente circular para la fiabilidad de la percepción sensible resulta considerablemente corto para dar un apoyo adecuado a esa tesis"³⁷¹.

En **conclusión**, la circularidad epistémica consiste o bien en presuponer la fiabilidad de la percepción sensible en alguno de los pasos de la prueba o bien en probarla desde otra práctica a la que dejan en último término son justificar. Pero aún va más allá al suponer incluso que no hay ningún argumento para la fiabilidad de la percepción sensible sin circularidad epistémica. Por lo menos así lo asume: no hay apoyo no-circular³⁷². Así lo considera también para la percepción mística, poniéndose en el peor de los casos: en el que no es posible una demostración no circular de la fiabilidad de la percepción mística. Si tal demostración no circular fuera posible en la experiencia mística, sin duda que ello sería tanto mejor para sus tesis³⁷³.

Por lo pronto, los dos candidatos más evidentes para probar la fiabilidad de la práctica perceptual mística sin circularidad parecen ser la teología natural (también llamada "teología filosófica") y la revelación. La primera incluye los distintos argumentos que se han diseñado para probar la existencia de Dios, lo que se parece a lo visto anteriormente sobre las pruebas de la existencia del mundo exterior, muchas de ellas infectadas de circularidad y, aun en el caso de poder

³⁷⁰ *PG* 137 y *RSP* 101. Cf. *RSP* 97-115.

³⁷¹ *PG* 143 y *RSP* 109.

³⁷² Cf. *PG* 143.

³⁷³ Cf. *PG* 143-145.

mostrar la existencia del mundo exterior, eso no garantizaba el éxito de la percepción sensible en su captación de la realidad del mundo. No parece que por este camino la teología filosófica tenga mayor éxito que la filosofía de la percepción sensible. El segundo candidato parece mejor situado: la revelación nos daría una gran información y explicación sobre la misma manifestación divina y las condiciones para su recepción y experiencia por parte del ser humano. "Pero la apelación a la revelación está amenazada de circularidad epistémica, porque puede argumentarse que la revelación, como una fuente de información sobre Dios, es precisamente una clase de percepción teísta"³⁷⁴.

Llegados a este punto, la cuestión brota naturalmente: ¿cómo establecer la fiabilidad de la percepción mística? Para Alston, que el tipo de razones esgrimidas para probar la fiabilidad de la percepción sensible siempre encierran un cierto grado de circularidad no quiere decir que no haya ningún tipo de apoyo o que no se pueda argumentar de ningún modo a favor de tal fiabilidad. Por el contrario, su opinión es que es posible establecer la fiabilidad de la práctica perceptual desde una nueva aproximación epistemológica. Esta nueva epistemología ya no va a ser la determinación de una prueba externa mediante razones no circulares o mediante el recurso a otra práctica, sino la determinación de la "racionalidad práctica" de una singular práctica doxástica. Aquí encontrará el apoyo necesario con el que una práctica podrá evaluarse como fiable o no. La experiencia perceptual, sensible o mística, será fiable si es una práctica doxástica bien establecida y, además, si no hay razones para su no-fiabilidad y tiene un grado suficiente de auto-apoyo o consistencia interna. Avancemos en la exploración de este nuevo territorio.

³⁷⁴ PG 144.

b) Nueva aproximación epistemológica: la “práctica doxástica”.

Según lo dicho anteriormente, no hay suficientes razones no-circulares para mostrar la fiabilidad de las fuentes de creencias de mayor uso y credibilidad, y es plausible suponer esto para toda práctica doxástica:

“nuestros mejores intentos por establecer la fiabilidad de la memoria, la introspección, el razonamiento deductivo o inductivo harán uso de premisas derivadas de la práctica en consideración, y de este modo caen en circularidad epistémica”³⁷⁵.

No obstante, Alston insiste en que la fiabilidad se puede mostrar aún con circularidad epistémica, es decir, que aquélla tolera un cierto grado de circularidad. Con ello no va a demostrar propiamente (es decir, “externamente”) que una práctica es fiable, sino a mostrar cuál sería el estatuto epistémico de estas prácticas para que uno pudiera estar justificado en aceptar sus resultados, lo que le lleva a explorar el estatuto epistémico de los modos establecidos de formación de creencias³⁷⁶.

Recordemos que el concepto alstoniano de justificación afirma que una creencia está justificada si y sólo si está basada en un fundamento adecuado. No se necesitan los requisitos de “alto nivel” de que uno esté justificado en que la base sea fiable o conozca que tal fundamento satisfaga todos los requisitos para ser adecuado. Vale con que la base *sea* adecuada sin más, esté el sujeto justificado o no en creer esto. Si una práctica es fiable, podré usar las creencias que produce para mostrar su fiabilidad. Claro que esto es circularidad epistémica: porque estoy *prácticamente* asumiendo la fiabilidad de tal práctica en la formación de creencias. Pero no tengo que estar justificado en asumir que las creencias procedan de una base adecuada, pues nos vale simplemente con que la base sea adecuada sin más. Es decir, que la circularidad epistémica no impide que podamos mostrar la

³⁷⁵ PG 146.

³⁷⁶ Cf. PG 149. Alston ya había escrito en 1986, en su artículo *Epistemic Circularity* (en *Philosophical and Phenomenological Research* 47, pp. 1-30; reimpresso en *EJ* 319-349), que esta circularidad no impide *mostrar* la fiabilidad de una práctica, en concreto de la PS, ni *justificar* que uno crea o estime que tal práctica es fiable.

fiabilidad de la práctica y que podamos estar justificados en asumir esa fiabilidad, aunque no se pruebe que la práctica sea fiable, sino que estamos justificados en asumirlo así.

Alston va a desarrollar una postura epistemológica intermedia entre el puro internalismo (sólo cabe una solución interna) y el puro externalismo (cabe una prueba externa sin circularidad), buscando una epistemología que asumiendo un cierto grado de circularidad epistémica y, por tanto, de internalismo, al mismo tiempo trate de establecer la fiabilidad de una práctica aunque no sea de un modo definitivo desde el punto de vista externo. Esta tarea epistemológica va a consistir en diseñar un "argumento práctico de la racionalidad"³⁷⁷ que muestre la fiabilidad de las prácticas generadoras de creencias, llamadas "prácticas doxásticas", es decir, prácticas establecidas o modos establecidos de formación y evaluación de creencias, que poco a poco se han ido aceptando y resistiendo a las críticas, aunque como veremos más adelante hay de hecho incompatibilidades entre algunas prácticas. Lo que parece más plausible es aceptar de entrada las prácticas doxásticas establecidas como *prima facie* aceptables o racionales, en ausencia de fuertes razones para lo contrario³⁷⁸. Éste sería, podríamos decir, el principio de presunción de inocencia de las prácticas doxásticas firmemente establecidas: son inocentes mientras no se pruebe lo contrario³⁷⁹.

El principal inspirador del concepto y la teoría alstoniana de la "práctica doxástica" es Thomas Reid³⁸⁰. Y también, aunque en menor medida, L. Wittgenstein³⁸¹, pues aunque la aproximación alstoniana suene parecida a la teoría de "los juegos del lenguaje", hay una diferencia sustancial, pues para Wittgenstein

³⁷⁷ "Argumento práctico de la racionalidad" es una expresión que no usa en *PG*, pero que muy poco después ya emplea: *RSP* 124. Anteriormente habla de "racionalidad práctica". La primera exposición de esta nueva actitud epistemológica de la racionalidad de la práctica doxástica se encuentra en su colaboración: *A 'Doxastic Practice' Approach to Epistemology* en M. Clay y K. Lehrer (eds), *Knowledge and Skepticism*, Westview Press, Boulder, CO, 1988. Las otras dos fuentes donde desarrolla esta teoría son el capítulo 4 de *PG* y el capítulo 5 de *RSP*.

³⁷⁸ Cf. *PG* 151-152.

³⁷⁹ Cf. *PG* 153.

³⁸⁰ Véase en *PG* 151-153, 155 y especialmente 164-165; *RSP* 126-129. Para una divergencia importante con Reid, véase: *PG* 169.

³⁸¹ Véase en *PG* 153-155 y 164; *RSP* 129-130. Para las semejanzas y diferencias entre la filosofía wittgensteiniana y la epistemología reformada puede consultarse: E. Romerales, *Introducción: teísmo y racionalidad*, en E. Romerales (ed.), *Creencia y Racionalidad*, Anthropos, Barcelona, 1992, pp. 36-39.

no hay manera de someter los juegos de lenguaje establecidos a crítica racional, por lo que no tiene ningún sentido preguntarse por la fiabilidad o la justificación de una práctica. Pero la tesis alstoniana es que aunque no hay modo no-circular de probar la fiabilidad de las prácticas doxásticas, éstas no son de ningún modo inmunes a toda crítica racional³⁸².

Después de advertir que el término "práctica" no se restringe a una actividad voluntaria, como tampoco la formación de creencias³⁸³, Alston define una "práctica doxástica" como:

"un sistema o constelación de disposiciones o hábitos, o para usar un término actualmente de moda, "mecanismos", cada uno de los cuales genera una creencia como resultado (*output*) que está relacionado en una manera determinada a una "entrada" (*input*)"³⁸⁴.

En su exposición, nuestro autor se detiene a continuación a presentar los principales rasgos definitorios de las prácticas doxásticas³⁸⁵. 1º) Es un sistema de mecanismos de formación de creencias con "entradas" (*inputs*) y "salidas" o resultados (*outputs*). 2º) Pueden ser prácticas tanto generativas (producen creencias de entradas no doxásticas) como transformativas de creencias (las creencias-resultado proceden de las creencias-entradas); "la práctica generativa básica nos facilita el acceso a un determinado ámbito de realidad: la PS al ambiente físico, la práctica introspectiva a los propios estados de conciencia y la práctica mística a Dios"³⁸⁶. 3º) Tienen un lado evaluativo que implica que hay distintos caminos de afirmación y corrección de las creencias formadas de ese modo; aunque como hemos visto la justificación de las creencias es sólo *prima facie*, quedando obligados a indicar qué invalidaría este estatuto epistémico, lo cual supone un desarrollo prolongado y una familiaridad suficiente con la práctica para poder establecer su "sistema de invalidación". 4º) Hay una mutua implicación de prácticas, que actúan inter-dependientemente en una gran variedad de maneras. 5º) Sin embargo,

³⁸² Cf. *RSP* 130.

³⁸³ Esto lo ha desarrollado más ampliamente en: *The Deontological Conception of Epistemic Justification*, en J. E. Tomberlin (ed.), *Philosophical Perspectives* 2 (1988), pp. 257-299; reimpresso en *EJ* 115-152.

³⁸⁴ *PG* 153.

³⁸⁵ Cf. *PG* 155-164.

³⁸⁶ *PG* 157.

también hay una pluralidad irreductible de prácticas. Cada práctica porta sus modos distintivos de justificación y sus principios singulares indicadores de las condiciones de justificación; el fundamento de las creencias hace que estas también difieran sobre manera. 6º) Tienen una génesis pre-reflexiva: antes de ser explícitamente conscientes de ello ya estamos participando de estas prácticas. 7º) Forman parte de una esfera más amplia de práctica. 8º) Están socialmente establecidas, aprendidas y compartidas. 9º) Están sujetas a cambios. 10º) Cada una tiene a su base un conjunto de presuposiciones distintivas.

La individuación de estas prácticas se lleva a cabo en virtud de los mecanismos mediante los que se relacionan las entradas y las salidas o la función de conexión entre ambas. En virtud de esas entradas y mecanismos, las prácticas pueden agruparse e identificarse con mayor o menor generalización. Cuanto más amplia es la práctica, más generales o difusas serán las similitudes. En esta individuación de las prácticas también deberá tenerse en cuenta el "sistema de invalidación" (*overrider system*) con el que se contraste una práctica, lo que permite una clasificación y agrupación de las mismas³⁸⁷.

Nos vemos, por tanto, inmersos en prácticas doxásticas en las que llegamos a darnos cuenta que estamos procediendo racionalmente a la hora de formar y evaluar creencias mediante los medios socialmente establecidos. Es decir, tales prácticas socialmente establecidas y arraigadas encierran una racionalidad práctica: es *prima facie* racional comprometerse con ellas³⁸⁸, aunque luego estén sujetas a revisión. Alston llama a esta racionalidad "práctica", "para diferenciarla de la racionalidad que veríamos adherida a una creencia si se adujesen sólidos fundamentos de su verdad o adherida a una práctica doxástica si razones suficientes se dieran para considerarla como fiable"³⁸⁹. Aunque toma todas las prácticas arraigadas como racionales de entrada, evidentemente que hay diferencias entre ellas: cuando una ha permanecido durante siglos se ha ganado el derecho a ser considerada seriamente. Es razonable pensar que es más probable que las que han pervivido en el tiempo nos pongan mejor en contacto con lo real y verdadero, y se hayan ido probando por sus frutos. Las prácticas nuevas deberán

³⁸⁷ Cf. PG 165-168.

³⁸⁸ Cf. PG 168.

³⁸⁹ PG 168.

pasar la prueba del tiempo³⁹⁰. Eso sí, la racionalidad práctica de entrada afecta tanto a prácticas más generales o universales como a las más restringidas a un pequeño grupo³⁹¹.

Esta racionalidad práctica *prima facie* puede ser invalidada por dos tipos de inconsistencias: por un lado, las inconsistencias internas de una práctica muestran que ella no es perfectamente fiable. Pero sólo si se trata de inconsistencias persistentes y extensas, pues toda práctica tiene ciertas inconsistencias que tolera hasta un cierto grado. Por otro lado, las inconsistencias continuas y masivas con otra práctica llevarán a considerar que al menos una no es fiable. En este caso, nuestro autor señala que lo más racional sería dar preferencia a la más firmemente establecida, en ausencia de suficientes razones para preferir la alternativa, si bien un cierto grado de inconsistencias es tolerable con la fiabilidad de diversas prácticas bien establecidas, e incluso ventajoso pues sirve muchas veces para la purificación de una determinada práctica, no para su abandono³⁹².

Alston sale al paso de quien le acuse de estar estableciendo una epistemología excesivamente conservadora, que además acepta acríticamente el *statu quo* de las prácticas doxásticas existentes, diciendo que lo que precisamente va a tratar de hacer es establecer diversos fundamentos en base a los cuales se puedan criticar las prácticas existentes, y así se podrá racionalmente buscar su modificación y transformación, e incluso en algunos casos será racional abandonarlas³⁹³.

Al mismo tiempo, esta racionalidad práctica *prima facie* puede ser fortalecida mediante un auto-apoyo significativo. Así en la práctica perceptual sensible este auto-apoyo viene proporcionado mediante los mecanismos de predicción y control, así como de teorías que se muestran consistentes en su explicación. Evidentemente, se trata de un auto-apoyo que implica cierta

³⁹⁰ Cf. PG 170.

³⁹¹ Cf. PG 169.

³⁹² Cf. PG 170-172 y RSP 134-137.

³⁹³ Cf. PG 150.

circularidad epistémica (muestra la fiabilidad por unos medios que la presuponen), pero que sin duda contribuye a la consistencia interna de una práctica³⁹⁴.

De este modo quedaría expuesto el **principio de racionalidad** *prima facie* de una práctica doxástica:

“se está racionalmente comprometido con una práctica doxástica firmemente establecida a no ser que el resultado (output) total de todas las prácticas doxásticas firmemente establecidas indique su no-fiabilidad”³⁹⁵.

Luego tales prácticas deben ser socialmente establecidas de modo firme, carentes de inconsistencias graves internas y sujetas a revisión en el caso de inconsistencias externas importantes con otras prácticas. Insistimos en que esta racionalidad no muestra que la práctica sea fiable sino que es racional suponer que lo es³⁹⁶. Después de lo dicho queda claro que para ver si es racional entregarse a una práctica debemos ver: si es socialmente establecida, si tiene inconsistencias internas intolerables, si hay y cómo se pueden integrar las inconsistencias importantes con otras prácticas, y si tiene un grado suficiente de auto-apoyo. Si una práctica pasa esta prueba, es racional comprometerse con ella. Y si es racional entregarse a ella, entonces es racional suponer que es una práctica fiable. Y si es una práctica fiable, las creencias que ella produce generalmente estarán justificadas³⁹⁷. Así pues, “para toda práctica doxástica establecida es racional suponer que es fiable y por lo tanto es racional suponer que sus resultados doxásticos están *prima facie* justificados”³⁹⁸. Por último, indicar que para Alston “todas nuestras prácticas doxásticas más familiares y básicas pasan este test”³⁹⁹.

Según este razonamiento, el siguiente paso para indagar la racionalidad *prima facie* de una práctica doxástica determinada será examinar si tiene suficientes inconsistencias internas y externas que justifiquen su no-fiabilidad. Esto es

³⁹⁴ Cf. *PG* 173-174 y *RSP* 138-140.

³⁹⁵ *PG* 175.

³⁹⁶ Cf. *PG* 178: “creo que mostrando que es racional comprometerse con la PS, no he mostrado con ello que la PS sea fiable, sino que es racional suponer que la PS es fiable”.

³⁹⁷ Cf. *PG* 178-183 y *RSP* 130-133.

³⁹⁸ *PG* 183.

³⁹⁹ *PG* 175.

lo que va a hacer Alston sobre todo en los capítulos quinto, sexto y séptimo de *Perceiving God* para la práctica doxástica cristiana. Lo mismo cabría hacer con otras prácticas siguiendo este mismo proceso, pues ya hemos dicho que sus tesis fenomenológicas y epistemológicas quieren ir más allá de la práctica cristiana. Alston elige ésta porque al tener que elegir una es más sensato elegir la que mejor se conoce, y en buena medida desde dentro, y de donde se han tomado la mayor parte de los ejemplos para el análisis fenomenológico.

3.3. La racionalidad de la práctica mística cristiana.

Según el principio de racionalidad antes señalado, y después de comprobar que la práctica mística cristiana (PMC) cumple las condiciones necesarias para ser una auténtica práctica doxástica, es racional entregarse a la PMC si no hay razones para su no-fiabilidad. Además, esta racionalidad se puede fortalecer si la PMC exhibe un grado suficiente de auto-apoyo consistente. Veamos estos tres aspectos.

a) La práctica doxástica perceptual mística cristiana.

Después de un largo recorrido por la epistemología general, Alston aplica su teoría al estatuto epistémico de las creencias-M, creencias que son producidas por la práctica mística (PM)⁴⁰⁰ en general. Lo primero que hay que hacer es explicar en qué sentido la PM es una práctica doxástica y qué ámbito abarca. Ciertamente la PM tiene algo esencial en común con la PS, a saber, que las bases sobre las que se forman las creencias perceptuales son parecidas: "en ambas esferas las creencias perceptuales específicamente se forman mediante la consideración de que el objeto percibido tiene las características que experiencialmente presenta"⁴⁰¹.

También cabe preguntarse ahora si trata de una única práctica o si se pueden distinguir distintos tipos de PM. Para Alston, no cabe duda que los testimonios de experiencias místicas representan "un aire de familia" por lo menos dentro de una misma tradición religiosa, aunque las diferencias aumentan al comparar las distintas religiones. Es una cuestión discutida si hay un núcleo común a la experiencia mística o no, es decir, si todas las prácticas místicas comparten unos

⁴⁰⁰ Adviértase que 'PM' no debe leerse como "percepción mística" sino como la práctica de formación de creencias directamente sobre la base de la percepción mística. Por ello 'PM' es la práctica de formación de creencias de la experiencia mística o, más sencillamente, la práctica doxástica mística.

⁴⁰¹ PG 185.

mismos rasgos comunes (como han defendido por ejemplo W. James, W. T. Stace y W. Wainwright) o no (como sostienen entre otros S. T. Katz y W. Proudfoot). Lo cierto es que se pueden distinguir distintas prácticas místicas, compartan o no un mismo núcleo común, pues lo esencial es que hay ciertas entradas experienciales que dan como resultado creencias-M.

Además, hay algunos rasgos peculiares de la PS que son muy distintos en la PM, sobre todo porque en la PS virtualmente pueden aplicarse en las diversas culturas mientras que en la PM no es así. Estos rasgos son: 1) El esquema conceptual, que mientras en la PS es muy general y uniforme, no así en la PM, que presenta un mayor grado de diversidad intercultural⁴⁰². 2) La realidad a la que se refieren, ya que la gran diversidad conceptual con que la PM se refiere a esa realidad parece indicar que no se trata de una misma realidad o que no se caracteriza correctamente. 3) El sistema de invalidación, que es crucial para el paso de la justificación *prima facie* a la justificación sin más, es muy diverso de unas religiones a otras, y en el que intervienen de modo sustancial otras fuentes de creencia además de la percepción, por lo que no puede pensarse en distintas especies de práctica dentro de un mismo género⁴⁰³.

Estas diferencias vienen a indicar que si estos rasgos son esenciales para hablar de una práctica doxástica singular, entonces es difícil que la PM como tal en general sea una práctica doxástica singular. Sería necesario una mayor individualización de la PM. Así pues, habrá que distinguir tantas prácticas místicas como distintos esquemas conceptuales de comprensión de la Realidad Última⁴⁰⁴ o sistemas doctrinales diferentes⁴⁰⁵ podamos especificar. Hasta dónde cabe llegar subdividiendo una práctica es algo que no es necesario especificar para este proyecto epistemológico.

El camino a partir de aquí será elegir una de esas prácticas místicas y justificarla. De momento, fácilmente se ha podido comprobar que la PM en general exhibe los rasgos señalados anteriormente característicos de una práctica

⁴⁰² Cf. PG 188.

⁴⁰³ Cf. PG 189.

⁴⁰⁴ Cf. PG 189.

⁴⁰⁵ Cf. PG 191.

doxástica⁴⁰⁶, aunque ciertamente la PM general discrepe en algunas características con la PS que nos ha obligado a restringir su ámbito a una determinada tradición religiosa. Ahora se tratará de comprobar que la práctica elegida por él, la práctica mística cristiana (PMC)⁴⁰⁷, es una auténtica práctica doxástica.

Es claro que la PMC es una práctica socialmente bien establecida, con lo cual, según su razonamiento, está de entrada racionalmente justificado entregarse a ella o comprometerse con ella. Si, además, no hay razones para considerarla no fiable, será suficientemente fiable como para ser racionalmente aceptable participar en ella⁴⁰⁸. Sin embargo, que la práctica mística en general y la PMC en particular son prácticas doxásticas es algo que no se ha visto por muchos como evidente sino que, al contrario, más bien lo han cuestionado. Por ello, ahora atiende a un grupo de objeciones que se han planteado a la consideración de la práctica mística como una práctica doxástica suficientemente bien equipada. Estas objeciones van a sostener que la práctica mística no está bien equipada para ser una práctica doxástica, y que por lo tanto no es fiable como generadora de creencias justificadas; y con más razón tampoco lo estará la PMC.

Alston agrupa estas objeciones en seis tipos y va desenmascarando en ellas especialmente dos errores fatales, muy presentes también entre las razones aducidas para la no fiabilidad de la PMC. 1º) La primera objeción falaz es la que reprocha a la PMC, y en general a la PM, que no es tan generalmente compartida como otras prácticas, especialmente como la PS. Alston ya nos ha dicho que el número de personas comprometidas con una práctica no es ninguna garantía de su fiabilidad, ya que sus pretensiones epistémicas provienen de ser una auténtica práctica doxástica socialmente bien establecida, y no del número de afiliados a ella. Además, es muy comprensible que algunos aspectos de la realidad sólo sean accesibles a personas que satisfacen algún tipo de condiciones y no a todo el mundo. Así, “podemos ver muchas prácticas de formación de creencias,

⁴⁰⁶ Cf. *PG* 187-188.

⁴⁰⁷ “La discusión se centrará en la práctica de formación de creencias perceptuales sobre Dios que es estándar en lo que podemos pensar como la principal corriente del Cristianismo. Daré a esta práctica el título de ‘práctica perceptual mística cristiana’ (abreviado ‘PMC’). La PMC toma la Biblia, los concilios ecuménicos de la iglesia no dividida, la experiencia cristiana a través de los tiempos, el pensamiento cristiano y más ampliamente la tradición cristiana como fuentes normativas de su sistema de invalidación”: *PG* 193.

⁴⁰⁸ Cf. *PG* 194.

universalmente consideradas como racionales, que son practicadas sólo por una pequeña minoría"⁴⁰⁹, por ejemplo, la astrofísica, pero también la PS tiene dimensiones restringidas a una minoría: sólo un esquimal distingue una docena de tonalidades del color blanco que se nos pasan desapercibidas a la gran mayoría. Esta objeción es falaz por dos motivos que veremos repetirse: primero, porque toma injustificadamente un rasgo de una práctica doxástica como criterio normativo de las otras (primer vicio intelectual, llamado "imperialismo epistémico"). Este rasgo injustificado ahora es el de la universalidad, sin que haya razones para suponer que para que una práctica sea fiable debe ser aceptada y practicada por todos. Segundo, porque se aplica arbitrariamente un criterio a la PMC que luego no se aplica a las otras prácticas (segundo vicio intelectual, llamado "doble estándar" –o como podríamos decir en buen castellano "doble rasero"-). Ahora se aplica el criterio de la universalidad para rechazar la PMC, cuando se ha visto que ese criterio no se cumple en otras prácticas que incuestionadamente se aceptan, sin que haya razones de peso para juzgar que el criterio de la universalidad sea algo que sí debe exigirse epistémicamente a la PMC y no a otras prácticas⁴¹⁰.

2º) La segunda objeción falaz es la que cuestiona que realmente exista una práctica extendida y compartida de formación de creencias-M como es la PMC, ya que más bien se trata de actividades o procesos individuales de personas que no están "metidas", por decirlo así, en ninguna práctica. Pero Alston advierte que una práctica doxástica no tiene que ser una estructura explícitamente formulada y considerada así, pues lo normal es que sea algo tácito y no explícito. Que uno no sea consciente de que participa en una práctica no quiere decir que no esté participando en ella. En la literatura espiritual cristiana hay testimonios de atribuciones a Dios iguales o por lo menos muy parecidas, que proceden de experiencias similares, y un "sistema de invalidación" y también de "validación" de la experiencia en base a criterios muy semejantes⁴¹¹.

⁴⁰⁹ *PG* 198.

⁴¹⁰ Cf. *PG* 199.

⁴¹¹ Cf. *PG* 200-201. Para Alston los criterios de verificabilidad de la experiencia (percepción) de Dios vienen a ser los mismos tanto en la práctica mística monástica (de modo más claro socialmente establecida) como en las formas más individuales dentro de la tradición cristiana: "la conformidad con la tradición, la concordancia con lo que se puede esperar que Dios sea, haga o diga y los frutos en el camino de desarrollo espiritual" (*PG* 204).

3º) La tercera objeción falaz sostiene que la PMC, aun siendo una auténtica práctica doxástica, no es una fuente genuina de nueva información sino que lo único que en ella se hace es leer las creencias religiosas antecedentes en un contexto experiencial. Ciertamente que uno trae creencias antecedentes para construir lo que se percibe y el modo como se percibe, pero esto ocurre tanto en la PMC como en la PS, sin que ello impida percibir auténticamente realidades objetivas y obtener nueva información sobre ellas. Esta nueva información es muchas veces una confirmación de las creencias anteriores, aunque con la novedad de ser una actualización de las mismas en el momento en que se tiene la experiencia. Aun así hay que reconocer que casi nunca las nuevas creencias experienciales religiosas cambian las creencias anteriores de los creyentes⁴¹².

4º) La cuarta objeción esgrime las diferencias patentes entre la experiencia sensible y la mística para negar que la última sea una auténtica práctica doxástica. En concreto, la PS nos proporciona mucha información, incluso trivial e innecesaria, mientras que la PMC genera más bien poca. Pero Alston insiste en que la PMC, al generar mucha menos información que la PS, se está limitando a lo esencial y que más nos interesa, y cómo esto no cuenta en contra de sus pretensiones epistémicas⁴¹³.

5º) La quinta objeción se refiere a los criterios de comprobación de las creencias perceptuales. En la PMC no encontraríamos realmente ninguno de estos criterios para distinguir una percepción de Dios verdadera de otra falsa por carecer de un sistema de invalidación auténticamente efectivo. "La carencia de un sistema de comprobación y test (*checks and tests*) impide que las creencias-M estén justificadas experiencialmente"⁴¹⁴. Pero Alston advierte que sí hay este sistema, que en su vocabulario se denomina "sistema de invalidación". ¿Por qué se les pasa desapercibido a quienes recriminan su ausencia en la experiencia religiosa? A veces se piensa que lo que se defiende es que la experiencia religiosa sea auto-autentificante, cuando esto no lo pretenden ni los mismos místicos, como se refleja de los testimonios de los principales representantes de esta tradición en los que insistentemente muestran que uno no puede aceptar acríticamente la pretensión

⁴¹² Cf. PG 205-207.

⁴¹³ Cf. PG 207-209.

⁴¹⁴ PG 210.

de ser consciente directamente de Dios y no hacen más que enumerar criterios de discernimiento. También se puede aducir que mientras que para la PS hay un único "sistema de invalidación", para la PM hay varios, por lo menos tantos como distintas tradiciones religiosas. Pero esto no anula que cada tradición tenga un sistema de invalidación realmente efectivo, como por ejemplo en el caso de la PMC. Tal vez se pueda recriminar que el sistema de invalidación de la PM incluye criterios de comprobación que se han adquirido en el desarrollo de la misma PM. Pero no olvidemos que en esta misma tesitura está la PS y las otras prácticas doxásticas, por lo que si se rechaza aquélla y no éstas, estamos en el error del "doble rasero". Por último, se podría argumentar que el sistema de comprobantes de la PMC es muy inferior al de la PS, sobre todo por que en la PMC se carece de criterios que pudieran ser compartidos por otros observadores, es decir, criterios intersubjetivos, y de este modo sirvieran para verificar la experiencia. Sin embargo, para Alston estamos tratando con prácticas diversas en las que los criterios de corroboración deben ser igualmente distintos, sin que haya razón para tratar a la PMC en todo al mismo nivel que la PS. Cuando esto no se tiene en cuenta, por lo general estamos asistiendo a otro ejemplo de "imperialismo epistémico". Los criterios de comprobación en la PS los hemos aprendido y establecido por la participación en la misma práctica. Lo mismo que aprendemos los criterios singulares de la PMC por los resultados que ha dado dentro de su especificidad, y esto aprendido viene a decirnos que no hay razón para esperar en la PMC los mismos criterios de comprobación que en otras prácticas, dado el asunto tan peculiar de la PMC, a saber, Dios y su relación con la creación. Alston acepta que los criterios de comprobación de la PS nos colocan en una mejor posición epistémica para discernir las creencias perceptuales que en el caso de la PMC. En este sentido, y sólo en este, la PMC se puede ver como inferior a la PS, pero esto no quiere decir que no sea fiable o que no sea racional implicarse en ella o que sus resultados no estén justificados *prima facie*. Los criterios de la PS no son los únicos para la aceptabilidad racional⁴¹⁵.

6º) La sexta y última objeción falaz viene a decir que la eficacia en la predicción es una gran diferencia entre la PS y la PMC que desacredita las pretensiones epistémicas de ésta. Otro caso de "imperialismo epistémico", dirá

⁴¹⁵ Cf. PG 209-219.

nuestro autor: "un logro específico de la PS es arbitrariamente elevado a requisito de toda práctica doxástica experiencial y usado como arma para someter a sumisión a la PMC"⁴¹⁶.

Todas estas objeciones falaces tienen este mismo "aire de familia": aducen las diferencias entre la experiencia sensible y la mística para justificar que esta última no es una verdadera práctica doxástica. Para ello, o bien toman arbitrariamente un rasgo de la experiencia sensible como definitorio de toda práctica doxástica, con lo cual proceden injustamente cayendo en lo que Alston llama "imperialismo epistémico"; o bien usan un criterio con la experiencia mística que no han utilizado con la sensible, tal que si fuera igualmente aplicado, por la misma razón y con el mismo criterio, deberían rechazar la experiencia sensible como una práctica doxástica bien equipada, lo que naturalmente no hacen; a este segundo error lo denomina "doble estándar" o doble rasero.

En suma, si la práctica doxástica perceptual sensible está bien equipada –y esto no lo dudan quienes han planteado las objeciones falaces vistas a la práctica perceptual mística-, por las mismas razones y criterios lo estará la mística. Por consiguiente, la PMC es una verdadera práctica doxástica, con la que es *prima facie* racional comprometerse con ella. Pero esta racionalidad de entrada está pendiente de posibles razones para considerar la PMC como no-fiable o de cualquier otra descalificación para su aceptación racional. Este será el siguiente paso.

⁴¹⁶ PG 222.

b) Razones para la no-fiabilidad de la práctica mística cristiana.

Alston dedica el capítulo sexto de *Perceiving God* a la exposición de las razones principales para la no-fiabilidad de la PMC y el capítulo séptimo al problema crucial que se plantea a la fiabilidad de las distintas prácticas místicas, y en concreto a la PMC, por la incompatibilidad de las creencias perceptuales que surgen en las diversas religiones. Ya hemos visto que la PMC ha superado las críticas que la consideraban como una práctica doxástica deficiente o no bien establecida socialmente. Este segundo grupo de objeciones, por su parte, pretenden que hay razones para su no-fiabilidad⁴¹⁷.

Ante todo, recordemos que nuestro autor ya ha dejado de lado un grupo de razones para la no aceptabilidad de la PMC. Nos referimos a aquellas que rechazan la PMC por carecer de una razón o prueba externa de la existencia de Dios o de su adecuada relación a la experiencia humana, algo imprescindible para mostrar que la PMC es fiable. Esto ya lo ha rebatido al mostrar que no hay razones externas para una prueba de la fiabilidad de cualquier práctica. Como tampoco hay razones externas a la misma práctica para considerar la percepción sensible como fiable⁴¹⁸. Entonces, las razones insuficientes a las que ahora se refiere para descalificar la PMC como no-fiable se pueden agrupar en estos tres tipos: (1) que la PMC tiene una explicación naturalista y no religiosa; (2) que la PMC genera creencias con importantes y continuas inconsistencias; (3) que la PMC tiene conflictos graves con otras prácticas más fiables. Dejaremos para otro capítulo (capítulo 5) el problema específico del conflicto con las otras prácticas religiosas.

(1) El primer grupo de razones de la no-fiabilidad de la PMC sostiene que la experiencia mística no tiene una **explicación** religiosa sino **naturalista**. La principal razón es que el objeto de la experiencia debe figurar entre las causas de esa experiencia, y esto no es posible garantizarlo ni probarlo en la experiencia de Dios, por lo que es más probable y fiable que la experiencia mística tenga una

⁴¹⁷ Cf. *PG* 226.

⁴¹⁸ Cf. *PG* 226-228.

explicación naturalista. "Por lo tanto, si estamos justificados en suponer que la experiencia mística no es una percepción genuina de Dios, no nos queda ningún modo coherente de mantener que la PMC sea fiable"⁴¹⁹. En cualquier caso, no hay razones para apoyar la creencia de que es Dios quien comparece en tal experiencia. Y si no hay tales razones para justificar que la PMC es una experiencia verdadera de Dios, es evidente que la PMC no es fiable. Además, la experiencia mística se parece a otro tipo de experiencias que tienen claramente una explicación naturalista, sin que haya razones suficientes para suponer que aquella sea de otro tipo.

En nuestro capítulo 2º ya hemos visto cómo Alston considera esta posibilidad de entrada aceptable pues no hay impedimento para que la experiencia de Dios satisfaga el requisito causal, de que Dios esté en el origen de la cadena causal que origina la experiencia, pero ahora se trata de comprobar que esa posibilidad se realiza de veras en la experiencia mística, por lo menos algunas veces. Ahora bien, las explicaciones naturalistas en último término también dejan sin justificar y sin dar razones suficientes de su interpretación, o intentan imponerla arbitrariamente a toda clase de experiencias⁴²⁰. Algunos han desacreditado la experiencia mística apelando a su origen físico-químico en el cerebro, pero el origen cerebral no es impedimento para una experiencia genuina de Dios. Otros, al estilo de la crítica freudiana, la desacreditan por el modo en que se genera. Pero, además de que estas explicaciones "neuróticas" son cualquier cosa menos evidentes, tampoco esto es suficiente para desacreditarlas, pues bien puede Dios darse a la experiencia paradójicamente a través incluso de nuestras limitaciones y problemas psicológicos⁴²¹. En suma, las explicaciones naturalistas de la PMC están lejos de refutar satisfactoriamente su pretensión de ser *prima facie* racionalmente aceptable⁴²².

(2) El segundo grupo de razones insuficientes cuestionan la fiabilidad de la PMC por las **inconsistencias internas** persistentes que esta práctica genera, bien a nivel de las creencias-resultado, o entre éstas y el sistema de invalidación (override

⁴¹⁹ PG 229.

⁴²⁰ Cf. PG 231-232.

⁴²¹ Cf. PG 233.

⁴²² Cf. PG 234.

system), o bien entre las creencias que forman ese sistema. Alston reconoce que en la PMC se generan más inconsistencias que en otras prácticas, pero la cuestión es si éstas se mantienen o no dentro del grado de inconsistencias tolerables por la práctica⁴²³. Por ello su criterio va a expresarse mejor ahora diciendo:

“una práctica esté descalificada como insuficientemente fiable probado que genere de modo significativo más inconsistencias que las que el sistema de invalidación pueda manejar”⁴²⁴.

A su vez, no olvidemos que ahora nos fijamos en las inconsistencias internas, que obviamente están en función de la extensión que se le da a una práctica.

¿Se encuentra la PMC dentro de los límites tolerables de inconsistencias a pesar de tener más que las otras prácticas fundamentales? La conclusión nuestro autor, presentada de modo provisional y como algo ni mucho menos definitivo, es que tales inconsistencias de la PMC no son tan fuertes como para anular o invalidar su racionalidad *prima facie*, aunque el grado de fiabilidad de la PMC es menor que el de otras prácticas⁴²⁵. Bien puede ser que la PMC tolere más inconsistencias que otras prácticas, por lo que cada una puede variar en el grado de tolerancia. También es cierto que carecemos de un instrumento de medición de este grado e incluso somos incapaces de señalar los límites precisos del grado suficiente fiabilidad requerido para la aceptación racional de cada práctica. En fin, que no es evidente que las inconsistencias internas de la PMC la despojen de su grado suficiente de racionalidad *prima facie*, con lo que lo más sensato es aceptar que la fiabilidad de la PMC no queda anulada o invalidada por las posibles inconsistencias internas⁴²⁶.

(3) El tercer grupo de razones para la no-fiabilidad de la PMC se refieren a los conflictos entre ésta y otras prácticas más firmemente establecidas, más

⁴²³ Cf. PG 235: “...también insistiré en que un grado modesto de inconsistencia interna no descalificará a una práctica doxástica”.

⁴²⁴ PG 236.

⁴²⁵ “...estas consideraciones indican que el grado de fiabilidad que es razonable asignar a la PMC es menor que el que es razonable asignar a la PS y a las otras prácticas doxásticas básicas seculares” (PG 238). Con esta afirmación matiza y corrige alguna expresión que había hecho en artículos anteriores en los que había concluido “que la PC (práctica mística cristiana) tiene básicamente el mismo estatuto epistémico que la PP (práctica perceptual sensible)”, por ejemplo en: *Religious Experience and Religious Belief*, en *Nous* 16 (1982), p. 12.

⁴²⁶ Cf. PG 238.

ampliamente practicadas, con una estructura más rica y definitiva, más difícil de dejar de practicarlas y con principios que parecen más claramente verdaderos a un número mayor de personas. Particularmente se refiere a serios conflictos, porque recordemos que deben ser conflictos "masivos y persistentes", con las ciencias naturales, la historia y la metafísica naturalista.

Los conflictos con las ciencias naturales se han generado y desplegado sobre todo en tres áreas. Primero, los conflictos entre creencias incompatibles generadas por ambas prácticas; a ello responde nuestro autor diciendo que tales conflictos no son hoy en día muy significativos y que en algunos casos las creencias científicas no son tan evidentes como para plantear una seria preocupación; además, siempre cabe una reformulación o modificación en la PMC para integrar una nueva verdad científica⁴²⁷. Segundo, pueden plantearse conflictos metodológicos entre ambas; pero Alston insiste en que la diferencia metodológica no significa incompatibilidad y que al tratar cuestiones distintas deben usar métodos diferentes; ahora bien, si lo que se quiere decir es que el único método válido es el científico, entonces se cae en lo que podemos llamar "imperialismo metodológico", que no es sino una variante del imperialismo epistémico al que nos hemos referido antes⁴²⁸. Tercero, están los conflictos entre las asunciones básicas de ambas prácticas; a lo que replica diciendo que están lejos de ser transparentes las asunciones básicas de la ciencia, como para hablar de claras oposiciones entre ambas.

Por otro lado, no parece haber ningún conflicto considerable con la investigación histórica hasta nuestros días. Los resultados históricos y las creencias centrales de la PMC se complementan y enriquecen sin oposición excluyente en la actualidad. La oposición más fuerte y clara es la que se da con respecto a la metafísica naturalista: materialismo y naturalismo, por ejemplo, son una alternativa incompatible en muchos aspectos con la PMC. Pero estos conflictos más que desacreditar a su rival, lo que hacen es poner de manifiesto la competencia entre ambas, una competencia que todavía no está, ni mucho menos, decidida⁴²⁹. En cualquier caso, cuando se apela a razones para desacreditar la racionalidad *prima facie* de la PMC, por lo general siempre se cae en los dos errores ya señalados: o

⁴²⁷ Cf. PG 240-241.

⁴²⁸ Cf. PG 242.

⁴²⁹ Cf. PG 244-245.

bien se impone un imperialismo epistémico injustificado, o bien se aplica arbitrariamente un doble estándar que mide la PMC con unos criterios que luego no mantiene al medir la racionalidad de las otras prácticas⁴³⁰.

c) Auto-apoyo consistente de la práctica mística cristiana.

Después de este recorrido, Alston concluye que no hay razones sólidas para la no-fiabilidad de la PMC, y a menudo las razones aducidas para ello son falaces. Pero ya hemos visto que este criterio negativo de fiabilidad puede reforzarse con otro positivo, aunque "circular" pues los argumentos a favor de la fiabilidad siempre son internos, a saber, la consistencia interna de la práctica en cuestión, en este caso la PMC. ¿Tiene la PMC consistencia interna?

Ya hemos dicho que la consistencia interna o auto-apoyo de las principales prácticas doxásticas, aunque es circular, no es irrelevante ni es un mero auto-apoyo trivial que cualquiera puede exhibir. Por ejemplo, la PS tiene este auto-apoyo no trivial sino consistente por las predicciones y el control que nos permite hacer sobre la PS y por los hechos que podemos comprender sobre su funcionamiento y sobre las condiciones de su fiabilidad. ¿Tiene la PMC este auto-apoyo consistente? Al igual que la PS, también ésta hace predicciones e indica los rasgos característicos con los que se manifiesta la experiencia mística, sirviéndonos esto de "guía" en la propia PMC que contribuye al desarrollo espiritual del creyente⁴³¹. Por ejemplo, señala distintas promesas divinas y comprueba su realización, o apunta los rasgos distintivos de la presencia del Espíritu Santo y analiza si los cambios producidos en la vida de uno se pliegan a tales rasgos⁴³². Si la PMC va dando lugar a los frutos que se esperan cuando uno se entrega a ella, sin duda que esto será un auto-apoyo de la PMC, que se prueba por sus frutos. No tenemos otro modo de comprobación de este desarrollo espiritual que mirando a quienes están entregados a esta práctica, teniendo en cuenta la autoridad experiencial de los más avanzados en la escalada espiritual, es decir, de los maestros espirituales, y ver si su vida se pliega a los frutos esperados de tal compromiso. O, como sugiere, también podemos verlo por

⁴³⁰ Cf. *PG* 249.

⁴³¹ Cf. *PG* 251.

⁴³² Cf. *PG* 253.

nosotros mismos entregándonos sinceramente a una práctica religiosa y comprobar si la PMC cumple lo que promete⁴³³. Pero ésta será una tarea difícil de asumir para la mayoría de nosotros, por lo que mientras tanto tendremos que seguir mirando a “las vidas, obras y pensamientos de aquellos avanzados en la vida espiritual”⁴³⁴.

⁴³³ Cf. *PG* 254. Alston ha prolongado la reflexión sobre este último punto –sin que introduzca ninguna novedad en la línea argumental expuesta y que es lo que nos interesa– en su artículo “The Fulfillment of Promises as Evidence for Religious Belief” en *Logos* 12 (1991) 1-26.

⁴³⁴ *PG* 254.

3.4. Consideraciones críticas.

Vamos a agrupar las consideraciones críticas a la epistemología alstoniana de la creencia y la experiencia religiosa en los siguientes bloques: (1º) Una consideración crítica de tipo general sobre la irrelevancia final del valor epistémico de la experiencia. Matizaremos la crítica que sostiene que el alcance epistémico de la experiencia religiosa es mucho menor del pretendido por nuestro autor. (2º) Los problemas epistemológicos nos llevarán a tener que considerar el debate en torno al "minimalismo epistemológico" y buscar caminos para la superación de esa confrontación. (3º) Por último, agruparemos una serie de límites que se han señalado a la teoría de la práctica doxástica, más en concreto a sus condiciones de racionalidad. Ni que decir tiene que no atenderemos a las objeciones a las que Alston ha respondido suficientemente y que hemos tratado al hilo de la exposición de su teoría epistemológica. Simplemente recogemos las que nos parecen que hacen más mella en su teoría o las que creemos que necesitarán ulteriores precisiones o una mayor investigación. Recordemos, por último, que queda aplazada para un próximo capítulo la cuestión de la diversidad religiosa y los problemas epistemológicos que de ello se derivan.

a) Irrelevancia final de la racionalidad práctica *prima facie*.

Una de las consideraciones críticas más espontáneas al intento alstoniano de fundamentación de las creencias religiosas en la experiencia podría expresarse concentradamente así: el valor epistemológico de la experiencia religiosa como fundamento de la creencia religiosa no es tan relevante como promete, ni en cualquier caso suficiente para una fundamentación completa de las creencias religiosas. Por un lado, la racionalidad práctica de las prácticas doxásticas que Alston ha propuesto es más limitada de lo que pudiera parecer a primera vista. Recordemos que esta racionalidad puede ser anulada por objeciones suficientes en

contra y, de hecho, está muy debilitada por la incompatibilidad de creencias religiosas y la diversidad irreductible de prácticas religiosas. Esto es lo que conduce a Alston a proponer una racionalidad práctica para las prácticas religiosas: es racional entregarse a ellas y las creencias generadas en ellas están *prima facie* justificadas por la experiencia. Pero con ello sólo ha mostrado dos cosas: que la práctica no es epistémicamente irracional, y que tampoco es epistémicamente racional sino prácticamente racional. Así pues, como apunta Wainwright⁴³⁵, su epistemología sólo alcanza a la racionalidad práctica, no a la epistémica. Esta última sólo se alcanza mediante el ejercicio de la filosofía teológica o la teología filosófica. Luego al final del proceso la argumentación racional metafísica y teológica será esencial para mostrar completamente que entregarse a una práctica religiosa es racional. Con lo cual, el grado en que la experiencia contribuye a la fundamentación de las creencias no es tan esencial y relevante como se prometía.

