

PRIMERA PARTE

INTERPRETACION PSICOLOGICA
DEL
FENOMENO RELIGIOSO

LA RELIGION COMO PROBLEMA RELIGIOSO

- 1. El método de la Psicología de la Religión**
 - 2. El objeto de la Psicología de la Religión**
 - 3. La estructura de la conducta religiosa**
-

En la historia de la humanidad la presencia constante y muy extendida del término «religioso» se puede documentar fácilmente recorriendo, a través de las culturas diversas, términos tan significativos como «experiencia religiosa», «fenómeno religioso», «religiosidad», «sagrado», «divino», «totem», «tabú». Historia, Fenomenología, Etnología, Antropología, Psicología, Sociología, etc., son otras tantas ciencias que han suministrado, especialmente en los dos últimos siglos, un material abundantísimo que demuestra la extraordinaria complejidad y riqueza de la conducta humana expresada con el nombre de «religioso». Por este motivo existe el riesgo de un equívoco, agrupando bajo este término realidades que difieren sustancialmente entre sí: conducta mágica y aspiraciones místicas, modelos tradicionales e intuiciones creativas, comportamientos patológicos y motivaciones altamente integradas. La complejidad de los fenómenos que existen bajo el nombre de «religión» explica, por una parte la necesidad de afrontar su estudio con método pluridimensional o interdisciplinar, y por otra parte impone el deber de separar adecuadamente el ámbito de la investigación, mediante una definición descriptiva preliminar del método y del objeto que indagamos.

1. METODO DE LA PSICOLOGIA DE LA RELIGION

La necesidad de estudiar el fenómeno «religioso» con la ayuda convergente de varias ciencias ha sido admitida desde hace tiempo, aunque no están aún resueltos completamente los problemas relativos a la relación entre las diversas aportaciones científicas. En realidad, la conciencia interdisciplinar se ha venido afirmando sólo después de un largo período en el que han prevalecido las pretensiones *reduccionistas* surgidas de la cultura positivista e idealista del siglo XIX.

En efecto, durante muchos decenios, el esfuerzo de los estudiosos había estado orientado a demostrar que la conducta religiosa era reductible a derivaciones de carácter psicológico, social, económico, cultural.

Desde este punto de vista son características tanto las obras de Durkheim como las de Freud, por no hablar de Marx-Engels o de otras teorías críticas de la religión. Creemos superfluo demostrar que toda pretensión reduccionista se condena por sí sola, en cuanto que contiene un juicio de valor filosófico que sale fuera de la competencia de cada disciplina.

En nuestros días, aun cuando no ha sido superado del todo el prejuicio reduccionista, parece posible justificar la legitimidad de las varias ciencias de la religión, con tal que se delimiten claramente su ámbito y su alcance. Tal delimitación debería hacer caer también la reserva y la oposición que, especialmente en el campo católico, se han hecho a las disciplinas históricas, psicológicas, sociológicas y fenomenológicas, consideradas largo tiempo como sustitutivos inadecuados y peligrosos de la tradicional doctrina filosófico-teológica.

Conviene, pues, poner en evidencia el valor de una psicología de la religión, tal como la hace posible hoy el desarrollo de las ciencias antropológicas modernas. Examinemos brevemente algunas de las características de esta psicología de la religión.

1. *Se trata de una psicología «positiva», de carácter empírico.* Se distingue, por tanto, de una psicología con fundamento filosófico, que parte de algunos principios ontológicos de los

que «deduce» cuáles deben ser las dimensiones psicológicas del comportamiento religioso.

No se confunde, pues, con la psicología «racional» de la que se ha ocupado tradicionalmente la filosofía escolástica. Ni se confunde tampoco con una psicología fundada y deducida de premisas teológicas que tendieran a descubrir e interpretar los efectos provocados en la conducta humana por la acción de factores sobrenaturales. Los tratados de psicología «con fundamento teológico» son bastante numerosos (Cfr. las psicologías de la fe y de la gracia anejas a ciertos tratados teológicos); pero, aun siendo legítimos, pueden engendrar el riesgo de un discurso híbrido y peligroso al mezclar indebidamente premisas epistemológicas distintas.

La psicología de la religión de la que tratamos *está fundada sobre el estudio positivo del fenómeno religioso* entendido como conducta observable, cuantificable, tipificable, según las categorías y los modelos teóricos propios de las ciencias empíricas. En otras palabras, esta disciplina estudia las constantes y las variables psicológicas de la conducta religiosa, tal como se pueden captar con los métodos de la observación positiva.

2. Parece lógico afirmar que una psicología así delimitada debe necesariamente *abstenerse de pronunciar juicios sobre la realidad ontológica del polo objetual de la Religión*, como por ejemplo sobre la existencia de Dios, de lo sobrenatural, de la fe, de la gracia. Para ese cometido no tiene instrumentos adecuados.

Tal suspensión de juicio vale tanto para la negación como para la afirmación: de las conclusiones de la psicología de la religión no se puede deducir ni la inconsistencia ontológica de los objetos de la fe, ni traer un argumento apologetico para las demostraciones de su «verdad» o existencia.

La psicología de la religión se revela así, por principio, como una ciencia atea en el sentido privativo y no en el sentido negativo del término, en cuanto que se pone fuera de los interrogantes de alcance filosófico que miran al objeto de su búsqueda.

Por el contrario, el cometido de tal disciplina es *dar juicios de valor «psicológico»*: debe estar en situación de acercarse a la «verdad psicológica» de la conducta religiosa, y desvelar en ella los factores que la condicionan cuando surge, las motivaciones por las que atraviesa, las intenciones que la animan, los aspectos perceptivos, emotivos, afectivos y decisiones que la caracterizan, los conflictos que comprometen su desarrollo.

Es evidente que un estudio como el descrito puede llevar a la convicción de que el fenómeno religioso se reduzca a sus componentes psicológicas; tentación, sin embargo, fácilmente superable si se tienen presentes algunas precauciones ya indicadas al principio de este siglo por T. Flournoy. Este autor, aunque recomienda como premisa metodológica la *exclusión de los transcendentales*, es decir, una actitud agnóstica respecto a la existencia ontológica de las realidades que son objeto de búsqueda, sin embargo conservaba como esencial al estudio psicológico el hecho de tener en cuenta el coeficiente de *transcendencia*.

Lo que significa que el psicólogo no puede prescindir de la intención subjetiva inserta en la experiencia religiosa; el hombre religioso se cree, en efecto, en relación con el trascendente, tanto que su conducta está modelada bajo la certeza de la real existencia del «radicalmente otro». Las conductas religiosas no son comprensibles psicológicamente si no se tiene en cuenta el «significado» típico que la conducta religiosa viene a asumir en