Esto se refleja bien en dos puntos del planteamiento alstoniano: primero, en su respuesta al problema planteado por la incompatibilidad de creencias religiosas, pues en último término, según claramente dice Alston, será la filosofía y la teología quienes resuelvan estos conflictos. Luego la fundamentación que la experiencia proporciona a las creencias no es tan fuerte como se presumía. Segundo, también las creencias falsas (por ejemplo, una alucinación) o las creencias contradictorias (de las que al menos una es falsa) pueden estar todas ellas igualmente justificadas *prima facie* por la experiencia. Luego si las creencias falsas pueden estar justificadas "de entrada", lo verdaderamente relevante para la racionalidad de las creencias no es la justificación experiencial, sino los otros fundamentos de las creencias (especialmente los provenientes de la metafísica y de la teología) distintos de la experiencia.

Por otro lado, algo parecido a lo anterior ha sido la crítica de Philip Quinn⁴³⁶ a la tesis de las creencias propiamente básicas de Alvin Plantinga. Para Quinn, aunque fuera cierto que hay creencias propiamente básicas y éstas estuviesen

⁴³⁵ Cf. William J. Wainwright, *Religious Language, Religious Experience, and Religious Pluralism*, en Thomas D. Senor, *oc.* pp. 180-188.

⁴³⁶ Esta crítica de Philip Quinn a A. Plantinga puede verse sobre todo en: Philip Quinn, *In Search of the Foundations of Theism*, en *Faith and Philosophy* 2 (1985), pp. 469-486 (traducción de E. Romerales: *En busca de los fundamentos del teísmo*, en E. Romerales (ed.), *Creencia y Racionalidad*, Anthropos, Barcelona, 1992, pp. 269-294).

prima facie justificadas por la experiencia, lo cierto es que en la situación moderna hay muchas razones en contra de las creencias religiosas que harían que esta hipotética racionalidad *prima facie* fuera poco más que nada. Es decir, en nuestros días, ante las poderosas críticas en contra, necesitamos de la argumentación para mantener racionalmente una creencia religiosa. Consiguientemente, donde se encuentra lo decisivo de la fundamentación de las creencias no es en la experiencia, sino en la argumentación filosófica y teológica. “¿Y qué que las creencias religiosas estuviesen justificadas *prima facie* por la experiencia?”, como podríamos imaginar que diría Quinn, “hay tantos argumentos en contra de las creencias religiosas que éstos bastarían para anular o invalidar desde el inicio tal justificación de las experiencias”.

Ahora bien, en ningún momento dice Alston que la experiencia sea el único fundamento de las creencias religiosas -bien al contrario, siempre habla de un conjunto de bases-, ni siquiera que sea suficiente para una fundamentación. Lo que ha querido mostrar es cómo colabora la experiencia a esta fundamentación y que en ausencia de otros fundamentos -y aquí está la clave- la experiencia proporciona una justificación “de entrada” de meritoria valía racional. Fuertes razones en contra anularán esta justificación, mientras que los argumentos a favor la reforzarán. Y en este punto es donde nuestro autor discreparía con Quinn y los suyos: los argumentos en contra de las creencias religiosas no han resultado tan poderosos, mucho menos tan obvios y evidentes como para anular la justificación experiencial de las creencias religiosas ya desde el inicio. Precisamente, Alston ha dedicado grandes esfuerzos a mostrar que las pretendidas razones en contra de la fiabilidad de la práctica mística cristiana son falaces, luego no es cierto que las creencias religiosas surjan de una práctica claramente no-fiable.

Por nuestra parte, creemos cierto que Alston muestra una racionalidad práctica y no epistémica, y que al mostrar, frente a Quinn, que la práctica mística cristiana no es no-fiable, garantiza la justificación experiencial *prima facie* para ciertas creencias religiosas. Pero, como él mismo va a ir reconociendo progresivamente, la justificación experiencial no va a ser suficiente, sobre todo ante el problema planteado por la diversidad religiosa, abriéndose así a los otros fundamentos, especialmente a la racionalidad filosófica y teológica. Así pues, si la

justificación inicial quiere mantenerse va a necesitar imprescindiblemente de las otras fuentes de fundamentación de las creencias: al final la justificación experiencial no es suficiente porque sólo es justificación “de entrada”, pero no realmente “de hecho”. Es decisivo para la justificación real o “de hecho” algo más que la experiencia. Y aquí es donde está el problema, porque ya desde la primera página de *Perceiving God*, Alston nos ha dicho que la experiencia contribuye de manera importante a la fundamentación de las creencias, pero al final van a ser los otros fundamentos de las creencias los que sean decisivos para la justificación “de hecho”. Es sólo en este sentido en el que creemos que se podría legítimamente decir que al final da la impresión de que la justificación experiencial no cumple todo lo que parece prometer. Pero tampoco hay que hacer de menos a la justificación experiencial, aunque sólo sea *prima facie*, sobre todo cuando de lo que se trata es de estimar lo que es capaz de contribuir por ella misma.

b) El debate sobre “el minimalismo epistemológico”.

Una cuestión debatida en la epistemología actual es si sólo han de aceptarse aquellas creencias para las que hay fuerte evidencia, las que son muy probables, o si, por el contrario, puede aceptarse una creencia siempre y cuando no haya evidencia o razones en contra⁴³⁷. A esta segunda postura, que hemos visto sostener a Alston, es a la que nos referimos con la expresión de “minimalismo epistemológico”. La pregunta que da origen al debate epistemológico podríamos formularla simplemente así: “¿basta con no tener razones en contra o hay que tener razones a favor?”. Esta polémica llevada al terreno de la epistemología religiosa ya se había planteado en términos muy parecidos en la famosa confrontación Clifford-James.

En nuestro trabajo, repetidamente hemos visto argumentar a Alston a favor de un criterio menos exigente de razonabilidad, y ello por buenas razones. Con un criterio exigente o maximalista –dirá- nuestras prácticas más habituales y extendidas

⁴³⁷ Cf. E. Romerales, *Introducción: teísmo y racionalidad*, en E. Romerales (ed.), *Creencia y Racionalidad*, Anthropos, Barcelona, 1992, pp. 17-18.

de formación y mantenimiento de creencias serían no-fiables y darían lugar a creencias poco probables. Pero lo cierto que es muy generalmente aceptamos de hecho estas prácticas doxásticas y algunas de las creencias básicas engendradas por ellas, como por ejemplo el principio de inducción y la existencia del mundo exterior. Luego, de hecho, no somos muy exigentes aplicando un criterio maximalista de razonabilidad a nuestras prácticas habituales de formación y mantenimiento de creencias. Por consiguiente, no hay razón para exigir a las prácticas religiosas un criterio fuerte que no aplicamos a otras prácticas. Todo parece indicar, por tanto, que está más justificada epistémicamente la aceptación de una creencia que proviene de una práctica socialmente bien establecida si no hay suficientes razones en contra.

Según decíamos en el apartado anterior, la tesis de Quinn es que la justificación experiencial *prima facie* no llega al nivel mínimo exigido para que las creencias religiosas sean racionalmente aceptables, por lo que sin más razones no podrá decirse que la práctica religiosa sea racionalmente aceptable. En parecidos términos expresa Enrique Romerales su juicio a la epistemología reformada:

"...sus tesis principales me parecen incorrectas. Convengo con Quinn en que la creencia religiosa no es racionalmente aceptable sin razones o argumentos, máxime dado que hay poderosos hechos y argumentos en contra de ella. Tampoco creo que la creencia en Dios pueda, dadas las circunstancias, contar como propiamente básica para ningún intelectual, a menos que tuviese experiencias religiosas extraordinarias. Adán y Eva no necesitaban de argumentos para creer justificadamente en la existencia de Dios, pero nosotros ya no moramos en el paraíso. Pienso, asimismo, que la política jamesiana de que las creencias son inocentes mientras no se demuestren culpables y, especialmente, el liberalismo de Plantinga y Alston, conduce a que casi cualquier creencia sea racionalmente aceptable como básica, p.e., sin necesidad de fundamentarla con argumentos; y eso es mortífero"⁴³⁸.

Mucho dudamos, por nuestra parte, que una epistemología tan bien argumentada como la de Alston contribuya a hacer racionalmente aceptable cualquier cosa. ¿Tantas energías cerebrales derrochadas para que finalmente no sirvan para otra cosa que para hacer aceptable cualquier arbitrariedad? Sería un

⁴³⁸ *Ibíd.* pp. 42-43.

gran sin-sentido. Muy al contrario, sus finos análisis y concienzudas argumentaciones nos muestran lo decisiva que es la reflexión racional, y particularmente el razonamiento filosófico, en la justificación de las creencias religiosas. Y no sólo para rebatir las razones en contra sino también para mostrar la plausibilidad teórica de la práctica religiosa. Nunca dice Alston que la única fuente de fundamentación sea la experiencia, ni que las aportaciones de la justificación experiencial sean suficientes para establecer la racionalidad de las creencias religiosas, sino que trata de establecer la peculiar, propia e intransferible contribución de la experiencia a la fundamentación de las creencias religiosas.

A nuestro juicio, esta contribución es especialmente significativa en una situación que podemos caracterizar como de "empate epistémico" entre los partidarios y detractores de la racionalidad de las creencias religiosas. Evidentemente que se nos podría responder que muchos no experimentan nada religiosamente y que, de este modo, esa experiencia "de nada religioso" también contribuye a la fundamentación de las creencias no religiosas o creencias "naturalistas". Pero lo que nos interesa no es comprobar si las creencias no religiosas están justificadas sino, al contrario, si las creencias religiosas tienen algún tipo de base experiencial y precisar la índole peculiar de ese fundamento experiencial de las creencias religiosas.

c) Precisiones a los criterios de racionalidad de la práctica doxástica.

En relación con estos problemas, J. Runzo⁴³⁹ también ha señalado acertadamente que las condiciones de racionalidad de una práctica doxástica deben precisarse más. En concreto en dos aspectos. Primero, para Alston el criterio principal de racionalidad práctica es que sea una práctica socialmente establecida. Esto sin duda que es un apoyo para la práctica, pero ¿es tan fuerte como pretende Alston? De serlo así, la primera comunidad cristiana, por ejemplo, estaría mucho menos racionalmente justificada en entregarse a la práctica mística cristiana que lo que nosotros lo estaríamos hoy. ¿Es esto tan evidente? Pues a nosotros tampoco nos lo parece. Más bien ello nos sugiere que se debe profundizar más en los modos en que los distintos criterios de racionalidad de las prácticas doxásticas interactúan entre sí.

Segundo, Alston insiste abundantemente en que la mejor manera de ver el auto-apoyo que una práctica tiene es comprobar si da lugar a los frutos esperados, pues una práctica se prueba por sus frutos. Pues bien, en la práctica mística esta comprobación de los frutos es mucho más compleja que en otras prácticas y nada sencillo de evaluar. A veces los frutos son más aparentes que reales; otras veces son paradójicos, como cuando una contrariedad es a la larga muy fructífera espiritualmente, etc... En fin, es posible y muy probable que los "frutos" de las prácticas místicas no sean tan fáciles de verificar como Alston sugiere.

⁴³⁹ Cf. J. Runzo, *Perceiving God, World-Views, and Faith: Meeting the Problem of Religious Pluralism*, en Thomas D. Senor (ed.), *oc.* pp. 254-258.

CAPÍTULO 4

ANÁLISIS DE UN CASO PARADIGMÁTICO: EL “HECHO EXTRAORDINARIO” DE MANUEL GARCÍA MORENTE.

Hemos indicado cómo Alston arranca de una muestra de casos paradigmáticos para su estudio fenomenológico de la experiencia de Dios. El punto de partida es, pues, la reconstrucción de los hechos de los que dan cuenta los testimonios de pretendidas experiencias de Dios, a partir de lo que los sujetos implicados han creído vivir en su conciencia. Creemos que la indagación en los casos paradigmáticos de experiencias religiosas, especialmente en los relatos de los místicos de su itinerario espiritual y de sus vivencias del encuentro con Dios (así lo estiman ellos), puede resultar sumamente esclarecedora para nuestro trabajo. La fenomenología de la religión trabaja en gran medida sobre el material que procede de la literatura religiosa o espiritual⁴⁴⁰. Precisamente debido a que los análisis fenomenológicos del misticismo trabajan sobre materiales recopilados de los relatos y narraciones que dan cuenta de experiencias místicas, teniendo muchas veces por

⁴⁴⁰ Así lo reconoce en numerosas ocasiones J. Martín Velasco, por ejemplo en su artículo: *La experiencia de Dios y los criterios de su autenticidad. A propósito de un texto de Manuel García Morente*, en *Revista Española de Teología* LVII (1997) p. 130.

escritores a los mismos sujetos protagonistas, algunos prefieren hablar más bien de una "fenomenografía" de la experiencia mística⁴⁴¹.

Para nuestro proyecto se nos antoja más pertinente aún, si cabe, una experiencia de tal calibre vivida, descrita y analizada por las finas distinciones del filósofo. No tenemos que ir muy lejos de nuestro contexto socio-cultural ni retrotraernos a tiempos antiguos o de esplendor místico para encontrar lo que buscamos. En efecto, quien tenga en la memoria las páginas que Manuel García Morente escribió de su puño y letra, dirigidas a su director espiritual en septiembre de 1940, y publicadas después de su muerte bajo el título de *El Hecho extraordinario*⁴⁴², con relativa frecuencia y de un modo natural y espontáneo le

⁴⁴¹ Así lo dice N. Pike en su libro ya citado, pp. 166ss.

⁴⁴² Como se sabe, este texto es una carta que García Morente escribió a don José María García Lahiguera, director espiritual del seminario de Madrid, en la época en que Morente se preparaba como seminarista para su ordenación sacerdotal. Por primera vez se publica en: M. de Iriarte, *El profesor García Morente, sacerdote. Escritos íntimos y comentario biográfico*, Espasa-Calpe, Madrid, 1951, pp. 58-90. El P. Mauricio de Iriarte dice expresamente que se trata del "borrador conservado para sí" que consta de "70 cuartillas bien apretadas" (p. 54) de la carta que Morente le dirige a su director espiritual. Pero Mauricio de Iriarte no edita propiamente el borrador de la carta (efectivamente de 70 cuartillas), que se encontrará entre los papeles de Morente después de su muerte, sino la misma carta original (de 68 cuartillas). A decir verdad, el borrador que conservaba Morente y la carta original son prácticamente idénticos, salvo pequeñas modificaciones sin importancia. Pero por éstas puede saberse que Mauricio de Iriarte edita la carta original y no el borrador.

Las ediciones posteriores del *Hecho Extraordinario* reeditan el texto publicado por M. de Iriarte. Así también se hace en la edición de las obras completas de Morente, preparada por Juan Miguel Palacios y Rogelio Rovira (Anthropos y Fundación Caja Madrid, Barcelona y Madrid, 1996), donde afirman que se trata del "borrador manuscrito de la carta enviada a..." (tomo II, vol. 2, p. 415).

Para nuestro trabajo hemos contado con una fotocopia autorizada de la carta manuscrita enviada por Morente y que conservaba D. José María García Lahiguera. También hemos podido consultar el borrador de la carta que custodia la familia de Morente. Cotejada la fotocopia autorizada de la carta original (y comprobado en el borrador de la misma) con la publicación de M. de Iriarte se pueden observar numerosas erratas de transcripción, si bien ninguna de importancia destacada que cambie el contenido ni el sentido global del texto. Quizá las erratas más reseñables y de mayor interés filosófico sean algunas omisiones. Una omisión del final de la cuartilla 28 de Morente (M. de Iriarte, p. 71): después de "¿Y si yo no quisiera recibir como mía esa vida que yo no he hecho?" falta la frase "Mas si la recibo y acepto: ¿en qué consiste este acto de recibirla y aceptarla?". Otra expresión falta del final de la cuartilla 49 (M. de Iriarte, p. 81): después de "no tocaba nada" falta "no olía nada". Falta también otro matiz de la cuartilla 58 (M. de Iriarte, p. 85) que correctamente debe decir: "lo que a mí me sucedió pueda ser en sí mismo la vivencia de Nuestro Señor efectivamente presente". Además, en la cuartilla 33 dice: "había sufrido una profunda crisis en mi dispositivo intelectual", donde erróneamente M. de Iriarte (p. 73) –como todas las demás ediciones del *Hecho extraordinario*, que lo copian de él– transcribe "una pequeña crisis". Las otras erratas, aunque numerosas como hemos dicho, son de pequeña factura. Por este motivo, citaremos en nuestro trabajo el texto original de la carta manuscrita

habrá venido a la mente durante nuestra exposición aquel suceso tan bella y emocionadamente relatado por el filósofo español. Sin duda que hay otros muchos relatos que nos podrían servir de ejemplo, pero ninguno tan profunda y lúcida mente descrito y analizado por una inteligencia tan filosóficamente cualificada como la de Morente. La coincidencia de su exposición descriptiva y de las propias reflexiones de Morente con el modelo perceptual en que hemos parado mientes al considerar la naturaleza y la epistemología de la experiencia de Dios se nos hará más que evidente. Por ello, hemos elevado el testimonio de su "hecho extraordinario" a la categoría de ejemplo paradigmático.

El relato, que une la enorme claridad y propiedad de los análisis filosóficos del famoso profesor, y decano de filosofía de la Universidad Central de Madrid, con una clara emoción estética y belleza literaria, escrito en septiembre de 1940, narra el hecho vivido en primera persona por Manuel García Morente la noche del 29 al 30 de abril de 1937. Habían pasado, en efecto, más de tres años desde su vivencia hasta la narración escrita. Estamos, pues, ante un ejemplo digno de atención por nuestra parte, que esperamos nos ayude a comprender mejor el modelo perceptual anteriormente presentado, en el que confluyen la persona que tiene la impresión de una pretendida experiencia directa de Dios y el filósofo que describe fenomenológicamente este hecho y busca su justa interpretación con las herramientas del análisis racional.

A nuestro parecer, el texto de Morente –escrito muy de seguido sin a penas separaciones en distintos apartados- se puede dividir en cinco partes bien diferenciadas⁴⁴³: 1ª) Los antecedentes del suceso (cuartillas 1-25); 2ª) la reflexión sobre la vida humana y la Providencia divina (cuartillas 26-40); 3ª) la descripción del

de Morente (a partir de ahora citado como *HE* seguido del número/s de la/s cuartilla/s correspondiente/s).

Agradecemos muy sinceramente a la hermana Carmen Bonelli, nieta del filósofo protagonista del Hecho, el regalo de la fotocopia autorizada de la carta y las facilidades mostradas para la consulta del borrador. Igualmente hacemos mención agradecida a los valiosos comentarios del profesor Juan Miguel Palacios a una versión anterior de este capítulo.

⁴⁴³ Aunque reconocemos como lúcidos y útiles los comentarios de J. Martín Velasco sobre *El Hecho Extraordinario*, y nos serviremos de ellos en varias ocasiones, no coincide exactamente nuestra división del relato con la sinopsis que él hace distinguiendo en el texto "cuatro partes perfectamente identificables" (p. 11), en: *El "hecho extraordinario" en la vida de Manuel García Morente*, en Teodoro H. Martín (Coord.) *¡Te conocimos, Señor!*, BAC, Madrid, 1999, pp. 5-41.

suceso (cuartillas 40-52); 4ª) la interpretación del suceso (cuartillas 53-62); y 5ª) las circunstancias posteriores (cuartillas 62-68). A nosotros nos interesan, sobre todo, las partes 3ª y 4ª, si bien también tendremos en cuenta las otras.

4.1. El suceso vivido y narrado por Manuel García Morente.

Los antecedentes inmediatos del suceso que Morente habría de vivir en el octavo piso de una casa del Square d'Aquitaine del Boulevard Sérurier de París la noche del 29 al 30 de abril de 1937 vienen jalonados por una cadena de hechos trágicos (destitución de su puesto en la universidad, asesinato de su yerno, huida a París, preocupación por su familia y su futuro, dificultades graves y angustiosas para sacar de España a su familia y volver a reunirse con ellos, etc...) que le fueron introduciendo poco a poco en lo que se puede considerar como los principios de un estado depresivo⁴⁴⁴, caracterizado por un insomnio más agudo en él de lo habitual⁴⁴⁵, la desesperación⁴⁴⁶ y el "sentimiento de angustia"⁴⁴⁷, la fatiga⁴⁴⁸ e incluso la idea del suicidio⁴⁴⁹. A esto hay que añadir dos fuertes sensaciones: la de "absoluta impotencia"⁴⁵⁰ ante los hechos brutos y trágicos que se le imponían y los continuos remordimientos de conciencia por haber abandonado a su familia, "que unas veces me acusaba de fugitivo, egoísta y cobarde, y otras veces me absolvía y aun me aplaudía de prudente y precavido"⁴⁵¹. Esta "humillación"⁴⁵² de la vida es la que

⁴⁴⁴ Él mismo utiliza esta expresión: "Empezó a invadirme un sentimiento raro, una especie de depresión total, absoluta, de todo mi ser, una dejadez infinita..." (HE 22). "Pero claro está que (la noticia) intensificó el estado de depresión en que me encontraba" (HE 23). "Y en seguida me invadió una enorme depresión física e intelectual" (HE 24).

⁴⁴⁵ HE 13 ("cruel insomnio") y HE 23.

⁴⁴⁶ HE 13 y 22.

⁴⁴⁷ HE 18; y HE 22: "Mi angustia, mi congoja parecía llegar al paroxismo".

⁴⁴⁸ "Llegaba a casa fatigadísimo": HE 22.

⁴⁴⁹ En HE 39 afirma que ya en otras ocasiones había pensado en ello: "Pero tan pronto como me di cuenta de la conclusión a que había llegado (quitarse la vida), me espanté de mí mismo. No por la idea del suicidio en sí, que ya en otras ocasiones había entrado en los ámbitos de mi conciencia, sino más bien por la absoluta ineficacia de un acto así...". Como curiosidad, recogemos una desconcertante afirmación suya en su *Diario de los ejercicios espirituales*: "Es una verdadera lástima que Dios no haya autorizado el suicidio en ciertos casos" (en *Obras Completas...* tomo II, vol. 2, p. 458).

⁴⁵⁰ HE 13, 21, 23 y 25.

⁴⁵¹ HE 7.

⁴⁵² "...cruel sentimiento de humillación en que vivía desde hacía cinco meses": HE 12.

le va a ir desvelando, según él mismo indica, una actitud muy íntima suya que juzgará como inmoral y un grave pecado: la soberbia⁴⁵³.

Su trágica situación le provoca una reconsideración de la vida humana en general. El discípulo de Ortega se ve en la necesidad de repensar el tema de la vida desde la evidencia de los hechos que está experimentando, y es entonces cuando viene a su mente la idea de la Providencia divina, y decide dedicarse a “pensar ordenada y metódicamente”⁴⁵⁴ sobre el problema. La reflexión intelectual se produce en un ambiente en el que él mismo reconoce que se encuentra “físicamente, muy bien”⁴⁵⁵, después de haber dormido y comido mejor, “más tranquilo, más sereno y reposado”⁴⁵⁶. Ahora bien, su corazón le sorprende de entrada inclinándose hacia el lado de la tesis providencialista, que poco a poco irá convenciéndole y que acabará abrazando. Esto le produce “una profunda crisis” en su dispositivo intelectual⁴⁵⁷. La filosofía de la vida que hasta entonces había sostenido parece ir dando paso a una nueva forma de concebir la vida humana en general. Pero en un primer momento, esta meditación no le lleva más allá que a considerar la plausibilidad teórica de la idea providencialista y la posibilidad de aceptar o rechazar esa inescrutable Providencia:

“Cierto que la vida no es mía, sino de Dios providente; pero por otro lado es mía, puesto que esos hechos me acontecen a mí, me los da Dios a mí. Ahora bien, yo puedo tomarlos o rechazarlos; y decididamente los rechazo, no los quiero; no me someto al destino que Dios quiere darme; no quiero nada con Dios, con ese Dios inflexible, cruel, despiadado”⁴⁵⁸.

En efecto, la meditación sobre la Providencia divina conduce a Morente a una actitud de rebeldía donde asoma la idea, a su juicio absurda y totalmente ineficaz en su situación, del suicidio. Es decir, la reflexión primera desemboca en “un

⁴⁵³ Habla de “soberbia” en HE 14, 18 y 23; y de “soberbia intelectual” en HE 30 y 32. En su *Diario de los ejercicios espirituales* (oc. p. 450) dice: “Hay un rasgo común a estos dos pecados primeros de los ángeles y del hombre: es, a mi juicio, la soberbia. Porque Dios para que sus criaturas tuviesen el supremo don del merecimiento, los hizo libres y responsables. Pero ese regalo o merced de la libertad (...) encendió en ellos la soberbia”.

⁴⁵⁴ HE 26.

⁴⁵⁵ HE 35.

⁴⁵⁶ HE 33; cf. también HE 34 y 37.

⁴⁵⁷ HE 33.

⁴⁵⁸ HE 38-39.

callejón sin salida"⁴⁵⁹. Por ello, siente la necesidad de repensar de nuevo todo el proceso, pero también quiere descansar. Es en este momento en el que comienza la que hemos señalado como tercera parte del relato: la descripción del suceso.

Morente decide distraerse escuchando música en la radio. Recuerda haber escuchado tres piezas: una sinfonía de César Frank, la *Pavana para una infanta difunta* de Ravel y, por último, un trozo de la conmovedora *Infancia de Cristo* de Berlioz⁴⁶⁰, que especialmente le emociona hasta las lágrimas. Fue entonces cuando por su mente comenzaron a desfilar

"imágenes de la niñez de Nuestro Señor; vile, en la imaginación, caminando de la mano de la Santísima Virgen, o sentado en un banquillo y mirando con grandes ojos atónitos a San José y a María. Seguí representándome otros períodos de la vida del Señor..."⁴⁶¹.

El mismo autor explica un poco más adelante la naturaleza y la razón de ser de su visión imaginativa:

"No me cabe la menor duda que esta especie de visión no fue sino producto de la fantasía excitada por la dulce y penetrante música de Berlioz".

Pero, eso sí, tuvo en él el efecto de la aceptación del Dios encarnado y la respuesta de la fe y la oración:

"¡A rezar, a rezar! Y puesto de rodillas empecé a balbucir el padrenuestro. Y ¡horror!, Don José María, ¡se me había olvidado!"⁴⁶².

Los efectos de su aceptación de la fe cristiana son, sobre todo, de dos tipos: primero, los efectos anímicos de una nueva actitud de paz interior ("Una inmensa

⁴⁵⁹ HE 40.

⁴⁶⁰ Morente, siempre tan preciso y riguroso en lo que dice y escribe, cita incorrectamente el título de la obra de Berlioz, que no es *l'Enfance de Jésus*, como dice en HE 40, sino *L'Enfance du Christ*. Este error probablemente puede indicar que la música de Berlioz que tanto impactó a Morente no le era muy conocida.

⁴⁶¹ HE 41.

⁴⁶² HE 44.

paz se había adueñado de mi alma"⁴⁶³) y de conversión ("me veía a mí mismo convertido en otro hombre"⁴⁶⁴); segundo, el efecto intelectual de haber alcanzado una "solución más clara" de la idea providencialista y, con ello, una nueva manera de concebir la vida humana, digamos que ahora más bien al modo de una libertad cooperativa:

"La vida y los hechos de la vida, que Dios providente hace y produce, Dios también nos los da y atribuye. Pero nosotros los aceptamos, los recibimos *libremente*, y por eso son nuestros tanto como suyos. Son *suyos*, porque Él es su autor, creador, distribuidor y provisor. Son *nuestros*, porque nosotros *libremente* los aceptamos de su mano. Ahí está el toque, ahí está la esencia de la humanidad: aceptar a la vez sumisa y libremente. El acto más propio y verdaderamente humano es la aceptación libre de la voluntad de Dios"⁴⁶⁵.

Llegado a este punto, después de la medianoche, se queda dormido aproximadamente durante dos horas, hasta que se despierta sobresaltado. Es preciso que en este momento reproduzcamos, aunque la cita sea larga, el texto central de la descripción del suceso extraordinario:

"Mi memoria recoge el hilo de los sucesos en el momento en que despertaba bajo la impresión de un sobresalto inexplicable. No puedo decir exactamente lo que sentía: miedo, angustia, aprensión, turbación, presentimiento de algo inmenso, formidable, inenarrable, que iba a suceder ya mismo, en el mismo momento, sin tardar. Me puse de pie, todo tembloroso, y abrí de par en par la ventana. Una bocanada de aire fresco me azotó el rostro. Volví la cara hacia el interior de la habitación y me quedé petrificado. Allí estaba Él. Yo no lo veía, yo no lo oía, yo no lo tocaba. Pero Él estaba allí. En la habitación no había más luz que la de una lamparita eléctrica de esas diminutas, de una o dos bujías, en un rincón. Yo no veía nada, no oía nada, no tocaba nada, no olía nada. No tenía la menor sensación. Pero Él estaba allí. Yo permanecía inmóvil, agarrotado por la emoción. Y le percibía; percibía su presencia con la misma claridad con que percibo el papel en que estoy escribiendo y las letras –negro sobre blanco– que estoy trazando. Pero no tenía ninguna sensación ni en la vista, ni en el oído, ni en el tacto, ni en el olfato, ni en el gusto. Sin embargo, le percibía allí presente, con entera claridad. Y no podía caberme la menor duda de que era Él, puesto que le percibía, aunque sin sensaciones. ¿Cómo es esto posible? Yo no lo sé. Pero sé que Él estaba allí presente y que yo, sin ver, ni oír, ni oler, ni gustar, ni tocar

⁴⁶³ HE 45: el "estado de deliciosa paz" (HE 40) de la música pasa ahora a una "inmensa paz".

⁴⁶⁴ HE 45.

⁴⁶⁵ HE 47.

nada, le percibía con absoluta e indubitable evidencia. Si se me demuestra que no era Él o que yo deliraba, podré no tener nada que contestar a la demostración, pero tan pronto como en mi memoria se *actualice* el recuerdo, resurgirá en mí la convicción inquebrantable de que era Él, porque lo he percibido.

No sé cuanto tiempo permanecí inmóvil y como hipnotizado ante su presencia. Sí sé que no me atrevía a moverme y que hubiera deseado que todo aquello –Él allí– durara eternamente, porque su presencia me inundaba de tal y tan íntimo gozo, que nada es comparable al deleite sobrehumano que yo sentía. Era como una suspensión de todo lo que en el cuerpo pesa y gravita, una sutileza tan delicada de toda mi materia, que dijérase no tenía corporeidad, como si yo todo hubiese sido transformado en un suspiro o céfiro o hálito. Era una caricia infinitamente suave, impalpable, incorpórea, que emanaba de Él y que me envolvía y me sustentaba en vilo, como la madre que tiene en sus brazos al niño. Pero sin ninguna sensación concreta de tacto.

¿Cómo terminó la estancia de Él allí? Tampoco lo sé. Terminó. En un instante desapareció. Una milésima de segundo antes estaba Él aún allí, y yo le percibía y me sentía inundado de ese gozo sobrehumano que he dicho. Una milésima de segundo después, ya Él no estaba allí, ya no había nadie en la habitación, ya estaba yo pesadamente gravitando sobre el suelo y sentía mis miembros y mi cuerpo sosteniéndose por el esfuerzo natural de los músculos. ¿Cuánto tiempo duró su presencia? Ya he dicho que no lo sé (...) debió durar su presencia poco más de una hora. (...) Supongo, pues, que su presencia comenzó hacia las dos y terminó poco después de las tres de la madrugada. Pero estos cálculos pueden ser muy bien erróneos. (...) Puede ser, por consiguiente, que su presencia no haya durado más que minutos o incluso un brevísimo instante. No tengo sobre esto ninguna convicción firme⁴⁶⁶.

⁴⁶⁶ HE 49-52.

4.2. La reflexión de Morente sobre el suceso.

Después de la narración del suceso comienza la que hemos catalogado como la cuarta parte del relato, de gran interés y valor filosófico, que contiene la propia reflexión que Morente ofrece sobre el hecho por él vivido: sobre su naturaleza, posibilidad y realidad. Veamos estos tres aspectos.

a) La naturaleza del suceso.

¿Cuál es la naturaleza psicológica del suceso? Morente lo dice con contundencia: "La formulación psicológica del Hecho podría ser la siguiente: *una percepción sin sensaciones*". Y añade:

"Sin duda, en buena ciencia psicológica, no se concibe que pueda existir percepción sin sensaciones. Las sensaciones no faltan nunca ni en la alucinación. Ello procede de que el acto de percibir una presencia o la presencia de un objeto es un acto del compuesto humano en donde necesariamente intervienen los órganos corpóreos sensoriales, los sentidos, y la alucinación es un funcionamiento subjetivo de todo el aparato psicofísico, aunque sin realidad objetiva alguna de lo representado como presente. Pero el Hecho por mí vivido se caracteriza por la total *ausencia* de sensaciones. Dijérase una percepción por el alma sola, sin auxilio del cuerpo condicionante. Y si a tal percepción por sola el alma no quiere dársele el nombre de percepción, llámesele como se quiera; en todo caso el Hecho es una intuición de presencia desprovista de toda condicionalidad corpórea (sensación)"⁴⁶⁷.

El hecho por él vivido es caracterizado como un acto de percepción, pero una percepción singular que no se realiza mediante la captación del objeto por los sentidos externos ni exhibe sensaciones. En efecto, el profesor español era versado en conocimientos de psicología e incluso había explicado, poco después del suceso

⁴⁶⁷ HE 53.

en tierras de la Argentina, la cátedra de psicología⁴⁶⁸, por lo que comenta que "en buena ciencia psicológica" el acto de percepción es un acto "compuesto" psicofísico, es decir, una captación de un objeto mediante los sentidos u "órganos corpóreos sensoriales", una captación por los sentidos que conlleva las sensaciones correspondientes. Luego, por lo general, al hablar de percepción nos referimos normalmente a la percepción sensible, a saber, la que se realiza mediante los cinco sentidos externos y produce en el sujeto las consiguientes sensaciones. Por ello afirma que "no se concibe bien que pueda existir percepción sin sensaciones". Incluso una percepción falsa como es la alucinación tiene sensaciones. Pero en el caso por él vivenciado se trata de una percepción sin sensaciones, es decir, que no se hace mediante los sentidos externos. Por este motivo, sugiere esta posibilidad alternativa: "una percepción por el alma sola".

De este modo, Morente lleva a cabo un ensanchamiento del concepto de percepción: es captación por los sentidos corpóreos externos y también es captación por el alma sola, quizá podríamos decir que mediante sentidos internos espirituales del alma sola.

Eso sí, nuestro filósofo sabe bien de la inutilidad de cualquier discusión sobre nombres, por ello dice: "si a tal percepción por sola el alma no quiere dársele el nombre de percepción, llámesele como se quiera". Entiende que algunos pondrán objeciones a un significado de percepción en sentido amplio que incluya otras posibles percepciones además de la percepción corpórea sensible. Entonces, si se reserva el término 'percepción' para la captación de algo por los sentidos externos con las consiguientes sensaciones, ¿qué término podemos utilizar para referirnos a ese peculiar fenómeno? Morente responde: "en todo caso el Hecho es una intuición de presencia desprovista de toda condicionalidad corpórea (sensación)".

A juicio del protagonista de esa vivencia, el suceso tiene una estructura perceptual, por lo que es comprendido como percepción en un sentido amplio del término que incluye otro tipo de percepción además de la percepción sensible, que podemos llamar percepción por el alma sola o percepción espiritual, es decir, un concepto genérico de percepción que incluiría como una de sus especies la

⁴⁶⁸ "...Tenía yo que explicar dos cátedras: una de Filosofía general y otra de Psicología": *HE* 66.

“percepción sin sensaciones”. Expresamente dice: “una percepción sin sensaciones o –si me permite usted la fórmula audaz- una percepción puramente espiritual”⁴⁶⁹. En esta percepción espiritual una presencia se da al sujeto, se presenta ante él, pero no es captada por los sentidos externos al modo de los objetos físicos del mundo. Esa presencia, que no se capta por los sentidos corpóreos y que no conlleva las sensaciones típicas de éstos, si no se quiere decir que se percibe, en todo caso se intuye. La intuición ya es un término que no se reserva a la captación de algo por los sentidos externos, sino que se aplica a lo que se comprende y conoce con independencia de ellos. Así pues, al igual que hablamos de la intuición intelectual, podríamos pensar en un tipo de intuición caracterizado como “intuición espiritual”.

Aunque Morente repite hasta la saciedad la total ausencia de sensaciones en su percepción o intuición de la presencia de Jesucristo, eso no es óbice para que en su descripción aparezcan algunas sensaciones subjetivas concomitantes que perfectamente identifica como efectos que en él produce la misteriosa presencia. En primer lugar, una inmediata sensación de fuerte impacto que le paraliza: “me quedé petrificado... inmóvil, agarrotado por la emoción... inmóvil y como hipnotizado”. En segundo lugar, un sentimiento de “íntimo gozo”. En tercer lugar, la sensación de “una caricia infinitamente suave, impalpable, incorpórea, que emanaba de Él y que me envolvía y me sustentaba en vilo, como la madre que tiene en sus brazos al niño. Pero sin ninguna sensación concreta de tacto”. Y, en cuarto lugar, un extraño “efecto de desgravitación”, de pérdida de la corporeidad con la consiguiente elevación o de una levitación peculiar⁴⁷⁰: “como una suspensión de todo lo que en el cuerpo pesa y gravita, una sutileza de toda mi materia, que dijérase no tenía corporeidad, como si yo todo hubiese sido transformado en un suspiro o céfiro o hálito”. Este último efecto es la única sensación subjetiva sobre la que vuelve en el apartado en que reflexiona sobre el suceso:

“En mi vivencia hay como un efecto producido en mí, en el sujeto, por la presencia del Señor, efecto de desgravitación, de aligeramiento, de

⁴⁶⁹ HE 55.

⁴⁷⁰ La levitación consiste en una sensación de mantenerse en el aire sin ningún tipo de apoyo, normalmente sintiendo también que el cuerpo se eleva, mientras que en el caso de Morente no hay sensación de elevación corporal sino de pérdida de la sensación del cuerpo y un levantamiento en vilo, por lo que la caracterizamos como una levitación “peculiar” por ser una levitación con pérdida del sentido cenestésico.

volatilización; parecióme que me despojaba del cuerpo, que ya no tenía peso, que me convertía en soplo o que alguien me levantaba en vilo"⁴⁷¹.

Como apoyo a su explicación de la naturaleza del fenómeno, nuestro filósofo va a citar un texto del capítulo XXVII de la *Vida* de Santa Teresa de Jesús en el que ésta describe un hecho que, en palabras de Morente, "es, pues, justamente el que yo viví: una percepción sin sensaciones... una percepción puramente espiritual"⁴⁷². Particularmente sugerente encuentra la interpretación que la santa de Ávila da del estado descrito y que Morente asume como una fórmula exacta y afortunada también para referirse a su caso: "'una noticia al alma', o, como antes decía yo, una percepción puramente espiritual, *sine corpore interposito*"⁴⁷³.

b) La posibilidad del suceso.

Sobre la posibilidad en general de tal hecho, Morente no parece tener sombra de duda: "La posibilidad de semejantes hechos sólo pueden negarla los psicólogos que estén aferrados a una interpretación puramente naturalista, humana, de los hechos místicos"⁴⁷⁴. Claramente, el hecho le parece en sí mismo posible:

"Es también, a mi parecer, absolutamente cierto que *en sí mismo puede* eso que he descrito ser una vivencia de Nuestro Señor presente... Yo no dudo un instante de que el Señor puede, si quiere, presentarse a un alma en esa manera incorpórea, sin sensaciones, sin cuerpo interpuesto sensible"⁴⁷⁵.

¿Cómo pudo Morente, tan alejado de la práctica religiosa durante muchos años, saber que la presencia que comparecía ante él era la de Jesucristo? Recordemos lo que dice en la descripción del suceso:

⁴⁷¹ HE 55.

⁴⁷² HE 55.

⁴⁷³ HE 56.

⁴⁷⁴ HE 56.

⁴⁷⁵ HE 57.

“Y no podía caberme la menor duda de que era Él, puesto que le percibía, aunque sin sensaciones. ¿Cómo es esto posible? Yo no lo sé. Pero sé que Él estaba allí presente y que yo, sin ver, ni oír, ni oler, ni gustar, ni tocar nada, le percibía con absoluta e indubitable evidencia”⁴⁷⁶.

Se trata de la posibilidad de llevar a cabo un reconocimiento perceptual muy preciso y concreto de un “objeto” (Jesucristo) que, por el contrario, le resulta en gran medida desconocido y que, para mayor dificultad, ese conocimiento no puede apoyarse en ninguna sensación. La respuesta de Morente es, a nuestro juicio, que no sabe cómo es esto posible, pero que la percepción de tal “objeto” engendra una “noticia” en el alma por la que ésta sabe. Ciertamente no sabe cómo es posible que pueda identificar el objeto de percepción como Nuestro Señor Jesucristo, pero tiene total claridad sobre la identidad del objeto percibido, como si se tratara de un dato inmediato de la experiencia. Algo muy parecido a la respuesta que Santa Teresa le da a su confesor y que Morente transcribe en su escrito:

“Díjome que cómo sabía yo que era Cristo. Yo le dije que no sabía cómo, mas que no podía dejar de entender estaba cabe mí y lo veía claro y sentía...”⁴⁷⁷.

Es decir, no saben cómo es posible pero saben que es posible reconocerlo aun sin sensaciones, e incluso en el caso de Morente, habiendo permanecido muy alejado de la práctica común de la fe cristiana, precisamente debido a la “noticia al alma” proporcionada por tan peculiar percepción espiritual. Podríamos decir que esa “noticia” es un “dato inmediato de la experiencia”⁴⁷⁸

⁴⁷⁶ HE 50.

⁴⁷⁷ HE 54.

⁴⁷⁸ Esta es la expresión que utiliza N. Pike al comentar la experiencia del “excursionista” recogida por William James en *The Varieties of Religious Experience...* pp. 67-68: “De repente sentí que me elevaba, y también la presencia de Dios (lo explico tal como lo percibí), como si su bondad y su poder penetrasen en mí completamente... Me parece correcto añadir que en el éxtasis Dios no tenía forma, ni olor, no color, y además, que el sentimiento de su presencia no iba acompañado de una localización determinada... Al final, la expresión que me parece más apta para exponer lo que sentí es ésta: Dios estaba presente pero era invisible, no cayó bajo el dominio de ninguno de mis sentidos, aunque mi conciencia lo percibió nítidamente”. N. Pike comenta este testimonio y dice que aunque uno no sepa cómo es posible que pueda reconocer que es Dios a quien ha experimentado, esto no invalida su pretensión fenomenológica de percibir a Dios ni se sigue que la experiencia teísta

Pero la posibilidad que más le inquieta a nuestro filósofo es bien otra: la posibilidad de que Dios se presente a alguien tan empecatado e impío como él: "¿Y a semejante tipo iba Dios Nuestro Señor a presentarse para derramar sobre él mercedes extraordinarias? No. No lo puedo creer"⁴⁷⁹. Con esto parece indicar que es razonable sostener que el sujeto de la percepción espiritual debiera cumplir algunos condicionamientos o predisposiciones adecuadas para poder efectivamente percibir a Dios. La literatura espiritual cristiana ha desarrollado ampliamente este tema de las predisposiciones y ha elaborado no pocos elencos y listas de prácticas que contribuyen a preparar y hacer posible la experiencia de Dios. Morente encuentra en él mismo no sólo una falta de predisposición sino más bien una disposición contraria, por lo que juzga que no realiza las condiciones subjetivas que hacen posible un hecho de tal calibre en su situación:

"Todavía, si hubiera precedido al Hecho una larga y continua serie de años pasados en penitencias y oración, en contrición perfecta, robustecida por los Santos Sacramentos, acaso fuera plausible que N. S. (Nuestro Señor) quisiera al fin conceder la limosna de una mirada benévola a su siervo fiel. Pero, así, de pronto, es increíble de todo punto. ¿Cómo? ¿Porque un alma perversa y apartada de Dios sienta una buena tarde algunos movimientillos de conversión, ya eso va a ser motivo suficiente para que, sin más ni más, Dios la regale con tanta merced? No puedo admitirlo"⁴⁸⁰.

Pero esto ya no afecta tanto a la posibilidad en sí misma del hecho en general sino a la realidad del suceso en su caso particular. Es nuestra siguiente estación.

sea fenomenológicamente imposible. Bien podría tratarse de un *datum* inmediato (*immediate datum*) de la experiencia (Cf. N. Pike, *oc.* p. 120). Cf. J. William Forgie, "Pike's *Mystic Union* and the possibility of Theistic Experience" en *Religious Studies* 30 (1994), pp. 231-242 y Kevin Corcoran, "Is Theistic Experience Phenomenologically Possible?" en *Religious Studies* 32 (1996), pp. 449-461.

⁴⁷⁹ HE 58.

⁴⁸⁰ HE 57.

c) La realidad del suceso.

“Esa posibilidad intrínseca –se pregunta el autor- ¿es efectivamente también extrínseca y real? En otros términos: aunque lo que a mí me sucedió puede, desde luego, *en cualquier persona en general* ser, en efecto, la percepción espiritual de Nuestro Señor presente, ¿pudo, empero, serlo en mí precisamente? He aquí el problema”⁴⁸¹.

Ante todo, es evidente que tal fue su vivencia y que así creyó vivirlo y percibirlo: “Es absolutamente cierto que yo he experimentado todo eso que he descrito”⁴⁸². Sin embargo, Morente parece tener implícita la idea de que algo que uno cree experimentar como de un cierto tipo o le parece que algo es de un cierto tipo en razón de que así estima que lo ha experimentado, en su caso como una experiencia del Señor presente, aunque sea posible que eso realmente sea así e incluso probable de entrada (como diría R. Swinburne, que es probable que efectivamente algo sea como uno cree experimentar que es), precisamente en virtud de creer que se ha percibido, todavía puede mostrarse como falso o, al menos, como improbable en el caso de tener razones que nos muestren que tal experiencia no pudo ser o es improbable que sea una experiencia del tipo que se cree que es. No cabe duda que Morente quiere poner sobre el tapete todos los datos que pueden colaborar a hacer plausible una explicación natural del hecho, aunque a él le parezca sobrenatural. El supuesto implícito es que algo que a uno le parece de cierto modo porque así cree que lo ha percibido, puede que no sea así si hay una razón fuerte en contra de ello. Es decir, que también parece estar implícita en Morente la idea de que la racionalidad de entrada, *prima facie*, de la experiencia perceptual puede invalidarse por una razón convincente en contra. En un párrafo del relato lo explicita:

“Repito que, aun a trueque de aburrir a usted con nimiedades, es necesario el relato de antecedentes que acaso puedan contribuir a hacer plausible una explicación natural del Hecho, que a mí me parece sobrenatural. Porque usted ha de tener en su poder todos los datos útiles para juzgar del caso, y el principal de ellos es el estado de ánimo en que

⁴⁸¹ HE 57.

⁴⁸² HE 56.

iban poco a poco sumergiéndome los acontecimientos. A mí me parece firmísimamente que ese estado de ánimo no basta a dar cuenta por entero de ciertos aspectos y matices de lo que me aconteció, pero debo declarárselo a usted totalmente para que usted pueda juzgar con entero conocimiento"⁴⁸³.

En términos de Alston, la creencia que lo que comparece ante el sujeto es la presencia divina está justificada *prima facie* por la experiencia en ausencia de fuertes razones en contra. Recordemos que para el filósofo norteamericano estas razones podían ser de dos tipos: razones suficientes para considerar que una creencia experiencial es falsa (lo que denomina *rebutters*) o bien razones suficientes para estimar que el fundamento de la creencia experiencial en un caso particular no tiene su habitual fuerza justificadora (denominadas *underminers*).

Por su parte, Morente reconoce la posibilidad de que su experiencia fuera una alucinación (aunque también sin sensaciones) o un delirio subjetivo sin realidad objetiva efectivamente existente y presente ante el sujeto. Pero ¿qué razones aduce para anular o invalidar la pretensión *prima facie* justificada por la experiencia de que el suceso fuera una vivencia efectiva de la presencia divina? Veamos esta razón expuesta con la máxima claridad:

"...tengo muy fuertes razones para pensar que *a mí precisamente* no pudo querer N. S. (Nuestro Señor) hacerme esa insigne merced. Porque ¿qué había hecho yo para merecerla? Nada. Había hecho mucho malo para no merecerla. Es decir, que no sólo había en mí un estado *privativo* de méritos para la obtención de esa merced, sino un estado *negativo*, un estado *positivamente* malo"⁴⁸⁴.

Según la caracterización de Alston, se trataría de una razón del segundo tipo de las antes vistas (*underminer*): una razón para considerar que en esas circunstancias o en esa situación no puede darse efectivamente tal percepción y que, por tanto, la experiencia en esas condiciones pierde su habitual fuerza justificadora de las creencias.

⁴⁸³ HE 5-6.

⁴⁸⁴ HE 57.

Para Morente, su propia situación de persona inmoral e irreligiosa, tan "alejada de Dios", es una poderosa razón para creer que no se trató de un hecho efectivamente real o de una auténtica presencia divina ante él, como creyó experimentar. Por ello concluye:

"...me inclino resueltamente a pensar que, aunque lo que a mí me sucedió pueda ser en sí mismo la vivencia de N. S. (Nuestro Señor) efectivamente presente, no lo fue empero en mi caso particular y concreto"⁴⁸⁵.

Si no fue real, entonces ¿cómo explicarlo? A continuación va a señalar una nueva explicación o interpretación:

"Luego lo que a mí me sucedió fue pura fantasía, pura imaginación, efecto de un estado patológico anormal de la subjetividad. O una ficción diabólica"⁴⁸⁶.

Pero no tarda en rechazar esta última explicación de la acción diabólica (en la que tal vez reparó al leer la *Vida* de Santa Teresa, ya que la Santa se refiere a este asunto en numerosos pasajes, y éste es el libro que Morente literalmente cita en *El Hecho Extraordinario*) porque "no se concibe que sea diabólico un hecho que produce las consecuencias que el Hecho produjo en mi alma"⁴⁸⁷. Al final, sólo le queda esta explicación:

"reconocer que he sido engañado por mi subjetividad, harto conmovida, y que el Hecho por mí vivido no es sino el efecto subjetivo de una honda crisis mental"⁴⁸⁸.

Pero nos llevaríamos a engaño si pensáramos que la razón que Morente aduce para rechazar la realidad de ese suceso en su caso particular es la de anormalidad, "crisis mental" o patología psicológica del propio sujeto. Ya se lo hemos oído decir: le parece obvio que su estado de ánimo no basta para explicar

⁴⁸⁵ HE 58.

⁴⁸⁶ HE 58.

⁴⁸⁷ HE 59.

⁴⁸⁸ HE 59.

el suceso. La que aparece como la única "razón" es siempre una y la misma, a saber, su propia circunstancia moral y religiosa tan negativa a su juicio, por lo que de nuevo concluye:

"...me resisto resueltamente a pensar que a mí, tan depravado y miserable, haya querido Dios concederme un minuto siquiera de su presencia"⁴⁸⁹.

Una vez aceptada esa razón, como consecuencia de haber asumido la irrealidad extrínseca del hecho y no como otras razones añadidas en contra de la realidad del mismo, su protagonista intenta buscarle alguna explicación alternativa plausible, una vez aceptada la imposibilidad en su caso particular. Dos posibles explicaciones son las que Morente va a pasar a examen. La primera, que va a ser rechazada, es la de que el hecho sea, como ya hemos citado, "efecto de un estado patológico anormal de la subjetividad". Sin embargo, esta anormalidad patológica de su psiquismo es descartada por él mismo:

"...ni en lo que precedió, acompañó y siguió al Hecho puedo rastrear el menor indicio de anormalidad, ni en mí mismo he sentido yo nunca elementos patológicos de cierto orden psíquico, salvo los dos ataques nerviosos que he referido a usted y que fueron evidente consecuencia de la fatiga mental. Precisamente esos dos ataques se caracterizan por su índole exclusivamente somática, sin mezcla alguna de desorden psíquico, y fueron únicamente fisiológicos, nerviosos, sin afectar en nada ni a la ideación, ni a la representación, ni a la imaginación. Yo jamás he tenido alucinaciones, ni complejos mentales, ni sobreexcitaciones excesivas, ni, en suma, ninguna perturbación de la vida psíquica. Ningún psiquiatra que me examinase encontraría fundamento para diagnosticar en mí la menor dolencia psíquica. Ninguna de las personas que me conocen y me han conocido desde mi niñez podrá jamás creer que yo sea un perturbado mental"⁴⁹⁰.

Sólo le resta una última explicación que finalmente es la única alternativa plausible que le queda: un exceso de sensibilidad e imaginación que, en una situación de profunda crisis, pudo ser la causante de tal alucinación. Así se expresa:

⁴⁸⁹ HE 61.

⁴⁹⁰ HE 60.

“Pero yo tengo una imaginación y una sensibilidad quizá más intensas y abundantes de lo que es corriente... Y aunque generalmente domino y contengo ese exceso de sensibilidad y de imaginación... sin embargo, no es nada imposible, sino, por el contrario, muy probable, que en ocasiones excepcionálísimas, como esta ocasión única de la profunda crisis anteriormente descrita, la sensibilidad y la imaginación, fuertemente conmovidas y mal reprimidas, se hayan precipitado en concreciones informes, conduciéndome a una especie de alucinación sin sensaciones concomitantes. No encuentro otra manera de explicar la vivencia que experimenté en esa noche inolvidable para mí”⁴⁹¹.

Pero el Morente convertido no queda satisfecho con una explicación meramente natural o psicológica del suceso y quiere encontrar detrás del hecho, como de su vida toda, la huella del Dios providente. Por que está claro que, aunque no haya sido causado directamente por una intervención de Dios ni se haya dado una comparecencia de la presencia trascendente ante él, la divina Providencia (así lo cree) todo lo orienta hacia el cumplimiento de su voluntad y, por tanto, el fenómeno mental subjetivo del filósofo español, no ya causado directamente por Dios pero sí permitido por Él, estaría orientado a dar una finalidad religiosa a su vida. Por ello, la última consideración teórica trata de desvelar el sentido religioso de aquel hecho humano y subjetivo, pero que en la finalidad religiosa de Aquel que todo lo dirige hacia Él, se desvela como “gracia” de Dios:

“A lo sumo, podría quizá suponer que Dios, queriendo afianzar mi conversión con una gracia tan profunda que se me grabase inolvidablemente en mi alma, permitió que se produjese en mi mente ese fenómeno subjetivo cuyo recuerdo indeleble fuese capaz de ayudarme a perseverar victorioso...”⁴⁹².

Más adelante volveremos sobre la distinción que se desprende de este párrafo entre la experiencia de la gracia y la experiencia de Dios directamente presente.

Por último, indicar que el suceso experiencial, aunque tenga una fuerte razón en contra de su realidad en su caso particular y además se pueda ofrecer alguna explicación alternativa plausible, exhibe todo el valor normativo epistémico de la

⁴⁹¹ HE 60-61.

⁴⁹² HE 61-62.

experiencia, es decir, el misterioso conocimiento inquebrantable proporcionado precisamente por haber sido objeto de experiencia o percepción directa. Así lo expresa en un párrafo ya anteriormente citado:

“Si se me demuestra que no era Él o que yo deliraba, podré no tener nada que contestar a la demostración, pero tan pronto como en mi memoria *se actualice* el recuerdo, resurgirá en mí la convicción inquebrantable de que era Él, porque lo he percibido”.

A nuestro juicio, este valor epistémico normativo de la experiencia que vemos reflejado en muchos testimonios de experiencias de Dios (como, por ejemplo, en el párrafo de Santa Teresa con el que abrimos nuestra tesis), y que es lo que espontáneamente ahora expone Morente, ha sido tratado con gran propiedad y consistencia por Alston al argumentar la racionalidad *prima facie* de la experiencia en la fundamentación de las creencias religiosas, según hemos visto en el capítulo anterior.

¿No hay ninguna **consideración a favor de la realidad del hecho** en la propia reflexión de Morente? Nuestra opinión es que, además de la constatación explícita de que a él le pareció un suceso sobrenatural y de que la explicación natural que remite a su estado de ánimo alterado no le basta para dar buena cuenta del fenómeno, asimismo también hay otras consideraciones implícitas a favor de la realidad del hecho, es decir, a favor de que lo que le pareció percibir realmente fue así. En concreto, creemos que se pueden identificar dos consideraciones positivas. (1ª) La primera se refiere al objetivo del relato, y que no es otro que pedir la opinión y el consejo de su director espiritual sobre el suceso vivido. Con ello expresa la necesidad de un juicio más imparcial y externo, más objetivo, sobre la realidad del hecho. Pero esto ya nos indica algo importante, a saber, que la pretendida “fuerte razón” que cree tener contra la realidad del hecho (en contra de que lo que a él le parece sea efectivamente de tal modo) no es tan contundente como para demostrarle sin más su irrealidad en su caso particular. Al menos no es tan fuerte como para proporcionarle a Morente la tranquila resolución a su interrogante sobre la verdad y realidad del suceso. Todo apunta a que tal poderosa razón no es tan fuerte y que tal vez tenga más el peso de una “razón subjetiva” que de una “razón objetiva” contra la realidad de lo acontecido. Habremos de volver sobre ello más

adelante. (2ª) La segunda consideración la podemos encontrar en la quinta y última parte del relato en la que indica las circunstancias posteriores o consecuencias del suceso. Aunque nuestro filósofo no hace expresamente esta reflexión, creemos que al final viene a indicar que las consecuencias o los frutos del hecho sirven de criterios de verificación de su realidad (o de la mayor probabilidad de la misma), o por lo menos indicarían que tal fenómeno subjetivo fue deliberadamente permitido por la divina Providencia con la finalidad de encaminar hacia su voluntad la vida del filósofo. Recordemos simplemente la coincidencia con la insistente idea alstoniana de que una práctica doxástica se prueba por sus frutos. En todo caso, por lo que a nosotros nos interesa ahora, parece estar implícita en Morente la opinión de que los frutos sirven de criterios de verificabilidad del sentido religioso de los hechos humanos e incluso, más aún, de la realidad de los mismos hechos místicos.

4.3. Análisis crítico del *Hecho Extraordinario*.

Comencemos señalando nuevamente que vamos a analizar el suceso vivido por Morente la noche del 29 al 30 de abril de 1937 en el octavo piso de una casa de París, teniendo como punto de referencia del mismo la relación escrita por su protagonista tres años largos después de que ocurriera, en la que se intercalan elementos descriptivos e interpretativos del mismo. Con el fin de clarificar, todo lo más que podamos, las cuestiones a analizar, vamos a dividir las en cuatro grupos, según estén más relacionadas con el sujeto del hecho, el objeto de la percepción, la descripción que hace del suceso o la reflexión e interpretación que ofrece directa o indirectamente, explícita o implícitamente, del mismo. Mientras ofrecemos nuestro análisis iremos presentando distintas reflexiones orientadas a comprender el significado de este ejemplo paradigmático para el modelo perceptual de la experiencia religiosa, tal cual hemos expuesto en los capítulos segundo y tercero de nuestro trabajo, siguiendo la guía de William Alston.

a) Cuestiones relacionadas con el sujeto.

(1) Lo primero que debemos indicar en relación con el sujeto del suceso experiencial narrado es el condicionamiento de la “profunda crisis” por la que está pasando y el “estado depresivo” en que se encuentra, lo que le lleva en su auto-reflexión a dar cierta plausibilidad a la explicación del hecho como “una alucinación sin sensaciones concomitantes” producida a causa de una excesiva

imaginación y sensibilidad intensamente estimuladas debido al momento crítico por el que atravesaba. Ciertamente, Morente –dando muestras, una vez más, de una honradez moral e intelectual no muy habitual- en su relato da bastante importancia a la exposición de su propia situación mental y psicológica, dando a entender que tal vez esa circunstancia sea especialmente relevante para un juicio crítico sobre el mismo. Aunque a su vez matiza esa circunstancia con dos observaciones: primera, haciendo constar que los dos episodios de un cierto desorden psicológico en su vida anterior se debían a causas evidentes que los provocaron, sin ningún tipo de trastorno mental o imaginativo ni alucinaciones que los acompañasen; no se debían, por tanto, a ninguna patología psicológica, y fueron completamente transitorios. Y una segunda observación: la situación física y psicológica del día que precedió al suceso era de absoluta normalidad.

Por ese motivo, la situación psicológica del sujeto –por lo que de ella el mismo protagonista nos dice- no hace más probable la hipótesis de la alucinación, ni parece que el propio Morente estuviera muy convencido de la total plausibilidad de esa hipótesis, porque de haber creído ciertamente con bastante seguridad que aquel suceso era un delirio subjetivo causado por su imaginación y sensibilidad en un estado depresivo... ¿con qué fin pide la opinión y el juicio imparcial de otra persona?

(2) Hay una cuestión perenne sobre la que a menudo se vuelve en los comentarios al *Hecho Extraordinario*, a saber, la falta de las adecuadas predisposiciones por parte del protagonista de esa experiencia mística. No es objeto de nuestra investigación la cuestión teológica del sentido de estas predisposiciones. Además, este asunto es una cuestión tan discutida en la teología cristiana como otras. Como tampoco es momento ahora para entrar en el problema de filosofía de la religión de si el Dios omnipotente, de existir, puede intervenir directamente en la historia humana y hacer cuanto le plazca. Simplemente asumamos que en verdad el sujeto tiene que cumplir algunos requisitos para que se produzca una experiencia mística. Si no fuera así, es decir, si no hace falta requisito subjetivo o predisposición

personal alguna, tanto mejor para nosotros, pues el hecho de que Morente no tuviera ninguna predisposición o los requisitos adecuados no supondría ningún límite para la posibilidad y realidad del hecho místico pretendidamente vivido.

Podemos aceptar en principio que pudieran hacer falta predisposiciones de tres tipos: morales, psicológicas y propiamente religiosas. Respecto a la predisposición moral del sujeto, ciertamente el autojuicio del autor sobre su actitud y comportamientos morales es de extrema dureza. Tanto que incluso dice que no es que no hubiera en él las adecuadas predisposiciones o prerequisites sino que se encontraba en una disposición positivamente mala o negativa. Algunos de los calificativos morales que se cuelga son: "había hecho mucho malo para no merecerla", "radicalmente perverso", "los más abyectos pecados habían recorrido mi alma", "concepción absurda e impía de Dios", "alma perversa y apartada de Dios", "depravado y miserable".

Sin embargo, hay que tener en cuenta que Morente manifiesta el típico comportamiento del converso, para quien, ante la luz y el gozo del nuevo descubrimiento, su vida anterior toda es lo más contrario al presente estado de gracia. Por ello concibe su proceso como una completa transformación, todavía más, como un nuevo nacimiento:

"me veía a mí mismo convertido en otro hombre. ¡Qué exacta es la frase de san Pablo de los dos hombres!"⁴⁹³; "...me miré al espejo y estuve contemplándome durante largo rato. Me encontré distinto, muy distinto, aunque bien veía que era el mismo. Empecé a sentir una especie de desdoblamiento de la personalidad. Aquel del espejo era el otro, el de ayer, el de hace mil años; éste, en cambio, éste a quien consideraba dentro de mí, el nuevo, me parecía tan tierno, tan frágil, que el menor choque podría quebrarlo en mil pedazos"⁴⁹⁴.

Por muy generalizados que sean los despiadados autojuicios del converso sobre el anterior "hombre viejo", es más que probable que el juicio subjetivo sobre su moralidad no coincida con el juicio objetivo. El juicio de quienes conocieron y trataron a Morente en su plenitud de persona madura no deja lugar a dudas sobre

⁴⁹³ HE 45.

⁴⁹⁴ HE 46.

su honradez, su sentido de la justicia y rectitud, su profesionalidad, su discreción y solidaridad. A este respecto, es elocuente un párrafo de una carta de Morente a un amigo fechada el 27 de septiembre de 1938:

“Yo, querido Lasso, he cometido en mi vida muchos errores y muchísimos pecados; pero por más que busco e inquiero en mi pasado, no encuentro en él ni sombra de intención dañina o malévolas para con nadie; no recuerdo haber jamás hecho daño a sabiendas a nadie. Por eso, en mi ingenuidad, he creído siempre ser yo uno de los pocos españoles que no tenían enemigos”⁴⁹⁵.

Por último, simplemente indicar que en la teología cristiana las predisposiciones morales no son tan decisivas y favorecedoras del encuentro con Dios cuanto la sencilla actitud de acogida y entrega a la misericordia divina, como bien puede ejemplarizar el relato neotestamentario del “buen ladrón” crucificado junto a Jesucristo, del que coincidentemente dice Morente en su *Diario de los Ejercicios Espirituales*:

“¿Cómo es posible, Dios mío, que te hayas fijado en este gusanillo inmundo que en su nada se atrevió a mirarte y tratarte con disciplente suficiencia de filósofo entontecido por la soberbia? Pero si lo has hecho, Señor; sí, como al buen ladrón, me has dado la merced de una sonrisa tuya y una palabra de paz y de perdón, sea tu nombre alabado”; y más adelante añade: “El único hombre a quien envidio: el buen ladrón. Para comprender esto que digo hace falta haber sido, como yo, más que ladrón”⁴⁹⁶.

Por lo que, ni siquiera en el caso de una predisposición positivamente inmoral, estaríamos ante un obstáculo insalvable para una auténtica experiencia de encuentro con Dios. Pero no olvidemos que en el caso de Morente se trata de un juicio subjetivo negativo sobre la propia catadura moral, que bien pudiera no coincidir con el juicio moral objetivo sobre la misma. Además, el juicio subjetivo moral negativo del converso suele ir acompañado de patentes virtudes morales y religiosas como son la humildad, la autoexigencia y la conciencia de la propia

⁴⁹⁵ En: *Obras Completas...* Tomo II, vol. 2, p. 520.

⁴⁹⁶ En: *Obras Completas...* Tomo II, vol. 2, pp. 452 y 458.

indignidad, característica ésta última muy distintiva de la mayoría de las experiencias religiosas intensas.

En la literatura y teología espirituales se han desarrollado, sobre todo, los requisitos o predisposiciones existenciales que nosotros hemos calificado de "psicológicos", es decir, el cultivo de determinadas prácticas que ayudan a la preparación del sujeto para emprender la andadura del camino místico. El mismo Morente señala la completa ausencia que en él había de algunos de estos clásicos medios espirituales:

"Todavía, si hubiera precedido al Hecho una larga y continua serie de años pasados en penitencias y oración, en contrición perfecta, robustecida por los Santos Sacramentos, acaso fuera plausible que Nuestro Señor quisiera al fin conceder la limosna de una mirada benévola a su siervo fiel. Pero, así, de pronto, es increíble de todo punto"⁴⁹⁷.

Ciertamente, estos prerequisites aparecen desarrollados en la vida espiritual de todas las grandes tradiciones religiosas. Lo que resulta más difícil de precisar es la relevancia y finalidad religiosas de tales esfuerzos, que se han venido en llamar "los preámbulos existenciales de la experiencia de Dios"⁴⁹⁸. Juan Martín Velasco indica que estos preámbulos tienen como dos pasos, en los que se pueden identificar algunos rasgos comunes a todos los itinerarios personales. Los primeros pasos, que en la teología mística se conoce como "la etapa purificadora", estarían caracterizados por "la renuncia y el desasimiento, el recogimiento, la soledad y el silencio"⁴⁹⁹. Después viene la hora de la llamada "intervención purificante de Dios mismo", "la hora de la 'noche pasiva' en la que Dios mismo, a través de las pruebas más variadas: contrariedades, sufrimientos, enfermedades, persecuciones, experiencias de alejamiento de Dios, de su silencio y su abandono, culmina la obra, indispensable para que el hombre pueda unirse a él, de dilatar su corazón, ensanchar su deseo a la medida de la realidad infinita de Dios, desprenderlo de cualquier apego que convertiría a Dios en objeto a disposición del hombre, purificar su amor para que se dirija a Dios por él mismo y no por lo que pueda otorgarle"⁵⁰⁰.

⁴⁹⁷ HE 58.

⁴⁹⁸ Cf. J. Martín Velasco, *La experiencia cristiana de Dios*, Trotta, Madrid, 1995, pp. 29-35.

⁴⁹⁹ Ib. p. 32.

⁵⁰⁰ Ib. pp. 32-33.

Pues bien, en Morente encontramos algunos de estos preámbulos clara y perfectamente ejemplarizados. En primer lugar, la soledad que vivió los meses previos al hecho en el piso de París fue asumida e integrada por él de manera muy positiva. Expresamente dice:

“Confieso que me gustó la idea de quedar solo. Me propuse paladear, por decirlo así, esa soledad. (Le advierto a usted que yo jamás he tenido miedo a la soledad; al contrario, siempre me ha gustado extraordinariamente; varias veces he escrito su elogio y siempre que puedo la aprovecho con fruición morosa, y en todo momento, y hoy mismo, y ahora mismo la anhelo indeciblemente)”⁵⁰¹.

En segundo lugar, el sufrimiento físico, moral y espiritual es la tónica de la vida de Morente en aquellos meses que preceden al suceso, desde que es destituido de su cargo en la universidad hasta el asesinato de su yerno –con el que da comienzo a su relato–, la precipitada huida de España, el dolor moral y la culpabilidad de haber abandonado a su familia, la penuria económica y laboral, las dificultades para el reencuentro con los suyos... Escribiría después a don Juan Zaragüeta: “Imagine usted, mi buen Don Juan, la desesperación y el dolor que se apoderó de mi alma.

⁵⁰¹ HE 26. Entre esos varios lugares en los que ha escrito el elogio de la soledad, nos gustaría citar dos. El primero es de sus *Ensayos sobre el Progreso* (en *Obras Completas...* tomo I, vol. 1, pp. 348-349): “El hombre moderno no sabe ya aburrirse; ha olvidado esa maravillosa maceración del alma que es la soledad: la soledad profunda, la soledad de un cuarto bien cerrado, bien defendido de los ataques exteriores, bien abastado de recuerdos, de emociones íntimas y de ese silencio absoluto, bajo cuyo amparo el alma se atreve, al fin, a salir de su agujero, para reconocerse a sí misma; o la soledad del paseo solitario, en el campo al atardecer... El hombre moderno tiene la desgracia de no poder aburrirse ya. Antiguamente... los hombres encontraban frecuentes ocasiones para sondear sus propias almas. Y lo que la vida había puesto en ellas, penetraba hondo y arraigaba firme y sellaba el carácter y determinaba el destino”. El segundo texto es de su *Ensayo sobre la vida privada*, de 1935 (en *Obras Completas...* tomo I, vol. 2, pp. 449-452): “La soledad es la forma más perfecta de la vida privada. Tiene como fin la *salvación*; su condición es el *ensimismamiento*; y su ejercicio, la *confesión*. La soledad no consiste en quedarse solo. Consiste en permanecer solo. Hay una soledad pasiva: la que sobreviene casualmente, cuando el mundo social nos abandona. Hay una soledad activa: la que nosotros mismos nos creamos, abandonando el mundo social. (...) La soledad activa, la que buscamos precisamente para salvarnos, para ser quienes de verdad somos, nos coloca inmediatamente en presencia de nuestra persona. En la soledad culmina la forma de vida que hemos llamado privada; porque en ella desaparece toda naturaleza, todo lo estático, lo mecánico, incluso esa segunda pseudo-naturaleza de lo social y colectivo, y nos descubrimos como lo que en último término somos: pura potencia de ser, pura actividad creadora, pura libertad”.

No es para descrita..."⁵⁰². Un comentarista italiano del relato va a decir: "El dolor ha cumplido su tarea: desnudar su alma, permitiéndole ver y verse a sí mismo, es decir, desinstalarse"⁵⁰³. Como dice J. Martín Velasco: "Justamente en este dolor descubrirá Morente uno de los rodeos de los que la Providencia se sirve para hacer florecer la simiente de la fe... Es decir, que el dolor, el sufrimiento, ha actualizado todas las disposiciones ya presentes en su pensamiento, su sensibilidad, e incluso su voluntad"⁵⁰⁴.

Pero todavía nos queda un último preámbulo al que nos hemos referido antes como propiamente religioso. No es otro que la actitud religiosa de acogida y consentimiento a la presencia divina del Misterio trascendente que en la tradición cristiana se denomina 'fe'. Efectivamente, la fe religiosa aparece como un nuevo prerequisite necesario para que el creyente pueda reconocer la presencia que comparece ante él como la presencia de la divinidad, habida cuenta de que la percepción no tiene ninguna sensación sensible mediante la que realizar el reconocimiento perceptual del objeto. Sin fe religiosa previa parece muy difícil hacer un reconocimiento de ese objeto de percepción como lo que es: el Dios en el que creen los creyentes de una tradición religiosa, de quien previamente se aceptan por fe los rasgos con los que cabe esperar que se manifieste. Asumamos, por tanto, que un cierto grado de fe religiosa es una disposición necesaria para que una percepción pueda ser reconocida conscientemente por el sujeto como una percepción espiritual de la presencia divina. Pues bien, ¿no es el ejemplo de Morente un caso anómalo en ese sentido? ¿No era él una persona muy alejada de la fe cristiana?

El relato del *Hecho Extraordinario* es muy claro en la secuencia de los sucesivos acontecimientos, por lo que fácilmente podemos ver que su protagonista accede a la fe cristiana explícita antes de la percepción espiritual directa de la presencia del Señor, por lo que el relato también resulta paradigmático de los distintos momentos del proceso del fenómeno místico en la tradición cristiana. Morente, antes del suceso extraordinario, ya había abrazado la fe y había resuelto

⁵⁰² *Cartas*, en *Obras Completas...* tomo II, vol. 2, p. 516.

⁵⁰³ F. Castelli, *L'avventura spirituale del filosofo García Morente*, en *La Civiltà Cattolica* 4 (1957), p. 557.

⁵⁰⁴ J. Martín Velasco, *¡Te conocimos, Señor!...* p. 27.

aceptar al Dios providente encarnado y entregarse a Él, como bien lo expresa al arrodillarse y hacer oración. Oigámosle de nuevo:

“Pero Cristo, pero Dios hecho hombre, Cristo sufriendo como yo, más que yo, muchísimo más que yo, a ése sí que lo entiendo y ése sí que me entiende. A ése sí que puedo filialmente entregarle mi voluntad entera, tras de la vida. A ése sí que puedo pedirle, porque sé de cierto que sabe lo que es pedir y sé de cierto que da y dará siempre, puesto que se ha dado entero a nosotros los hombres. ¡A rezar, a rezar! Y puesto de rodillas empecé a balbucir el padrenuestro. Y ¡horror!, Don José María, ¡se me había olvidado!”⁵⁰⁵.

Luego el relato es un ejemplo evidente del acceso y entrega a la fe que precede a los hechos místicos.

Por último, indiquemos que estos preámbulos son predisposiciones que no siempre son plenamente conscientes o explícitamente vividas como tales, y que en buena parte bien pueden irse realizando en uno de forma inconsciente. El propio Morente sugiere esta posibilidad y esta interpretación de su propia conversión:

“Es verdaderamente extraordinario e incomprensible cómo una transformación tan profunda puede verificarse en tan poco tiempo. ¿O es que la transformación se va verificando en la subconciencia desde mucho antes de darse uno cuenta de ella? En este caso, el darse cuenta sería simplemente el término final –único consciente- de una previa evolución subterránea e inconsciente”⁵⁰⁶.

Esto es lo que le ha llevado a Martín Velasco a la siguiente conclusión a la que nos adherimos:

“Pero cabe, además, descubrir, a lo largo de la vida de muchos convertidos con una conversión instantánea, un proceso de preparación inconsciente para ellos, pero que ha podido disponerlos para el encuentro decisivo. Pues bien, no es difícil descubrir en la vida de García Morente hechos, personas, incluso ideas que han podido ejercer soterradamente esa labor preparatoria. Resulta en muchos casos, como el del profesor oficialmente agnóstico, que el desenlace final pone de

⁵⁰⁵ HE 43-44.

⁵⁰⁶ HE 45.

manifiesto la orientación, la lógica, presente en la vida pero sólo perceptible a la luz del momento decisivo"⁵⁰⁷.

(3) Otra de las cuestiones más directamente relacionadas con el sujeto del hecho es la escasa o nula repercusión exterior que un suceso tal, incluso considerado por el propio protagonista como algo extraordinario, provoca en su vida de un modo inmediato hasta el punto de que durante bastante tiempo pasa desapercibido. ¿Cómo una transformación tan radical y un hecho tan extraordinario no tienen aparentemente ninguna repercusión exterior en su comportamiento de un modo más inmediato? Esta cuestión problemática ya inquietó al primer editor del relato, el jesuita Mauricio de Iriarte:

“El lector sabe ahora que en el espacio de un año, que va desde la supuesta decisión de París hasta la revelación de Río de Janeiro, Morente no da un paso en la práctica de sus deberes religiosos, ni acude al sacramento de la Penitencia, ni, lo que es más extraño, cumple con el precepto dominical de asistencia a la Misa. He aquí un agudo problema psicológico, cuyo planteamiento e interpretación no debemos soslayar aquí”⁵⁰⁸.

Por nuestra parte, creemos que este interrogante está detrás de algunas consideraciones que Morente trae a colación al final del relato, y es allí donde podremos encontrar elementos para una explicación aceptable.

Ya hemos mentado el viejo dicho alstoniano de que “una práctica se prueba por sus frutos” y también hemos señalado que las grandes tradiciones religiosas vienen a indicar que un criterio esencial de verificabilidad de los hechos místicos es si éstos dan lugar a las actitudes y comportamientos, sobre todo morales pero también espirituales, que cabe esperar de quien ha sido protagonista de esos hechos⁵⁰⁹. La cuestión en el caso de Morente, de naturaleza no sólo teológica y con

⁵⁰⁷ J. Martín Velasco, *¿Te conocimos, Señor!...* pp. 19-20.

⁵⁰⁸ M. de Iriarte, *oc.* p. 91.

⁵⁰⁹ “Por sus frutos los conoceréis” es el dicho evangélico de Jesús de Nazaret: Mt 7, 16 y Mt 7, 20.

clara relevancia para nuestro estudio, es cómo alguien que es agraciado con una gracia sobrenatural extraordinaria puede vivir externamente durante el siguiente año y medio como lo había hecho hasta entonces y sin ningún comportamiento religioso explícito de los que cabe esperar de un cristiano convertido⁵¹⁰. ¿No resta esto credibilidad a la realidad del suceso?

Volvamos al relato:

“Al día siguiente del Hecho tomé la resolución de consagrarme a Dios y abrazar el estado sacerdotal. Pero como el provenir estaba tan oscuro, sombrío e incierto, y no era cosa, en aquellos días de mayo de 1937, de realizar actos definitivos, como además comprendía que necesitaba aquilatar y purificar mi alma y probar la capacidad de perseverancia que en ella hubiera, aplacé prudentemente toda manifestación exterior”⁵¹¹.

De este pasaje podemos concluir lo siguiente. Primero, sí hay una resolución interior y una decisión radical que marca un nuevo comportamiento. Segundo, aplaza las manifestaciones exteriores por prudencia, tanto por las ineludibles responsabilidades familiares que tiene como por la necesidad de darse un tiempo de purificación y preparación para una vida en coherencia con su nuevo estado religioso. Esta última necesidad de un tiempo de sedimentación después de una rápida transformación no es nada extraño en los procesos de conversión de la tradición cristiana⁵¹², que en esto tienen como referencia ni más ni menos que la

⁵¹⁰ Finalizando el relato dice: “Guardé mi secreto tan cuidadosamente que ni mis hijas pudieron descubrirlo” (HE 67). Esta cuestión que estamos tratando no se les pasa desapercibida a las propias hijas de Morente cuando en un emotivo escrito sobre la figura de su padre cuentan el momento en que les hizo explícita su conversión y decisiones, ya en el viaje en barco de vuelta a España, y su ida en familia al día siguiente a la Iglesia en el puerto de Bahía (Brasil) el 12 de junio de 1938: “Fue la primera misa que oyó con nosotras pues durante el año largo transcurrido entre la visita a Notre Dame en París y ese momento, no había asistido a ningún acto de culto de la Iglesia” (María Josefa y Carmen García Morente, *Epilogo: García Morente, nuestro padre*, en *Obras Completas...* tomo II, vol. 2, p. 590).

⁵¹¹ HE 64.

⁵¹² “El fenómeno se repite con no escasa frecuencia en las conversiones”, dice también M. de Iriarte en *oc.* p. 92, citando como ejemplos a San Agustín, Newman y P. Claudel. También se ocupa Martín Velasco de esta dificultad para comprender el suceso como una auténtica experiencia de la presencia de Dios (en *¡Te conocimos, Señor!...* p. 19): “La primera (dificultad), de escaso peso, se refiere a la tardanza del beneficiado con ese encuentro para poner su vida en orden con la Iglesia... El P. Mauricio de Iriarte se ha ocupado de esta dificultad y responde suficientemente a ella. Como recuerda en su texto, es frecuente en los

propia conversión de Pablo de Tarso. Éste pudo muy bien ser el objetivo que nuestro filósofo tuviera cuando en los días siguientes al suceso trató de ir a la Abadía de Ligugé, cerca de Poitiers, deseo que nunca realizaría al ser posible de improviso la salida de su familia de España y el feliz reencuentro, y que de haberse llevado a cabo seguramente que hubiera facilitado una manifestación exterior más rápida y coherente con lo pretendidamente sucedido. En carta a don Juan Zaragüeta afirma:

“Pero, puesto que mis hijas y nietos no venían ya y yo no quería de ninguna manera irme a América sin ellos, resolví aguardar sometido a la voluntad de Dios; pero alejarme de París y retirarme a algún sitio en donde pudiera escrutar claramente lo que en mi alma y en mi espíritu sucedía. Le escribí a mi amigo el abbé Jobit (...) por cuya intercesión me puse en relaciones con el R. Abad del monasterio benedictino de Ligugé”⁵¹³.

Sin embargo, las nuevas circunstancias del reencuentro familiar no dejaban margen a muchas opciones y su primer imperativo moral era el de sustentar a la familia, para lo que aceptó las cátedras en la Universidad argentina de Tucumán. Durante su periplo americano tampoco dio muestras explícitamente religiosas de su nueva vida espiritual interior. Por nuestra parte, creemos que fue la necesidad de vivir y expresar coherente y plenamente esa transformación religiosa la que le llevó a regresar a España en junio de 1938, a pesar de estar bien situado en la universidad argentina, ganar dinero, ver acrecentarse su fama como intelectual y disfrutar de tranquilidad vital. Ni que decir tiene que de todo eso de lo que disfrutaba en la Argentina no estaba asegurado que lo gozaría por aquel entonces en la España todavía en guerra.

En otra carta a don Juan Zaragüeta, ya desde Vigo el 24 de julio de 1938, le oímos contar:

“Llegamos a Buenos Aires el 10 de julio y a Tucumán el 18. En la soledad espiritual absoluta de aquella ciudad casi tropical, no tenía más comercio íntimo que conmigo mismo y con Dios. Durante ese año la

conversos que el momento inicial de la escucha de la llamada o el reconocimiento de la Presencia vaya seguido de un largo proceso de reconstrucción de la propia vida que requiere un período más o menos largo...”.

⁵¹³ *Cartas, en Obras Completas...* tomo II, vol. 2, p. 517.

Providencia quiso que esa relación mía con ella se fuese fortaleciendo cada vez más, intensificándose y haciéndose cada día más íntima. Y al mismo tiempo iba yo sintiendo más imperiosa la necesidad de cambiar de vida... y dedicarme más completamente a la vocación que en mi alma se manifestaba; y tanto más cuanto que en Tucumán –y en términos generales en el extranjero- no me era posible acomodar mi existencia concreta a las necesidades imperativas de mi espíritu. Pasó el verano y cuando en abril tuve que hacerme cargo de nuevo de mi cátedra, comprendí que era imposible seguir adelante. Entonces tomé la resolución heroica –que cada día bendigo- de cortar con todo"⁵¹⁴.

Por todo ello, en suma, no acertamos a ver nada en su comportamiento posterior al suceso que reste credibilidad a éste. Más aún, su proceso tiene abundantes rasgos característicos del itinerario espiritual de muchos de los sujetos protagonistas de los procesos de conversión y de los hechos místicos.

b) Cuestiones relacionadas con el objeto.

(1) García Morente se refiere al objeto de la percepción mística de dos modos. En primer lugar, en la parte en que trata de describir el suceso extraordinario (tercera parte del relato) siempre se refiere al objeto o término de percepción con el pronombre personal 'Él', escrito con mayúscula: "Allí estaba Él", "Él estaba allí", "era Él", "Él allí". También repite "le percibía" y no "lo" percibía, tal vez para indicar que se trata de la percepción de alguien y no de algo. Pero ni una vez sola dice durante la descripción del suceso absolutamente nada más que nos permita identificar con más precisión ese misterioso "Él". En la mera descripción fenomenológica del hecho, Morente no precisa más el objeto de percepción o intuición que con un pronombre personal, que está en lugar de un nombre nunca directamente mentado en la parte descriptiva. Sólomente el adjetivo de "sobrehumano" se añade por dos veces,

⁵¹⁴ *Cartas, en Obras Completas...* tomo II, vol. 2, p. 517.

al hablar del deleite y del gozo respectivamente. En segundo lugar, cuando va a precisar más la identificación del objeto de percepción o intuición es en la parte donde expone sus reflexiones. Al indicar que ha estado atento a ver si encuentra descrito en alguna parte algo de lo que él vivió se refiere a un pasaje de Santa Teresa donde el objeto de percepción es identificado claramente como Jesucristo. Es sintomático que al comparar su experiencia con la de la Santa, no tiene reparos en mentar directamente al pretendido objeto como Cristo, Jesucristo o Nuestro Señor, mientras que al hablar de la suya propia, comparada ahora con la de la Santa, prefiere obviar esa identificación tan clara y directa. Pero, poco a poco, se va produciendo, en la parte reflexiva, un avance progresivo en la identificación del objeto de percepción o intuición. Enseguida lo veremos referirse a él explícitamente, ya en su caso, como “la presencia del Señor”, “la presencia de Nuestro Señor”.

¿A qué se debe ese recurso al pronombre personal “Él” para identificar al objeto percibido en la descripción del suceso? ¿Quiere esto decir que el objeto percibido realmente no se puede describir más que como Alguien sobrehumano y que serán luego los elementos interpretativos propios del sujeto los que le llevan a identificar ese objeto misterioso divino como el Dios cristiano? ¿No se trataría de una identificación que forma parte de una evidente interpretación sobreañadida pero que no se podría leer en la superficie fenoménica del suceso, motivo éste de que se limite a la ambigua generalización del pronombre “Él” en la descripción fenomenológica del hecho? No será ésta nuestra conclusión. Tratemos de explicar las razones.

Por un lado, llama la atención que la reflexión o interpretación del suceso está en perfecta continuidad con su anterior descripción. De un modo natural y lógico nos dice que algo parecido a lo suyo podemos verlo en Santa Teresa y cita un texto donde el objeto está perfectamente identificado como Jesucristo. Por otro lado, en la comparación que hace del suceso por él vivido con el de la Santa no tiene reparo en referirse directamente a Jesucristo como quien se presenta ante ella, mientras que al hablar de su experiencia evita siempre esa referencia tan directa y expresa. Además, en el resto del relato no encontraremos ninguna insinuación que nos haga pensar que Morente en su vivencia no tuviera certeza de la identidad del objeto de presencia que pretendidamente compareció ante él o

tuviera dudas en la identificación del objeto. Al contrario, nos dice que lo identificó con toda claridad: “no podía caberme duda de que era Él”.

Entonces, ¿por qué esa referencia al objeto como “Él”, sin más precisiones, durante la descripción del fenómeno? Creemos que puede deberse a tres razones. Primera, a la duda razonable que tiene sobre la realidad del fenómeno en su caso, lo que le empuja a la referencia más neutra o ambivalente del pronombre personal. Segunda, y a nuestro juicio la razón más decisiva, creemos descubrir un poderoso pudor en el autor para referirse al objeto que se presenta ante él con todas sus letras, especialmente en la parte descriptiva en la que trata de reproducir fielmente la escena misma. Queda patente cuando compara su suceso con el de la Santa de Ávila: busca diversos circunloquios para evitar una identificación directa del objeto al hablar de su caso particular mientras que en el de la Santa lo expresa con total transparencia. Ni que decir tiene que este invencible pudor no es consecuencia de su ignorancia para identificar al objeto de la percepción espiritual sino una consecuencia de su absoluto respeto a la realidad que cree haber percibido, y que no es otra que la Realidad augusta que al hombre religioso le causa el temor sagrado a pronunciar su Nombre, como en bastantes ocasiones nos muestra la historia y fenomenología de las religiones. Tercera, recordemos que es una percepción o intuición con ausencia completa de sensaciones, es decir, sin que se dé ninguno de los modos habituales mediante los que hacemos el reconocimiento perceptual de los objetos. Las sensaciones de la percepción sensible juegan un papel muy importante en la identificación perceptual de los objetos. Normalmente esa identificación perceptual es posible por una sensación a la que se añaden algunas creencias antecedentes del sujeto. Pero en el caso de Morente tenemos una ausencia completa de sensaciones y, además, unas creencias religiosas todavía muy incipientes o, mejor dicho, unas creencias religiosas antecedentes muy desvaídas. No es de extrañar que cuando pone por escrito el suceso algo más de tres años después, se acuerde de sí mismo como aquel hombre que no sólo había olvidado las oraciones, sino que no tenía todavía el vocabulario teológico preciso para referirse a la presencia divina que se presenta ante él. Luego creemos que cuando Morente precisa más en sus reflexiones sobre el objeto que se le presenta no es una mera interpretación añadida a una experiencia que en su descripción fenomenológica no puede identificar el objeto más allá de un misterioso “Él”. Más

bien parece que la identificación del objeto de la percepción espiritual como Jesucristo es parte de la misma descripción fenomenológica del suceso, al que Morente se refiere como "Él" por el absoluto pudor invencible al hablar sobre lo divino como presente en su caso particular, del que además tiene dudas y pide un juicio en su carta, y por la falta que tenía entonces de los precisos conceptos teológicos con los que referirse a la presencia divina que percibe o intuye como directamente presente.

(2) ¿Quién es el que se presenta a Morente? ¿Quién es "Él"? ¿Quién es el objeto de su percepción espiritual? Después de contar el hecho extraordinario va a referirse al objeto simplemente como "Nuestro Señor"⁵¹⁵. Curiosamente antes del suceso, en la narración de la imaginación sobre la vida de Jesús causada por la música de Berlioz, dice "Nuestro Señor Jesucristo"⁵¹⁶, excepto una vez donde afirma sin más "la niñez de Nuestro Señor"⁵¹⁷. Pero al hablar del hecho de la presentación directa se limita a decir "Nuestro Señor". En dos ocasiones en el relato hablará de "Dios Nuestro Señor"⁵¹⁸. A pesar de que a primera vista este asunto puede llevar a confusión (¿es Jesucristo o es Dios?), nos parece que es coherente y no hay contradicción en nuestro filósofo. Se trata de una presentación de Jesucristo, porque así se dice expresamente en el caso de Santa Teresa con el que se compara y porque es a quien se refiere la expresión "Nuestro Señor" en la tradición cristiana y obviamente a quien se refiere nuestro autor con esa expresión. Cuando habla de "Dios Nuestro Señor" también se refiere al mismo Jesucristo, ya que la teología cristiana lo comprende como "Dios en su humanidad", y no olvidemos además que es al parar mientes en el "Dios encarnado" cuando Morente emprende el camino de la fe religiosa consintiendo a la Providencia solidaria con los humanos hasta el sufrimiento.

⁵¹⁵ HE 56, 58, 63 y 64.

⁵¹⁶ HE 44, 45 y 48.

⁵¹⁷ HE 41. Obsérvese que en este lugar M. de Iriarte (p. 76) dice erróneamente "Nuestro Señor Jesucristo", cuando en el original sólo dice "Nuestro Señor", sin "Jesucristo".

⁵¹⁸ HE 42 y 58.

Digamos que la espiritualidad y la teología cristianas al hablar de la presentación o aparición de Dios puede referirse o bien a "Dios en su divinidad" o bien a "Dios en su humanidad", es decir, a Jesucristo. Casi siempre la conciencia experiencial directa de Dios en la tradición cristiana se comprende como una percepción de "Dios en su humanidad". Pues bien, en el caso de Morente es evidente que se trata de uno de esos testimonios en donde el objeto de percepción o intuición y la presencia que comparece ante él es Dios en su humanidad o Jesucristo.

Recojamos, por último, el testimonio de una de sus cartas, a doña Carmen Perales, desde el convento mercedario de Poyo, del 9 de enero de 1939, donde lo expresa con total transparencia:

"...en mayo de 1937, hallándome solo y casi mendigo en París y ya sin esperanza de recobrar a mis hijas... vino Nuestro Señor Jesucristo mismo a visitarme y consolarme..."⁵¹⁹.

(3) En una ocasión se pregunta Martín Velasco:

"¿Es comprensible que una persona alejada durante toda su vida juvenil y adulta de la fe se encuentre con Dios de forma repentina y lo reconozca sin la menor vacilación ni la menor duda?"⁵²⁰.

Ciertamente ¿cómo pudo Morente reconocer que se trataba de Jesucristo efectivamente presente y no de otro misterioso ser como un ángel, un santo, otro enviado...? ¿Cómo pudo saber que era Jesucristo y no Mahoma, por ejemplo, o Buda, Visnu o Siva, o el diablo? Para algunos, incluso en el caso favorable de ser una percepción o intuición religiosa, sería una experiencia de la presencia divina sin más, a la que luego añade su propia interpretación teológica cristiana. Lo divino o la realidad última se presenta ante nosotros y luego cada uno lo interpreta en sus

⁵¹⁹ *Cartas, en Obras Completas...* tomo II, vol. 2, p. 529.

⁵²⁰ J. Martín Velasco, *¡Te conocimos, Señor!...* p. 19.

propias categorías religiosas. Pues bien, tampoco esto se puede deducir del relato que analizamos. Expliquémonos.

Tal vez sea esta cuestión la más difícil de explicarse para el propio protagonista: "...no podía caberme la menor duda de que era Él, puesto que le percibía, aunque sin sensaciones. ¿Cómo es esto posible? Yo no lo sé". No hay ninguna cualidad sensible para poder identificar al objeto de presentación como Jesucristo, pero no le cabe duda de que es Él. Puede identificarlo perfectamente pero no sabe cómo es esto posible. Ya antes citamos en nuestro filósofo una serie de predisposiciones existenciales para el encuentro con Dios y su previo acceso a la fe cristiana. También hablamos de una posible preparación inconsciente que poco a poco le conducen al reconocimiento explícito. Pero todo ello nos sigue dejando la duda sobre cómo se puede hacer un reconocimiento perceptual con tanta evidencia al margen de toda sensación sensible. No es fácil que nos lo podamos explicar al salirse de todos los cauces habituales por los que realizamos el reconocimiento perceptual de los objetos. Aunque el mismo Morente apunta hacia una explicación: una percepción espiritual, por el alma sola, que recibe esa "noticia", en expresión que cita de la Santa: "una noticia al alma". "Por un toque sustancial de Dios en la sustancia del alma", dirá san Juan de la Cruz⁵²¹. Sobre el modo como esto es posible no llega nuestro autor a decir más, porque no sabe cómo es eso posible, aunque su ignorancia con respecto a los mecanismos de funcionamiento de tal reconocimiento no resta ni un ápice a la fuerte convicción que se graba en su entendimiento. Todo apunta –como hemos dicho- a que se trata de un dato inmediato de la experiencia.

Ciertamente, uno no tiene que conocer cómo funciona todo el mecanismo de la visión, por ejemplo, para poder decir con fundado conocimiento que está viendo un determinado objeto. Si fuera así, sólo unas pocas personas –quienes conociesen cómo funcionan los mecanismos de la percepción sensible- estarían justificadas en sus creencias perceptuales, algo que parece poco razonable, pues nos parece que estamos justificados en las creencias perceptuales no por conocer los mecanismos de funcionamiento de la percepción sensible sino en virtud de que esta práctica sea una práctica fiable que generalmente tiende a producir

⁵²¹ Cf., por ejemplo, *2 Noche*, 3, 12; *Llama*, 2.

creencias verdaderas. Es decir, que lo que hace que las creencias perceptuales estén fundamentadas o sean razonables de entrada no es nuestro conocimiento sobre los mecanismos que las generan. Es compatible un alto grado de ignorancia sobre el modo como funciona la percepción con la justificación o racionalidad que de entrada tienen las creencias perceptuales. Luego esto también es posible en la percepción espiritual, a saber, ignorar cómo es posible y cuáles son sus mecanismos de funcionamiento y, a la vez, tener una certeza fundada y razonable sobre las creencias a que da lugar.

Por tanto, la identificación del objeto de percepción como Nuestro Señor Jesucristo forma parte de la descripción del suceso y no es una interpretación o explicación sobreañadida a la mera vivencia de lo acontecido, aunque obviamente para que esa identificación perceptual se haya podido dar han de haber intervenido otras creencias antecedentes que el sujeto de la percepción espiritual tuviera. Pero no se trata de creencias antecedentes que se sobreañaden a la experiencia a la hora de interpretarla sino que contribuyen a hacer posible la descripción de lo vivido.

(4) La vivencia de Morente también se caracteriza por ser una presentación directa del objeto al sujeto, del tipo que Alston denominaba "percepción directa de Dios", y con el grado de mediación calificado como de "inmediatez mediada". Hasta el punto que uno de los rasgos llamativos del relato es la localización del objeto de percepción en el espacio exterior: "Volví la cara hacia el interior de la habitación y me quedé petrificado. Allí estaba Él". La presencia divina se localiza "en el interior de la habitación". Ya hemos indicado al final del capítulo segundo en qué sentido se puede hablar de Dios como "objeto" de un acto humano. Remitimos a lo dicho allí para dismantelar algunas de las objeciones falaces al respecto. Simplemente quisiéramos decir ahora que quienes rechazan hablar de percepción o intuición "de Dios" porque se hace una intolerable objetivación cosificante de la divinidad trascendente, generalmente no tienen en cuenta que uno no tiene que percibir o intuir a Dios totalmente, es decir, como un todo completo frente al sujeto,

lo que evidentemente limita su trascendencia, para poder decir que se percibe o intuye la presencia divina. Igualmente uno no tiene que ver toda su casa o todo el edificio de la facultad de filosofía de la Complutense para poder decir fundadamente que está viendo su casa o la facultad. Si, por ejemplo, sólo veo la fachada principal, con ello me vale para creer de un modo racionalmente justificado que estoy percibiendo mi casa o la facultad. De igual modo, uno no tiene que percibir a "Dios completamente" o reducir a Dios a un objeto frente a mí (ésta sí es una objetivación o cosificación inviable) para creer que se está percibiendo a Dios. Por ello, esta localización del objeto de percepción que hace Morente no es necesariamente una objetivación intolerable de la realidad divina trascendente.

Martín Velasco es un claro exponente de la inviabilidad de hacer de Dios un objeto de un acto de percepción o intuición. Por ello, en su estudio del *Hecho Extraordinario* es interesante ver cómo resuelve este asunto ante las evidentes afirmaciones de Morente que tan transparentemente hablan de "percepción" de Dios o "intuición" de Dios. Martín Velasco valora especialmente la última explicación alternativa que el propio Morente expone del suceso, de la que dice que coincide "con las interpretaciones de las 'experiencias de Dios' que me parecen más coherente con las descripciones que de ella ofrece la fenomenología de los hechos religiosos"⁵²², a saber, un fenómeno mental subjetivo de una intensa conciencia de Dios que, en cuanto permitido o causado por Dios mismo como origen de esa intensa toma de conciencia, es percibido como una "gracia divina" o una huella en la conciencia subjetiva de su siempre misteriosa presencia, y que su protagonista, debido a la especial e intensa sensibilidad e imaginación en la toma de conciencia de la realidad divina, traduce como una percepción o intuición de Dios presente. Pero en esto que ahora decimos estamos mezclando la última reflexión de Morente con la propia teoría de Martín Velasco sobre la experiencia de Dios, y conviene que distingamos bien las dos opiniones. Vayamos por partes.

⁵²² J. Martín Velasco, *¿Te conocimos, Señor!...* p. 40. En otro lugar dice: "La interpretación del Hecho extraordinario que García Morente propone –un hecho vivido espontáneamente como intuición espiritual– abre al final del relato a una interpretación filosófico-teológica coherente con las, a mi parecer, mejores interpretaciones teológicas y filosóficas actuales del fenómeno de la experiencia de Dios, denso, complejo como pocos y que por eso se resiste a las interpretaciones simplistas", en: *Revista Española de Teología* LVII (1997), p.143.

Recordemos que la última explicación alternativa a la que Morente parece dar cierta plausibilidad es que el hecho fuera un mero fenómeno subjetivo causado por una especial sensibilidad y por una intensa imaginación que no supo controlar y que le desborda al encontrarse en una situación personal muy crítica. Él mismo ve detrás de este fenómeno subjetivo la larga mano del Dios providente que lo permite (sin llegar nunca a decir que directamente lo causa) con la finalidad de consolidar la conversión puesta en marcha escasas horas antes, por lo que interpreta el suceso como una "gracia", es decir, un acontecimiento meramente subjetivo que tiene la huella de la Providencia. Esta experiencia de la gracia se parece a lo que Alston llamaba "reconocimiento perceptual indirecto", es decir, no se percibe directamente el objeto sino un efecto suyo que nos remite a él. Como cuando una huella en la arena nos dice que por allí se deslizó una serpiente o una estela de vapor en el cielo nos indica que por allí pasó un avión. No se ve la serpiente ni el avión directamente, sino que se perciben algunos rasgos, huellas o indicios que nos indican su presencia. Por tanto, se reconoce el objeto por la percepción de esos indicios o signos. Pero la esencia de este fenómeno experiencial no es la misma que la de la percepción directa del objeto. El hecho extraordinario de Morente es vivenciado como una experiencia o percepción directa de la presencia divina. Sin embargo, al reflexionar sobre una alternativa plausible lo concibe como un reconocimiento perceptual indirecto en el que el fenómeno subjetivo es la huella o indicio que le remite a la presencia del Dios providente. Pero esto no quiere decir que Morente confunda la esencia diferente de ambos fenómenos experienciales (percepción directa y reconocimiento perceptual indirecto), ni que reduzca el primero al segundo por la imposibilidad de una experiencia directa de Dios. Simplemente ofrece la última explicación como la alternativa más plausible, una vez rechazada la realidad de una percepción directa de Dios en su caso particular por la única razón que ya hemos mentado, a saber, su indignidad personal. Y siempre teniendo muy presente que la razón para rechazar esa realidad particular en su caso no es tan contundente como para ahorrarle la necesidad de tener que pedir una opinión y un juicio externo del suceso extraordinario por él vivido, como hemos dicho.

Creemos que en este punto la lectura de Martín Velasco sobre la última auto-reflexión de Morente causa cierta violencia interpretativa al *Hecho Extraordinario*

para hacerlo coincidir hasta donde pueda con su propia teoría de la experiencia de Dios. Para Martín Velasco, la última explicación de Morente vendría a confirmar la imposibilidad de la experiencia directa de Dios y nos ayudaría a comprender la razón de ser de que esa experiencia religiosa se traduzca como percepción, intuición o sentimiento de la presencia de Dios.

“¿En qué puede consistir –se interroga Martín Velasco- esa ‘visión de Dios’ sin sensaciones, ese ‘sentimiento de presencia sin apoyo perceptivo’ característico de los casos más claros de experiencia de Dios...?”. “Se trataría –continúa- de fenómenos claramente sobrenaturales: sería Dios quien en última instancia los ha producido... Pero tal origen no exigiría que la experiencia consista en una ‘intuición de Dios presente’ que permita al sujeto hacer de Dios objeto de ningún acto suyo de visión, audición, sentimiento, imaginación ni pensamiento. Es verdad que el sujeto traduce su intensa toma de conciencia de la Presencia como visión, audición o sentimiento de Dios presente. Pero... habrá que interpretar la “visión” o la “audición”, es decir, la “experiencia”, como la huella en el hombre, en su sensibilidad, su razón, su afectividad, su imaginación, de una Presencia...”. Y concluye: “Así, la visión, intuición, sentimiento, etc., propios de estas experiencias de Dios serían la repercusión sobre la conciencia y la afectividad del hombre, con todas sus circunstancias y condicionamientos, de una Presencia que por ser trascendente-inmanente a la persona, por ser presencia no dada, sino ‘dante’ y originante, no puede convertirse en objeto de ningún acto humano, aunque puede anunciarse como en su huella en las repercusiones que origina sobre el hombre en todas sus dimensiones, facetas, actos y momentos”⁵²³.

Martín Velasco se sitúa en estos párrafos dentro del modelo interpretacionista de la experiencia de Dios: toda experiencia de Dios es siempre una experiencia de una serie de rasgos o indicios en el sujeto que se reconocen o interpretan como la huella de lo divino en él. Mediante el reconocimiento del origen divino de esa huella quiere salvar el carácter sobrenatural de la experiencia de Dios y sortear el peligro de “subjetivismo”. No obstante quedaría pendiente la prueba demostrativa de que esas huellas remiten realmente a Dios y no a otra cosa. No cabe nunca, por tanto, experiencia directa de Dios sino de sus indicios o señales, ya que es la única manera de salvaguardar una imposible e intolerable objetivación de Dios. Entonces ¿por qué se describe la experiencia muchas veces como una presentación directa de Dios? Martín Velasco ofrece en este punto su teoría: hay una toma de conciencia

⁵²³J. Martín Velasco, *¿Te conocimos, Señor!...* pp. 39-40.

de la Presencia divina tan intensa que el sujeto lo traduce como percepción, intuición o sentimiento de Dios presente.

No es nuestro objetivo aquí discutir la teoría de la experiencia de Dios de Martín Velasco sino cuestionar su aplicación al caso de Morente. Dejamos de lado ahora, porque ya anteriormente lo hemos tratado, la no distinción en Martín Velasco entre el sentido lógico y metafísico u ontológico al hablar de Dios como "objeto" y algunos errores que al respecto hemos tratado de desenmascarar al final del capítulo 2º. Veamos en este momento tres puntos críticos en la aplicación al *Hecho* de la teoría de Martín Velasco. En primer lugar, Morente distingue perfectamente dos fenómenos diferentes en su naturaleza íntima: por un lado, cuando da rienda suelta a su imaginación y fantasea sobre la vida de Jesús o cuando responde consintiendo en la fe a su voluntad, y, por otro lado, cuando lo estima directamente presente ante él. Son fenomenológicamente sucesos diferentes y así los describe. No se puede reducir el último a los otros. No es lo mismo pensar, razonar, imaginar... un objeto que percibirlo o intuirlo directamente, lo que supone una presentación, donación o aparición del objeto ante el sujeto. Percibir algo es fenomenológicamente distinto de "tomar conciencia" o "caer en la cuenta" de ello. Confundir una cosa con otra en el nivel fenomenológico de la descripción del suceso es no tomar en serio el testimonio patente de los hechos.

En segundo lugar, no se puede utilizar la última explicación que Morente da del hecho como una prueba o confirmación teórica del modelo interpretacionista – en versión española de Martín Velasco- de la experiencia de Dios, pues en esa explicación de Morente sólo hay la aceptación creyente de la finalidad religiosa de un mero "fenómeno subjetivo", pero no la ofrece como la auténtica descripción de un fenómeno que espontáneamente vive como percepción o intuición espiritual de Dios presente. Ni mucho menos sugiere esa última explicación alternativa como la auténtica interpretación de los hechos místicos ni como la única posibilidad de experiencia de Dios que mostraría la inviabilidad de una vivencia de Dios efectivamente presente. Fenomenológicamente, no cabe duda que Morente describe el suceso extraordinario como algo que muestra una clara estructura perceptual e intuitiva, diferente al razonamiento, imaginación, fantasía... sobre algo. Una vez rechazada la realidad (pero no la posibilidad ni la descripción

fenomenológica de la vivencia) del suceso, por una peculiar y discutible "razón", indica la explicación alternativa y parece adherirse a ella. Pero no es alternativa a la estructura perceptual de la vivencia ni a la posibilidad de una percepción o intuición espiritual, sino a la realidad de lo vivido por él, insistamos por última vez, en su caso particular. Es decir, que cuando al final abraza la explicación del suceso como una experiencia de la gracia no es porque toda experiencia de Dios no pueda ser más que eso o darse únicamente de ese modo sino porque es la única alternativa religiosa que le queda una vez rechazada la realidad de una auténtica experiencia de Dios en su caso singular. La experiencia de la gracia no es el único modo de darse la experiencia de Dios sino una de sus modalidades.

En tercer lugar, para Martín Velasco cuando se habla de percepción, intuición o sentimiento de Dios se trata de una "traducción" de la especial intensidad de la toma de conciencia de la realidad divina, aunque ya hemos visto que Morente lo incluye en la misma descripción y no como una "traducción" o interpretación del hecho. Ahora bien, ¿por qué la experiencia de Dios es una "traducción" de esa intensa conciencia de lo divino y la experiencia de sus huellas o indicios en el sujeto no es consecuencia igualmente de otra "traducción" o interpretación de otra intensa conciencia de meros hechos naturales? Es uno de los problemas del modelo interpretacionista, a saber, probar que la interpretación religiosa (y no la naturalista) es la que mejor le cuadra a la experiencia de las huellas de lo divino. Al final, si la experiencia religiosa es un mero fenómeno subjetivo al que se sobreañade como su mejor explicación una interpretación religiosa, la experiencia por sí sola nada vale como fundamento de las creencias religiosas. Pero también en Morente hemos visto asomarse ese misterioso valor epistémico normativo de la misma experiencia que parece proporcionar una suficiente justificación de entrada a las creencias experienciales a que da lugar. Por ello, su propia vivencia del suceso sigue agujoneando con toda la pretensión cognitiva de la experiencia, a pesar de resistirse "fundadamente", así él en conciencia lo estima, a aceptar su realidad efectiva.

En todo caso, si la lectura de Martín Velasco puede distorsionar en algún momento el relato, creemos que siempre se debe a la misma razón de fondo: la confusión entre el sentido lógico y el ontológico al hablar de Dios como "objeto" del

acto humano de percibir, intuir, sentir o experimentar, lo que le lleva a rechazar la posibilidad de la experiencia directa de Dios y a comprenderla como un modo de referirse a, o una traducción de, la intensa toma de conciencia de la presencia divina que espontáneamente tiende el sujeto a "objetivar". Nuestra opinión es que, además de ser una teoría muy cuestionable, no puede encontrarse para ella ningún punto de apoyo o confirmación en el relato del *Hecho Extraordinario* de García Morente.

c) Cuestiones relacionadas con la descripción.

Ya que algunas de las cuestiones relacionadas con la descripción del suceso han sido tratadas de paso anteriormente, seremos más concisos en nuestra exposición para evitar repeticiones innecesarias.

(1) Lo primero que debemos indicar es que la descripción escrita del suceso se lleva a cabo algo más de tres años después de que el hecho ocurriera. No obstante, el autor insiste en que se trata de un recuerdo muy vivo:

"Como el recuerdo del Hecho vivido por mí no se aparta de mi espíritu, y no ha habido día, desde que me aconteció, que no lo rememore y piense en él, poco o mucho..."⁵²⁴.

⁵²⁴ HE 54.

En varias ocasiones repite que recuerda “muy bien” o “perfectamente”⁵²⁵ y que se trata de “recuerdos minuciosos”⁵²⁶, dando la impresión de que el tiempo no ha borrado los detalles del suceso, que por otra parte algunos fueron comprobados por él mismo en los días siguientes al suceso, por ejemplo con respecto a la hora exacta en que tuvo lugar y su duración aproximada, mediante la indagación del paso de un tren. Obviamente, si recuerda con tanta exactitud los detalles del suceso no hay razón para dudar de la precisión de sus recuerdos con respecto a lo esencial del fenómeno tal cual se refleja en la parte descriptiva.

(2) Morente distingue perfectamente en su exposición la descripción del fenómeno de las reflexiones o interpretaciones sobre el mismo. De este modo, en la descripción deja de lado los elementos interpretativos que le va a procurar la lectura de Santa Teresa. Sin duda que otras descripciones de hechos parecidos habrán contribuido a que mejor comprenda su vivencia, pero en el momento de narrar el hecho trata de ceñirse lo más que puede a una mera exposición descriptiva de lo acontecido y de lo que fue su vivencia. Nada destaca tanto en la descripción del fenómeno como estas dos consideraciones: primera, la ausencia completa de las sensaciones propias de los cinco sentidos externos y, sin embargo, una clara identificación de la identidad sobrehumana del objeto de aparición aun ignorando el modo como esto es posible; y, segunda, la referencia al objeto de comparecencia con el pronombre “Él” en lugar de un nombre claramente identificativo, a lo que ya nos hemos referido anteriormente.

(3) También hemos indicado antes que, en la parte descriptiva, Morente distingue perfectamente entre la imaginación y la percepción directa. En la primera parte de los sucesos de aquella noche imborrable están una serie de imágenes de la vida de Jesucristo, como él mismo indica, producidas por su imaginación o

⁵²⁵ HE 34 y 52 respectivamente.

⁵²⁶ HE 49.

fantasía estimuladas por la penetrante música de Berlioz. No tiene duda que ese hecho era producto de una representación mental subjetiva. Pero esta actividad está en él claramente diferenciada de lo verdaderamente extraordinario que más tarde ocurre: la presentación de una presencia externa a él, es decir, de un "objeto" que comparece ante él, y que ubica no en su mente sino en "el interior de la habitación" hacia donde dirige su mirada. Se trata de la representación de un "objeto" externo que aparece ante el sujeto como existente con independencia de éste. Consiste, por tanto, en un fenómeno distinto de la imaginación precisamente por esa característica de la presentación o aparición de un objeto ante el sujeto, lo que hemos referido como el rasgo intrínseco distintivo del fenómeno perceptivo.

En una de las escasísimas ocasiones en que Morente mienta aquella noche inolvidable, en la carta desde Vigo a don Juan Zaragüeta del 24 de julio de 1938, sólo hace referencia a la primera parte de lo vivido, que describe como producto de su imaginación mental:

"...después de llorar mucho en la soledad de mi cuarto, sentí un profundo consuelo que descendía sobre mí; una paz como intemporal y eterna envolvía mi alma y una especie de voz interior muy suave y cariñosa me invitaba a confiar en la bondad infinita de Dios. Recordé entonces una por una las oraciones de mi infancia, que, sin yo darme cuenta, empezaron a fluir a mis labios. Acudió a mi mente la imagen bendita de Nuestro Señor Jesucristo, llamándome como llamaba y llama siempre a todos los que sufren y lloran, para darles el consuelo inefable de su divina palabra y el amor inextinguible. En los primeros tiempos no dije nada a nadie absolutamente"⁵²⁷.

En este párrafo Morente da cuenta de lo sucedido en la primera parte de la noche y lo describe como un fenómeno de representación mental de Jesucristo en la imaginación.

Sin embargo, el fenómeno de la segunda parte de la noche es de naturaleza bien distinta: es una representación de Jesucristo no causada por su imaginación sino por la presentación exterior del objeto. Mientras que en la imaginación lo representado no tiene realidad fuera de la mente, es decir, no tiene realidad extrínseca, ahora se trata de un fenómeno donde lo representado es causado

⁵²⁷ Manuel García Morente, *Obras completas...* II, vol 2, pp. 516-517.

directamente por la presentación del objeto ante el sujeto; realidad, por tanto, que tiene existencia extrínseca con independencia del sujeto que se lo representa y más allá de su mente. No es mera realidad subjetiva sino objetiva y extrínseca. Por ello, no puede menos que describir el fenómeno como una "percepción puramente espiritual" o "intuición de presencia" o "una vivencia de Nuestro Señor presente", porque sólo así se manifiesta fielmente la naturaleza del fenómeno acontecido.

(4) También distingue nuestro filósofo en la parte descriptiva, como hemos insinuado, entre la percepción de la presencia divina y la percepción subjetiva de sus efectos en él. El suceso extraordinario no se describe como la percepción de unos efectos de los que posteriormente se infiere la presencia de Dios sino una conciencia experiencial directa de Dios o, dicho de un modo más preciso con el lenguaje teológico de la mística cristiana: Dios en su humanidad, es decir, Jesucristo, o como suele decir Morente, "Nuestro Señor". Así pues, estamos ante uno de los ejemplos a los que se ha circunscrito la investigación de Alston sobre la naturaleza de la experiencia religiosa: la pretendida conciencia experiencial directa de Dios. Fenomenológicamente, Morente lo distingue de la percepción de los efectos que esa presencia produce en él: emoción, inmovilidad, gozo, caricia, suspensión, etc...

(5) Cuando Morente habla, tanto en la descripción como en la reflexión sobre el suceso, del curioso efecto de la pérdida de la sensación corporal y levantamiento, precisa que fue la sensación "como" de algo así, usando las dos veces que a ello se refiere el comparativo "como"⁵²⁸. Con ello se nos muestra que tal cosa fue lo que "le pareció" que le pasaba. También aquí necesitaríamos algo así como una distinción entre lo que a uno le parece que le ocurre y lo que realmente sucede. La descripción fenomenológica del hecho trata de reconstruir lo acontecido en la conciencia del sujeto, pero obviamente el filósofo español sólo

⁵²⁸ "Era como una suspensión..." (HE 51) y "En mi vivencia hay como un efecto..." (HE 55).

dice que en el sujeto se da la impresión de un curioso fenómeno que describe comparativamente a lo que sería la pérdida de la gravedad corporal, sin afirmar que tal efecto fuera realmente así sino que en él se produjo la sensación de tal efecto, ni siquiera que la sensación fuera de una desgravitación real sino de algo parecido a lo que puede entenderse que sería ese fenómeno. Al hablar de este curioso efecto, Morente está haciendo fenomenología sin más pretensiones ontológicas sobre lo vivido: esa fue la sensación del sujeto, aunque pudiera no ocurrir realmente un fenómeno así. Algo parecido a lo que vimos al final del capítulo 2º, a saber, la pretendida superación de los límites entre Dios y el sujeto en las más altas cumbres del misticismo teísta sólo nos indica que el místico no percibe los límites entre Dios y él, sin que ello quiera decir que no haya realmente esos límites o que efectivamente se superen.

d) Cuestiones relacionadas con su propia reflexión.

Ni que decir tiene que las reflexiones que ofrece el propio protagonista del suceso son del máximo interés. Por nuestra parte, juzgamos este apartado como uno de los más interesantes y valiosos para una filosofía de la experiencia religiosa.

(1) Morente hace un ejercicio de gran honradez intelectual al ofrecer al lector de su relato todos los detalles, por nimios que parezcan, que pudieran ser útiles para una explicación natural del hecho. Es obvio que a él le pareció sobrenatural e incluso que cree que los datos ofrecidos sobre su estado de ánimo no

bastan para dar cuenta del fenómeno que experimentó. No obstante, ofrece la principal objeción que a su juicio puede esgrimirse contra la realidad del hecho, a saber, no su propio estado psicológico de crisis mental sino su estado personal de indignidad moral y espiritual. Ésta es la razón personal que le lleva a no abrazar la hipótesis de una efectiva percepción o intuición de la presencia divina. En nuestra opinión, el juicio que Morente le pide a su director espiritual se orienta sobre todo al alcance y al auténtico peso de esa razón persona.

Asimismo, creemos que está implícita en el autor la idea de que esa razón no es suficiente para invalidar lo que creyó experimentar o, como diríamos en términos alstonianos, para anular la racionalidad *prima facie* de la experiencia. La cuestión decisiva sería el grado en que se debilita esa racionalidad de entrada por la razón aducida en contra. Podemos decir que si el propio valor cognitivo de la experiencia, o su racionalidad *prima facie*, inclina la balanza a favor de la realidad efectiva de lo que a uno le parece que es, precisamente en virtud de haberlo experimentado, por otro lado la razón aducida en contra pudiera contrarrestar la balanza dejándonos en una situación epistémica, si se nos permite hablar así, de “empate”. Tal vez esta circunstancia sea la que motive a Morente a buscar el juicio externo y objetivo de su director espiritual que le ayude a esclarecer teóricamente la situación y a encontrar una definitiva valoración.

En el mismo relato nos da el autor una importante clave para comprender la finalidad de su consulta:

“...me parece que no es buen método para resolver los problemas – incluso los más personales e íntimos- el mirarlos desde un punto de vista exclusivamente subjetivo. La verdad, aun la individual, es siempre por uno de sus lados verdad objetiva y general, y si se pierde de vista este aspecto objetivo y general, hay gran probabilidad de fallar en las determinaciones individuales y personales”⁵²⁹.

No es de extrañar, por tanto, que para resolver el problema de la realidad efectiva del hecho por él vivido acuda finalmente al juicio competente de quien pueda orientarle y aconsejarle con más fundado conocimiento.

⁵²⁹ HE 29-30.

No obstante, esa situación de "empate epistémico" supone el peor escenario en el que la razón de la propia indignidad moral y religiosa de su protagonista fuera de gran peso y objetivamente contraria a lo que el sujeto pretende experimentar, algo que nosotros ya hemos cuestionado, o por lo menos matizado, tanto en sí mismo como en la situación particular de García Morente.

(2) Otro de los valores de las reflexiones de Morente es que no sólo se limita a señalar y escrutar la razón en contra de la realidad de lo que cree haber vivido, sino que también se esfuerza por desarrollar una plausible explicación alternativa. Con ello, nuestro filósofo introduce un elemento digno de atención en nuestra reflexión, a saber, que en la evaluación racional de los hechos experienciales deben tenerse en cuenta las explicaciones o hipótesis alternativas más plausibles. A veces la racionalidad de una tesis es sólo negativa, es decir, se muestra racionalmente más estable que las hipótesis alternativas. Cuando una hipótesis exhibe un mayor grado de aceptabilidad racional que otra, es lógico aceptar la primera mientras su grado no se vea superado por otra explicación.

Por ello, podríamos matizar el principio alstoniano de racionalidad *prima facie* de las creencias perceptuales afirmando que éstas son aceptables no sólo en ausencia de fuertes razones en contra sino también cuando no hay una explicación alternativa y excluyente que exhiba claramente un mayor grado de plausibilidad racional.

(3) Morente dice que si "a la tal percepción por sola el alma no quiere dársele el nombre de percepción, llámesele como quiera; en todo caso el Hecho es una intuición de presencia desprovista de toda condicionalidad corpórea

(sensación)"⁵³⁰. Nos parece que la expresión que nuestro filósofo encuentra más ampliamente aceptable para referirse al suceso sin traicionar su naturaleza es la de "intuición de presencia". Esto no resta ni un ápice a que la estructura fenomenológica del suceso sea perceptual en su naturaleza. Lo que Morente advierte es una más que probable dificultad en algunos para aplicar el concepto de percepción más allá de la captación de algo por los sentidos corpóreos y, por tanto, mediante las sensaciones. Adivina que algunos se resistirán a llamar "percepción" a una percepción por el alma sola o una percepción espiritual, y que por ello se puede formular en todo caso como una "intuición de presencia". Obsérvese que nunca, ni una sola vez en todo el relato, mienta nuestro filósofo la expresión "sentimiento de presencia", formulación extendida por William James y Joseph Maréchal⁵³¹.

¿En qué consiste esa peculiar "intuición de presencia" sin sensaciones? ¿Qué tipo de intuición es ésta? Morente dedica una lección de sus *Lecciones Preliminares de Filosofía* –impartidas en su periplo sudamericano después del acontecimiento vivido en París– al estudio de lo que es la intuición y de cuáles son sus principales formas. A su juicio,

"la intuición es un acto simple, por medio del cual captamos la realidad ideal de algo"⁵³². Se nos ofrece, en primer término, "como un medio de llegar al conocimiento de algo (...) Consiste en un acto único del espíritu que de pronto, súbitamente, se lanza sobre el objeto, lo aprehende, lo fija, lo determina por una sola visión (...) Intuición vale tanto como visión, como contemplación (...) La intuición va directamente al objeto y por medio de ella obtenemos un conocimiento inmediato..."⁵³³.

Para nuestro filósofo, el primer ejemplo, y más característico, de la intuición, es la intuición sensible:

⁵³⁰ HE 53.

⁵³¹ La expresión "sentimiento de presencia" fue extendida desde el primer decenio del siglo XX en el ámbito de lengua francesa por Joseph Maréchal, que recopila sus artículos sobre este asunto en el primer tomo de sus *Études sur la Psychologie des Mystiques* (Bruges / París, 1924), pp. 69-179. Maréchal cita abundantemente *Las variedades de la experiencia religiosa* de W. James, cuyo original es de 1904, y donde habla de un "sentimiento de presencia objetiva" (*a feeling of objective presence*) (*The Varieties of Religious Experience...* p. 58).

⁵³² M. García Morente, *Lecciones Preliminares de Filosofía*, en *Obras Completas II*, vol. 1...p. 30.

⁵³³ *Ibid.*, p. 33.

“cuando con una sola mirada percibimos un objeto... con un solo acto hemos llegado a tener, a captar ese objeto. Esta intuición es inmediata, es una comunicación directa entre mí y el objeto... La intuición sensible no se aplica más que a objetos que se dan para los sentidos y, por consiguiente, sólo es aplicable y válida para aquellos casos que por medio de las sensaciones nos son inmediatamente dados”⁵³⁴.

“Pero es el caso –continúa Morente- que hay en nuestra vida psíquica otra intuición además de la intuición sensible... una intuición espiritual, que se diferencia de la intuición sensible en que su objeto no es objeto sensible. Esta intuición no se hace por medio de los sentidos, sino que se hace por medio del espíritu”⁵³⁵. Ahora bien, esta intuición espiritual puede ser de dos tipos: primero, una intuición puramente formal en la que “percibimos directamente, intuimos directamente formas de los objetos: el ser mayor o el ser menor; el ser grande o el ser pequeño con relación a un módulo; el poder ser o no ser al mismo tiempo”; segundo, hay “otra intuición que por contraponerla a la intuición formal llamaremos ‘intuición real’. Hay otra intuición que penetra al fondo mismo de la cosa, que llega a captar su esencia, su existencia, su consistencia... No es una simple intuición espiritual, sino una intuición espiritual de carácter real”⁵³⁶.

Esta intuición real puede ser, a su vez, de tres especies. En sus propias palabras:

“Por medio de la intuición intelectual propende el pensador filosófico a desentrañar lo que el objeto es. Por medio de la intuición emotiva propende a desentrañar lo que el objeto vale, el valor del objeto. Por medio de la intuición volitiva, desentraña, no lo que es, sino que es, que existe, que está ahí, que es algo distinto de mí. La existencia del ser se descubre al hombre mediante un tipo de intuición predominantemente volitiva”⁵³⁷.

Cuando caracterizamos, en el capítulo 1º, la intuición religiosa en los *Discursos* de Schleiermacher dijimos que era de la especie de intuiciones emotivas⁵³⁸. ¿Es así igualmente la “intuición de presencia”, de la presencia divina, con que se refiere al suceso extraordinario? Morente insistirá en que los tres tipos de intuición no son contradictorios y que la clave está en usar cada tipo de intuición en

⁵³⁴ *Ibíd.*, pp. 33-34.

⁵³⁵ *Ibíd.*, pp. 34-35.

⁵³⁶ *Ibíd.*, p. 35.

⁵³⁷ *Ibíd.*, pp. 36-37.

⁵³⁸ Como “intuición emotiva” la caracteriza José M. G. Gómez-Heras, en *oc.*, p. 174.

el ámbito de realidad que le corresponde, "según las capas de realidad en que estén situados los objetos..."⁵³⁹.

El objeto de comparecencia del hecho extraordinario se sitúa en un peculiar ámbito de realidad: la realidad divina. Este ámbito de realidad deja fuera la intuición intelectual en la captación del objeto. El mismo autor lo dice:

"...si el objeto que nos proponemos captar es preintelectual, es anterior al ser, por decirlo así, es el que precede al ser, es esa vivencia del hombre, anterior a la creencia en la existencia de las cosas, como un puro y simple vivir, pero un vivir que siente obstáculos, que tropieza con resistencias, con dificultades. Y justamente porque tropieza con resistencias y dificultades da a esas resistencias el valor de existencias, y, habiéndolas convertido en existencias, les confiere el ser, y una vez que les ha conferido el ser, entonces ya son esencias, a las cuales aplicar la intuición intelectual"⁵⁴⁰.

Luego la intuición de la presencia divina del relato no es una intuición sensible, porque no hay sensaciones. Entonces es una intuición espiritual. Pero no es una intuición puramente formal, sino que es una intuición espiritual real. Tampoco será una intuición real intelectual, porque es la captación de la existencia de algo previo al ser y a la captación de su esencia. Por tanto, no puede ser más que una intuición emotiva o una intuición volitiva. Nuestra impresión es que es mezcla de ambas, es decir, es la intuición de la presencia divina que capta su existencia y, a la vez, su valor augusto. Es una intuición volitiva porque es captación de una presencia que se insistentemente se impone al sujeto e insiste y resiste en hacerse presente ante él. Morente lo repite una y otra vez: "estaba allí". Por mucho que el sujeto no quisiera aceptarlo, se impone su presencia. Es una intuición del objeto como existente, es decir, una intuición volitiva. Además, es una intuición del valor altísimo de la presencia que comparece ante él, que, en la medida en que se percibe por sentimientos intencionales de valor, es claramente también una intuición emotiva.

En todo caso, la especificidad del ámbito de realidad de lo divino parece precisar un tipo de intuición también específica, o una específica colaboración concurrente de distintos tipos de intuición, por lo que la intuición de presencia en

⁵³⁹ M. García Morente, *Lecciones preliminares...* p. 44.

⁵⁴⁰ *Ibíd.* p. 44.

que consiste el Hecho no se deja encasillar exclusivamente en uno de los tres tipos de intuiciones espirituales reales señalados por Morente.

Antes de terminar este apartado, quisiéramos referirnos a un estudio de Miguel García-Baró en el que viene a indicar cómo la intuición de presencia de la experiencia religiosa consiste en una experiencia perceptiva. En ese estudio encontramos la siguiente afirmación:

“El término experiencia equivale a *intuición de la realidad de algo*. La intuición, en general, es el contacto cognoscitivo, o directo o proporcionado por algún signo icónico, con cualquier entidad, con cualquier objeto (...) Se reserva el nombre de experiencia para las intuiciones de lo real, y precisamente cuando no están mediadas por un mero signo icónico de su objeto”⁵⁴¹.

Luego los objetos de intuición pueden referirse a seres reales, o que creemos reales, o bien a seres que exceden ese dominio. Pero aplicamos el concepto de experiencia a las intuiciones no mediadas de lo real, es decir, a las intuiciones directas de la realidad de algo. Por ello dirá que “las experiencias son o percepciones o recuerdos”⁵⁴². Así pues, la experiencia perceptiva es una intuición de la realidad de algo directa y actualmente presente. De este modo, la intuición de presencia de que habla Morente tendría la estructura de una experiencia perceptiva, porque consiste en una intuición de realidad de modo directo, no mediado –experiencia-, de lo real presentándose ahora –perceptiva-.

Ahora bien, García-Baró insiste en que el campo de la intuiciones es vastísimo según sea el tipo de realidad que se nos presenta, y que va a ir –digamos así- como llenando de sentido la existencia del sujeto. Tal vez por ello la específica intuición de la presencia divina requiera para referirse a ella un término específico, que bien pudiéramos llamar “intuición mística”, que, precisamente por la especificidad de la realidad que capta, no se identifica ni se deja encasillar exclusivamente en uno de los tipos de intuición espiritual real señalados por

⁵⁴¹ Miguel García-Baró, *Más yo que yo mismo. Un ensayo en los fundamentos de la filosofía de la mística*, en J. Martín Velasco (ed.), *La experiencia mística. Estudio Interdisciplinar*, Trotta, Madrid, 2004, p. 286.

⁵⁴² *Ibid.* p. 286. Expresamente dice: “...diferenciamos (las experiencias) en presentaciones de lo real ahora (percepciones) y presentaciones de lo real pasado (recuerdos)” (p. 287).

Morente. La intuición mística parece estar reclamando el lugar propio que le corresponde en el vastísimo campo de las intuiciones.

(4) Morente afirma que quiere reproducir en el relato “lo mejor posible, lo más fielmente posible, la escueta verdad de los hechos que me acontecieron aquella noche”⁵⁴³. Después de exponer los hechos, comienzan sus reflexiones sobre lo sucedido. El modo de proceder en sus reflexiones es semejante al que sigue en su tratamiento de las cuestiones filosóficas. En el propio relato, revela su habitual modo de proceder filosófico:

“En general, ante un problema filosófico o metafísico suelo yo proceder, en mi íntima indagación, abrazando cariñosamente la tesis que más me llena y satisface; y luego, oponiéndole adecuadas objeciones, que procuro resolver, rebatir, deshacer, siempre con el íntimo deseo de que, ante mi propia conciencia racional, prevalezca la primera tesis abrazada. Cuando alguna vez las objeciones y dificultades con que ataco dialécticamente la tesis preferida se revelan fuertes y decisivas y llegan racionalmente a deshacerla, desconsuélome sobremanera; y me cuesta cierto trabajo afectivo y sentimental el desprenderme de aquello que veo es erróneo, para abrazar lo que veo –con pena- ser verdadero. Hasta que, pasando cierto tiempo, entrego al fin mi corazón a la tesis evidentemente verdadera, y, entonces igualmente me costaría dolorosa pena el prescindir de ella”⁵⁴⁴.

Pues bien, sus reflexiones sobre el hecho en la relación siguen ese modo de proceder que arranca de la tesis abrazada de “la escueta verdad de los hechos”, es decir, de lo que a él le parece que fue su patente experiencia mística, para oponerle a continuación las oportunas objeciones y dificultades. Aunque su corazón está con la tesis, sabe que debe pasar por la prueba racional de resistencia a los argumentos en contra. Y a partir de aquí presenta la principal objeción y las hipótesis alternativas. Ahora bien, ¿esas objeciones y dificultades son fuertes y decisivas para llegar a deshacer la tesis? Ya hemos dado nuestra opinión: aunque ciertamente debilitan en algún grado la tesis, sin embargo no la deshacen. Por ello

⁵⁴³ HE 42.

⁵⁴⁴ HE 31.

Morente pide un juicio exterior sobre lo sucedido a alguien competente en la materia: porque ante él mismo la hipótesis, aunque debilitada, todavía se mantiene en pie.

(5) En la reflexión de Morente está implícita la distinción entre la experiencia de la gracia y la experiencia de Dios directamente presente. La experiencia de la gracia es la experiencia de los efectos de la intervención divina en el sujeto creyente. Estos efectos tienen su particular fuerza e intensidad en el alma, de modo que resultan indicios cuya autoría claramente es imputable a la misma realidad divina. Pero una cosa es la experiencia de estos efectos en el alma o la experiencia de las huellas que la realidad divina deja en el creyente y otra cosa es la experiencia de esa misma realidad divina como directamente presente. Mientras que en el primer caso se trataría de mostrar que tales efectos realmente remiten a la autoría divina y en ello intervienen las creencias que relacionan los efectos con sus causas y tendríamos que justificar esas creencias, en el segundo caso se trata de una presentación directa al sujeto, de clara estructura perceptual, en donde lo que tendríamos que mostrar es que el pretendido objeto de percepción es lo que al sujeto le parece que es.

A Morente no le cabe duda de que una vivencia como la que él cree haber tenido puede ser lo que a él le pareció que era, es decir, una vivencia de Nuestro Señor efectivamente presente. No es que rechace la percepción directa de Dios como algo imposible o inviable en sí mismo y por ese motivo acepte su vivencia como una experiencia de la gracia. No confunde experiencia de la gracia y experiencia de Dios directamente presente, sino que al rechazar la realidad de esta última posibilidad en su caso particular todavía le queda la posibilidad de que el hecho sea una auténtica experiencia de la gracia, esto es, un hecho meramente subjetivo al que la Providencia le confiere una finalidad religiosa que el sujeto creyente disfruta. Pero la diferencia entre ambas experiencias es más que obvia no sólo en el nivel fenomenológico: el sujeto las percibe y describe como vivencias

distintas; sino también en el ontológico: son fenómenos de distinta naturaleza aunque obviamente estén emparentados.

Además, esta diferencia puede verse en el distinto tratamiento epistemológico de cada forma de experiencia. La epistemología de la experiencia de la gracia busca las razones para justificar o mostrar que los efectos vividos por el creyente remiten a la realidad divina. La epistemología de la percepción de Dios se construye intentando fundamentar que lo que uno cree percibir o le parece percibir es lo que realmente comparece ante el sujeto.

Pues bien, y queremos subrayar esto de una manera especial, las reflexiones de nuestro autor sobre la verdad de su experiencia siguen el camino propio de la epistemología de las creencias experienciales según el modelo perceptual. Va a comenzar indicando la naturaleza perceptual del fenómeno, precisando el sentido del término en ese caso, para pasar a continuación a examinar la posibilidad de una percepción por el estilo. Luego es cuando trata de identificar alguna fuerte razón por la que lo que a uno le parece percibir no es realmente así. Es decir, las razones para suponer que en su caso particular las creencias perceptuales no tendrían su habitual fuerza justificadora y uno está racionalmente justificado en creer que lo que le pareció experimentar no fue realmente así. Morente cree encontrar una de esas razones para rechazar que lo que a él le ocurrió fuera una auténtica experiencia del Señor directamente presente. Pero haciendo esto, es decir, siguiendo el camino propio de la epistemología de la experiencia de Dios que la concibe como un modo de percepción, no está sino confirmándonos en que la naturaleza del hecho extraordinario fue la de una experiencia perceptual. A ello responde primero la descripción del suceso en el relato y después igualmente, subrayamos ahora, al comprender y analizar la misteriosa experiencia en sus reflexiones sobre el Hecho siguiendo el método epistemológico propio del modelo perceptual en la indagación de su verdadera realidad extrínseca.

(6) Por último, no podemos dejar de apuntar otro elemento reflexivo de interés que el propio Morente expone. Nos referimos a la cuestión de los criterios de verificabilidad de la experiencia de Dios. En la epistemología de la experiencia de Dios del modelo perceptual hemos visto que no basta con tener razones en contra de la experiencia sino que también hace falta un cierto grado de razones a favor, que, por ser justificadas de modo inevitablemente circular, nos llevaba a denominar esto como un cierto grado suficiente de "autoapoyo", que no es epistémicamente irrelevante. Como entonces vimos, un aspecto muy importante de ese autoapoyo es que la experiencia dé lugar a los efectos que caben esperarse de una experiencia de ese tipo. En nuestro caso, a los efectos o frutos que en una tradición religiosa se han identificado como los propios de quien pasa ciertamente por una experiencia de encuentro con Dios. Además, en esto coincide el testimonio de los místicos cristianos, para quienes los frutos de caridad, perdón, generosidad... son los signos más distintivos de la autenticidad de la experiencia de Dios.

Pues bien, también para Morente los frutos de la experiencia tienen un valor epistemológico insoslayable para juzgar la autenticidad del mismo suceso. Precisamente por este motivo rechaza la posibilidad de la ficción diabólica. Efectivamente, los frutos a que da lugar una experiencia son cierta garantía de su autenticidad. En verdad, se trata de una prueba "circular", pues son los frutos que, dentro de la tradición religiosa en que tiene lugar la experiencia, cabe esperar. Pero no es una prueba epistémicamente sin mérito alguno. Al contrario, sirve para confirmar o también para refutar definitivamente una pretendida experiencia religiosa. Con todo, lo que a nosotros nos interesa subrayar aquí es la coincidencia de este criterio –tan espontáneamente expuesto en el relato de Morente– con la epistemología de la experiencia de Dios según el modelo perceptual que hemos conocido de la mano de William P. Alston.

En suma, los principales elementos fenomenológicos y epistemológicos del modelo que comprende y construye la experiencia de Dios como un modo de percepción los vemos desgranarse en *El Hecho Extraordinario* de Manuel García Morente, tanto en la somera descripción como en su interesantísima reflexión

filosófica, de tal modo que no podemos más que caracterizarlo como uno de los ejemplos paradigmáticos del modelo perceptual de la experiencia de Dios.

CAPÍTULO 5

EL DESAFÍO EPISTEMOLÓGICO DEL PLURALISMO RELIGIOSO

Hasta muy recientemente no ha sido habitual que los filósofos de la religión se ocuparan de los problemas epistemológicos planteados por la enorme diversidad de religiones y por sus muy diferentes pretensiones de verdad. Entre los intentos actuales por afrontar esta cuestión destacan, sin duda, los de dos filósofos de la tradición analítica, tradición que ha dominado el panorama anglo-americano. Uno de ellos ya nos es familiar: la epistemología perceptual de Alston no podía dejar de considerar con detenimiento esta situación y los problemas epistemológicos que la diversidad religiosa plantea a su epistemología general de la experiencia religiosa. El otro tratamiento filosófico es la extendida "hipótesis pluralista" de John Hick. Actualmente son los dos principales contrincantes en la arena filosófica de los debates en torno al tema del pluralismo religioso, especialmente en el ámbito anglo-americano, aunque su influencia se ha extendido más allá de la tradición analítica.

Sin duda que John Hick es un prolífico y reconocido escritor sobre el problema del pluralismo religioso, con numerosos libros que afectan tanto al ámbito filosófico como al teológico. Alston, sin embargo, se ha ocupado del tema un tanto de soslayo debido a los problemas que la situación de diversidad religiosa, o mejor

dicho, de incompatibilidad de creencias, plantea a su epistemología de las creencias religiosas perceptuales. Ahora bien, son muchos los que reconocen la importancia del autor del que nos venimos ocupando también en esta cuestión. Por ejemplo, cuatro manuales recientes que tratan el problema del pluralismo religioso coinciden en dedicarle un espacio destacado a las tesis alstonianas⁵⁴⁵. Ni que decir tiene que muchos de los comentarios y reacciones críticas a las aportaciones filosóficas de Alston se refieren a esta misma problemática, como veremos.

En este mismo sentido, compartimos la opinión de Philip Quinn y Kevin Meeker, quienes en la introducción a su manual *The Philosophical Challenge of Religious Diversity* (2000) afirman que "la defensa del exclusivismo de William P. Alston y la defensa del pluralismo de John Hick parecen ser las posiciones más plenamente desarrolladas"⁵⁴⁶. Estamos, así pues, ante los dos tratamientos recientes más completos e interesantes del pluralismo religioso llevados a cabo por filósofos analíticos de la religión⁵⁴⁷.

Nuestra exposición quiere centrarse en las tesis de Alston a este respecto, por lo que partiremos de su respuesta al problema planteado por la diversidad e incompatibilidad de creencias religiosas a la epistemología de su modelo perceptual de la experiencia religiosa. Después presentaremos la posición rival representada por la hipótesis pluralista de John Hick, con el objetivo de comprender mejor las insuficiencias y aporías de esa hipótesis, y así poder sopesar las razones por las que Alston se desmarca de ese planteamiento. Luego volveremos sobre las tesis alstonianas al respecto con el fin de hacer una evaluación crítica de las mismas e indicar nuevas perspectivas de desarrollo, intentando precisar la relevancia del

⁵⁴⁵ Nos referimos a estos cuatro textos: Philip Quinn y Kevin Meeker (eds.), *The Philosophical Challenge of Religious Diversity*, Oxford University Press, Oxford y Nueva York, 2000, donde publica un artículo de Alston y tres estudios críticos sobre él; Robert McKim, *Religious Ambiguity and Religious Diversity*, Oxford University Press, Nueva York, 2001, sobre el que Philip Quinn publicará un artículo desenmascarando su errónea interpretación de Alston (*Is Alston's Response to Religious Diversity an Overstated Case?* en Heather D. Battaly y Michael P. Lynch (eds.) *oc.* pp. 145-166); Paul J. Griffiths, *Problems of Religious Diversity*, Blackwell Publishers, Malden, MA, 2001; y David Basinger, *Religious Diversity: A Philosophical Assessment*, Ashgate Publishing, Burlington, VT, 2002.

⁵⁴⁶ Philip Quinn y Kevin Meeker (eds.), *oc.* p. 27.

⁵⁴⁷ Así se expresa Philip Quinn en su artículo *Towards Thinner Theologies: Hick and Alston on Religious Diversity*, en *International Journal for Philosophy of Religion* 38 (1995), p. 146. Citaremos en adelante la reimpresión de este artículo en Philip Quinn y Kevin Meeker (ed.), *oc.* pp. 226-243.

modelo perceptual para la elaboración de una filosofía del pluralismo religioso. No obstante, antes de emprender este recorrido, nos parece oportuna una consideración general introductoria sobre la nueva situación socio-cultural de diversidad religiosa y sus consecuencias para el quehacer filosófico, así como una presentación, necesariamente breve y muy general, de los distintos modelos explicativos a que ha dado lugar.

5.1. La situación de “pluralismo religioso” y sus modelos explicativos.

La conciencia de la diversidad religiosa no es algo nuevo. Sin ir más lejos, los creyentes cristianos casi siempre han tenido conciencia, más o menos explícita a lo largo de su historia, de la existencia de otros creyentes no cristianos. Esa conciencia de la existencia de personas que profesan una fe distinta a la propia ha sido compartida por las demás grandes religiones. Pensemos, por ejemplo, en cómo los primeros cristianos tuvieron que situar su mensaje primero en relación con el Judaísmo y luego con las otras religiones que se fueron encontrando.

Lo novedoso de nuestros días es que la presencia de las distintas religiones, a través de múltiples medios, es una realidad de la vida cotidiana y que la realidad socio-cultural se caracteriza generalmente como una situación de pluralismo religioso. Por ello, los partidarios de la hipótesis pluralista casi siempre comienzan, cuando abordan este problema, refiriéndose a la “nueva conciencia” de la diversidad religiosa en la actualidad. E insisten en las consecuencias de crisis que esta nueva conciencia traerá a la mayoría de las conciencias religiosas. Tanto es así, que John Hick lo equipara a una revolución comparable a la “revolución copernicana” del siglo XVI o al descubrimiento de la evolución de las especies del XIX⁵⁴⁸. En este mismo sentido, afirma Joseph Runzo: “Hoy la llamativa piedad y la evidente racionalidad de los sistemas de creencia de las otras tradiciones religiosas confronta inevitablemente a los cristianos con una crisis y una potencial revolución”⁵⁴⁹.

⁵⁴⁸ John Hick ya hablaba de una “revolución copernicana en la teología” en su primer tratamiento filosófico sistemático de la hipótesis pluralista en: *God and the Universe of Faiths. Essays in the Philosophy of Religion*, Oneworld, Oxford, 1973, 120ss.

⁵⁴⁹ Joseph Runzo, *God, Commitment, and Other Faiths: Pluralism vs. Relativism*, en *Faith and Philosophy* 5 (1988), p. 343. Alvin Plantinga, después de citar este párrafo de J. Runzo, dice que la novedad del momento actual no está en tener que confrontarse con las otras religiones, algo que en el cristianismo, por ejemplo, siempre ha estado presente desde su origen en mayor o menor escala, sino en que denominamos a esta situación como de “pluralismo religioso”, es decir, en que nos movemos en una situación socio-cultural de

Ciertamente, la situación actual ha contribuido a que la conciencia de la diversidad religiosa adquiriera una nueva significación. A nuestro juicio, sobre todo es nueva la actitud más positiva hacia las otras religiones, reconociendo en ellas valores espirituales y morales ineludibles, y, por lo general, la actitud de mayor simpatía hacia las otras tradiciones religiosas. Además, se intentan impulsar unas relaciones interreligiosas que, dejando de lado la confrontación violenta del pasado y sus imposiciones, favorezcan el encuentro y diálogo entre las religiones y la cooperación en la defensa de la justicia y la paz en el mundo. La nueva forma de relación inter-religiosa lleva el nombre de "diálogo interreligioso".

Como muestra de esta nueva actitud bastan estas dos citas del magisterio católico. Una del Concilio Vaticano II:

"La Iglesia católica no rechaza nada de lo que en estas religiones hay de verdadero y santo. Considera con sincero respeto los modos de obrar y de vivir, los preceptos y las doctrinas, que, por más que discrepen en mucho de lo que ella profesa y enseña, no pocas veces refleja un destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombre"⁵⁵⁰.

Y la otra cita es de Juan Pablo II en Jerusalén en el Jubileo del año 2000:

"La Iglesia Católica desea fomentar un diálogo interreligioso sincero y fructífero con los miembros de la fe judía y con los seguidores del Islam. Semejante diálogo no constituye un intento de imponer nuestros criterios a los demás. Al contrario, a todos nos exige que, permaneciendo fieles a nuestra creencia, nos escuchemos con respeto unos a otros, tratemos de discernir todo lo bueno y santo que existe en la doctrina de los demás, y cooperemos en el apoyo a todo aquello que favorezca el entendimiento mutuo y la paz"⁵⁵¹.

equiparación básica de las religiones en una paridad fundamental (en *Pluralism: A Defense of Religious Exclusivism* en Thomas D. Senior (ed.), *oc.* p. 193).

⁵⁵⁰ *Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas*, en *Concilio Vaticano II*, B.A.C. Madrid, 1966, p. 831 (*Nostra Aetate* 2).

⁵⁵¹ Discurso de Juan Pablo II en el encuentro interreligioso en el Instituto "Notre Dame" de Jerusalén (23-3-2000), en: *Ecclesia* n° 2991 (1 Abril 2000) n. 1. Sobre la nueva actitud y actividad del diálogo interreligioso desde la perspectiva católica pueden verse: Donald J. Goergen, *Diálogo y verdad en Ciencia Tomista* 128/415 (2001), pp. 367-381 y Javier Carballo, *El diálogo interreligioso en el ámbito de lo moral*, en *Ciencia Tomista* 128/416 (2001), pp. 467-483.

Ni que decir tiene que esta nueva relevancia, significatividad y actitud se han hecho notar especialmente en la teología cristiana, pero también en buena medida en el quehacer filosófico. A ello ha contribuido, sin duda, el mayor contacto y mejor conocimiento de las religiones, mediante las nuevas tecnologías de la comunicación, los viajes, los movimientos migratorios y la accesibilidad de los textos sagrados y de sus cultos.

Cuando se presentan en los manuales recientes de filosofía de la religión y de teología los distintos paradigmas explicativos del fenómeno del pluralismo religioso, por lo general se señalan estos tres modelos: el exclusivista, el inclusivista y el pluralista⁵⁵². Aunque no falta quien comenta que estas tres "etiquetas" confunden más que clarifican la situación y que no pueden entenderse como posiciones puras y radicales porque la realidad es que se pueden aproximar e incluso se combinan⁵⁵³. El exclusivismo es la posición que sostiene que sólo una postura religiosa es la correcta, mientras que las otras están ciertamente equivocadas. Puede tener distintas dimensiones. El exclusivismo doctrinal sostiene que sólo la propia doctrina es

⁵⁵² Así, por ejemplo, en dos manuales de filosofía de la religión muy extendidos en el ámbito anglo-americano: Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach y David Basinger, *Reason & Religious Belief. An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Nueva York, 1991, especialmente pp. 219-234 y Philip L. Quinn y Kevin Meeker (eds.), *oc.* p. 3.

⁵⁵³ Resulta interesante ver los distintos tipos de "paradigmas pluralistas" que distingue Keith Ward, en *Truth and the Diversity of Religions*, en *Religious Studies* 26/1 (1990), pp. 1-18 (reimpreso en Philip Quinn y Kevin Meeker (eds.), *oc.* pp. 109-125). K. Ward distingue el "pluralismo extremo", que sostiene todas las posibles tradiciones religiosas son igualmente verdaderas y válidas, y que a su juicio es lógicamente contradictorio. El "pluralismo fuerte" que postula que las principales religiones no contienen creencias mutuamente excluyentes sino caminos igualmente válidos de salvación y de auténtica experiencia de lo Real. A su juicio, este sería el pluralismo de Hick. El "pluralismo moderado" mantiene que lo Real puede manifestarse en las principales religiones y los creyentes pueden responderle de un modo apropiado en ellas. Este tipo sería compatible, o por lo menos muy cercano al paradigma inclusivista que cree que una religión está más cerca de comprender mejor lo Real y de ser el camino correcto de salvación. Y el "pluralismo revisionista" que reclama que las principales religiones revisen sus creencias para hacerlas mutuamente compatibles. Philip Quinn y Kevin Meeker creen que el pluralismo de Hick más bien pertenece a este último tipo, pues acertadamente cree que las creencias sobre la Realidad Última son muchas veces incompatibles y de este modo también lo comprenden los creyentes religiosos. Por ello, Hick va a presentar una teoría revisionista de la religión y de la experiencia religiosa que a su vez comprenda de un modo satisfactorio la razón de ser de esa diversidad excluyente (Cf. Philip Quinn y Kevin Meeker, *Introducción...* pp. 9-10).

Por otro lado, también numerosos teólogos cristianos abogan por un terrero fronterizo entre los modelos, generalmente entre el inclusivismo y el pluralismo. Por ejemplo, destaca la posición del prestigioso teólogo J. Dupuis SJ, quien propone y elabora un "modelo de pluralismo inclusivo" en su libro *El cristianismo y las religiones*, Sal Terrae, Santander, pp. 132ss.

básicamente correcta y que las otras, en la medida en que sean incompatibles con la propia, son falsas. El exclusivismo soteriológico viene a decir que sólo la propia religión es el camino adecuado de salvación y que los otros caminos, en la medida en que discrepan de él, son caminos que no conducen a la salvación o liberación. El exclusivismo experiencial es la opinión que sostiene que sólo las propias experiencias religiosas son auténticas y las otras no lo son. El pluralismo, cuyo más destacado representante filosófico y teológico es John Hick, sostiene que las grandes religiones están en contacto efectivo con la Realidad Última, todas ofrecen caminos de salvación y liberación, de perfección moral y espiritual, y sus diferencias se deben a la diversa manera de pensar y experimentar lo Real, pero todas son igualmente eficaces en el proyecto religioso de pasar de estar centrados en el 'yo' a centrarse en 'lo Real' (*from self-centeredness to Reality-centeredness*, como repetidamente insistirá Hick). El inclusivismo está representado por distintas teorías a medio camino entre los paradigmas anteriores y, más o menos, próximos a uno u otro. Tal vez el más representativo es el inclusivismo soteriológico cristiano –sin duda el paradigma de la teología católica del pluralismo religioso– según el cual la salvación por Jesucristo no se restringe o alcanza sólo a los cristianos sino que llega a los miembros de las otras religiones, que son, en palabras de K. Rahner que a menudo se citan en este contexto, "cristianos anónimos".

Más allá de la corrección o la oportunidad del uso de esos paradigmas o modelos, algo que va más allá de nuestro objetivo en este momento, simplemente digamos que mientras que en la teología cristiana –desde luego en la católica– de los últimos años han proliferado los estudios dentro del ámbito del inclusivismo, la filosofía analítica de la religión, por otro lado, parece no haberle prestado la misma atención y haberse centrado en los otros dos paradigmas. ¿Por qué? Resulta sugerente la opinión a este respecto de Philip Quinn y Kevin Meeker: "tal vez muchos perciben que (el inclusivismo) exhibe muchos de los problemas del exclusivismo y del pluralismo pero ninguna de sus ventajas"⁵⁵⁴. Además, estos mismos autores no dudan en etiquetar la postura de Alston como una defensa del exclusivismo epistemológico religioso. También el propio A. Plantinga se ha colgado a sí mismo la etiqueta de

⁵⁵⁴ Philip Quinn y Kevin Meeker, *Introduction...* p. 27.

“exclusivismo” epistemológico, defendiéndolo frente a injustas objeciones morales y epistémicas a ese modelo⁵⁵⁵.

No obstante, hay que matizar ese calificativo, que por otra parte Alston nunca se aplica a sí mismo, cuando se refiere a la epistemología religiosa de nuestro autor. Porque, como veremos, Alston sostiene que las creencias religiosas perceptuales de la PMC gozan de un estatuto epistémico que es razonable suponer que también disfrutaran las otras religiones. Las incompatibilidades entre las creencias religiosas debilitan ese estatuto, y lo debilitan por igual en todas las tradiciones religiosas. Sólo después de comprobar que la PMC también goza de un auto-apoyo consistente y que estamos en ausencia de una base común para resolver las incompatibilidades entre las distintas prácticas religiosas, entonces concluye que es razonable suponer que la PMC es una práctica fiable y que es prácticamente racional seguir involucrado en ella. Pero lo mismo se podría comprobar y concluir en las otras prácticas religiosas. Por ello, en nuestra opinión, el pretendido “exclusivismo” epistemológico de Alston se aproxima más bien a un “inclusivismo” epistemológico que reconoce en las otras prácticas religiosas la posibilidad de alcanzar y compartir el mismo estatuto epistémico de las creencias perceptuales de la PMC.

En todo caso, es cierto que no nos interesan tanto las “etiquetas” como comprender correctamente sus tesis y reconstruir sus argumentos para evaluarlos en su justo término. Veamos ahora cómo Alston y Hick afrontan el desafío epistemológico del pluralismo religioso con el objetivo de comprender mejor la perspectiva alstoniana contrastándola con su modelo rival y estar en situación de poder juzgar mejor la corrección de su solución epistemológica al problema de la diversidad religiosa.

⁵⁵⁵ Lo hace en el artículo anteriormente citado, publicado originalmente en un libro homenaje a William P. Alston: *Pluralism: A Defense of Religious Exclusivism...* pp. 191-215. (El artículo también está en Philip Quinn y Kevin Mekker (eds.), *oc.* pp. 172-192).

5.2. El problema epistemológico de la diversidad religiosa en el modelo perceptual.

William P. Alston no duda en afirmar que el problema de la incompatibilidad de creencias religiosas a que dan lugar las diversas religiones es el problema más difícil de la construcción perceptual de la experiencia religiosa y de su tesis epistemológica de la racionalidad *prima facie* de la práctica mística cristiana (PMC), y por consiguiente también de toda práctica doxástica religiosa. Esta incompatibilidad es un serio cuestionamiento de la fiabilidad de toda práctica doxástica religiosa, puesto que al ser creencias incompatibles al menos una de ellas será falsa, y una práctica que genere de modo habitual creencias falsas no es en absoluto fiable⁵⁵⁶.

Evidentemente, se podría pensar que la práctica religiosa propia es la correcta y que las otras, en la medida en que son incompatibles con ella, son falsas. Pero esto, según Alston, no mejora la precaria situación epistémica, porque recordemos que no hemos encontrado una prueba externa para la fiabilidad de una práctica y no hemos podido establecer de este modo su verdad, luego toda práctica religiosa está por igual en su estatuto epistémico. Ninguna tiene un estatuto epistémico privilegiado. Así pues, en el caso de incompatibilidad, cada una de las prácticas considera las contrarias como no fiables al dar lugar a creencias falsas. Por lo tanto, esto conduce a un debilitamiento general de la fiabilidad de toda práctica religiosa.

Lo que ahora hay que ver es el alcance de este debilitamiento, es decir, si es una refutación suficiente de la racionalidad *prima facie* de la PMC o si, por el

⁵⁵⁶ Cf. *PG* 255. Anteriormente, había expuesto sus ideas a este respecto en el artículo *Religious Diversity and Perceptual Knowledge of God* en *Faith and Philosophy* 5 (1988), pp. 433-448. Pero, sin duda, la presentación más completa y desarrollada de sus tesis se encuentra en el capítulo 7 de *PG*. Posteriormente, Alston ha vuelto sobre el tema en las respuestas a distintas objeciones que le han planteado. Más adelante citaremos y tendremos en cuenta tales respuestas.

contrario, la PMC tolera este debilitamiento y mantiene su racionalidad de entrada, mostrándose de este modo todavía como una práctica generalmente fiable⁵⁵⁷.

No cabe duda que nos hallamos ante una importante diferencia entre la práctica perceptual y la religiosa: la primera no da lugar a tanta incompatibilidad de modo continuo y general como la segunda. Pero para plantear bien este problema hay que precisar en qué consiste esta incompatibilidad y su alcance, porque no es la mera diversidad la que plantea problemas, sino la incompatibilidad.

Por un lado, es perfectamente compatible que haya diversidad de experiencias, es decir, que las personas experimentemos distintas cosas o desde perspectivas diferentes. Por otro lado, también caben diversas descripciones de lo experimentado. Así ocurre tanto en la percepción sensible como en la religiosa: se pueden dar diferentes nombres o diferentes descripciones de un mismo objeto de percepción, dependiendo de la perspectiva de cada uno y de las creencias básicas culturales desde las que algo se esté percibiendo; o puede tratarse simplemente de distintos objetos de percepción.

Desde este punto de vista, Alston sostiene que las incompatibilidades entre religiones no son tan extensas como se cree⁵⁵⁸. Así, la incompatibilidad ha de referirse o bien a propiedades contradictorias de un mismo objeto de percepción o bien a incompatibles concepciones de la Realidad Última. Sobre esto último es sobre lo que discrepan fundamentalmente las distintas religiones: cada una ofrece una descripción de la Realidad Última difícilmente compatible con las otras. Y esta incompatibilidad es fundamental por cuanto las creencias sobre la Realidad Última se transmiten a casi todas las demás creencias religiosas, y, a su vez, son constitutivas del sistema básico de creencias, algo esencial para identificar una práctica doxástica. Esto es lo que le lleva a afirmar que hay, más allá de las posibles coincidencias, una "seria incompatibilidad" de las distintas prácticas religiosas y de sus creencias perceptuales⁵⁵⁹.

⁵⁵⁷ Cf. *PG* 255 y 267-268.

⁵⁵⁸ Cf. *PG* 257-258.

⁵⁵⁹ Cf. *PG* 260-262.

Los intentos habidos que pretenden compatibilizar los sistemas de creencias de las diversas religiones no le convencen a Alston, como por ejemplo el de J. Hick. Para nuestro autor, la epistemología "kantiana" de Hick no hace justicia al sentido común del creyente ni a lo enunciado en la creencia. En este sentido, los creyentes son "pre-kantianos" en la comprensión realista de sus creencias, puesto que piensan que sus creencias encarnan explicaciones verdaderas de lo Último tal como realmente es en sí mismo y en sus relaciones a la creación, y no meras creencias sobre su modo de apariencia nouménica radicalmente diferente del fenómeno en sí mismo⁵⁶⁰.

De este modo, el problema epistemológico se plantea desde la incompatibilidad, y no desde la mera diferencia, de algunas de las pretensiones sobre la Realidad Última basadas en las experiencias místicas, tal cual se refleja en los distintos sistemas de creencia. A partir de esto, unos verán reforzada su opinión de que tal Realidad Última no existe objetivamente; otros concluirán que ninguna práctica religiosa puede afirmar creencias estrictamente verdaderas sobre la Realidad Última o afirmar algo de ella tal cual es en sí misma.

De nuevo, ni unos ni otros convencen a Alston. En su opinión, aunque la fiabilidad de toda práctica religiosa se vea debilitada por este hecho, ello no alcanza a anular su aceptabilidad o plausibilidad, es decir, que esté racionalmente justificado involucrarse en ella y que así se justifiquen *prima facie* sus creencias perceptuales. En conclusión, la epistemología de la PMC se debilita significativamente, pero no se anula su eficacia o fuerza justificadora⁵⁶¹. ¿Cómo es esto posible, a saber, que la racionalidad de la PMC, y con ello la justificación de las creencias religiosas por la experiencia, se debilite significativamente pero al mismo tiempo se mantenga en un grado suficiente?

La respuesta de Alston a esta cuestión también se va a desarrollar comparando la PMC con la más familiar y conocida práctica perceptual sensible. Igualmente caben distintos modos incompatibles de comprensión de la percepción sensible. Cuando se trata de diferentes creencias dentro de una misma práctica en

⁵⁶⁰ Cf. PG 265.

⁵⁶¹ Cf. PG 270.

la que se dispone de medios para evaluarlas (como, por ejemplo, en el caso de las creencias perceptuales sensibles), el hecho de la diversidad incompatible dejaría injustificadas aquellas creencias sin base suficiente. Pero ahora no se trata del estatuto epistemológico de creencias particulares sino de la práctica en conjunto, y, además, no disponemos de una base común desde donde discernir entre las incompatibilidades.

Pero van a ser precisamente esas peculiaridades de las prácticas religiosas las que hagan posible que la diversidad religiosa no tenga consecuencias epistémicas tan negativas⁵⁶². La ausencia de una base común neutral para ofrecer razones no circulares y evaluar las diferencias, algo que igualmente ocurre en otras prácticas seculares, no es suficiente para considerar una práctica como irracional.

Más aún, para Alston, en ausencia de una base común, no sólo no es irracional continuar entregado a la práctica en la que uno participa, sino que es lo más racional. Dicho de otro modo: lo racional, si no hay una razón externa para discernir la superioridad de una práctica, es seguir con la propia. En su caso, continuar con la PMC y aceptar su sistema de creencias⁵⁶³. Esto es lo que hacemos cuando se trata de otras prácticas seculares, como por ejemplo con las distintas concepciones de la percepción sensible, y no decimos por ello que sea irracional, sino que la seguimos comprendiendo como aceptable. No hay razón para no hacer lo mismo con la PMC. Obviamente, esto se aplica igualmente a las otras prácticas religiosas: "En cada caso la persona que está en el tipo de posición que he estado describiendo podrá entregarse a su propia práctica doxástica religiosa a pesar de la incapacidad para mostrar que es epistémicamente superior en la competición"⁵⁶⁴.

Como hemos dicho, la diversidad religiosa no hiere mortalmente la credibilidad de la PMC o de cualquier otra práctica religiosa, pero sí debilita su estatuto epistémico, pues es evidente que sin esta diversidad tendría más credibilidad. Lo que no está claro es el grado en que se reduce la racionalidad para entregarse a la PMC, ya que los grados de racionalidad no son fácilmente cuantificables ni medibles. Alston simplemente da razones para pensar que este

⁵⁶² Cf. *PG* 271.

⁵⁶³ Cf. *PG* 274.

⁵⁶⁴ *PG* 275.

grado de debilitamiento no hace irracional participar en la PMC, ni hace que las creencias religiosas no estén justificadas *prima facie* por la experiencia. La única base para la evaluación epistémica positiva de la PMC, y de toda práctica religiosa en general, es el hecho de que sea una práctica doxástica socialmente establecida que no se ha mostrado no-fiable. Y muchas prácticas religiosas, sin duda, superarán igualmente esta prueba.

Por otra parte, Alston señala que a la hora de considerar el problema de la diversidad religiosa no debe perderse de vista la perspectiva histórica. Sobre todo cuando se apela a la diversidad de las religiones como un debilitamiento de su racionalidad, contrastándolo con la unanimidad propia de la ciencia. No hay que olvidar que el consenso científico de nuestra era no fue tal en el pasado, cuando la diversidad científica pudo ser tan grande como la religiosa actual. Alston sugiere que las religiones también pueden caminar hacia un consenso, si bien esto no se puede asegurar. En todo caso, la perspectiva histórica puede ayudar a no sobreestimar la dificultad planteada por la diversidad y pluralidad religiosa⁵⁶⁵.

Por último, el que cada creyente esté justificado en su práctica religiosa no significa que permanezca encerrado en ella, sino que esta situación de diversidad debe potenciar el diálogo interreligioso. El reto que se le plantea al epistemólogo con preocupación interreligiosa será la búsqueda de posibles bases comunes de discernimiento racional de sus incompatibilidades⁵⁶⁶. Curiosamente, en este punto Alston apela a razones, argumentos y evidencias para discernir las incompatibilidades interreligiosas, integrando de este modo la racionalidad filosófica y teológica como otra base que coopera con la experiencia a la fundamentación de la creencia religiosa.

En suma, aunque la diversidad incompatible entre las religiones reduce algo el grado de justificación epistémica que se deriva de la PMC, deja al creyente entregado a esta práctica suficientemente justificado *prima facie* en sus creencias-M, siendo racional mantener estas creencias en ausencia de razones específicas para lo contrario. "El resultado de todo esto es que la PMC proporciona justificación

⁵⁶⁵ Cf. PG 277-278.

⁵⁶⁶ Cf. PG 278.

prima facie a las creencias-M, y de este modo puede contribuir al estatuto global de apoyo de la creencia cristiana..."⁵⁶⁷. Así pues, la experiencia contribuye de modo importante al fundamento de la creencia religiosa, si bien no es su único fundamento. Alston señala otras bases de la creencia religiosa: la tradición, la teología natural y la revelación. La experiencia interactúa con estas otras bases y juntas colaboran construyendo el fundamento de la creencia religiosa. Todo el libro *Perceiving God* lo ha dedicado a dilucidar la peculiar aportación de la experiencia de Dios al fundamento de las creencias-M, y en general a la contribución de la experiencia en la fundamentación de las creencias religiosas.

⁵⁶⁷ PG 279.

5.3. El desafío epistemológico según la hipótesis pluralista de John Hick.

John Hick es uno de los filósofos contemporáneos más señeros y prolíficos en el tema del pluralismo religioso. Su hipótesis pluralista ha sido objeto de múltiples estudios y consideraciones, tanto en el ámbito filosófico como en el teológico. El mismo Hick ha publicado numerosos libros de filosofía de la religión y también de teología, y perfilando progresivamente su teoría. Su principal libro al respecto, donde podemos encontrar más completamente dibujada la hipótesis pluralista, es *An Interpretation of Religion* (1989)⁵⁶⁸. Presentamos ahora sus principales ideas de una manera resumida y el modo como resuelve el desafío epistemológico planteado por la enorme variedad de religiones. Nuestro objetivo será comprender las razones por las que Alston no sigue esta perspectiva y tratar de evaluar si la hipótesis pluralista resuelve el problema epistemológico que tenemos entre manos o, por el contrario, como vamos a concluir, complica más aún la situación y nos coloca ante una serie de aporías todavía más difíciles de afrontar y resolver.

⁵⁶⁸ Publicado en 1989 en el Reino Unido por The Macmillan Press y en los Estados Unidos por Yale University Press, ya tiene numerosas reediciones. Posteriormente Hick ha publicado otro libro de interés desde nuestra perspectiva filosófica: *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion*, Yale University Press, New Haven, 1993, 198pp. En castellano podemos ver un artículo traducido por Enrique Romerales en el que resume sus tesis: *Hacia una comprensión religiosa de la religión*, en J. Gómez Caffarena y J. M. Mardones (eds.), *Estudiar la religión. Materiales para una filosofía de la religión III*, Anthropos y CSIC, Barcelona y Madrid (1993), pp. 97-118. Dejando de lado la inmensa producción del debate teológico al respecto (aunque muchas veces no falto de interés para nuestro ámbito filosófico), entre las numerosas consideraciones filosóficas críticas a la teoría pluralista de Hick las que más hemos tenido presentes son: Harold Hewitt Jr. (ed.), *Problems in the Philosophy of Religion: Critical Studies of the Work of John Hick*, St. Martin's Press, Nueva York, 1991, 246pp. (con respuestas de propio J. Hick a cada comentario crítico); Sumner B. Twiss, *The Philosophy of Religious Pluralism: A Critical Appraisal of Hick and His Critics*, en *The Journal of Religion* 70 (1990), pp. 533-568; Keith Ward, *Truth and the Diversity of Religions*, en *Religious Studies* 26, 1 (1990), pp. 1-18; Paul R. Eddy, *Religious Pluralism and the Divine: Another Look at John Hick's Neo-Kantian Proposal*, en *Religious Studies* 30, 4 (1994), pp. 467-478; George I. Mavrodes, *Polytheism*, en Thomas D. Senor (ed.), *oc.* pp. 261-286; Philip Quinn, *Towards Thinner Theologies...* pp. 227-234; y Enrique Romerales, *El pluralismo religioso de John Hick*, en J. Gómez Caffarena y J. M. Mardones, *oc.* pp. 287-304.

a) La hipótesis pluralista de John Hick.

Según John Hick, todas las religiones tienen en común el que son ofertas de salvación y liberación, es decir, caminos de salvación que va a consistir fundamentalmente en una transformación humana de estar centrados en uno mismo a centrarse en la Realidad o, como va a decir a partir de su libro programático anteriormente citado, en lo Real. Este movimiento soteriológico tuvo lugar en el cambio axial cuando surge el germen de las grandes religiones de la actualidad⁵⁶⁹. Y todas las religiones vienen a ser igualmente eficaces en la consecución de ese cambio. Por ello, se puede pensar en una sola Realidad Última, pensada, experimentada y concebida de distintos modos, pero todas las religiones no serían sino "respuestas humanas" a esa misma Realidad Última trascendente.

Para desarrollar teóricamente esa idea echará mano de una terminología que toma prestada de Kant y que le ayudará a elaborar la que denomina "hipótesis pluralista"⁵⁷⁰. Como el filósofo prusiano, Hick distingue entre el fenómeno y el noumeno, que aplicado a su hipótesis será "entre lo Real *an sich* y lo Real en cuanto humanamente experimentado y pensado"⁵⁷¹. Así pues, tanto las concepciones teístas como no-teístas de lo divino responden a una misma realidad última divina que es concebida de distinto modo. La interpretación naturalista de la religión niega la existencia de lo Real nouménico, pero Hick postula una Realidad última nouménica por lo que lo suyo es, como dice el título de uno de sus artículos, "una comprensión religiosa de la religión"⁵⁷².

Hick se separa de Kant en que "lo Real *an sich* es postulado por nosotros como una presuposición, no de la vida moral, sino de la experiencia religiosa y de la

⁵⁶⁹ Cf. John Hick, *An Interpretation of Religion...* pp. 32-33. En las pp. 234-5 dice: "las grandes fes post-axiales constituyen diferentes modos de experimentar, concebir y vivir en relación a una Realidad divina última que trasciende todas nuestras distintas visiones de ella".

⁵⁷⁰ Este desarrollo se encuentra a partir del capítulo 14 de *An Interpretación of Religion...* (pp. 233ss.)

⁵⁷¹ *Ibid.* pp. 239-240.

⁵⁷² En J. Gómez Caffarena y J. M. Mardones, *oc.* pp. 97ss.

vida religiosa"⁵⁷³. Pero lo Real se experimenta por los seres humanos de un modo análogo a como Kant dice que experimentamos el mundo: "por entradas de información de la realidad externa que son interpretadas por la mente en términos de nuestro esquema categorial y de ese modo alcanzan la conciencia como experiencia fenoménica significativa"⁵⁷⁴.

Conviene hacer ahora dos precisiones con el fin de comprender en sus justos términos las ideas de Hick. Primera, el filósofo inglés no quiere decir que las diferencias entre religiones sean meras diferencias terminológicas para referirse a lo mismo. Hick no va a seguir la vía de la relativización de las divergentes descripciones de lo último que se llevan a cabo en las distintas religiones. En este sentido, no acepta la visión que viene a decir, por ejemplo, que el Dios de otra religión (pensemos, por ejemplo, en el Allah del Islam) es el mismo que el Dios de la propia tradición (en nuestro ejemplo, que sería el mismo que el Dios Trinitario del Cristianismo sólo que mentado con otro nombre). Hick no acepta esta visión porque no se toma en serio las discrepancias en la descripción de la Realidad Última. En definitiva, estas diversas descripciones de lo Último "son mutuamente excluyentes"⁵⁷⁵, sin que se puedan anular sus incompatibilidades. Ciertamente, concebir la realidad última de un modo personal es excluyente con respecto a las doctrinas religiosas que lo piensan como no-personal, como lo hace por ejemplo, el Budismo.

En segundo lugar, aunque cabría pensar que algunas concepciones de la Realidad Última están equivocadas y que la manera de pensar sobre sus dioses son sustancialmente erróneas, Hick sostiene que la suposición de que tantísimos creyentes de otras religiones con visiones incompatibles con la propia tradición religiosa estén completamente equivocados y yerren en la concepción de sus propias deidades es una suposición implausible que no puede tomarse seriamente. Así pues, el rechazo de Hick a esta posibilidad se basa en que es un presupuesto, de entrada, bastante poco razonable y sin ningún tipo de justificación, por lo que él va a lanzar otra hipótesis que trate de hacer justicia al sentido religioso de las diversas

⁵⁷³ J. Hick, *An Interpretation...* p. 243.

⁵⁷⁴ *Ibíd.*

⁵⁷⁵ *Ibíd.* p. 234.

tradiciones religiosas y, a la vez, mantenga la plausibilidad de todas ellas. Ésta será la hipótesis pluralista.

b) Aporías de la hipótesis pluralista.

George I. Mavrodes ha mostrado bastante convincentemente -en un artículo que precisamente forma parte de un libro en homenaje a William P. Alston⁵⁷⁶- que el modo en que Hick piensa la relación de lo Real con los dioses está imbuida de una profunda ambigüedad, que tiene su paralelo en la semejante ambigüedad que se encuentra en la interpretación que se ha hecho de Kant sobre la relación entre el mundo fenoménico y la realidad nouménica. Esta ambigüedad está en que esa relación puede interpretarse de dos maneras sobre las que discuten los estudiosos de Kant. Por un lado, se puede pensar que el fenómeno es el noúmeno en cuando experimentado o en cuanto aparece o se presenta. Por otro lado, el fenómeno se concibe como que es una creación humana en reacción a alguna influencia o acción del noúmeno. Mavrodes denomina a estos dos modelos, respectivamente, "modelo-disfraz" (*disguise model*) y "modelo-constructo" (*construct model*)⁵⁷⁷. Y propone dos ejemplos que pueden resultar muy ilustrativos para comprender esta diferencia⁵⁷⁸.

Por un lado, el primer modo de la relación entre fenómeno y noúmeno se puede reflejar en la siguiente analogía. Pensemos en un príncipe que para hacerse una idea de cómo es la vida real de los súbditos de su reino deja el palacio y sale disfrazado a la calle. Primero se hace pasar por un monje itinerante, vistiendo como tal y haciendo lo propio. La gente piensa que se trata realmente de un monje porque todo indica que ése es el caso. Más adelante, se hace pasar por un artesano que vende en el mercado, y ocurre exactamente lo mismo. En los dos casos, el príncipe no aparece o se presenta como lo que es ni con los rasgos característicos con que habitualmente se presenta un príncipe: con su vestimenta real, su corona y viviendo en palacio. Sin embargo, en todos los casos es el mismo

⁵⁷⁶ Nos referimos a su trabajo *Polytheism* en Thomas D. Senor, *oc.* pp. 261-286. Reimpreso en Philip L. Quinn y Kevin Meeker (eds.), *oc.* pp. 139-160.

⁵⁷⁷ *Ibíd.* p. 272.

⁵⁷⁸ Véanse los dos ejemplos en *Ibíd.* pp. 273-274.

príncipe pero bajo formas distintas. Igualmente el noúmeno se puede interpretar como una misma realidad nouménica que aparece en diversos modos. Hick postularía, a veces, un único Real nouménico que es experimentado bajo formas diversas en las distintas religiones. Efectivamente, Hick parece en algunas ocasiones que acepta esta interpretación⁵⁷⁹.

Pero, por otro lado, cabe otra interpretación, como sugiere el segundo ejemplo de Mavrodes. Pensemos que dos pintores, con estilos diversos, pero ambos no realistas (un impresionista y un cubista, por ejemplo), quieren pintar un mismo paisaje. Al terminar podemos comprobar que sus cuadros no se parecen en casi nada, e incluso nos parecen muy distintos del propio paisaje que quieren reflejar. Sin embargo, ha sido el mismo paisaje el que ha golpeado en sus retinas y el que ha inspirado su trabajo. Pero su obra también depende de su propia creatividad y decisiones. El resultado es un "constructo" humano. Los dos cuadros son muy distintos entre si y son también –está claro– distintos del paisaje. Cuando la hipótesis de Hick se entiende en este segundo sentido, hay que entender que postula no sólo una única realidad última nouménica sino también la existencia de una pluralidad de realidades fenoménicas que son producto de la interacción de lo Real fenoménico y de las distintas tradiciones religiosas humanas. En este sentido dirá que la influencia del noúmeno "produce, en colaboración con la mente humana, el mundo fenoménico de nuestra experiencia"⁵⁸⁰. Según esta interpretación, lo Real nouménico no puede ser experimentado, pero contribuye a producir los objetos fenoménicos: lo divino personal e impersonal que experimentan las religiones.

Hick parece utilizar ambos modelos, sin que haya resuelto esta ambigüedad fundamental. Pero lo que es más grave, como señalan George Mavrodes y Philip Quinn⁵⁸¹, es que en algunas ocasiones parece incurrir en inconsistencia. A veces dice que lo Real nouménico es experimentado, aunque a través de nuestros conceptos, y otras veces dice que lo nouménico no es en modo alguno experimentable por estar más allá de ámbito de lo que se puede captar por la experiencia humana.

⁵⁷⁹ Cf. sobretodo J. Hick, *An Interpretation...* p. 241 y p. 245.

⁵⁸⁰ *Ibid.* p. 243.

⁵⁸¹ Cf. Philip Quinn, *Toward thinner Theologies...* p. 229.

Nos interesa subrayar que sea cual sea el modelo utilizado por Hick, parece claro que debe asumir que lo nouménico no puede aparecer como tal, como lo que es en sí mismo, y que toda apariencia fenoménica es distinta del noumeno como tal. En el caso del modelo-disfraz, parece claro que hay que asumir que toda apariencia es un disfraz y rechazar la posibilidad de que el príncipe pueda presentarse un día como lo que es, con su vestimenta, corona y sentado en su trono. Es decir, debe hacer "la fuerte presuposición negativa de que ninguno de los modos en los que lo Real nouménico aparece pueden ser los modos como es en sí mismo"⁵⁸². Pero ciertamente, ésta es una presuposición muy arriesgada que no cuadra bien con las principales pretensiones de los creyentes religiosos, quienes vienen a sostener, como mínimo, que por lo menos a veces el modo como lo Real se les revela en su tradición es semejante o análogo a como es realmente en sí mismo.

Al mismo tiempo, como consecuencia de ese fuerte presupuesto negativo, debe también suponer que ninguna de las cualidades de la realidad fenoménica se puede atribuir a la nouménica. Algo igualmente inaceptable para la mayoría de los creyentes religiosos. Como mínimo, para éstos, algunos de los atributos positivos de lo Real fenoménico de su propia tradición son atributos de lo Real nouménico o, por lo menos, análogos a ellos.

Varios de los críticos de Hick coinciden en decir que no va a hacer en su obra una defensa razonada de esos presupuestos básicos que adopta para lanzar su hipótesis pluralista. Tampoco va a probar que quienes rechazan esos presupuestos estén equivocados. La epistemología del filósofo inglés se basa en ellos y si se aceptan se puede comprender fácilmente que establezca una igualdad fundamental entre las diversas pretensiones de verdad de las religiones. El problema epistemológico de la diversidad se resolvería porque las distintas pretensiones de verdad de las religiones se referirían a lo Real en cuanto experimentado y pensado, pero no a lo Real en sí, a lo Real nouménico. No habría, por tanto, contradicción en que lo Real apareciese a un cristiano como personal y a un budista como impersonal.

⁵⁸² *Ibíd.* p. 230.

La opinión de bastantes críticos –a la que nos sumamos- es que la hipótesis pluralista de Hick debe pagar un alto precio. Muchas de las doctrinas religiosas y teológicas deben dejarse de lado o mejor dicho, como afirma Hick, “desmitologizarse”⁵⁸³. Por ello sentenciará que “sólo podemos hablar mitológicamente de lo Real nouménico mediante el habla literal o análoga de sus manifestaciones fenoménicas”⁵⁸⁴. En el fondo, podemos decir que la hipótesis de Hick, aunque en el mejor de los casos satisfaga al filósofo, resultará religiosamente muy insatisfactoria para el creyente, y no sólo al cristiano. No parece tener muy en cuenta la propia autocomprensión del creyente y de las propias tradiciones religiosas, ya que en último término sus pretensiones de verdad última sólo podrían ser “mitológicas”, pero no literales, ni siquiera análogas. ¿Qué creyente aceptará que las pretensiones de verdad de su religión se refieren a como lo Real se le presenta pero que no se refieren a como la Realidad Última es en sí misma? La hipótesis de Hick es una completa revisión de la interpretación de las religiones y de la experiencia religiosa. Ahora bien, este carácter “revisionista” de la hipótesis pluralista de Hick, como señalan Philip Quinn y Sumner B. Twiss⁵⁸⁵, no es ninguna prueba de su error. Lo único que muestra es su discrepancia respecto a la propia autocomprensión de la mayoría de los creyentes religiosos.

No obstante, la hipótesis de Hick se enfrenta a una cuestión problemática que no se puede pasar por alto. Hick comienza sosteniendo la incognoscibilidad de lo Real nouménico, que puede ser –asegura- uno o muchos, personal o impersonal, sustancia o proceso, bueno o malo, amoroso o cruel, etc...⁵⁸⁶. Pero esto ya es decir algo de lo Real nouménico. Algo que no es sólo mitológicamente verdadero, sino que quiere ser literalmente cierto. Por ello, va a precisar que de lo Real nouménico

⁵⁸³ El mismo Hick, como teólogo, ha llevado a cabo un proceso de “desmitologización” de la doctrina cristiana de la encarnación en J. Hick (ed.) *The Myth of God Incarnate*, The Westminster Press, Filadelfia, 1977, 211pp. Posteriormente abogará por una “desmitologización” de toda la cristología para favorecer una teología pluralista de las religiones en John Hick y Paul F. Knitter (eds.), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Orbis Books, Maryknoll, NY, 1994, 227pp. Este último libro fue objeto de una réplica crítica por parte de varios teólogos cristianos en: Gavin D'Costa (ed.), *Christian Uniqueness Reconsidered. The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, Orbis Books, Maryknoll, NY, 1996, 218pp. (Traducido al castellano en DDB).

⁵⁸⁴ John Hick, *An Interpretation...* p. 351.

⁵⁸⁵ Cf. Sumner B. Twiss, *The Philosophy of Religious Pluralism...* pp. 543ss.

⁵⁸⁶ Cf. J. Hick, *An Interpretation...* p. 350.

se pueden decir predicados formales pero no materiales⁵⁸⁷. Ahora bien, al preguntarse por la razón para postular un único Real nouménico y no una pluralidad de "últimos", responderá que no hay ninguna razón *a priori*, solamente apela a la virtud teórica de la simplicidad. Es decir, que al final sus consideraciones teóricas son las que le sirven de base para justificar unas pretensiones de verdad que no son puramente formales sino sustantivas a cerca del reino nouménico. Entonces cabe preguntarse por qué unas veces no se puede decir nada sustantivo de ello y otras veces, sí. La acusación de arbitrariedad en este momento está fundamentada.

Además, como bien señala Philip Quinn⁵⁸⁸, si lo Real en sí actúa de algún modo sobre la experiencia humana y produce, interactuando con la mente humana, el mundo fenoménico, esto quiere decir que se hace una pretensión de verdad literal sobre el reino nouménico, a saber, que tiene un poder causal que actúa produciendo el mundo fenoménico. Aunque sólo fuera la base que proporciona información y, colaborando con la estructura humana, produce las religiones concretas existentes, ésta es una pretensión sustantiva sobre esa cadena causal.

Todo ello complica sobre manera la hipótesis pluralista de John Hick. Sorprendentemente, algunos de sus críticos, como Philip Quinn, George Mavrodes⁵⁸⁹ o Sumner B. Twiss⁵⁹⁰, sostienen que la alternativa pluralista es la solución filosófica más plausible al desafío epistemológico de la diversidad religiosa y que se trataría más bien de precisar o perfilar la hipótesis que de abandonarla. Entre nosotros manifiesta esta misma opinión Enrique Romerales, quien llega a decir que "la hipótesis pluralista es la más racionalmente aceptable para quien quiera seguir aceptando la religión"⁵⁹¹.

⁵⁸⁷ Dejamos de lado la crítica a Hick que, de la mano de convincentes trabajos de A. Plantinga y Thomas Morris, muestra cómo determinadas propiedades formales atribuidas a la Realidad Última presuponen que es un ser personal. Cf. Alvin Plantinga, *The Nature of Necessity*, Clarendon Press, Oxford, 1974, p. 214 y Thomas V. Morris, *Anselmian Explorations*, University of Notre Dame Press, Notre Dame IN, 1987, pp. 433-448.

⁵⁸⁸ En *Toward Thinner Theologies...* pp. 233-234.

⁵⁸⁹ Cf. *Ibid.* y George Mavrodes, *oc.* p. 262.

⁵⁹⁰ Cf. Sumner B. Twiss, *oc.* pp. 566-568.

⁵⁹¹ Enrique Romerales, *El pluralismo religioso de John Hick...* p. 300.

A su vez, todos estos autores coinciden en que la hipótesis necesita una revisión y un mejor desarrollo para evitar algunas de sus aporías ¿Qué tipo de modificaciones necesitaría? Philip Quinn señala que habría que tratar de identificar algún rasgo, no sólo predicados formales –como defiende Hick- sino materiales o sustanciales de lo nouménico común a la principales tradiciones religiosas. Esa realidad última común aparecería con distintas formas en las diversas religiones⁵⁹². Esto mismo sugiere Enrique Romerales:

“hay que elegir: o pluralidad total a costa de la vaciedad total, o pluralidad muy amplia con contenidos y afirmaciones *determinados* (...) En suma, no pretendo que la tesis de Hick sea insostenible o inaceptable, simplemente creo que hay alternativas que, produciendo un rendimiento religioso, en términos de pluralismo democrático, muy ligeramente inferior, producen un resultado filosófico muy superior”⁵⁹³.

¿Bastarán modificaciones de ese tipo para hacer más aceptable la hipótesis pluralista? Difícilmente serán suficientes para la mayoría de los creyentes de las grandes religiones, pues sus principales creencias y su propia autocomprensión teológica no se ven bien reflejadas en esa hipótesis. Mejor aún, sus creencias religiosas están en abierta confrontación con la hipótesis pluralista, hasta el punto de que algún teólogo puede llegar a cuestionarse, por ejemplo, si un cristiano que acepte los contenidos básicos de la hipótesis pluralista no habrá dejado ya de ser... cristiano. Claro que se puede esperar que las religiones cambien, dado que también así lo han hecho en el discurrir histórico, como continuamente argumentan los partidarios de la hipótesis pluralista. Pero también podemos cambiar de hipótesis y buscar otra más plausible. Y hacerlo por buenos motivos y de un modo filosóficamente fundado. El mismo Hick lanza su teoría como una hipótesis y admite que un modo de rechazarla es ofrecer otra hipótesis mejor⁵⁹⁴. Esto es lo que precisamente ha tratado de hacer William P. Alston.

⁵⁹² Cf. Philip Quinn, *Toward Thinner Theologies...* p. 234.

⁵⁹³ Enrique Romerales, *El pluralismo religioso de John Hick...* p. 302.

⁵⁹⁴ Cf. J. Hick, *An Interpretation...* pp. 233-236. Por ello, David Basinger afirma que “un modo de desafiar a Hick es pretender que la evidencia a que se refiere se explica mejor mediante alguna forma de exclusivismo”, en *Hick's Religious Pluralism and "Reformed Epistemology: A Middle Ground"*, en *Faith and Philosophy* 5 (1988), p. 425 (reimpreso en Philip Quinn y Kevin Meeker (eds.), *oc.* p. 164).

c) El recelo alstoniano a la perspectiva pluralista.

Alston expresa su recelo o duda razonable a que la estrategia pluralista contribuya a solucionar el problema de la diversidad religiosa de una manera satisfactoria para las grandes religiones. La estrategia que busca abandonar las pretensiones "exclusivistas" de las religiones tal vez no sea tan eficaz en su esfuerzo por superar los conflictos entre las distintas pretensiones de verdad. Nuestro autor no duda en mostrar su escepticismo ante el proyecto "pluralista", aunque su abandono de esta hipótesis se debe a otras razones.

Recordemos que el proyecto alstoniano es epistémico: trata de hacer una evaluación epistémica de las prácticas doxásticas socialmente establecidas y en las que participan un amplio número de creyentes. Pues bien, en este punto su opinión es taxativa:

"no hay ninguna práctica doxástica de tipo no-exclusivista en la que realmente participe una comunidad significativa"⁵⁹⁵.

Dado que su objetivo es determinar si las prácticas perceptuales religiosas, tal y como ellas son y actúan realmente, son una fuente de justificación para las creencias-M, no queda más remedio que fijarse en esas prácticas místicas existentes, por muy deseable o hermoso que fuese la existencia de unas prácticas religiosas no-exclusivistas. La evaluación de prácticas meramente hipotéticas no es el objetivo que persigue Alston.

Así pues, nuestro autor no interpreta la hipótesis pluralista de Hick como una reconsideración que trata de describir y evaluar las prácticas doxásticas religiosas tal y como ellas son y existen en la actualidad, sino que la considera más bien como una nueva conceptualización o construcción teórica que interpreta la diversidad religiosa en la perspectiva de una unidad última⁵⁹⁶. Hick estaría lanzando una

⁵⁹⁵ PG 264.

⁵⁹⁶ Cf. PG 265.

hipótesis digna de atención y, al mismo tiempo, muy cuestionable, pero cuya perspectiva difiere de la de Alston, que trata de calibrar el valor epistémico de las prácticas doxásticas religiosas tal cual existen y se comprenden a sí mismas. Y recordemos que, a juicio de nuestro autor, no existen prácticas perceptuales místicas significativas que no sean "exclusivistas". Porque todas lo son, todas ellas deben tomarse en serio en sus pretensiones de verdad, sin disimular sus discrepancias. Por ello tampoco sigue Alston el camino radical de una hipótesis exclusivista que considera que sólo una de esas prácticas es la verdadera, como un modo de resolver las discrepancias. Porque todas ellas comparten en algún grado una misma pretensión "exclusivista". Y es esta reivindicación de todas y cada una de las prácticas doxásticas religiosas la que nos ha introducido en el problema epistemológico de la diversidad religiosa y el que ha rebajado el grado de racionalidad epistémica de la PMC e igualmente de las otras prácticas místicas. Pero lo mismo afecta en el fondo a la hipótesis pluralista, a saber, que peca de falta de realismo a la hora de considerar las prácticas religiosas tal cual existen y con sus concretas pretensiones epistémicas. Como ya hemos citado antes, para Alston es claro que "la gran mayoría de los creyentes son pre-kantianos en la comprensión realista de sus creencias"⁵⁹⁷.

Por consiguiente, en razón de la fidelidad a la propia auto-comprensión de los creyentes religiosos, Alston sostiene que deben comprenderse las pretensiones de verdad de las grandes religiones como pretensiones de verdad nouménica que son lógicamente incompatibles, aunque, como hemos visto, esta incompatibilidad no anula la racionalidad práctica para que el creyente siga practicando y comprometiéndose en su tradición religiosa. Para nuestro autor, en esta situación, lo más razonable es seguir entregado e involucrado en la propia práctica doxástica religiosa.

Llegados a este punto no nos resta sino preguntarnos si la solución alstoniana es completamente satisfactoria. A nuestro juicio, la necesidad de un mayor desarrollo de las consideraciones de Alston a este respecto, e incluso la conveniencia de algún reajuste, no debe llevarnos a abandonar la perspectiva

⁵⁹⁷ PG 265.

abierta sino a profundizar en ella. Tratemos de identificar algunos de los principales focos en los que es preciso matizar y prolongar sus aportaciones.

5.4. Reconsideración de la solución alstoniana.

Volvamos ahora sobre la solución alstoniana al problema epistemológico planteado por la gran diversidad religiosa. Vamos a intentar identificar algunas de las principales limitaciones o cuestiones problemáticas de sus tesis y señalar los que, a nuestro parecer, serían los caminos para superar las dificultades que se nos plantean.

a) Una mayor repercusión del problema epistemológico.

Aunque Alston reconoce el problema epistemológico que se plantea a su argumentación por la incompatibilidad de creencias perceptuales religiosas, algunos de sus críticos afirman que este problema es más serio de lo que él mismo piensa: el hecho de la incompatibilidad de creencias religiosas desacredita la racionalidad de la práctica mística cristiana (PMC) y de las otras prácticas místicas en un grado mayor al que Alston indica. ¿Por qué? Tiene que ver con algo ya dicho anteriormente. Recordemos que para Alston este problema debilita sustancialmente la racionalidad de entregarse a la PMC u otra práctica mística, pero al mismo tiempo ha mostrado que no es una razón suficiente para considerar que la PMC (y lo mismo pasaría con otras prácticas religiosas) es no-fiable y, por lo tanto, irracional involucrarse en ella.

Así pues, ha mostrado que la incompatibilidad no es una razón suficiente para dejar de entregarse a una práctica religiosa, es decir, no es una objeción fatal para la racionalidad práctica. Pero según él mismo cree, debemos acudir a la reflexión filosófica y teológica para resolver las incompatibilidades entre las religiones, que es

donde éstas se disputan la racionalidad epistémica y, en último lugar, la justificación de sus creencias.

Consiguientemente, si seguimos su razonamiento, hay un serio cuestionamiento de unas prácticas religiosas a otras de su respectiva racionalidad epistémica. Mientras no se resuelvan las incompatibilidades y competencias entre religiones o las distintas teologías no encuentren explicaciones más aceptables de tan amplia diversidad, su racionalidad epistémica seguirá en cuestión, y cabe pensar que esto afectará a la racionalidad práctica de las religiones en un mayor grado al señalado por Alston, pues un cuestionamiento tan radical y continuado de la racionalidad epistémica acabará tarde o temprano por afectar mucho más seriamente a la racionalidad práctica.

Sin duda, es en este punto donde el planteamiento alstoniano ha recibido más críticas⁵⁹⁸. Sus presupuestos fundamentales parecen guiarle a un exclusivismo epistemológico donde al final sólo una práctica puede ser –de serlo alguna– verdadera. Hacia esto ha derivado también A. Plantinga con su defensa de una interpretación epistemológica exclusivista del pluralismo religioso⁵⁹⁹. Las tesis de Alston nos parecen más moderadas y equilibradas. Recordemos que nunca dice que su religión sea la verdadera, ni siquiera la mejor candidata para ello, ni que las incompatibilidades sean tan radicales, ni que todas éstas deban resolverse a favor de una misma práctica religiosa, ni tampoco que pueda o se deba resolver un día esta cuestión. Solamente que sus presupuestos filosóficos, a saber, un realismo “aletheico” y metafísico, le colocan en las antípodas de cualquier forma de relativismo o escepticismo de la verdad. Al final, su mismo planteamiento se abre a la filosofía y teología, y desde éstas sí que cabe esperar una mejor comprensión del fenómeno del pluralismo religioso. Pero la reflexión de Alston no ha continuado avanzando por esta senda hasta la que nos ha conducido. Ciertamente, el modelo

⁵⁹⁸ Véanse, sobre todo, las consideraciones críticas de Joseph Runzo, *Perceiving God, World-Views, and Faith: Meeting the Problem of Religious Pluralism*, en Thomas D. Senor, *oc.* pp. 242-260; William J. Wainwright, *Religious Language, Religious Experience, and Religious Pluralism*, en Thomas D. Senor, *oc.* pp. 180-188 (reimpreso en Philip Quinn y Kevin Meeker (eds.), *oc.* pp. 218-225); J. L. Schellenberg, *Religious Experience and Religious Diversity: A Reply to Alston*, en *Religious Studies* 30/2 (1994), pp. 151-159 (reimpreso en Philip Quinn y Kevin Meeker (eds.), *oc.* pp. 208-217); y Terrence W. Tilley, *Religious Pluralism as a Problem for ‘Practical’ Religious Epistemology*, en *Religious Studies* 30 (1994), pp. 161-169.

⁵⁹⁹ Cf. Alvin Plantinga, *Pluralism...* pp. 191-215 (reimpreso en Philip Quinn y Kevin Meeker (eds.), *oc.* pp. 172-192).

perceptual alstoniano ha contribuido significativamente a poner las bases y abrir una interesante y fecunda perspectiva para una filosofía del pluralismo religioso. Pero ésta es, todavía en buena medida, una tarea pendiente.

b) Debilidad y fortaleza de la racionalidad práctica.

Alston acertadamente sostiene que el hecho de que la PMC sea una práctica doxástica socialmente bien equipada y establecida, que no se ha mostrado como no-fiable, cuenta a favor de la racionalidad de involucrarse en ella. Pero lo mismo cabe pensar de las otras prácticas místicas. Ciertamente, las creencias perceptuales de la PMC (y cabe suponerlo igualmente de las otras prácticas religiosas) adquieren un peculiar estatuto epistémico que, por arriba, no llega a alcanzar la racionalidad epistémica, y, por abajo, nos rescata de la molesta situación de encontrarnos involucrados en una práctica religiosa no fiable. Pero la racionalidad práctica, aunque no se anula ni se destruye, sí se debilita porque en esa misma situación cabe pensar que se encuentran todas las prácticas místicas. Lo que Alston subrayará es que esta debilidad de la racionalidad práctica de la PMC y de las otras prácticas religiosas puede fortalecerse con un grado suficiente de auto-apoyo.

Coincidimos con Alston en que el auto-apoyo cuenta, epistémicamente hablando, a favor de la racionalidad de la participación y el compromiso en una práctica doxástica religiosa. Sin duda que el estatuto epistémico de las creencias religiosas sería mucho peor -más débil- si no contasen con ese grado de auto-apoyo consistente. Ahora bien, ¿en qué medida colabora ese auto-apoyo a mejorar cualitativamente la situación de las creencias religiosas perceptuales? Para Alston, es claro que ese auto-apoyo colabora junto a otra contribución anterior y más decisiva, a saber, que la PMC es una práctica doxástica bien establecida que no se ha mostrado como no fiable, lo que sería el caso si generase creencias falsas o creencias incompatibles con otras prácticas doxásticas más y mejor firmemente

establecidas. Por ser la PMC una correcta práctica doxástica que no se ha mostrado como no-fiable, alcanza una racionalidad práctica, pero debilitada por las iguales pretensiones -por hipótesis- de las otras prácticas místicas. Por tener auto-apoyo suficiente, adquiere una racionalidad práctica más fortalecida.

Si la PMC disfruta, como sostiene nuestro autor, de ese estatuto epistémico “fortalecido”, esto prueba que no es cierta la hipótesis que postula que lo más razonable sería suponer que ninguna práctica doxástica religiosa es un acceso cognitivo eficaz a la Realidad Última. Al contrario, lo más razonable es suponer que la PMC es una práctica doxástica fiable a pesar de las incompatibilidades con otras prácticas y que uno está prácticamente justificado en seguir involucrado en ella (como de igual modo uno lo estaría en toda práctica mística que no se haya mostrado no-fiable y tenga suficiente auto-apoyo). En este sentido, nos distanciamos de la interpretación de Philip L. Quinn de las tesis alstonianas, cuando viene a decir que también es igualmente coherente con la tesis de Alston sostener que “la hipótesis más razonable es que ninguna de esas prácticas proporciona tal acceso”⁶⁰⁰. Quinn erróneamente cree que es el auto-apoyo lo que hace que la hipótesis más razonable sea la de seguir con la propia práctica. Pero no es el auto-apoyo sino el ser una correcta práctica doxástica que no es no-fiable, lo que justifica que la hipótesis más razonable sea seguir manteniéndose en ella. El auto-apoyo no es lo decisivo sino lo que fortalece esa hipótesis.

Alston ha mostrado ese estatuto epistémico “fortalecido” de la PMC, pero ¿qué decir de las otras prácticas místicas? ¿Lo alcanzan igualmente? De entrada, cabe pensar que sí. Si no es así, tanto mejor para las pretensiones epistémicas de la PMC. Con esto, nuestro autor está mostrando la colaboración de la propia teología de cada tradición al estatuto global de la racionalidad de sus creencias religiosas. Es decir, en la epistemología alstoniana la teología –en cuanto que busca un auto-apoyo coherente y consistente de las propias creencias- tiene su lugar en el proyecto global de establecimiento de la racionalidad de las creencias, por lo menos de la racionalidad práctica.

⁶⁰⁰ Philip L. Quinn, *Toward Thinner Theologies...* p. 238.

La perspectiva seguida nos ha conducido hasta un punto de encuentro de la filosofía y la teología. En efecto, el auto-apoyo viene proporcionado sobre todo por las consideraciones de la teología filosófica y dogmática de cada tradición religiosa, que contribuyen al estatuto epistémico global de las creencias al “fortalecer” su aceptabilidad práctica. Es mérito de Alston haber señalado la contribución de la teología en la cuestión filosófica del estatuto epistémico global de las creencias religiosas precisamente al indicar la relevancia del auto-apoyo para la racionalidad práctica de la tradición religiosa.

c) “Sentarse a esperar” como única solución racional.

Philip Quinn le ha reprochado a Alston el que en este complejo y problemático panorama en que nos ha introducido la enorme diversidad religiosa, su respuesta sea que la “única solución razonable” es permanecer o aferrarse a la propia práctica religiosa⁶⁰¹. A Alston le parece claro que:

“en ausencia de una razón externa para suponer que una de las prácticas en competición es más precisa que la mía propia, la única conducta racional para mí es sentarse a esperar (*to sit tight*) en la práctica que es mi especialidad y que me sirve bastante bien para guiarme en mi actividad en el mundo”⁶⁰².

Para Quinn, no parece cierto que la “única salida racional” sea mantenerse firme o “esperar sentado” en la propia práctica. Esto reduciría las posibilidades a “mantenerse firme” (si no hay razón externa para la mayor aceptabilidad de otra práctica) o cambiar (si hay tal razón externa para la aceptabilidad de otra práctica). Cabe también otra posibilidad racional, a saber, suponer que mejor que “mantenerse inamovible” (como más bien parece que lo entiende Quinn), de lo que se trata es de retocar o revisar la propia práctica para que logre una mejor

⁶⁰¹ Cf. Ib. pp. 240-242.

⁶⁰² PG 274.

comprensión del fenómeno de la diversidad religiosa. Se trataría de reconsiderar la propia práctica mientras se va haciendo gradualmente una práctica doxástica bien establecida. En todo caso, Quinn rechaza que la "única solución racional" sea "sentarse a esperar", pues por más que esa conducta sea racional, no parece la "única" racional.

Por nuestra parte, creemos que cuando Alston afirma la racionalidad de mantenerse firme o "sentarse a esperar" en la propia práctica no excluye una gradual transformación interna intra-práctica. Hay quien, como Robert McKim⁶⁰³, le ha objetado a Alston la exageración de plantear dos soluciones radicales, o "sentarse a esperar" o cambiar de práctica, cuando caben otras posturas intermedias. El mismo McKim señala como alternativa la de *to sit loosely*, es decir, sentarse pero de una manera suelta o floja en la propia práctica. Pero ésta es una variante de permanecer en la propia práctica y no una solución alternativa⁶⁰⁴, porque lo que Alston justifica es la racionalidad práctica de permanecer en la propia práctica, entendiendo esa permanencia de un modo muy amplio, dentro de la que cabe obviamente un cierto grado de evolución y transformación interna de la práctica.

Además, parece bastante claro que la opinión alstoniana es que unas prácticas doxásticas corrigen y matizan a otras. Admiten un grado de transformación interna progresiva que las va consolidando. Cuando habla de mantenerse firme o "sentarse a esperar" (*to sit tight*) no se refiere tanto a un inmovilismo de la práctica cuanto a la ventaja epistémica de seguir en ella debido a sus propios logros conseguidos de racionalidad práctica. Habría que tener razones positivas de la superioridad de las alternativas rivales para justificar el cambio. En estos casos, no valdría sólo con no tener razones de la superioridad de la propia práctica sobre las prácticas contrincantes para que el cambio se justifique: hay que tener razones positivas de la superioridad de la práctica rival. Y si no se tienen, es

⁶⁰³ Cf. Robert McKim, *Religious Ambiguity and Religious Diversity*, Oxford University Press, Nueva York, 2001, p. 252.

⁶⁰⁴ Así lo dice también Philip Quinn en un artículo en que critica la interpretación que McKim hace de algunas opiniones de Alston: *Is Alston's Response to Religious Diversity an Overstated Case?*, en Heather D. Battaly y Michael P. Linch (eds.), *oc.* pp. 163-164. Véase también la respuesta del propio Alston al artículo de Quinn en el mismo libro (pp. 167-169).

más racional permanecer en la propia. Y cabe pensar que si una solución es más racional que sus alternativas, entonces es la única salida racional en ese caso.

Lo dicho anteriormente nos lleva a una consideración del fenómeno del cambio o la conversión de una religión a otra, o del abandono de toda práctica religiosa... fenómenos que, ni por asomo, resultan nada extraños en nuestra actual situación socio-cultural y religiosa. Tengamos en cuenta dos matizaciones. Primera, que al hablar de conversión no nos referimos sólo al cambio de una religión a otra, sino que también hay que incluir el abandono de una práctica religiosa por ninguna otra de tipo religioso o el paso de una situación de no estar implicado en ninguna práctica religiosa a comprometerse en alguna de tipo religioso. Segunda, que William Wainwright ha mostrado, creemos que convincentemente, que la existencia de competición entre las prácticas religiosas parece conceder a aquellos que no participan en ninguna importantes razones para seguir sin implicarse en ninguna de ellas⁶⁰⁵. Es decir, que también es razonable suponer que para el implicado en la práctica doxástica no-religiosa o naturalista lo mejor desde el punto de vista de la racionalidad práctica es "esperar sentado", es decir, seguir sin comprometerse con una tradición religiosa.

Como sabemos, la posición de Alston es que lo único racional es permanecer en la propia religión en ausencia de una razón externa para considerar que otra práctica religiosa (u otra práctica "naturalista" sin más) sea más adecuada. Luego la conversión sólo sería razonable si se dispone de alguna de esas razones. Ahora bien, esto supone conceder a dichas razones una fuerza decisiva para que se lleve a cabo el fenómeno de la conversión. Además, hay que tener en cuenta que este fenómeno es más bien un proceso o recorrido por el que un sujeto se va introduciendo en otra práctica a la que en un momento dado se adhiere completamente abandonando la anterior. Entonces el planteamiento un tanto radicalizado (McKim lo llama "exagerado"⁶⁰⁶) de Alston en esta cuestión nos enfrenta con algunas cuestiones problemáticas. Especialmente con las dos siguientes.

⁶⁰⁵ Cf. William Wainwright, *oc.* pp. 180-188.

⁶⁰⁶ Cf. Robert McKim, *oc.* pp. 240ss.

En primer lugar, nos encontramos con que si más bien se trata de un proceso de cambio de una práctica religiosa a otra, y si las pretendidas razones para el cambio se van viendo a lo largo del proceso, pero ni con mucho son evidentes para el sujeto al inicio del mismo, entonces –en ausencia de suficientes razones externas para considerar la otra práctica religiosa como superior al inicio del proceso de conversión- nos encontramos con que el inicio de dicho proceso de cambio no es racional. Esto nos lleva a afirmar que puede que el sujeto no tenga todavía esas razones de un modo consistente y fundado pero que efectivamente existan, con lo que lo decisivo para la racionalidad del inicio de la conversión no es que el sujeto crea disponer ya de suficientes razones sino que éstas realmente existan, aunque sólo más adelante el creyente converso las descubra.

En segundo lugar, todavía habría que precisar mucho más la índole tan peculiar de esas “razones externas” para considerar una práctica superior a otras y, a la vez, tampoco se deben minusvalorar las “razones internas”. Alston habla ahora de una “razón externa” que garantice la mayor propiedad de una práctica sobre sus contrincantes, como por ejemplo que una práctica esté más sólida y firmemente establecida, sin graves inconsistencias internas y externas (respecto a prácticas mejor establecidas). A esto habría que sumar las “razones internas”: un grado suficiente de auto-apoyo (por ejemplo, consiguiendo aquello que cabe esperar que la práctica consiga). Todo esto afecta evidentemente a la racionalidad de la práctica doxástica. Con todo, lo que todavía está pendiente de calibrar es la fuerza de esa pretendida racionalidad externa e interna para poner en marcha un proceso de conversión.

En nuestra opinión, la racionalidad religiosa contribuye más a mantenerse en una práctica y a favorecer que no se abandone, que a conducir a una participación activa en ella a quien está fuera. De fondo está la compleja cuestión de la relevancia de los argumentos racionales para la aceptación de una determinada fe religiosa. Y ya dijimos cómo la participación en tradiciones religiosas no se suele hacer después de haber hallado las razones suficientes para justificar las creencias religiosas sino más bien por lo que aporta la propia experiencia de participación en una tradición viva de fe.

Por ello, cabe también precisar la respuesta alstoniana en el sentido de que lo único racional es mantenerse en la propia práctica no sólo si no hay razones externas para considerar que otra es superior sino también si no hay una experiencia de participación en otra tradición religiosa que uno tendería a aceptar como más fiable precisamente en virtud de su racionalidad interna. Una mayor racionalidad interna adquirida precisamente en virtud de haber participado experiencialmente de otra práctica doxástica también justificaría el cambio o conversión.

Así pues, concluimos que el planteamiento de Alston a este respecto nos parece demasiado radical en tres puntos. En primer lugar, cuando considera como únicas alternativas dos salidas extremas y contrarias, a saber, o bien "mantenerse firme" en la propia práctica o bien cambiar a otra. Aunque sea coherente con la posición de Alston, lo cierto es que pasa por alto ahora, por un lado, la evolución y transformación interna de las prácticas religiosas y, por otro lado, la gradualidad de muchos de los procesos de conversión. En segundo lugar, la relevancia excesiva que da a las "razones externas" para poner en marcha un proceso de conversión racional a otra religión, pasando por alto esta vez que la racionalidad interna de las distintas prácticas religiosas puede admitir diversos grados y que un mismo sujeto religioso puede involucrarse en otra práctica religiosa distinta a la suya anterior en la que va descubriendo una mayor racionalidad interna⁶⁰⁷. En tercer lugar, Alston se excede en el valor que concede a las "razones" para poner en marcha un proceso de implicación en una religión y de conversión a otra. En este último caso, el converso se inclina normalmente hacia la nueva práctica no por argumentos de índole exclusivamente racional, sino por lo que más bien denominaríamos "por motivos de fe", es decir, se entrega a una práctica religiosa movido por una fiabilidad de entrada que acepta por fe, por una confianza que le lleva a comprometerse religiosamente. En estos casos, la misión de la razón suele ser más bien de índole "negativa", es decir, mostrando que la opción no es irracional, más que proporcionando los argumentos decisivos que causan o motivan la conversión.

⁶⁰⁷ Precisamente la principal crítica de Robert McKim a las tesis de Alston es que pasa por alto los distintos grados de la justificación *prima facie* de las creencias y los distintos grados de la racionalidad práctica de las prácticas doxásticas. Compartimos la opinión de Philip Quinn de que esos distintos grados de justificación y racionalidad son compatibles con las tesis alstoniana, aunque todavía está pendiente el desarrollo de la epistemología de Alston teniendo en cuenta esa consideración. Véase el libro ya citado de McKim y la réplica de Quinn en el artículo citado, donde llega a afirmar que este punto "no hay desacuerdo" entre ellos (p. 163).

En esta cuestión nos puede ser muy útil imaginarnos el caso de los primeros cristianos procedentes del judaísmo e iniciando su paso a una nueva práctica religiosa doxástica: la PMC. ¿Cómo es ese proceso de conversión y por qué se da? ¿Tuvieron, por ejemplo, los primeros discípulos de Jesús de Nazaret un "razón externa" para cambiar? No alcanzamos a ver que tal "razón" no sea sino la de la fe y la experiencia dentro de una comunidad religiosa. Por lo tanto, estaríamos más bien dentro de lo que sería una muy débil racionalidad interna de una práctica, ya que se trataría entonces, en sus titubeantes inicios, de una práctica socialmente poco establecida, donde la solución de cambiar a la nueva práctica cristiana no sería lo más racional (al carecer -por hipótesis- de un "razón externa" que justificase el cambio). Por tanto, aquellos primeros discípulos estarían más cerca de estar haciendo una opción no racional que una elección racional. ¡Dudamos mucho que Alston aceptase esta conclusión!

Continuamente hemos visto la primacía que Alston concede a la propia auto-comprensión de los creyentes religiosos. Pues bien, también en esta cuestión su planteamiento se beneficiaría abundantemente si tuviera en cuenta cómo se llevan a cabo en la realidad los procesos de transformación interna de una práctica y los procesos de conversión de una práctica religiosa a otra, como por ejemplo en el proceso de cambio que dio origen a la práctica religiosa cristiana. Pero, a la vez, también necesitamos un mejor entendimiento del papel que juega la fe en la aceptación confiada de una práctica doxástica religiosa. O quizá todo sea más fácil y ocurra que, aunque ciertamente nos resulta muy difícil indicar y precisar distintos grados de racionalidad, lo que pasa es que el sujeto experimenta la nueva práctica en la que se va implicando como digna de mayor confianza y le parezca más plausible y adecuada. Aunque en este caso el converso no disponga de una "razón externa", puede disponer de una experiencia de participación, que epistémicamente le parezca más adecuada, y que siempre podría ser comparable con la experiencia anterior y justificarse así su abandono.

Lo dicho anteriormente nos sugiere que el desafío epistemológico de la diversidad religiosa debe afrontarse desarrollando estas dos consideraciones: primera, que el grado de racionalidad interna de las distintas prácticas religiosas

puede ser distinto, y que un mayor grado de racionalidad interna –y no sólo la aceptación de una razón externa- contribuye a la racionalidad del cambio o conversión; y segunda, que dentro de los motivos que cooperan en la aceptabilidad de una práctica los hay de una índole peculiarísima, que además tienen la primacía en este proceso, que no son exclusivamente racionales, sino que pertenecen al ámbito de lo que se denomina “fe” en sentido religioso. La labor de la razón es más la de garantizar la no irracionalidad que la de motivar la conversión. Por consiguiente, dado el primado de la auto-comprensión del creyente o de la realidad de una determinada práctica doxástica que Alston sostiene en numerosas ocasiones, también sus tesis a este respecto se beneficiarían sobre manera si se aplica ese mismo primado al caso particular de la experiencia del fenómeno de la conversión o de la puesta en marcha inicial de una nueva práctica religiosa.

d) Razones para la preferencia epistémica.

Ya hemos insistido en cómo Alston cree que no hay una base neutral para establecer racionalmente la superioridad de una práctica religiosa sobre otra. Éste es un presupuesto básico de su argumentación: “no hay razones independientes para preferir *epistémicamente* una forma de PM a las otras”⁶⁰⁸. Aunque sí hay una racionalidad práctica, pero no epistémica, para preferir continuar con la propia tradición religiosa en ausencia de razones para hacer otra cosa. Pero él mismo advierte que tal vez puedan encontrarse esos puntos de vista neutrales desde los que argumentar a favor de la mayor propiedad epistémica de una práctica religiosa sobre sus contrincantes. Esto podría hacerse, por ejemplo, dice, desde la teología filosófica. Pero Alston asume –imaginándose en el peor escenario- que no haya razones para la preferencia epistémica de una sobre las otras y en ese caso tratar de calibrar la racionalidad de la PMC.

⁶⁰⁸ PG 270.

No obstante, a nuestro parecer, nuestro autor ha elaborado una epistemología de la experiencia religiosa que puede aplicarse a las distintas tradiciones religiosas. Cuando emplea a fondo su epistemología religiosa a la PMC, también cree que igualmente se podría aplicar a las demás prácticas religiosas. Asimismo, es razonable suponer que todas ellas alcanzarían el mismo estatuto epistémico que la PMC. Pero la epistemología del modelo perceptual de la experiencia religiosa cree no poder llegar más lejos. Al final se abre a las otras bases de las creencias proporcionadas por la filosofía y la teología. Desde estas otras fuentes de fundamentación cabe esperar una base común racional desde la cual resolver las incompatibilidades. Pero ¿no cabría esperar más de la misma epistemología perceptual alstoniana?

Las aportaciones de Alston nos parecen especialmente sugerentes para tratar la problemática de la preferencia epistémica de unas prácticas sobre otras. Según su epistemología de la práctica doxástica, la fiabilidad de una práctica religiosa depende sobre todo de que (a) no produzca graves inconsistencias internas y que (b) no entre en contradicción con otras prácticas doxásticas socialmente mejor establecidas y más plausibles, entre las que destaca sobre todo la práctica científica. Aunque hay otros criterios para la fiabilidad de una práctica doxástica, estos dos mencionados nos parecen los más evidentes.

Pues bien, nuestra tesis es que nos encontramos ahora ante unos criterios para la preferencia epistémica de una práctica sobre otra. Es decir, que si antes decíamos que la debilidad de la racionalidad práctica acabará afectando a la racionalidad epistémica, ahora, por el contrario, estamos en condiciones de poder afirmar que los criterios para la racionalidad práctica de las prácticas religiosas acabarán por afectar también a la racionalidad epistémica, y nos pueden servir de criterios racionales para juzgar igualmente su racionalidad. De este modo, podríamos afirmar pues: (1º) que la práctica que produzca menos inconsistencias internas será más fiable que otra con más incoherencias; y (2º) que la práctica con menos contradicciones con otras prácticas mejor situadas será más fiable que otra con más contradicciones.

Claro que Alston dice que las razones para probar la fiabilidad de las prácticas doxásticas son circulares: todas son culpables de circularidad epistémica. Recordemos que, a su juicio, no podemos evitar la circularidad epistémica. Pero sí va a ofrecer una serie de criterios para juzgar la racionalidad interna de las mismas. En el fondo, nuestro autor siempre ha admitido una comparación inter-prácticas al decir que una práctica religiosa se muestra poco fiable si entra en contradicción con otra práctica más fiable, como por ejemplo con la científica si es el caso. Entonces, ¿no sería posible pensar igualmente en una cierta comparación entre las diversas prácticas religiosas? Si los mismos criterios se pueden aplicar a la propia práctica religiosa y a las otras tradiciones religiosas, entonces son criterios con los que podemos establecer una cierta comparación de la fiabilidad de las diversas prácticas religiosas. Con lo cual se convierten también en criterios no sólo intra-práctica sino también inter-práctica: criterios para la comparación del grado de racionalidad de las distintas prácticas doxásticas religiosas. Luego Alston está diseñando una base común, a saber, la elaboración de una serie de criterios para establecer la fiabilidad de las prácticas doxásticas religiosas, desde donde podemos juzgar y comparar su valor epistémico. Al final, la racionalidad práctica acabará siendo relevante para la racionalidad epistémica, es decir, no sólo servirá para mostrar que uno está justificado en seguir involucrado en su práctica religiosa sino que también proporciona criterios para justificar la preferencia epistémica de una/s práctica/s sobre otra/s. En el fondo, defendemos la unidad, por más que haya diferencia, de la racionalidad práctica y la racionalidad epistémica.

e) Hacia un “argumento acumulativo” de las creencias religiosas.

Para concluir esta sección revisionista de la solución alstoniana al enorme desafío planteado por la cuestión epistemológica de la diversidad religiosa, digamos que aunque la epistemología de las creencias religiosas perceptuales es muy significativa, sin embargo no abarca todo el ámbito racional de los fundamentos de las creencias religiosas. Como vimos, al final la experiencia se abre

a otros fundamentos como son la teología filosófica, la tradición y la revelación. Más aún, necesita de la contribución de las otras bases para un argumento global de la racionalidad de las creencias religiosas. Así pues, aun siendo relevante el modelo perceptual para la epistemología de las creencias perceptuales y para una filosofía del pluralismo religioso, no es suficiente, porque al final se ve remitido a otras fuentes de fundamentación con las que debe interactuar.

Esto nos sugiere, como algunos ya han hecho notar, que más bien precisamos de un "argumento acumulativo" (*cumulative argument*) a favor de la racionalidad de las creencias religiosas, en el que cooperen las distintas fuentes de racionalidad. Las experiencias solas por sí mismas difícilmente podrán probar la mayor evidencia o razonabilidad de una experiencia religiosa o mística sobre otra. Necesitamos para este juicio incorporar "argumentos acumulativos" que añadan otro tipo de racionalidad a la proporcionada por la experiencia⁶⁰⁹. Ésta es la misma conclusión a la que llega William J. Wainwright al examinar las tesis alstonianas:

"Esté uno comprometido con una práctica mística o no, algún tipo de argumentación empírica y metafísica (...) probablemente es necesaria para mostrar que el compromiso con la PM es completamente racional. La defensa de Alston de la PMC es imponente y, globalmente, convincente. Sin embargo, para ser completamente exitosa creo que debe formar parte de un argumento eficaz de tipo acumulativo a favor de la cosmovisión cristiana"⁶¹⁰.

En este sentido, la coherencia entre las distintas bases o argumentos acumulados es algo crucial. A nuestro juicio, el hecho de que la hipótesis pluralista entre en clara confrontación con la teología de las grandes religiones le resta plausibilidad precisamente por no cooperar, sino más bien competir frontalmente, con la racionalidad teológica de las creencias de cada una de las grandes tradiciones religiosas. Aunque también es plausible suponer que la teología del pluralismo religioso de cada una de las grandes religiones se revise e incorpore importantes modificaciones a la luz de la experiencia actual del diálogo interreligioso. Entonces puede ser que las contradicciones entre la hipótesis pluralista y las teologías se aminoren. O quizá no. En cualquier caso, y a pesar de los

⁶⁰⁹ Sobre esto puede verse: Caroline F. David, *oc.* pp. 190-1 y p. 235.

⁶¹⁰ William J. Wainwright, *oc.* p. 188.

necesarios retoques y desarrollos ulteriores, nos decantamos por la mayor plausibilidad racional de la contribución de William P. Alston a la epistemología de las creencias religiosas. Aunque la meta alcanzada nos haga vislumbrar nuevas pruebas y desafíos, el camino por el que nos ha guiado hasta aquí se orienta por una perspectiva adecuada y correcta.

CONCLUSIONES

Llegados al final del recorrido previsto, no nos queda más que resumir de un modo conclusivo los principales logros alcanzados por el camino emprendido y con el método utilizado, así como las perspectivas abiertas y los necesarios desarrollos ulteriores que todavía quedan pendientes.

1. El modelo intuicionista de Schleiermacher como precursor del modelo perceptual.

Hemos partido de la concepción de Schleiermacher de la religión elaborada en sus conocidos *Discursos sobre la religión*, en donde identifica la esencia de la misma en sus elementos experienciales y en donde subraya el valor privilegiado de la experiencia como método de acceso a lo religioso. Con él se da el giro experiencial de la reflexión sobre la religión y comienza a tener relevancia la experiencia religiosa en la filosofía de la religión y en la teología.

En los *Discursos* hemos encontrado una peculiar concepción de la religión como intuición de lo Infinito en lo finito o del Universo en lo particular, más a resguardo de la acusación de reduccionismo antropológico y subjetivismo que su caracterización posterior de la religión como sentimiento de absoluta dependencia. En el momento de los *Discursos*, la especificidad de lo religioso está en una intuición del Infinito o del Universo, pero donde la primacía de esa intuición la tiene el influjo y

acción de lo intuido sobre el sujeto, lo cual supone tanto la realidad de lo intuido que actúa (lo Infinito, el Universo o el Todo) como la capacidad humana de dejarse impresionar por ello, esto es, la capacidad de captación de lo Infinito en lo finito y particular: la capacidad de intuir.

El problema que nos ha dejado irresuelto es que la intuición en general surge en un ámbito autónomo respecto del pensamiento racional o abstracto, e igualmente la intuición religiosa, en un ámbito autónomo respecto de la metafísica, pero ¿cómo puede engarzar la intuición con el pensamiento racional, el juicio racional con el ámbito no-cognitivo de la intuición y el sentimiento? Si las intuiciones son pre-rationales ¿en virtud de qué puede luego el pensamiento racional valorarlas, juzgarlas, jerarquizarlas, organizarlas y construir un sistema doctrinal? ¿Cómo construir un sistema racional partiendo de una intuición primera y originaria que no pertenece a su ámbito? Hemos explicado el rechazo schleiermachiano a la sistematización, aunque también hemos visto cómo él mismo no pudiera evitar caer en ella ya en el último de sus propios *Discursos* al tratar sobre las religiones.

Por otro lado, inspirados por la crítica de W. Pannenberg, hemos concluido que el autor romántico, a pesar de sus innegables genialidades y aportaciones, sucumbe al error de confundir el objeto de la experiencia religiosa con la esfera en que ésta se da y en no tematizar el objeto de la experiencia religiosa. Así pues, comienza con Schleiermacher el camino de desintegración del concepto de religión, desvinculado definitivamente de la idea de Dios.

Ahora bien, el mismo Schleiermacher introduce un elemento de comparación entre las distintas intuiciones de lo Infinito, infiltrando de este modo un elemento incoherente con su propia elaboración filosófica. Porque está introduciendo un elemento de comparación y valoración entre ellas de naturaleza racional, no específicamente religiosa, lo que no encaja bien con la pretendida autonomía absoluta de la religión respecto de la metafísica y la moral. El criterio de comparación de las religiones es de índole racional, en base a una determinada comprensión de la intuición de lo Infinito en lo finito.

Aunque hay en los *Discursos* una innegable estimación positiva de la diversidad religiosa y del valor de las religiones históricas, no es tan neutral e imparcial su retorno a las menospreciadas religiones positivas cuando ya lleva de antemano predeterminado lo que busca y quiere encontrar en ellas. Es decir, aunque busque la "religión en las religiones" y a ello nos invite, ya lleva determinado lo que va a encontrar al partir de un concepto de religión de índole filosófica y tan elaborado. Por eso hemos dicho que ya lleva con él lo que ingenuamente pretende ir a buscar en las religiones. Como quien lleva subrepticamente con él el objeto que dice buscar en territorio ajeno. Esto le permitirá comparar si esta o aquella religión histórica realiza o no, y en qué medida, el concepto de religión. Pero lo más problemático no es tomar como punto de partida un concepto previo o idea previa de "religión", hasta cierto punto inevitable, sino que este concepto e idea es un concepto muy elaborado, poco abierto a ulteriores correcciones o matizaciones, y de índole totalmente filosófica, que no cuadra para nada con la autonomía de la religión que Schleiermacher propugna.

Pero lo más decisivo de sus tesis, y lo que está a la base de su ambigüedad e inconsistencia, es la confusión en torno al concepto de intuición. La crítica de Hegel al concepto de intuición de la teoría de la religión de Schleiermacher era que hacía de la intuición "algo subjetivo", de ahí la exigencia hegeliana de poner este concepto de "intuición" en relación con la reflexión. Pannenberg asume la crítica hegeliana y concluye que si las intuiciones religiosas lo que hacen es tematizar la relación implícita de los contenidos de las experiencias finitas con lo infinito, entonces son susceptibles de que se les pregunte si responden adecuadamente de la complejidad de dicha relación. Por lo tanto, las intuiciones religiosas permanecen sometidas a la pregunta de si realizan adecuadamente su función de propiciar la contemplación de lo infinito en lo finito. Es decir, hemos encontrado ya en los *Discursos* la ambigüedad de que, por un lado, la intuición religiosa no se puede fundamentar en nada externo a ella misma pues es "verdadera para sí" y, por otro lado, las distintas intuiciones de las religiones son más o menos acertadas según encarnen y realicen en sí mismas la esencia de la religión como intuición de lo Infinito o del Universo.

Ciertamente, Schleiermacher nos deja sin resolver cuál sería el papel de la razón al lado de las intuiciones y los sentimientos y cómo engarza el juicio racional con el ámbito no cognitivo de la intuición y los sentimientos, y con ello el de cómo acreditar la pretensión de verdad de cada intuición religiosa. Sin embargo, hay la asunción implícita de una posible comparación entre las distintas intuiciones religiosas sobre la base de una mejor intuición de lo infinito en lo finito. Es por ello por lo que las intuiciones religiosas presentan el carácter de afirmaciones con su pretensión de verdad. A Schleiermacher le faltaba una elaboración más completa del concepto de intuición. Eso sí, el genial autor ya anticipaba el conflicto (y el problema epistemológico que se plantea a la experiencia religiosa) de las distintas pretensiones religiosas de verdad.

Por último, hay en el modelo intuicionista de la experiencia religiosa expuesto en los *Discursos* de Schleiermacher una serie de elementos (como son el influjo y primado de lo intuido sobre el sujeto, la aproximación y equivalencia de los conceptos de intuición y percepción, y el problema epistemológico planteado por la pluralidad de experiencias religiosas) que lo convierten en un claro precedente del modelo perceptual, esto es, de la comprensión de la experiencia religiosa como un modo de percepción. Creemos encontrar aquí la verdadera razón que justifica nuestro modo de proceder en este trabajo: el modelo intuicionista schleiermachiano es la raíz y germen del modelo perceptual de la experiencia religiosa y plantea ya los principales problemas que van a ir emergiendo en nuestro estudio sobre el modelo perceptual diseñado por William P. Alston.

2. El 'modelo perceptual' de la experiencia de Dios.

Alston va a construir un modelo perceptual de la experiencia de Dios, que comprende la conciencia experiencial directa de Dios, es decir, la experiencia mística, como un modo de percepción. Para ello arranca de una muestra de testimonios que reflejan un tipo de experiencias en las que el sujeto estima que es directamente consciente de Dios, circunscribiéndose particularmente a los casos en

que esa conciencia experiencial es de tipo no sensorial. El resultado de la investigación sobre estos casos es que se trata de una conciencia distintivamente perceptual, porque lo que le parece al sujeto es que algo (que va a identificar como Dios) se está presentando directamente a su conciencia como tal-y-cual.

Para ello elabora su propia teoría de la percepción, la Teoría del Aparecer, según la cual la condición intrínseca necesaria y suficiente de la percepción es que algo se presente o aparezca al sujeto como tal-y-cual. Otras teorías de la percepción van a establecer otras condiciones necesarias para que tal experiencia sea una auténtica percepción. Pues bien, la conclusión de Alston es que, una vez aceptada la existencia de Dios, no hay objeción a que tal experiencia cumpla la condición intrínseca de la Teoría del Aparecer y las condiciones externas de otras teorías para que la experiencia de Dios sea un modo de percepción. En palabras suyas: "concluimos que si Dios existe, es posible que como mínimo algunas de estas experiencias tengan ese estatuto"⁶¹¹.

El autor de *Perceiving God* no lleva a cabo propiamente una fenomenología completa de la experiencia de Dios sino que pretende rastrear la estructura fenomenológica de ese tipo de conciencia experiencial directa de Dios para concluir que es una conciencia específicamente perceptual y que, por tanto, puede construirse un modelo perceptual de la experiencia de Dios. Este modelo se construye partiendo de la especie de percepción más estudiada y conocida: la percepción sensible. Su labor consiste en mostrar que la conciencia experiencial directa no sensorial de Dios también puede construirse como un modo de percepción, como una especie del género común 'percepción', género común al que también pertenecería la especie de la percepción sensible. Las diferencias entre la percepción sensible y la percepción mística no van a impedir que ambas puedan compartir una estructura común que las acredite como especies de un mismo género común. La conclusión alcanzada es que la percepción mística cumple la condición interna de la percepción, según la Teoría del Aparecer, y puede satisfacer las condiciones externas de otras teorías de la percepción.

⁶¹¹ PG 67.

Después de intentar responder a las principales objeciones planteadas a la construcción perceptual, nuestra conclusión es que, aunque la Teoría del Aparecer necesite un mayor desarrollo, las cuestiones críticas opuestas no nos exigen salirnos del modelo perceptual. La contraposición del modelo alstoniano con su rival, el modelo interpretacionista, nos ha ayudado a comprender mejor su significado y alcance. Ciertamente, aunque la percepción y la interpretación vayan muy unidas en un sujeto adulto normal, el modelo interpretacionista sucumbe al error de confundir o reducir la percepción de objetos a tomarlos como tal o cual. Alston correctamente afirma que "la experiencia perceptual normal está atravesada de interpretación"⁶¹², pero la especificidad de la percepción está en el rasgo de aparición, presentación o donación directa del objeto a la conciencia. Esto es lo que diferencia percibir un objeto de pensar sobre él, razonar, imaginarlo... Aunque el sistema de creencias puede afectar al carácter fenoménico de la experiencia, no tiene por qué hacerlo así siempre.

En el actual ambiente de "omnipotencia de la conceptualización", en expresión de nuestro autor, es crucial no confundir el hecho de la aparición del objeto, es decir, lo que es la aparición o presentación del objeto y cómo el objeto aparece o se le presenta al sujeto. Aunque obviamente el sistema de creencias y los conceptos pueden afectar, y de hecho afectan en muchísimas ocasiones, al modo como algo aparece ante el sujeto, no pueden afectar a lo que es que se presenta ante él. Aunque los conceptos determinan el modo como algo se experimenta, sin embargo no determinan el objeto o lo dado a la experiencia.

La tesis de que es imposible distinguir la percepción de la conceptualización parece haber alcanzado en nuestro presente ambiente intelectual la categoría de dogma. Uno de los debates donde mejor se puede ver esto es el que se refiere a si se pueden distinguir o no ciertos elementos comunes a las distintas experiencias místicas. Si se quiere identificar un núcleo común en estas experiencias, compartido por las diversas religiones, esto sólo puede hacerse sobre la base de una distinción entre percepción y conceptualización. Ya al final del libro *Perceiving God*, Alston escribe:

⁶¹² PG 27.

“Se ha pretendido insistentemente que no hay ni puede haber percepción sin conceptualización, e incluso que la percepción es sólo un modo particular de aplicar conceptos, o un modo particular de formación de creencias. Aquellos que niegan rasgos universales atravesando las culturas generalmente han basado su postura en tal teoría “conceptualista” o “interpretacionista” de la percepción”⁶¹³.

Pero, para nuestro autor, en el corazón de la percepción no está sino una conciencia directa de algo que aparece ante uno como tal y cual. Este hecho de X que aparece ante S como ϕ es, en principio, independiente de cualquier conceptualización o interpretación, es decir, independiente de que S tome X como que sea ϕ o crea, juzgue o interprete que X sea ϕ , o incluso que piense a X como ϕ . La presentación sensorial es algo más elemental y un componente más rudimentario del fenómeno de la percepción, que no supone un juicio o una interpretación.

Evidentemente que la percepción adulta está traspasada de conceptualización y creencias, pero esto es, insistirá Alston, “un desarrollo adicional, que va más allá del requisito mínimo para que haya un caso de percepción”⁶¹⁴. Para los partidarios del modelo interpretacionista, si los sujetos de las diversas culturas se refieren al objeto de la experiencia mística de modo muy distinto, entonces están experimentando cosas distintas; si no podemos encontrar algún rasgo común compartido en las diversas conceptualizaciones de esas experiencias, ello se debe a que no hay ningún “núcleo duro” común compartido por las diversas experiencias místicas. Sin embargo, siguiendo la Teoría del Aparecer, tenemos una oportunidad para identificar rasgos fenoménicos comunes a la percepción mística de las distintas religiones.

Otra de las confusiones más generalizadas que hemos tratado de desenmascarar consiste en no distinguir entre lo que utilizamos para reconocer una experiencia como de un cierto tipo y lo que la experiencia es o en qué consiste. Por ello los partidarios del modelo interpretacionista insisten en que ya que usamos conceptos para identificar una experiencia como de un cierto tipo, por ejemplo, como una experiencia “religiosa”, entonces la misma experiencia no es

⁶¹³ PG 186.

⁶¹⁴ PG 187.

“independiente de conceptos”⁶¹⁵. En el momento en que aceptamos la descripción que un sujeto hace de su experiencia religiosa, estamos aceptando su sistema de creencias y, con ello, que este sistema está a la base de su experiencia. Luego seríamos incoherentes si defendiéramos, al modo de Alston, que estas experiencias son básicamente de naturaleza no-conceptual. Ahora bien, esto o es una confusión o no se sigue, porque del hecho de que utilicemos conceptos para identificar algo como de un cierto tipo, no se sigue que lo que identificamos sean conceptos o juicios. Si fuera así, sólo seríamos capaces de identificar estados psicológicos cognitivos.

Para Alston, bastantes de los relatos de experiencias de Dios manifiestan una clara conciencia perceptual, es decir, Dios se presenta o aparece ante el sujeto en una forma análoga a como se presentan los objetos en la percepción sensible, por lo que es una conciencia propiamente perceptual. Los partidarios del modelo interpretacionista insistirán ahora en las diferencias entre la percepción sensible y la mística, pero creemos que Alston resuelve satisfactoriamente el problema planteado por esas diferencias y acertadamente señala cómo no bastan para romper el modelo perceptual de la experiencia mística. Los que defienden la imposibilidad de aplicar el modelo perceptual a la experiencia no sensorial de Dios suelen caer en estos dos errores: (1) o bien plantean objeciones a la percepción mística sin darse cuenta que igualmente así se opera y ocurre en la percepción sensible; (2) o bien toman injustificadamente el paradigma de la percepción sensible como la totalidad del género ‘percepción’ y no como una especie de la misma, cayendo en un imperialismo insostenible. Es decir, caerían en dos trampas que hemos denominado respectivamente “inconsecuencia” e “imperialismo”.

De todos modos, nos ha quedado muy claro que el que la experiencia mística tenga una estructura perceptual no quiere decir que sea una percepción auténtica o genuina de un objeto existente, sino que la naturaleza de la experiencia mística puede construirse dentro de un modo general de comprensión de la percepción, esto es, siguiendo un modelo perceptual. Lo que a Alston más le interesa es que si desde el inicio la experiencia de Dios puede construirse con ese modelo, entonces tendremos un gran beneficio epistemológico, a saber, la

⁶¹⁵ Cf. *PG* 40.

pretensión epistemológica de que si se está percibiendo a Dios entonces ello es *prima facie* aceptable por sus propios méritos, en ausencia de suficientes razones en contra.

3. La epistemología alstoniana de la práctica doxástica.

Una de las mayores contribuciones de William P. Alston a la filosofía es la elaboración de la epistemología de la "práctica doxástica". En el centro de su epistemología general está esa noción. Alston concibe la práctica doxástica como un modo de formación de creencias y también de evaluación epistémica de las mismas en base a un conjunto o sistema de creencias antecedentes que proporciona los potenciales "invalidantes", denominado "sistema de invalidación" (*overrider system*). La práctica perceptual sensible le proporciona el modelo con el que elaborar la epistemología de la experiencia de Dios o, como dirá, de la experiencia mística. Si en el caso de la práctica perceptual sensible, el resultado son unas creencias perceptuales a cerca del ambiente físico en base a una serie de experiencias sensoriales, igualmente en la práctica mística se trata de unas creencias religiosas proporcionadas por la percepción mística. Ésta es un tipo peculiar de experiencia religiosa donde acontece una presentación o aparición de algo al sujeto que éste identifica como la Realidad Última o Dios. Por tanto, la práctica perceptual mística da lugar a creencias sobre el modo como eso Último o Dios se manifiesta (creencias-M en la nomenclatura alstoniana).

Mientras que sólo hay una práctica perceptual sensible (PS), en su correlativo ámbito místico tenemos una amplia pluralidad de prácticas, cuya diversidad viene reconocida por los distintos "sistemas de invalidación" de las creencias. Una de esas prácticas es la práctica mística cristiana (PMC), e igualmente las correspondientes a cada una de las grandes religiones del mundo.

El problema epistemológico que se plantea es si una práctica doxástica proporciona justificación *prima facie* a las creencias a que da lugar. Alston maneja

una noción "externalista" de justificación, según la cual una creencia está justificada si tiene una base adecuada, y una base adecuada es la que es suficientemente indicadora de la verdad. Por ello, que una creencia esté justificada significa que es "conducente-a-la-verdad". Así pues, una práctica doxástica debe ser suficientemente fiable si se quiere que las creencias a que da lugar estén justificadas *prima facie*.

Desgraciadamente, cuando Alston investiga los argumentos directos a favor de la fiabilidad de la PS, su conclusión es que todos ellos o bien fracasan en su intento o bien pecan de "circularidad epistémica". Esto nos conduce a construir un argumento pragmático a favor de la racionalidad de implicarse o involucrarse en la PS, que lleva a la conclusión de que es *prima facie* prácticamente racional implicarse en las prácticas doxásticas socialmente establecidas. Esta aceptabilidad racional de entrada de las prácticas doxásticas puede, obviamente, ser invalidada por razones que indiquen suficientemente que la práctica sea no-fiable, como las inconsistencias internas de la propia práctica o las contradicciones con otras prácticas socialmente bien establecidas. Alston lo expresa con la siguiente fórmula:

*"se está racionalmente implicado en una práctica doxástica firmemente establecida con tal que ella y sus resultados sean suficientemente coherentes con otras prácticas doxásticas firmemente establecidas y sus resultados"*⁶¹⁶.

Esta racionalidad práctica *prima facie* se ve enriquecida si la práctica tiene un auto-apoyo significativo y consistente. Alston sostiene que tanto la PS como las principales prácticas doxásticas satisfacen las condiciones de la racionalidad práctica para implicarse en ellas, pues no están plagadas de inconsistencias internas o externas masivas y persistentes, y tienen suficiente auto-apoyo significativo. Por lo cual, es prácticamente racional "sin cualificación" involucrarse en la PS y en las otras prácticas doxásticas básicas similares.

Ahora bien, con ello Alston admite que no ha probado que la PS y las otras prácticas sean fiables sino que es prácticamente racional implicarse en ellas. La racionalidad práctica no va a exigir que la práctica se haya probado como fiable

⁶¹⁶ PG 175.

sino que haya suficientes bases para suponer que sea fiable. No obstante, nuestro autor sostiene que al mostrar la racionalidad (práctica) de la participación en una práctica, por ello mismo se ha mostrado que es racional suponer que tal práctica es fiable. Pero ¿cómo se une la racionalidad práctica de suponer una práctica como fiable y la justificación *prima facie* de las creencias perceptuales generadas por la práctica en un sentido conducente-a-la-verdad? Él cree haber mostrado que es razonable suponer que las principales prácticas doxásticas son fiables y que, por lo tanto, es razonable suponer que sus creencias-resultado están *prima facie* justificadas en el sentido conducente-a-la-verdad.

A nuestro juicio, el planteamiento alstoniano al respecto nos sitúa ante dos cuestiones que necesitarán ulteriores precisiones. Una es la vinculación e incidencia de la racionalidad práctica en la racionalidad epistémica. Ambas se distinguen pero forman parte de una misma realidad racional unitaria, en virtud de la cual la racionalidad práctica acaba afectando a la epistémica. Valorar los grados de esta incidencia es una cuestión que el planteamiento de Alston ha dejado sin responder. Cuando tratamos el asunto del debilitamiento del estatuto epistémico general de la creencia religiosa por el problema de la diversidad religiosa, ya hicimos notar cómo cabe pensar que una racionalidad práctica debilitada acabará afectando, tarde o temprano, a la racionalidad epistémica de las creencias religiosas. La otra cuestión abierta tiene que ver con esto, y se refiere a los diversos grados de racionalidad que admiten las prácticas doxásticas y las creencias que generan. Repetidamente hemos oído a Alston decir que la racionalidad es una cuestión de grado. Además, también tiene el presupuesto tácito de una comparación del distinto grado de racionalidad de las diversas prácticas cuando advierte que una práctica puede tener inconsistencias externas con otras prácticas socialmente mejor establecidas. Nuestra opinión es que las condiciones de racionalidad práctica *prima facie* de las prácticas doxásticas sirven a su vez de criterios para la comparación entre ellas y para la preferencia epistémica. El planteamiento alstoniano nos conduce a un posible estudio comparativo de prácticas doxásticas y, en nuestro caso, a un estudio comparativo del estatuto epistémico de las creencias religiosas de las diversas tradiciones religiosas.

4. La aportación alstoniana a la epistemología de la creencia religiosa.

Alston aplica el modelo de la PS al estudio de la PMC. Primero señala cómo la PMC es una práctica doxástica socialmente bien establecida. Por lo tanto, es *prima facie* prácticamente racional implicarse en ella. Después comienza a investigar las posibles razones que pudieran invalidar esta racionalidad de entrada. El resultado es que en la PMC no hay inconsistencias internas importantes ni tampoco destacadas contradicciones con otras prácticas más firmemente establecidas, como sería, por ejemplo, la PS. A su vez, también la PMC tiene un grado suficiente de auto-apoyo consistente.

Ahora bien, Alston se ha centrado en la PMC, concentrando su atención en una pequeña parcela de la práctica mística en general. La gran diversidad de las religiones impide un tratamiento conjunto, que en caso de hacerse mostraría demasiadas inconsistencias internas debido a la gran discrepancia de las religiones a la hora de concebir la Realidad Última. El sistema básico de creencias, que sirve de sistema de invalidación de las creencias perceptuales, tiene importantes incompatibilidades de una religión a otra. Estas incompatibilidades o inconsistencias externas entre las creencias a que da lugar la PMC y las otras prácticas religiosas plantea un grave problema epistemológico, ya que cabe razonablemente suponer que todas las religiones comparten el mismo estatuto epistémico, por el que todas serían prácticas doxásticas socialmente bien establecidas. Es razonable suponer una misma racionalidad igualmente compartida a no ser que haya razones para mostrar la superioridad de una práctica religiosa sobre sus rivales. Así pues, en principio, sería prácticamente racional involucrarse en cada una de ellas, y ninguna sería superior a sus contrincantes. Pero cada una se ve igualmente desafiada por una pluralidad divergente de creencias perceptuales religiosas que rebaja –por así decir– su estatuto epistémico o disminuye la racionalidad de implicarse en una práctica religiosa cualquiera.

La respuesta de Alston a este problema se orienta en la perspectiva de la construcción de un argumento a favor de la racionalidad práctica de continuar implicado en la PMC, construido por analogía con una hipotética situación de una pluralidad de prácticas perceptuales sensibles. En el caso de que esta pluralidad no pudiera ser racionalmente dirimida por una razón externa y cada práctica proporcionara a sus adeptos una manera adecuada de desenvolverse en el ambiente, parece claro que lo más razonable es continuar con la práctica en la que se está involucrado. Y es exactamente esto lo que ocurre con la pluralidad de prácticas religiosas. Cada una proporciona a sus creyentes una manera adecuada de relacionarse con la Realidad Última y, además, carecemos de una base neutral o externa para resolver las discrepancias interreligiosas. Por ello, lo más razonable para un practicante de la PMC es seguir entregado a ella. Luego si es prácticamente racional para un practicante de la PMC continuar implicado en esa práctica, entonces –según Alston concluye– es prácticamente racional tomar la PMC como una práctica fiable y suponer que las creencias generadas en ella están *prima facie* justificadas en un sentido conducente-a-la-verdad. Y este mismo estatuto epistémico cabe suponer que lo disfrutaban los creyentes de otras religiones.

Por nuestra parte, hemos matizado cómo debe entenderse lo referido a continuar implicado en la propia práctica de modo que incluya la necesaria evolución y reforma de las prácticas. Además, hemos argumentado cómo nos puede ayudar a perfilar esta tesis epistemológica la observación de los fenómenos de la formación de una nueva práctica religiosa y los procesos de conversión. Esto nos ha llevado nuevamente a la cuestión de los distintos grados que admite la racionalidad práctica (y la justificación *prima facie*) y a la consideración de que las condiciones internas de las prácticas doxásticas no sólo sirven de criterios de evaluación (intra-práctica) sino también de criterios de comparación (inter-prácticas) de la racionalidad. Esto nos puede servir, entre tanto, de base neutral o externa –como Alston caracteriza a la base que busca– para la preferencia epistémica. Por último, la excesiva importancia que Alston concede a las “razones” para justificar el cambio a otra práctica religiosa o al abandono sin más de la propia, hace que asome la sombra del racionalismo, lo que no cuadra bien con la propia auto-comprensión que las religiones tienen de sí mismas, según la cual la actitud de “fe” –para ellas– es un elemento con un lugar insustituible y un papel

específico destacado en el conjunto de los fundamentos de las creencias religiosas. Alston terminará insinuando una cooperación de la experiencia, la razón y la fe como fuentes distintas pero colaboradoras en la fundamentación de las creencias religiosas. Pero lo cierto es que su planteamiento deja poco espacio a la "fe", que por otro lado es crucial para las propias religiones. Todavía está pendiente un mejor ensamblaje de estas tres fuentes y sus modos de cooperación en la fundamentación de las creencias religiosas.

5. *El Hecho extraordinario* de Manuel García Morente como ejemplo paradigmático del modelo perceptual.

En el relato del '*Hecho extraordinario*' de Manuel García Morente hemos encontrado un caso paradigmático del modelo perceptual de la experiencia de Dios. La precisa descripción del suceso que hace el filósofo español ya deja entrever su estructura perceptual, pero será en las propias reflexiones del autor sobre el suceso donde veremos a Morente decir con total claridad que se trata de una "percepción sin sensaciones" o, en todo caso, una "intuición de presencia" desprovista de contenido sensorial. Así pues, el análisis del '*Hecho extraordinario*', en el que confluyen la persona que tiene la impresión de una pretendida experiencia directa de Dios y el filósofo que describe fenomenológicamente este hecho y busca su justa interpretación con las herramientas del análisis racional, nos ha ayudado a comprender mejor el modelo perceptual y a verlo encarnado ejemplarmente en el caso vivido y relatado por Morente.

Después de exponer y tratar de comprender las propias reflexiones de Morente sobre la naturaleza del suceso y sobre su posibilidad en general y su realidad en su caso particular, hemos querido analizar críticamente el hecho, dividiendo las cuestiones en cuatro grupos, según estén más relacionadas con el sujeto de la experiencia, el objeto de percepción, la descripción que hace y las reflexiones que ofrece sobre el mismo. Nuestro análisis ha pretendido comprender y

evaluar la significatividad de este ejemplo paradigmático para el modelo perceptual de la experiencia religiosa.

El análisis del *Hecho* nos ha conducido a una mejor intelección y a una confirmación del modelo perceptual, principalmente en los siguientes aspectos que, de modo conciso, exponemos en forma de sentencias conclusivas. Primero, en la posibilidad real, avalada por el testimonio concreto de una vivencia personal, de una percepción no sensible sino espiritual que fenomenológicamente se vive como una presentación o aparición directa de Jesucristo (Dios en su humanidad) a la conciencia del sujeto. Segundo, en el papel crucial que tienen las creencias antecedentes del sujeto a la hora de poder reconocer conscientemente una experiencia perceptiva y adquirir una conciencia más clara de la misma. Tercero, en la identificación del "objeto" como Jesucristo (Nuestro Señor) que forma parte de la descripción de la experiencia y no como una interpretación posterior sobreañadida. Cuarto, en la dificultad o imposibilidad para explicar cómo se lleva a cabo ese reconocimiento del "objeto" de una percepción sin sensaciones, dándonos a entender que se trata de un dato inmediato de la experiencia. Quinto, en la función cognoscitiva de la percepción que, de entrada, proporciona un misterioso conocimiento inquebrantable, o, en palabras de Alston, una justificación *prima facie* de las creencias religiosas que engendra. Sexto, una clara distinción entre la posibilidad de una percepción mística y la realidad efectiva de la misma. Es decir, que aunque la experiencia de Dios tenga al menos en algunos casos una estructura perceptual, todavía no se ha probado que sea en ocasiones una genuina y auténtica percepción. Séptimo, la aparición de razones que pueden desacreditar a la práctica perceptual mística (y a las creencias perceptuales religiosas) de su estatuto epistémico inicial alcanzado precisamente en virtud de haber sido generadas por una práctica generalmente fiable. Octavo, la necesidad de un honesto discernimiento racional para que la justificación *prima facie* de las creencias perceptuales religiosas alcance el más alto estatuto epistémico de una justificación sin más cualificación, para lo que se necesita la cooperación de los otros fundamentos de la racionalidad de las creencias.

En suma, los principales elementos fenomenológicos y epistemológicos del modelo que comprende y construye la experiencia de Dios como un modo de

percepción los vemos desgranarse en el *Hecho Extraordinario* de Manuel García Morente, tanto en la descripción del suceso como en sus espontáneas y lúcidas reflexiones filosóficas, de tal modo que no podemos más que caracterizar el hecho narrado como uno de los ejemplos paradigmáticos del modelo perceptual de la experiencia de Dios.

6. Valoración final.

Las aportaciones de William P. Alston a la epistemología de la creencia religiosa han sido recibidas muy positivamente, llegando a ser reconocido incluso por quienes discrepan de sus planteamientos como “el padre de la moderna filosofía analítica americana de la religión”⁶¹⁷. Especialmente, su epistemología de la experiencia religiosa, expuesta en su madurez en *Perceiving God*, ha puesto en marcha un interesante debate en torno al valor epistémico de la experiencia religiosa, dando lugar a múltiples y variadas reacciones y discusiones, como se puede ver en reseñas de revistas, conferencias y congresos sobre el citado libro, así como números monográficos de revistas y libros en colaboración que recogen comentarios críticos, etc... Esto ha hecho de *Perceiving God* y otras publicaciones de Alston una de las mejores contribuciones a la filosofía de la religión de los últimos tiempos.

¿Qué ha hecho tan atractiva la obra de Alston? Por un lado, lo bien contruidos que están sus argumentos y razonamientos (moderados en sus presupuestos fundamentales, matizados en distinciones, lógicos en su desarrollo), la consistencia y elegancia de su exposición, la honestidad con que presenta las objeciones a sus tesis y las réplicas a estas objeciones. Por otro lado, que, alejado de las modas filosóficas, recupera y trae al centro de la discusión contemporánea temas y planteamientos que fácilmente se habrían descartado u olvidado, dados ya por superados, reconociendo y haciendo mayor justicia a su valor. Creemos, por

⁶¹⁷ Así lo dice Joseph Runzo en *Perceiving God, World-Views, and Faith: Meeting the Problem of Religious Pluralism*, en Thomas D. Senor, *oc.* p. 242.

nuestra parte, que algunas de sus mejores aportaciones son: la réplica a las objeciones para una construcción perceptual de la experiencia religiosa; la defensa de una racionalidad práctica para la experiencia religiosa; la presentación de una teoría de la justificación de creencias que al mismo tiempo es una teoría sobre la formación y transformación de las creencias religiosas; el descubrimiento y desenmascaramiento de la "circularidad epistémica" en los argumentos de la racionalidad de las prácticas doxásticas; la elaboración de una epistemología general de la "práctica doxástica"; la colaboración de las distintas bases de la creencia religiosa para una fundamentación conjunta (relacionando así la experiencia con el conocimiento racional y la teología); y la apertura de nuevas posibilidades para una mejor integración de la experiencia religiosa en la filosofía de la religión y también en la teología fundamental o filosófica (en la que la experiencia interactúe y se correlacione con la tradición y la fe).

Esta integración de la experiencia en la filosofía y en la teología parece insinuar también un nuevo camino de encuentro, diálogo y mutuo enriquecimiento de ambos saberes y una base común desde la que emprender un diálogo fecundo. A nuestro juicio, las aportaciones filosóficas de Alston pueden resultar de sumo interés para la teología. En concreto, para la integración de la experiencia en la teología, el necesario contraste -señalado por nuestro autor- de las creencias experienciales con el "sistema de invalidación" (overrider system) no sólo permite relacionar la experiencia con la tradición y el dogma, sino también comprender la formación y evaluación de las creencias que tiene lugar en este proceso, en el que dialécticamente la experiencia corrige a las creencias y a su vez el sistema básico de creencias sirve de criterio de discernimiento y de verificabilidad de la experiencia.

Por otro lado, junto a los criterios de racionalidad de las prácticas doxásticas religiosas, el planteamiento de Alston daría pie para integrar el que tal vez sea el elemento central de las religiones: la "fe". Ésta podría presentarse -si bien Alston no lo hace- como el elemento impulsor para la entrega comprometida a una práctica religiosa. De este modo, fe y experiencia colaborarían e interactuarían en los procesos generativos, transformacionales o simplemente de mantenimiento de las creencias. Así pues, vendrían a integrarse experiencia, fe y razón como los

elementos básicos de la racionalidad de la práctica doxástica religiosa. También la posición de Alston respecto a la relación entre fe y razón es equilibrada y armónica: una posición intermedia entre el fideísmo y el racionalismo.

No obstante, el planteamiento alstoniano de la experiencia religiosa también presenta límites y cuestiones problemáticas. En efecto, una opinión bastante generaliza entre sus críticos de la propia tradición analítica anglo-americana vendría a decir que el filósofo norteamericano ha dado los pasos en la dirección correcta, pero que no ha llegado tan lejos como pretendía. Ciertamente, al final, uno tiene la impresión de haber seguido una buena argumentación, pero más débil de lo que se piensa. Una argumentación que no cumple todo lo que parece prometer. La perspectiva alstoniana es adecuada pero no ha llegado tan lejos como creía. Al final, hemos abogado por un "argumento acumulativo" de las creencias religiosas, conclusión a la que se ve abocado el mismo Alston. Pero estas limitaciones del alcance de las tesis alstonianas las hacen, si cabe, más atractivas, y nos sirven de aguijón o acicate para proseguir con ulteriores desarrollos.

Nuestra última conclusión valorativa es, en pocas palabras, que el mejor modo de responder a los problemas referidos de la experiencia religiosa y del pluralismo religioso no consiste en el abandono sino más bien en la prolongación, profundización y desarrollo de la perspectiva abierta por los estudios de William P. Alston. Haber seguido esa perspectiva nos ha llevado a una nueva búsqueda, a saber, la de hallar lugares comunes desde los que podamos discernir nuestras discrepancias religiosas. La misma epistemología alstoniana de la experiencia religiosa creemos que ofrece interesantes elementos para la elaboración de esa base común adecuada. Al final, su misma epistemología perceptual se abre a los otros fundamentos de las creencias religiosas, incluyendo la propia aportación de las respectivas teologías. La colaboración de esa pluralidad de bases de la creencia religiosa aún puede resultar más fecunda y prometedora.

Más de cincuenta años lleva Alston reflexionando sobre estos temas. A veces se considera a sí mismo como una "especie de fruto tardío", sin duda el momento para el que la naturaleza deja muchas veces sus mejores frutos. Sus aportaciones son de primera calidad en epistemología y filosofía de la religión y muy fecundo

filosóficamente el diálogo suscitado entre su modelo perceptual de la experiencia religiosa y otros modelos. Sin duda que para los temas de la naturaleza y epistemología de la experiencia religiosa las aportaciones de W. Alston serán un punto de referencia continuo e imprescindible en las próximas décadas.

Comenzamos nuestra tarea diciendo en la *Introducción* que nuestra tesis tenía su origen próximo en la insatisfacción que nos había producido el tratamiento demasiado confuso de la fenomenología y epistemología de la experiencia religiosa en bastantes estudios. Pues bien, al final de nuestro recorrido tenemos que decir que no hemos logrado sacudirnos completamente de encima esa impresión. No tanto debido a las inevitables sombras que se pueden otear en las aportaciones alstonianas, sino sobre todo a nuestra propia limitación e incapacidad para comprenderlas correctamente y para intentar resolver con propiedad y claridad las cuestiones críticas y los problemas pendientes. Tal vez por ello las siguientes palabras de Alston, en las últimas páginas de *Perceiving God*, resuenen especialmente en nosotros no sólo como un simple consuelo intelectual sino, sobre todo, como una promesa esperanzadora:

“No me atrevo a predecir el éxito que alcancen estos esfuerzos. Tal vez solamente en la plenitud de Dios se nos revelará, más allá de estas perspectivas divergentes, una intelección más profunda de la verdad”⁶¹⁸.

⁶¹⁸ PG 278.

BIBLIOGRAFÍA

I. ELECOS BIBLIOGRÁFICOS SOBRE WILLIAM P. ALSTON.

- El elenco más completo de las publicaciones de William P. Alston hasta 2005 se encuentra en: Heather D. BATTALY y Michael P. LYNCH (eds.), *Perspectivas on the Philosophy of William P. Alston*, Rowman&Littlefield Publishers, Maryland-USA, 2005, pp. 281-297.
- Una bibliografía permanentemente actualizada de las publicaciones de W. P. Alston puede consultarse en la página web de Daniel HOWARD-SNYDER: <http://www.ac.wvu.edu/~howardd/alston/biblio.pdf> (3 Noviembre 2005).
- También puede verse la principal bibliografía de Alston (aunque el elenco está incompleto) y otra literatura general relacionada con su epistemología de la experiencia religiosa en la tesis doctoral de Marlon A. GACHO, *The Epistemology of Religious Experience of William P. Alston*, Cuadernos de Filosofía de la Universidad de Navarra (Facultad eclesiástica de Filosofía), Pamplona, 2003, pp. 337-344.

II. PUBLICACIONES DE WILLIAM P. ALSTON.

A. LIBROS.

- (1963) *Readings in Twentieth Century Philosophy* (coeditado con George NAKHNIKIAN), The Free Press, Nueva York, 286pp.
- (1963) Editor: *Religious Belief and Philosophical Thought: Readings in the Philosophy of Religion*, Harcourt, Nueva York, 626pp.

- (1964) *Philosophy of Language*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, Nueva Jersey, [Traducción: *Filosofía del lenguaje*, Versión de Violeta Demonte, Alianza Editorial, Madrid, 1974, 161pp.]
- (1967) *The Problems of Philosophy: Introductory Readings* (coeditado con Richard B. BRANDT), Allyn and Bacon, Boston, 754pp.
- (1989) *Divine Nature and Human Language*, Cornell University Press, Ithaca, Nueva York, 279pp.
- (1989) *Epistemic Justificación*, Cornell University Press, Ithaca, Nueva York, 353pp.
- (1991) *Perceiving God*, Cornell University Press, Ithaca, Nueva York, 320pp.
- (1993) *The Reability of Sense Perception*, Cornell University Press, Ithaca, Nueva York, 148pp.
- (1996) *A Realistic Conception of Truth*, Cornell University Press, Ithaca, Nueva York, 274pp.
- (2000) *Illocutionary Acts and Sentence Meaning*, Cornell University Press, Ithaca, Nueva York, 352pp.
- (2001) *A Sensible Metaphysical Realism*, (The Aquinas Lecture, 2001) Marquette University Press, Milwaukee, Wisconsin, 65pp.
- (2002) Editor: *Realism and Antirealism*, Cornell University Press, Ithaca, Nueva York, 303pp.
- (2005) *Beyond "justification": Dimensions of Epistemic Evaluation*, Cornell University Press, Ithaca, Nueva York, 256pp.

B. ARTÍCULOS Y COLABORACIONES.

- (1951) "Whitehead's Denial of Simple Location", en *Journal of Philosophy* 48, pp. 713-721.
- (1952) "Internal Relatedness and Pluralism in Whitehead", en *Review of Metaphysics* 5, pp. 535-558.
- (1954) "Are Positivists Metaphysicians?", en *Philosophical Review* 63, pp. 42-57.
- (1954) "Simple Location", en *Review of Metaphysics* 8, pp. 334-341.
- (1954) "Particulars – Bare and Qualified", en *Philosophy and Phenomenological Research* 15, pp. 253-258.

- (1955) "Pragmatism and the Verifiability Theory of Meaning", en *Philosophical Studies* 6, pp. 65-71.
- (1956) "Ineffability", en *Philosophical Review* 65/4, pp. 506-522.
- (1956) "Pragmatism and the Theory of Signs in Peirce", en *Philosophy and Phenomenological Research* 17/1, pp. 79-88.
- (1957) "Is a Sense-Datum Language Necessary?", en *Philosophy of Science* 24, pp. 41-45.
- (1958) "Ontological Commitments", en *Philosophical Studies* 9, pp. 8-17.
- (1960) "The Ontological Argument Revisited", en *Philosophical Review* 69, pp. 452-474.
- (1961) *Tillich's Concept of a Religious Symbol*, en Sidney HOOK (ed.), *Religious Experience and Truth*, New York University Press, Nueva York, pp. 12-26.
- (1962) "Philosophical Analysis and Structural Linguistics", en *Journal of Philosophy* 59, pp. 709-720.
- (1962) "Ziff's Semantic Analysis", en *Journal of Philosophy* 59, pp. 5-20.
- (1963) "Meaning and Use", en *Philosophical Quarterly* 13, pp. 107-124 [Traducción: *Significado y uso*, en G. H. R. PARKINSON (ed.), *La teoría del significado*, Fondo de Cultura Económica, México y Madrid, 1976, pp. 209-243].
- (1963) "The Quest for Meaning", en *Mind* 72, pp. 79-87.
- (1964) "Linguistic Acts", en *American Philosophical Quarterly* 1/2, pp. 1-9.
- (1964) *On Sharing Concepts*, en John HICK (ed.), *Faith and the Philosophers*, St. Martin's Press, Nueva York, pp. 154-155.
- (1964) *Psychoanalytic Theory and Theistic Belief*, en John HICK (ed.), *Faith and the Philosophers*, St. Martin's Press, Nueva York, pp. 63-102.
- (1964) *The Elucidation of Religious Statements*, en William L. REESE y Eugene FREEMAN (eds.), *Process and Divinity: Philosophical Essays Presented to Charles Hartshorne*, Open Court Pub. Co., LaSalle, IL, pp. 429-443.
- (1965) *Expressing*, en Max BLACK (ed.), *Philosophy in America*, Cornell University Press, Ithaca, Nueva York, pp. 15-34.
- (1967) *Do Actions Have Causes?*, en *Proceedings of the Seventh Inter-American Congress of Philosophy*, Laval University Press, Quebec, pp. 256-267.
- (1967) 18 artículos en *Encyclopedia of Philosophy*, editada por Paul EDWARDS, MacMillan and Free Press, Nueva York:

- *Emotion and Feeling*: vol. 2, pp. 479-486.
- *Emotive Meaning*: vol. 2, pp. 486-493.
- *Language*: vol. 4, pp. 384-386.
- *Language, Philosophy of*: vol. 4, pp. 386-390.
- *Meaning*: vol. 5, pp. 233-241.
- *Motives and Motivation*: vol. 5, pp. 399-409.
- *Philosophy of Religion, Problems of*: vol. 6, pp. 285-289.
- *Pleasure*: vol. 6, pp. 341-347.
- *Psychoanalytic Theories, Logical Status of*: vol. 6, pp. 512-516.
- *Religion*: vol. 7, pp. 140-145.
- *Religion, Naturalistic Reconstructions of*: vol. 7, pp. 145-147.
- *Religion, Psychological Explanations of*: vol. 7, pp. 148-150.
- *Religious Language*: vol. 7, pp. 168-174.
- *Russell, Bertrand: Epistemology and Metaphysics*: vol. 7, pp. 239-244.
- *Sign and Symbol*: vol. 7, pp. 437-441.
- *Teleological Argument for the Existence of God*: vol. 8, pp. 84-88.
- *Paul Tillich*: vol. 8, pp. 124-126.
- *Vagueness*: vol. 8, pp. 218-221.

(1967) *Wants, Actions, and Causal Explanation*, en H. N. CASTANEDA (ed.), *Intentionality, Minds, and Perception*, Wayne State University Press, Detroit, pp. 301-341.

(1968) "Moral Attitudes and Moral Judgments", en *Nous* 2/1, pp. 1-23.

(1969) « Feelings », en *Philosophical Review* 78/1, pp. 3-34.

(1969) *Comments on 'Creativity in Hartshorne's World View' by Lewis E. Hahn*, en William S. MINOR (ed.), *Philosophy of Creativity: Charles Hartshorne and Henry Nelson Wieman*, Foundation for Creative Philosophy, Inc., Carbondale, IL, pp. 15-18.

(1969) *Unconscious Intellectual Dishonesty in Religion*, en A. J. BELLIZONI Jr. Y T. V. LITZENBERG Jr. (eds.), *Intellectual Honesty and the Religious Commitment*, Fortress Press, Filadelfia, 1969, pp. 25-44.

(1969) "Aune on Thought and Language", en *Nous* 3/2, pp. 169-183.

(1970) *Toward a Logical Geography of Personality: Traits and Deeper Lying Personality Characteristics*, en Howard E. KIEFER y Milton K. MUNITZ (eds.), *Contemporary Philosophic Thought, Volume 2: Mind, Science, and History*, State University of New York Press, Albany, NY, pp. 59-92.

(1971) "Varieties of Privileged Access", en *American Philosophical Quarterly* 8/3, pp. 223-241. Reeditado en *Epistemic Justification*, pp. 249-285.

(1971) "The Place of the Explanation of Particular Facts in Science", en *Philosophy of Science* 38/1, pp. 13-34.

- (1971) *Comments on Kohlberg's 'From Is to Ought'*, en Theodore MISCHEL (ed.), *Cognitive Development and Epistemology*, Academic Press, Nueva York, pp. 269-284.
- (1971) *How Does One Tell Whether a Word Has One, Several, or Many Senses?*, en Danny D. STEINBERG y Leon A. JAKOBOVITS (eds.), *Semantics: An Interdisciplinary Reader in Philosophy, Linguistics, and Psychology*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 35-57.
- (1971) "Dispositions and Occurrences", en *Canadian Journal of Philosophy* 1/2, pp. 125-154.
- (1972) "Response to Weitz's 'The Concept of Human Action'", en *Philosophical Exchange* 1/3, pp. 239-247.
- (1972) "Can Psychology Do without Private Data?", en *Behaviorism* 1/1, pp. 71-102.
- (1974) *Semantic Rules*, en Milton K. MUNITZ y Peter K. UNGER (eds.), *Semantics and Philosophy*, New York University Press, Nueva York, pp. 17-48.
- (1974) *Conceptual Prolegomena to a Psychological Theory of Intentional Action*, en S. C. BROWN (ed.), *Philosophy of Psychology*, The MacMillan Press, Londres, pp. 71-101.
- (1975) "Traits, Consistency and Conceptual Alternatives for Personality Theory", en *Journal for the Theory of Social Behavior* 5, pp. 17-48.
- (1976) "Two Types of Foundationalism", en *The Journal of Philosophy* 73/7, pp. 165-185. Reeditado en *Epistemic Justification*, pp. 19-38.
- (1976) "Has foundationalism been refuted?", en *Philosophical Studies* 29/5, pp. 287-305. Reeditado en *Epistemic Justification*, pp. 39-56.
- (1976) "Self-Warrant: a Neglected Form of Privileged Access", en *American Philosophical Quarterly* 13/4, pp. 257-272. Reeditado en *Epistemic Justification*, pp. 286-315.
- (1977) "Sentence Meaning and Illocutionary Act Potencial", en *Philosophical Exchange* 2/3, pp. 17-35.
- (1977) *Self-Intervention and the Structure of Motivation*, en T. MISCHEL (ed.), *The Self: Psychological and Philosophical Issues*, Basil Blackwell, Oxford, pp. 65-102.
- (1978) *Meta-Ethics and Meta-Epistemology*, en Alvin I. GOLDMAN y Jaegwon KIM (eds.), *Values and Morals*, D. Reidel Pub. Co., Dordrecht, pp. 275-297.
- (1979) "Yes, Virginia, There is a Real World", en *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 52/6, pp. 779-808.

- (1980) *The Bridge between Semantics and Pragmatics*, en Irmengard RAUCH y Gerald CARR (eds.), *The Signifying Animal*, Indiana University Press, Bloomington, IN, pp. 123-134.
- (1980) *Irreducible Metaphors in Theology*, en Eugene T. LONG (ed.), *Experience, Reason, and God*, Catholic University of America Press, Washington DC, pp. 129-148. Reeditado en *Divine Nature and Human Language*, pp. 17-38.
- (1980) "Level Confusions in Epistemology", en *Midwest Studies in Philosophy* 5, pp. 135-150. Reeditado en *Epistemic Justification*, pp. 153-171.
- (1980) "Some Remarks on Chisholm's Epistemology", en *Nous* 14/3, pp. 565-586.
- (1981) *The Christian Language-Game*, en F. J. CROSSON (ed.), *The Autonomy of Religious Belief*, University of Notre Dame Press, South Bend, IN, pp. 128-162.
- (1981) *Can We Speak Literally of God?*, en Axel D. STEUER y James W. McCLENDON (eds.), *Is God GOD?*, Abingdon Press, Nashville, TN, pp. 146-177. Reeditado en *Divine Nature and Human Language*, pp. 39-63.
- (1982) "Religious Experience and Religious Belief", en *Nous* 16, pp. 3-12.
- (1983) *The Role of Reason in the Regulation of Belief*, en H. HART, J. VAN DER HOEVEN y N. WOLTERSTORFF (eds.), *Rationality in the Calvinian Tradition*, University Press of America, Lanham, MD, pp. 135-170.
- (1983) "Comments on Fred I. Dretske, *Knowledge and the Flow of Information*", en *Brain and Behavior Sciences* 6/1, pp. 63-64.
- (1983) "What's Wrong with Immediate Knowledge", en *Synthese* 55, pp. 73-95. Reeditado en *Epistemic Justification*, pp. 57-78.
- (1983) *Conceptual Analysis and Psychological Theory*, en Sigmund KOCH (ed.), *A Century of Psychology as Science*, McGraw Hill, Nueva York, pp. 638-652.
- (1983) *Christian Experience and Christian Belief*, en A. PLANTINGA y N. WOLTERSTORFF (eds.), *Faith and Rationality*, University of Notre Dame Press, South Bend, IN, pp. 103-134.
- (1984) *Psychology and Philosophy* (con Ned BLOCK), en Marc H. BORNSTEIN (ed.), *Psychology and Its Allied Disciplines*, Lawrence Erlbaum Associates, Hillsdale, NJ, pp. 195-239.
- (1984) "Being-Itself and Talk About God", en *Center Journal* 3/3, pp. 9-25.
- (1984) *Hartshorne and Aquinas: A Via Media*, en John G. COBB, Jr. y Franklin I. GAMWELL (eds.), *Existence and Actuality*, University of Chicago Press, Chicago, pp. 78-98. Reeditado en *Divine Nature and Human Language*, pp. 121-143.

- (1984) "Identity and Cardinality: Geach and Frege" (con Jonathan BENNETT), en *Philosophical Review* 93/4, pp. 553-567.
- (1985) *Plantinga's Religious Epistemology*, en J. E. TOMBERLIN y P. VAN INWAGEN (eds.), *Alvin Plantinga*, Reidel, Dordrecht, pp. 287-309.
- (1985) "Why I Am a Christian", en *Truth* 1, pp. 97-98.
- (1985) "Divine Foreknowledge and Alternative Conceptions of Human Freedom", en *International Journal for Philosophy of Religion* 18/ 1, pp. 19-32. Reeditado en *Divine Nature and Human Language*, pp. 162-177.
- (1985) "Concepts of Epistemic Justification", en *The Monist* 68/1, pp. 57-104. Reeditado en *Epistemic Justification*, pp. 81-114.
- (1985) "Divine-Human Dialogue and the Nature of God", en *Faith and Philosophy* 2/1, pp. 5-21. Reeditado en *Divine Nature and Human Language*, pp. 144-161.
- (1985) "Functionalism and Theological Language", en *American Philosophical Quarterly* 22/3, pp. 221-230. Reeditado en *Divine Nature and Human Language*, pp. 64-80.
- (1985) "Thomas Reid on Epistemic Principles", en *History of Philosophical Quarterly* 2/4, pp. 435-452.
- (1985) *God's Action in the World*, en Ernan McMULLIN (ed.), *Evolution and Creation*, University of Notre Dame Press, South Bend, IN, pp. 197-220. Reeditado en *Divine Nature and Human Language*, pp. 197-222.
- (1986) *Quine on Meaning*, en Lewis E. HAHN y Paul A. SCHILPP (eds.), *The Philosophy of W. V. O. Quine*, Open Court Pub. Co., LaSalle, IL, pp. 49-72.
- (1986) *Religious Experience as a Ground of Religious Belief*, en J. RUNZO y C. K. IHARA (eds.), *Religious Experience and Religious Belief*, University Press of America, Nueva York, pp. 31-51. [Traducción: *La experiencia religiosa como fundamento de la creencia religiosa*, en E. ROMERALES (ed.), *Creencia y Racionalidad*, Anthropos, Barcelona, 1992, pp. 295-323].
- (1986) "The Hypothetical-Deductive Model in Personality Psychology", en *Annals of Theoretical Psychology* 4, pp. 199-206.
- (1986) "Internalism and Externalism in Epistemology", en *Philosophical Topics* 14/1. Reeditado en *Epistemic Justification*, pp. 185-226.
- (1986) "An Action-Plan Interpretation of Purposive of Actions", en *Theory and Decision* 20, pp. 275-299.
- (1986) "Epistemic Circularity", en *Philosophical and Phenomenological Research* 47/1. Reeditado en *Epistemic Justification*, pp. 319-349.

- (1986) *Is Religious Belief Rational?*, en S. M. HARRISON y R. C. TAYLOR (eds.), *The Life of Religion*, University Press of America, Lanham, MD, pp. 1-15.
- (1986) "Perceiving God", en *The Journal of Philosophy* 83/11, pp. 655-665.
- (1987) "Does God Have Beliefs?", en *Religious Studies* 22, pp. 287-306. Reeditado en *Divine Nature and Human Language*, pp. 178-193.
- (1987) *Matching Illocutionary Act Types*, en Judith Jarvis THOMSON (ed.), *On Being and Saying*, The MIT Press, Cambridge, MA, pp. 151-163.
- (1987) "Religious Experience and Religious Diversity", en *Christian Scholar's Review* 16, pp. 132-139.
- (1988) "Locke on People and Substances" (con Jonathan BENNETT), en *Philosophical Review* 97, pp. 25-46.
- (1988) "An Internalist Externalist", en *Synthese* 74, pp. 265-283. Reeditado en *Epistemic Justification*, pp. 227-245.
- (1988) *Justification and Knowledge*, en *Proceedings of the XVIIth World Congress of Philosophy, Volume 5*, Editions Montmorency, Montreal. Reeditado en *Epistemic Justification*, pp. 172-182.
- (1988) "Religious Diversity and the Perceptual Knowledge of God", en *Faith and Philosophy* 5, pp. 433-448. Reeditado en: QUINN, Philip (ed.), *The Philosophical Challenge of Religious Diversity*, Oxford University Press, Nueva York, 1999, pp. 193-207.
- (1988) "Referring to God", en *International Journal for Philosophy of Religion* 24, pp. 113-128. Reeditado en *Divine Nature and Human Language*, pp. 103-117.
- (1988) "The Perception of God", en *Philosophical Topics* 16/2, pp. 23-52.
- (1988) *The Indwelling of the Holy Spirit*, en Thomas V. MORRIS (ed.), *Philosophy and Christian Faith*, University of Notre Dame Press, South Bend, IN, pp. 121-150. Reeditado en *Divine Nature and Human Language*, pp. 223-252.
- (1988) *Divine and Human Action*, en Thomas V. MORRIS (ed.), *Divine and Human Action*, Cornell University Press, Ithaca, NY, pp. 257-280. Reeditado en *Divine Nature and Human Language*, pp. 81-102.
- (1988) *The Deontological Conception of Epistemic Justification*, en J. E. TOMBERLIN (ed.), *Philosophical Perspectives, 2 Epistemology*, Ridgeview Publishing Co., Atascadero, CA, pp. 257-299. Reeditado en *Epistemic Justification*, pp. 115-152.
- (1989) *A 'Doxastic Practice' Approach to Epistemology*, en M. CLAY y K. LEHRER (eds.), *Knowledge and Skepticism*, Westview Press, Boulder, Colo. pp. 1-29.

- (1989) "Reply to Daniels", en *Philosophy and Phenomenological Research* 49/3, pp. 501-506.
- (1989) "Foley's Theory of Epistemic Rationality", en *Philosophy and Phenomenological Research* 50/1, pp. 135-147.
- (1989) "Goldman on Epistemic Justification", en *Philosophia* 19, pp. 115-131.
- (1990) "Externalist Theories of Perception", en *Philosophy and Phenomenological Research* 50, pp. 73-97.
- (1990) *Searle on Illocutionary Acts*, en E. LEPORE y R. VAN GULICK (eds.), *John Searle and His Critics*, Basil Blackwell, Oxford, pp. 57-80.
- (1990) *How to Think About Action*, en B. HEBBLETHWAITE y E. HENDERSON (eds.), *Divine Action*, T&T Clark, Edinburgh, pp. 51-70.
- (1990) *Some Suggestions for Divine Command Theorist*, en Michael BEATY (ed.), *Christian Theism and the Problems of Philosophy*, University of Notre Dame Press, South Bend IN, pp. 303-326. Reeditado en *Divine Nature and Human Language*, pp. 253-273.
- (1990) *Reid on Perception and Cognition*, en M. DALGARNO y E. MATTHEWS (eds.), *The Philosophy of Thomas Reid*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, pp. 35-47.
- (1991) *Higher Level Requirement for Epistemic Justification*, en K. LEHRER and E. SOSA (eds.), *The Opened Curtain*, Westview Press, Boulder, CO, pp. 9-25.
- (1991) *The Inductive Argument from Evil and the Human Cognitive Condition*, en James E. TOMBERLIN (ed.), *Philosophical Perspectives 5: Philosophy of Religion*, Ridgeview, Atascadero, CA, pp. 29-67.
- (1991) "The Fulfillment of Promises as Evidence for Religious Belief", en *Logos* 12, pp. 1-26.
- (1992) *Knowledge of God: The Intuitive Conception and Knowledge of God*, en Marcus B. HESTER (ed.), *Faith, Reason, and Skepticism: Essays*, Temple University Press, Filadelfia , pp. 6-49.
- (1992) "The Autonomy of Religious Experience", en *International Journal for Philosophy of Religion* 31, pp. 67-87.
- (1992) 5 artículos en Jonathan DANCY y Ernest SOSA (eds.), *A Companion to Epistemology*, Basil Blackwell Ltd., Oxford:
- *Foundationalism*: pp. 144-147.
 - *Incorrigibility*: p. 195.
 - *Indubitability*: p. 200.
 - *Infallibility*: p. 206.
 - *Principle of Credulity*: pp. 366-367.

- (1992) *The Place of Experience in the Grounds of Religious Belief*, en Kelly James CLARK (ed.), *Our Knowledge of God*, Kluwer Academic Publishers, Boston, pp. 87-112.
- (1992) *Literal and Non-Literal in Reports of Mystical Experience*, en Steven T. KATZ, *Mysticism and Language*, Oxford University Press, Nueva York, pp. 80-102.
- (1993) "Reply to Pasnau", en *Philosophical Studies* 72, pp. 35-43.
- (1993) "Epistemic Desiderata", en *Philosophical and Phenomenological Research* 53/3, pp. 527-551.
- (1993) *Divine Action, Human Freedom, and the Laws of Nature*, en R. J. RUSSELL, N. MURPHY y C. J. ISHAM, *Quantum Cosmology and the Laws of Nature: Scientific Perspectives on Divine Action*, Vatican Observatory Publications, Ciudad del Vaticano, pp. 185-207.
- (1993) *John Hick: Faith and Knowledge*, en Arvind SHARMA (ed.), *God, Truth, and Reality: Essays in Honour of John Hick*, St. Martin's Press, Nueva York, pp. 24-30.
- (1993) *Aquinas on Theological Predication: A Look Backward and a Look Forward*, en Eleonore STUMP (ed.), *Reasoned Faith: Essays in Philosophical Theology in Honor of Norman Kretzmann*, Cornell University Press, Ithaca, NY, pp. 145-178.
- (1993) *On Knowing that We Know: The Application to Religious Knowledge*, en C. S. EVANS y M. WESTPHAL (eds.), *Christian Perspectives on Religious Knowledge*, William B. Eerdmans Pub. Co., Grand Rapids, MI, pp. 15-39.
- (1994), "Swinburne's Argument for Dualism" (con Thomas W. SMYTHE), en *Faith and Philosophy* 11/1, pp. 127-133.
- (1994) *A Philosopher's Way back to the Faith*, en Thomas V. MORRIS (ed.), *God and the Philosophers. The reconciliation of Faith and Reason*, Oxford University Press, Nueva York, pp. 19-30.
- (1994) *Belief Forming Practices and the Social*, en Frederick F. SCHMITT (ed.), *Socializing Epistemology: The Social Dimensions of Knowledge*, Rowman & Littlefield, Lanham, MD, pp. 29-51.
- (1994) "Response to Critics", en *Religious Studies* 30, pp. 171-180.
- (1994) *Swinburne on Faith and Belief*, en Alan G. PADGETT (ed.), *Reason and the Christian Religion: Essays in Honor of Richard Swinburne*, Clarendon Press, Oxford, pp. 21-37.
- (1994) "Reply to Commentators", en *Philosophy and Phenomenological Research* 54/4, pp. 891-899.
- (1994) "Précis of *Perceiving God*", en *Philosophy and Phenomenological Research* 54/4, pp. 863-868.

- (1994) *Illocutionary Acts and Linguistic Meaning*, en Savas L. TSOHATZIDIS (ed.), *Foundations of Speech Act Theory: Philosophical and Linguistic Perspectives*, Routledge, Londres, pp. 29-49.
- (1994) *Divine Action: Shadow or Substance*, en T. F. TRACY (ed.), *The God Who Acts: Philosophical and Theological Explorations*, Pennsylvania State University Press, University Park, pp. 41-62.
- (1995) "Reply to Critics", en *Journal of Philosophical Research* 20, pp. 67-81.
- (1995) *Truth and Sentence Meaning*, en R. MISRA (ed.), *Man, Meaning, and Morality*, Indian Council of Philosophical Research, Nueva Deli, pp. 91-110.
- (1995) *Taking the Curse Off Language Games: A Realist Account of Doxastic Practices*, en Timothy TESSIN y Mario VON DER RUHR (eds.), *Philosophy and the Grammar of Religious Belief*, St. Martin's Press, Nueva York, pp. 16-47.
- (1995) "Epistemic Warrant and Proper Function", en *Philosophy and Phenomenological Research* 55/2, pp. 397-402.
- (1995) "Theism as Theory and the Problem of Evil", en *Topoi* 14/2, pp. 135-148.
- (1995) "Realism and the Christian faith", en *International Journal for Philosophy of Religion* 38, pp. 37-60.
- (1995) "How to Think about Reliability", en *Philosophical Topics* 23/1, pp. 10-29.
- (1996) *Some (Temporarily) Final Thoughts on Evidential Arguments from Evil*, en Daniel HOWARD-SNYDER (ed.), *The Evidential Argument from Evil*, Indiana, Bloomington, IN, pp. 311-332.
- (1996) *Belief, Acceptance, and Religious Faith*, en Jeff JORDAN y Daniel HOWARD-SNYDER (eds.), *Faith, Freedom, and Rationality*, Rowman & Littlefield, Lanham, MD, pp. 10-27.
- (1996) *Religious Experience as Perception of God*, en M. PETERSON, W. HASKER, B. REICHENBACH y D. BASINGER, *Philosophy of Religion. Selected Readings*, Oxford University Press, Oxford y Nueva York, pp. 20-29.
- (1997) *The Holy Spirit and the Trinity*, en Stephen T. DAVIS (ed.), *Philosophy and Theological Discourse*, Macmillan, Londres, pp. 102-123.
- (1997) *Biblical Criticism and the Resurrection*, en Stephen T. DAVIS, Daniel KENDALL y Gerald O'COLLINS (eds.), *The Resurrection*, Oxford University Press, Oxford, pp. 148-183.
- (1997) *Chisholm on the Epistemology of Perception*, en Lewis Edwin HAHN (ed.), *The Philosophy of Roderick M. Chisholm*, Open Court, Chicago, pp. 107-125.

- (1997) *Realism and the Tasks of Epistemology*, en Christopher B. KULP (ed.), *Realism/Antirealism and Epistemology*, Rowman & Littlefield, Lanham, MD, pp. 53-94.
- (1997) "Swinburne and Christian Theology", en *International Journal for Philosophy of Religion* 41, pp. 35-57.
- (1997) *Perception and Conception*, en Kenneth R. WESTPHAL (ed.), *Pragmatism, Reason, & Norms*, Fordham University Press, Nueva York, pp. 59-88.
- (1998) *God and Religious Experience*, en Brian DAVIES (ed.), *Philosophy of Religion: A Guide to the Subject*, Cassell, Londres, pp. 65-69.
- (1998) 5 artículos en Edward CRAIG (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, Londres:
- *Empiricism*: vol. 3, pp. 298-303.
 - *Internalism and Externalism in Epistemology*: vol. 4, pp. 821-826.
 - *Philosophy of Religion, History of*: vol. 8, pp. 238-248.
 - *Religious Language*: vol. 8, pp. 255-260.
 - *Religious Experience*: vol. 8, pp. 250-255.
- (1998) "Some Reminiscences of the Early Days of the Society of Christian Philosophers", en *Faith and Philosophy* 15/2, pp. 141-143.
- (1999) *Perceptual Knowledge*, en John GRECO y Ernest SOSA (eds.), *The Blackwell Guide to Epistemology*, Blackwell Publishers, Malden, MA, pp. 223-242.
- (1999) *Back to the Theory of Appearing*, en James E. TOMBERLIN (ed.), *Philosophical Perspectives 13: Epistemology*, Blackwell Publishers, Cambridge, MA, pp. 81-103.
- (1999) *What Is Distinctive About the Epistemology of Religious Belief?*, en Kevin L. STOEHR (ed.), *Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy, Volume 4: Philosophies of Religion, Art, and Creativity*, Philosophy Documentation Center, Bowling Green, OH, pp. 91-102.
- (1999) *The Distinctiveness of the Epistemology of Religious Belief*, en Godehard BRUNTRUP y Ronald K. TACELLI (eds.), *The Rationality of Theism*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, pp. 237-254.
- (1999) *Substance and the Trinity*, en Stephen T. DAVIS, Daniel KNDALL SJ y Gerald O'COLLINS SJ (eds.), *The Trinity*, Oxford University Press, Oxford, pp. 179-202.
- (2000) "Virtue and Knowledge", en *Philosophy and Phenomenological Research* 60/1, pp. 185-189.
- (2000) *Realism and Antirealism*, en Adrian HASTINGS, Alistair MASON y Hugh PYPER (eds.), *The Oxford Companion to Christian Thought*, Oxford University Press, Oxford, pp. 593-596.

- (2001) "Religious Beliefs and Values", en *Faith and Philosophy* 18/1, pp. 36-49.
- (2001) *A Realist Conception of Truth*, en Michael P. LYNCH (ed.), *The Nature of Truth: Classical and Contemporary Perspectives*, The MIT Press, Cambridge, MA, pp. 41-66.
- (2001) *Literal Talk of God: Its Possibility and Function*, en Alvin F. KIMEL Jr. (ed.), *This Is My Name Forever*, InterVarsity Press, Downer's Grove, IL, pp. 136-160.
- (2001) "Doing Epistemology without Justification", en *Philosophical Topics* 29, pp. 1-18.
- (2002) *Plantinga, Naturalism, and Defeat*, en James K. BEILBY (ed.), *Naturalism Defeated?*, Cornell University Press, Ithaca, NY, pp. 176-203.
- (2002) "Sellars and the 'Myth of the Given'", en *Philosophy and Phenomenological Research* 65/1, pp. 69-86.
- (2002) *What Metaphysical Realism Is Not*, en William P. ALSTON (ed.), *Realism and Antirealism*, Cornell University Press, Ithaca, NY, pp. 97-115.
- (2002) *Truth: Concept and Property*, en Richard SHANTZ (ed.), *What Is Truth?*, Walter de Gruyter, Nueva York, pp. 11-26.
- (2003) *Historical Criticism of the Synoptic Gospels*, en Craig BARTHOLOMEW, C. Stephen EVANS, Mary HEALY y Murray RAE (eds.), *"Behind" the Text: History and Biblical Interpretation*, Zondervan, Grand Rapids, MI, pp. 151-180.
- (2003) *Religious Language and verification*, en Paul COPAN y Paul K. MOSER (eds.), *The Rationality of Theism*, Routledge, Nueva York, pp. 17-34.
- (2004) *Does Religious Experience Justify Religious Belief?* (Debate con Evan FALES), en Michael PETERSON y Raymond VANARRAGON (eds.), *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*, Blackwell, Oxford, pp. 135-145.
- (2004) *Sosa on Realism*, en John GRECO (ed.), *Sosa and His Critics*, Blackwell, Oxford, pp. 202-213.
- (2005) *Mysticism and Perceptual Awareness of God*, en William E. MANN (ed.), *The Blackwell Guide to the Philosophy of Religion*, Blackwell, Oxford, pp. 198-219.
- (2005) "Perception and Representation", en *Philosophy and Phenomenological Research* 70/2, pp. 253-289.
- (2005) Respuestas en: Heather D. BATTALY y Michael P. LYNCH (eds.), *Perspectives on the Philosophy of William P. Alston*, Rowman & Littlefield Publishers, Nueva York:
- *Response to Ginet*: pp. 55-59.
 - *Response to Bonjour*: pp. 85-93.
 - *Response to Greco*: pp. 111-120.
 - *Response to Goldman*: pp. 137-141.

- *Response to Quinn*: pp. 167-169.
- *Response to Mavrodes*: pp. 181-184.
- *Response to Zagzebski*: pp. 203-207.
- *Response to Wolterstorff*: pp. 229-236.
- *Response to Tanesini*: pp. 251-254.
- *Response to Lynch*: pp. 275-279.

C. RECENSIONES.

- (1953) Anthony BERTOCCHI, *Introduction to the Philosophy of Religion*, en *Philosophical Review* 62, pp. 646-650.
- (1954) W. A. WHITEHOUSE, *Christian Faith and the Scientific Attitude*, en *Philosophical Review* 63, pp. 451-453.
- (1956) Philip WHEELWRIGHT, *The Burning Fountain: A Study in the Language of Symbolism*, en *Journal of Philosophy* 54, pp. 584-590.
- (1957) F. Ernest JOHNSON, *Religious Symbolism*, en *Journal of Philosophy* 54, pp. 73-76.
- (1959) Edwin A. BURTT, *Man Seeks the Divine*, en *Philosophical Review* 68, pp. 124-127.
- (1959) E. L. MASCALL, *Words and Images*, en *Philosophical Review* 68, pp. 409-411.
- (1960) Ronald W. HEPBURN, *Christianity and Paradox*, en *Philosophical Review* 69, pp. 118-121.
- (1960) Morton WHITE, *Religion, Politics, and the Higher Learning*, en *Journal of Philosophy* 57, pp. 339-340.
- (1970) John R. SEARLE, *Speech Acts*, en *Philosophical Quarterly* 20, pp. 172-179.
- (1972) J. C. B. GOSLING, *Pleasure and Desire: The Case for Hedonism Reviewed*, en *Philosophical Quarterly* 22, pp. 86-89.
- (1975) Mats FURBERG, *Saying an Meaning: A Theme in J. L. Austin's Philosophy*, en *Theoria* 40, pp. 202-211.
- (1977) Margaret A. BODEN, *Purposive Explanation in Psychology*, en *Science* 177, pp. 251-252.
- (1982) Rem B. EDWARDS, *Pleasures and Pains*, en *Philosophical Review* 91/1, pp. 143-145.
- (1982) David HOLDCROFT, *Saying and Doing*, en *Nous* 16/3, pp. 623-626.

- (1982) J. L. MUYSKENS, *The Sufficiency of Hope: The Conceptual Foundations of Religion*, en *Review of Metaphysics* 35, pp. 182-184.
- (1983) Fred I. DRETSKE, *Knowledge and the Flow of Information*, en *Philosophical Review* 92/3, pp. 452-454.
- (1985) Joseph R. ROYCE y Leendert P. MOS (eds.), *Annals of Theoretical Psychology, Volume I*, en *Contemporary Psychology*, pp. 708-710.
- (1985) Terence PENELHUM, *God and Skepticism*, en *Philosophical Review* 94/4, pp. 599-602.
- (1988) Louis POJMAN, *Religious Belief and the Will*, en *Journal of the American Academy of Religion*, Spring 1988, pp. 172-173.
- (1988) Janet Martin SOSKICE, *Metaphor and Religious Language*, en *Philosophical Review* 97/4, pp. 595-597.
- (1992) Steven PAYNE, *John of the Cross and the Cognitive Value of Mysticism: An Analysis of Sanjuanist Teaching and its Philosophical Implications for Contemporary Discussions of Mystical Experience*, en *Review of Metaphysics* 45, pp. 630-631.
- (1993) Ernest SOSA, *Knowledge in Perspective: Selected Essays in Epistemology*, en *Mind* 102, pp. 199-203.
- (1993) Richard M. GALE, *On the Existence and Nature of God*, en *Philosophical Review* 102/3, pp. 433-435.
- (1994) Hilary PUTNAM, *Renewing Philosophy*, en *Philosophical Review* 103/3, pp. 533-536.
- (1996) Keith E. YANDELL, *The Epistemology of Religious Experience*, en *Philosophy and Phenomenological Research* 56/1, pp. 235-238.
- (1999) J. J. C. SMART y J. J. HALDANE, *Atheism and Theism*, en *Philosophical Quarterly* 49, pp. 128-130.
- (2001) Matthew C. BAGGER, *Religious Experience, Justification, and History*, en *Mind* 110, pp. 153-160.

III. LITERATURA SOBRE WILLIAM P. ALSTON.

- * ADAMS, Robert W., "Religious Disagreements and Doxastic Practices", en *Philosophical and Phenomenological Research* 54 (1994), n° 4, pp. 885-890.
- * AUDI, R., *Religious Experience and the Practice Conception of Justification*, en T. D. SENOR (ed.), *The Rationality of Belief and the Plurality of Faith. Essays in Honor of William P. Alston*, Cornell University Press, Ithaca, Nueva York, 1995, pp. 127-149.
- * BAGGER, Matthew G., "The Miracle of Minimal Foundationalism: Religious Experience and Justified Belief", en *Religious Studies* 29 (1993), pp. 297-312.
- * BASINGER, David, *Religious Diversity: a Philosophical Assessment*, Ashgate Publishing, Burlington, VT, 2002, 123pp.
- * BATTALY, Heather D. *Introductory Essay: Justification, God, and Truth*, en: BATTALY, Heather D. y LYNCH, Michael P. *Percpectives on the Philosophy of William P. Alston*, Rowman & Littlefield Publishers, Nueva York, 2005, pp. 1-34.
- * BATTALY, Heather D. y LYNCH, Michael P. *Percpectives on the Philosophy of William P. Alston*, Rowman & Littlefield Publishers, Nueva York, 2005, 310pp.
- * BONJOUR, Laurence, *Sense Perception, Epistemic Practices, and Skepticism*, en: BATTALY, Heather D. y LYNCH, Michael P. *Percpectives on the Philosophy of William P. Alston*, Rowman & Littlefield Publishers, Nueva York, 2005, pp. 61-83.
- * CZAPKAY SUDDUTH, Michael L., "Alstonian foundationalism and higher-level theistic evidentialism", en *International Journal for Philosophy of Religion* 37, (1995), pp. 25-44.
- * DOMBROWSKI, D. A. "Alston and Hartshorne on the concept of God" en *Philosophy of Religion* 36/3 (1994), pp. 129-146.
- * FALES, Evan, "Scientific Explanations of Mystical Experiences", en *Religious Studies* 32 (1992), pp. 143-163 y 297-313.
- * GACHO, Marlon A., *The Epistemology of Religious Experience of William P. Alston*, en *Cuadernos de filosofía. Excerpta e dissertationibus in philosophia*, Vol. XIII, n° 5 (Pamplona 2003), pp. 327-426.
- * GALE, Richard, "The overall Argument of Alston's *Perceiving God*", en *Religious Studies* 30 (1994), pp. 135-149.
- * GALE, Richrad, "Why Alston's Mystical Doxastic Practice Is Subjective", en *Philosophy and Phenomenological Research* 54 (1994), n° 4, pp. 869-875.

- * GINET, Carl, *Alston on Epistemic Justification*, en: BATTALY, Heather D. y LYNCH, Michael P. *Perspectives on the Philosophy of William P. Alston*, Rowman & Littlefield Publishers, Nueva York, 2005, pp. 37-54.
 - * GOLDMAN, Alvin I., *Disagreement in Philosophy*, en : BATTALY, Heather D. y LYNCH, Michael P. *Perspectives on the Philosophy of William P. Alston*, Rowman & Littlefield Publishers, Nueva York, 2005, pp. 121-135.
 - * GONZÁLEZ CASTÁN, Óscar L. "William Alston: Sobre la percepción sensible y otras percepciones", en *Anales del Seminario de Metafísica* 29 (1995), pp. 47-71.
 - * GRECO, John, Recensión de William P. Alston, *A Realist Conception of Truth*, en *International Philosophical Quarterly* XXXVIII/3 (1998), pp. 313-317.
 - * GRECO, John, *Alston's Epistemology of Perception*, en: BATTALY, Heather D. y LYNCH, Michael P. *Perspectives on the Philosophy of William P. Alston*, Rowman & Littlefield Publishers, Nueva York, 2005, pp. 95-110.
 - * GRIFFITHS, Paul J., *Problems of Religious Diversity*, Blackwell Publishers, 2001, Maldero, MA, 240pp.
 - * HASKER, William, Recensión del libro de William P. Alston, *Perceiving God* en: *Philosophy of Religion* 35 (1994) pp. 185-187.
 - * HASKER, William, "On Justifying the Christian Practice", en *The New Scholasticism* 60 (1986), pp. 129-144.
 - * HASKER, W., *The Epistemic Value of Religious Experience: Perceptual and Explanatory Models*, en SENOR, Thomas D. (ed.), *The Rationality of Belief and the Plurality of Faith. Essays in Honor of William P. Alston*, Cornell University Press, Ithaca, Nueva York, 1995, pp. 150-169.
- HICK, John, "A Concluding Comment" en *Faith and Philosophy* 5/4 (1988), pp. 449-455.
- * LYNCH, Michael P., *Truisms about Truth*, en: BATTALY, Heather D. y LYNCH, Michael P. *Perspectives on the Philosophy of William P. Alston*, Rowman & Littlefield Publishers, Nueva York, 2005, pp. 255-274.
 - * MARTÍN VELASCO, Juan, *El fenómeno místico*, Madrid, Trotta, 1999, pp. 370-377.
 - * MAVRODES, George I., *Born of the Virgen Mary*, en: BATTALY, Heather D. y LYNCH, Michael P. *Perspectives on the Philosophy of William P. Alston*, Rowman & Littlefield Publishers, Nueva York, 2005, pp. 171-179.
 - * McKIM, Robert, *Religious Ambiguity and Religious Diversity*, Oxford University Press, Nueva York, 2001, 296pp.
 - * MEEKER, Kevin, "William Alston's epistemology of religious experience", en *Philosophy of Religion* 35 (1994), pp. 89-110.

- * PAPPAS, George S., "Perception and Mystical Experience", en *Philosophy and Phenomenological Research* 54 (1994), nº 4, pp. 877-883.
- * PENELHUM, Terence, "On 'Perceiving God'", en *The Journal of Philosophy* 83/11 (1986), pp. 665-666.
- * PETERSON, M., HASKER, W., REICHENBECH, B. y BASINGER, D., *Reason and Religious Belief. An Introduction to the Philosophy of Religion*, 2º ed., Oxford University Press, Oxford y Nueva York, 1998, pp. 18-42 y 146-165.
- * PLANTINGA, Alvin, *Warrant: the Current Debate*, Oxford University Press, Oxford y Nueva York, 1993, pp. 182-192.
- * QUINN, Philip, "Towards Thinner Theologies: Hick and Alston on Religious Diversity", en *International Journal for Philosophy of Religion* 38 (1995), pp. 145-164. Reeditado en: QUINN, Philip y MEEKER, Kevin (eds.), *The Philosophical Challenge of Religious Diversity*, Oxford University Press, Nueva York, 1999, pp. 226-243.
- * QUINN, Philip y MEEKER Kevin, *Introduction a QUINN, Philip y MEEKER, Kevin (eds.), The Philosophical Challenge of Religious Diversity*, Oxford University Press, Nueva York, 1999, 243pp.
- * QUINN, Philip L., *Is Alston's Responde to Religious Diversity an Overstated Case?*, en : BATTALY, Heather D. y LYNCH, Michael P. *Percpectives on the Philosophy of William P. Alston*, Rowman & Littlefield Publishers, Nueva York, 2005, pp. 145-166.
- * RUNZO, J., *Perceiving God, World-Views, and Faith: Meeting the Problem of Religious Pluralism*, en SENOR, Thomas D. (ed.), *The Rationality of Belief and the Plurality of Faith. Essays in Honor of William P. Alston*, Cornell University Press, Ithaca, Nueva York, 1995, pp. 242-260.
- * SCHELLEBERG, J. L., "Religious Experience and Religious Diversity: a Reply to Alston", en *Religious Studies* 30/2 (1994), pp. 151-159. Reeditado en: QUINN, Philip (ed.), *The Philosophical Challenge of Religious Diversity*, Oxford University Press, Nueva York, 1999 pp. 208-217.
- * SENOR, Thomas D. (ed.), *The Rationality of Belief and the Plurality of Faith. Essays in Honor of William P. Alston*, Cornell University Press, Ithaca, Nueva York, 1995, 291pp.
- * SWAIN, Marshall, "Alston's Internalistic Externalism", en *Philosophical Perspectives* 2 (1988),
- * TANESINI, Alessandra, *A Theory of Assertives*, en: BATTALY, Heather D. y LYNCH, Michael P. *Percpectives on the Philosophy of William P. Alston*, Rowman & Littlefield Publishers, Nueva York, 2005, pp. 239-249.
- * TILLEY, Terrence W., "Religious Pluralism as a Problem for 'Practical' Religious Epistemology", en *Religious Studies* 30 (1994), pp. 161-169.

- * VAN INWAGEN, P. *Non est Hick*, en SENOR, Thomas D. (ed.), *The Rationality of Belief and the Plurality of Faith. Essays in Honor of William P. Alston*, Cornell University Press, Ithaca, Nueva York, 1995, pp. 216-241.
- * VON RICKEN, Friedo, "Religiöse Erfahrung und Glaubensbegründung", en *Theologie und Philosophie* 70 (1995), pp. 399-404.
- * WAINWRIGHT, W. *Religious Language, Religious Experience, and Religious Pluralism*, en SENOR, Thomas D. (ed.), *The Rationality of Belief and the Plurality of Faith. Essays in Honor of William P. Alston*, Cornell University Press, Ithaca, Nueva York, 1995, pp. 170-188. Reeditado en: QUINN, Philip (ed.), *The Philosophical Challenge of Religious Diversity*, Oxford University Press, Nueva York, 1999, pp. 218-225.
- * WHITE, David A., "Can Alston withstand the gale?", en *International Journal for Philosophy of Religion* 39 (Junio 1996), pp. 141-149.
- * WOLTERSTORFF, Nicholas, *Alston on Aquinas on Theological Predication*, en: BATTALY, Heather D. y LYNCH, Michael P. *Percpectives on the Philosophy of William P. Alston*, Rowman & Littlefield Publishers, Nueva York, 2005, pp. 209-227.
- * ZAGZEBSKI, Linda, *More Suggestions for Divine Command Theorists*, en: BATTALY, Heather D. y LYNCH, Michael P. *Percpectives on the Philosophy of William P. Alston*, Rowman & Littlefield Publishers, Nueva York, 2005, pp. 185-201.

IV. BIBLIOGRAFÍA GENERAL.

- * ABRAHAM, William J., "The Epistemological Significance of the Inner Witness of the Holy Spirit", en *Faith and Philosophy* 7 (1990), pp. 434-450.
- * ATTFIELD, D. G., "The argument from religious experience", en *Religious Studies* 11 (1975), pp. 335-343.
- * BECKER, Lawrence C., "A note on Religious Experience Arguments", en *Religious Studies* 7 (1971), pp. 63-68.
- * BEHRENS, Georg, "Pike's Mysticism", en *Religious Studies* 30 (1990), pp. 109-114.
- * BELDA, Manuel y SESÉ, Javier, *La "cuestión mística". Estudio histórico-teológico de una controversia*, Eunsa, Pamplona, 1998, 368pp.

- * CARBALLO FERNÁNDEZ, Francisco Javier, *¿Qué significa 'religión'?* en VELA, Fernando (Coord.), *Dios ya estaba allí. Siete estudios del hecho religioso*, San Esteban, Salamanca, 1996, pp. 15-38.
- * CARBALLO FERNÁNDEZ, Francisco Javier, "El diálogo interreligioso en el ámbito de lo moral", en *Ciencia Tomista* 128/416 (2001), pp. 467-483.
- * CARLOYE, Jack, "The Truth of Mysticism", en *Religious Studies* 16 (1980), pp. 1-13.
- * CLARK, Ralph W., "The Evidencial Value of Religious Experience", en *International Journal for the Philosophy of Religion* 16 (1984), pp. 189-202.
- * CORCORAN, Kevin, "Is Theistic Experience Phenomenologically possible?", en *Religious Studies* 32 (1996), pp. 449-461.
- * CHISHOLM, R. *The Theory of Appearing* en BLACK, M. (ed.), *Philosophical Analysis*, Cornell University Press, Ithaca, 1950, pp. 102-118.
- * DANIELS, Charles B., "Experiencing God", en *Philosophical and Phenomenological Research* 49 (1989), pp. 487-499.
- * DAVIES, Brian, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Nueva York, 1993, 2ªed. 260pp.
- * DAVIS, Caroline F., *The Evidencial Force of Religious Experience*, Clarendon Press, Oxford, 1989, 268pp.
- * D' COSTA, Gavin, *Theology and Religious Pluralism*, Basil Blackwell, Oxford, 1986, 155pp.
- * D' COSTA, Gavin (ed.), *Christian Uniqueness Reconsidered*, Orbis Books, Maryknoll, NY, 1996, 218pp.
- * D' COSTA, "The Impossibility of a Pluralist View of Religions" en *Religious Studies* 32 (1996), pp. 223-225.
- * DOU, Alberto (ed.), *Experiencia religiosa*, Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1989, 339pp.
- * EVANS Donald, "Can Philosophers limit what Mystics can do?", en *Religious Studies* 25 (1989), pp. 53-60.
- * FISCHER, Kathleen, "Religious Experience in Lonergan and Whitehead", en *Religious Studies* 16 (1980), pp. 69-79.
- * FORGIE, J. William, "Hyper-Kantianism in Recent Discussions of Mystical Experience", en *Religious Studies* 21 (1985), pp. 205-218.
- * FORGIE, J. William, "Pike's *Mystic Union* and the possibility of theistic experience", en *Religious Studies* 30 (1990), pp. 231-242.

- * FORMAN, Robert K., "A Construction of Mystical Experience", en *Faith and Philosophy* 5 (1988), pp. 259-265.
- * FRAIJÓ, Manuel (ed.), *Filosofía de la religión*, Trotta, Madrid, 1994, 774pp.
- * GARCÍA-BARÓ, Miguel, *Más yo que yo mismo. Un ensayo en los fundamentos de la filosofía de la mística*, en: MARTÍN VELASCO, Juan (ed.), *La experiencia mística*, Trotta, Madrid, 2004, pp.285-309.
- * GARCÍA MORENTE, Manuel, *Obras completas*, Edición de Juan Miguel Palacios y Rogelio Rovira, Anthropos y Fundación Caja Madrid, Barcelona / Madrid, 4 vols. 1996.
- * GÓMEZ CAFFARENA, José y MARDONES, José María (Coords.), *Cuestiones epistemológicas. Materiales para una filosofía de la religión I*, Anthropos, Barcelona, 1992, 300pp.
- * GÓMEZ CAFFARENA, José y MARDONES, José María (Coords.), *La tradición analítica. Materiales para una filosofía de la religión II*, Anthropos, Barcelona, 1992, 251pp.
- * GÓMEZ CAFFARENA, José y MARDONES, José María (Coords.), *Estudiar la religión. Materiales para una filosofía de la religión III*, Anthropos, Barcelona, 1993, 330pp.
- * GÓMEZ-HERAS, José M. G., *Religión y modernidad*, Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1986, 299pp.
- * GORT, Jerald, VROOM, Hendrik, FERNHOUT, Rein y WESSELS, Antón (eds.), *On Sharing Religious Experience*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co. Grand Rapids, MI, 1992, 304pp.
- * GRIFFIN, David Ray, *Reenchantment without Supernaturalism*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 2001, 426pp.
- * GRUBE, Dirk-Martin, "Religious Experience after the Demise of Foundationism", en *Religious Studies* 31 (1995), pp. 37-52.
- * HASKER, William, "On Justifying the Christian Practice", en *New Scholasticism* 60 (1986), pp. 129-144.
- * HICK, John, *The Existence of God*, MacMillan, Nueva York, 1964, 305pp.
- * HICK, John, *God and the Universe of Faiths. Essays in the Philosophy of Religion*, Oneworld, Oxford, 1993 (original de 1973), 201pp.
- * HICK, John, *God has Many Names*, The Westminster Press, Filadelfia, 1980, 140pp.
- * HICK, John, *An Interpretation of Religion*, Yale University Press, New Haven, 1989, 412pp.

- * HICK, John, *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion*, Yale University Press, New Haven, 1993, 198pp.
- * HICK, Jonh, "The Possibility of Religious Pluralism: a Reply to Gavin D'Costa" en *Religious Studies* 33 (1997), pp. 161-166.
- * HICK, John y KNITTER, Paul (eds.), *The Myth of Christian Uniqueness*, Orbis Books, Maryknoll, 1987, 227pp.
- * IRIARTE, Mauricio de, *El profesor García Morente, sacerdote*, Espasa-Calpe, Madrid, 1951, 323pp.
- * JAMES, William, *The Varieties of Religious Experience*, Penguin, Nueva York, 1982, 534pp. [Traducción: *Las Variedades de la experiencia religiosa*, trad. J. F. Yvars y prólogo de José Luis L. Aranguren, Península, Barcelona, 1986, 391pp.].
- * JANTZEN, Grace M., "Mysticism and Experience", en *Religious Studies* 25 (1989), pp. 295-315.
- * JUAN DE LA CRUZ, *Obras Completas*, Editorial de Espiritualidad, Madrid, 1993, 5ª ed. 1213pp.
- * KATZ, Steven T., *Language, Epistemology, and Mysticism*, en KATZ, Steven T. (ed.), *Mysticism and Philosophical Analysis*, Oxford University Press, Oxford y Nueva York, 1978, pp. 22-74.
- * KELLENBERGER, J. "Mysticism and Drugs", en *Religious Studies* 14 (1978), pp. 175-191.
- * LEVINE, Michael P., "Mystical Experience and non-basically Justified Belief", en *Religious Studies* 25 (1989), pp. 335-345.
- * LONG, Eugene Thomas, "Experience and natural theology", en *Philosophy of Religion* 31 (1992), pp. 119-132.
- * LOSIN, Peter, "Experience of God and the Principle of Credulity: a Reply to Rowe", en *Faith and Philosophy* 4 (1987), pp. 59-70.
- * MARÉCHAL, Joseph, *Études sur la Psychologie des Mystiques*, tomo I, Charles Beyaert, Bruselas, 1924, 556pp.
- * MARTIN, Michael, "The Principle of Credulity and Religious Experience", en *Religious Studies* 22 (1986), pp. 79-93.
- * MARTÍN VELASCO, Juan, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Cristiandad, Madrid, 1987, 4ª ed. 340pp.
- * MARTÍN VELASCO, Juan, *La experiencia cristiana de Dios*, Trotta, Madrid, 1995, 238pp.
- * MARTÍN VELASCO, Juan, "La experiencia de Dios y los criterios de su autenticidad", en *Revista Española de Teología* 57 (1997), pp. 129-143.

- * MARTÍN VELASCO, Juan, *Introducción a GARCÍA MORENTE, Manuel, El "Hecho Extraordinario"*, BAC, Madrid, 1999, pp. 5-41.
- * MARTÍN VELASCO, Juan, *El fenómeno místico*, Trotta, Madrid, 1999, 509pp.
- * MARTÍN VELASCO, Juan (ed.), *La experiencia mística*, Trotta, Madrid, 2004, 365pp.
- * MARTÍNEZ CAMINO, Juan A. *Recibir la libertad. Dos propuestas de fundamentación de la teología en la modernidad: W. Pannenberg y E. Jünger*, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1992, 392pp.
- * OAKES, Robert A., "Religious Experience and Rational Certainty", en *Religious Studies* 12 (1976), pp. 311-318.
- * OAKES, Robert A., "Religious Experience, Self-authentication, and Modality *de re*: a prolegomenon", en *American Philosophical Quarterly* 16, nº 3 (1979), pp. 217-224.
- * PALACIOS, Juan M., *El idealismo trascendental: teoría de la verdad*, Gredos, Madrid, 1979, 168pp.
- * PANNENBERG, Wolfhart, *Teología Sistemática Vol. I*, Traducción e introducción de Juan A. Martínez Camino, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1992, 516pp.
- * PANNENBERG, Wolfhart, *Antropología en perspectiva teológica*, Traducción de Miguel García-Baró, Sígueme, Salamanca, 1993, 709pp.
- * PIKE, Nelson, *Mystic Union. An Essay in the Phenomenology of Mysticism*, Cornell University Press, Ithaca, Nueva York, 1992, 224pp.
- * PLANTINGA, Alvin, *Warrant and Proper Function*, Oxford University Press, Oxford y Nueva York, 1993, 243pp.
- * PLANTINGA, Alvin y WOLTERSTORFF, Nicholas (eds.), *Faith and Rationality*, University of Notre Dame Press, 1983, 321pp.
- * POILAIN, Augustin, *Des Grâces d'oraison. Traité de théologie mystique*, Gabriel Beauchesne, París, 1931, 11ª ed. 677pp.
- * PRODFOOT, Wayne, *Religious Experience*, University of California Press, Berkeley, 1985, 263pp.
- * QUINN, Philip, "In Search of the Foundations of Theism", en *Faith and Philosophy* 2 (1985), pp. 469-486 [Traducción: *En busca de los fundamentos del teísmo*, en E. ROMERALES (ed.), *Creencia y Racionalidad*, Anthropos, Barcelona, 1992, pp. 269-294
- * RAHNER, Karl, *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona, 1979, 535pp.

- * RODRÍGUEZ PANIZO, Pedro, *Presencia inobjetiva: la fenomenología de la religión de Juan Martín Velasco*, en: ÁVILA, Antonio (ed.), *Nostalgia de Infinito. Homenaje a Juan Martín Velasco*, Verbo Divino, Estella, 2005, pp. 85-100.
- * ROMERALES, Enrique (ed.), *Creencia y Racionalidad*, Anthropos, Barcelona, 1992, 334pp.
- * ROWE, William, "Religious Experience and the Principle of Credulity", en *International Journal for the Philosophy of Religion* 13 (1982), pp. 85-92.
- * RUNZO, Joseph, "The Propositional Structure of Perception", en *American Philosophical Quarterly* 14, nº 3 (1977), pp. 211-220.
- * RUNZO, Joseph, "The radical conceptualisation of perceptual experience", en *American Philosophical Quarterly* 19, nº 3 (1982), pp. 205-217.
- * RUNZO, Joseph, *World Views and Perceiving God*, Macmillan, Londres y St. Martin's Press, Nueva York, 1993, 244pp.
- * RUNZO, J. y IHARA, C. K. (eds.), *Religious Experience and Religious Belief*, University Press of America, Nueva York, 1986, 141pp.
- * SCHILLEBEECKX, E. *Cristo y los cristianos*, Cristiandad, Madrid, 1982, 871pp.
- * SCHLEIERMACHER, F. D. E., *Sobre la religión. Discursos a sus menospreciados cultivados*, Estudio preliminar y traducción de Arsenio Ginzó Fernández, Tecnos, Madrid, 1990, 202pp.
- * SCHOLTZ, Gunter, *La filosofía de Schleiermacher*, Morcelliana, Brescia, 215pp.
- * SMART, Ninian, "Interpretation and Mystical Experience", en *Religious Studies* 1 (1965), pp. 75-87.
- * SMART, Ninian, "Our Experience of the Ultimate", en *Religious Studies* 20 (1984), pp. 19-26.
- * SMART, Ninian, *The Religious Experience*, Macmillan, Londres, 1991, 453pp.
- * SPIEGELBERG, Herbert, "Toward a Phenomenology of Experience", en *American Philosophical Quarterly* 1, nº 4 (1964), pp. 325-332.
- * STACE, W. T., *Mysticism and Philosophy*, Lippincott, Filadelfia, 1960, 349pp.
- * STEIN, Edith, *Escritos Espirituales*, BAC, Madrid, 2001, 292pp.
- * STOEBER, Michael, "Introvertive Mystical Experiences: monistic, theistic, and the theo-monistic", en *Religious Studies* 29 (1989), pp. 169-184.
- * SWINBURNE, Richard, *The Existence of God*, Oxford University Press, Londres, 1979 (edición revisada de 1991), 336pp.

- * SWINBURNE, Richard, *Is There a God?*, Oxford University Press, Nueva York, 1996, 144pp.
- * TERESA DE JESÚS, *Obras Completas*, Aguilar, Madrid, 1957, 8ª ed. 1376pp.
- * TILLICH, Paul, *Teología Sistemática I*, Sígueme, Salamanca, 1982, 382pp.
- * TORRES QUEIRUGA, Andrés, "La experiencia de Dios: posibilidad, estructura, verificabilidad", en *Pensamiento* 55, nº 211 (1999), pp. 35-69.
- * UNDERHILL, Evelyn, *Mysticism*, Oneworld, Oxford, 1993, 519pp.
- * VATTIMO, Gianni, *Schleiermacher, filosofo dell'interpretazione*, Mursia, Milán, 257pp.
- * VELA, Fernando (Coord.), *Dios ya estaba allí. Siete estudios del hecho religioso*, San Esteban, Salamanca, 1996, 200pp.
- * WAINWRIGHT, William, "Mysticism and Sense Perception", en *Religious Studies* 9 (1973), pp. 257-278.
- * WAINWRIGHT, William, *Mysticism: A Study of its Nature, Cognitive Value, and Moral Implications*, University of Wisconsin Press, Madison, 1981, 352pp .
- * YANDELL, Keith E., "Religious Experience and Rational Appraisal", en *Religious Studies* 10 (1974), pp. 173-187.
- * YANDELL, Keith E., *The Epistemology of Religious Experience*, Cambridge University Press, Nueva York, 1993, 371pp.
- * ZAEHNER, R. C., *Mysticism, Sacred and Profane*, Oxford University Press, Nueva York, 1961, 256pp.
- * ZAGZEBSKI, Linda (ed.), *Rational Faith: Catholic Responses to Reformed Epistemology*, University of Notre Dame Press, Notre Dame IN, 1993, 290pp.
- * ZAGZEBSKI, Linda, *Religious Diversity and Social Responsibility*, en Javier ARANGUREN, JON BOROBIÁ y Miguel LLUCH (eds.), *Comprender la religión*, Eunsá, Pamplona, 2001.
- * ZUBIRI, Xavier, *El hombre y Dios*, Alianza Ed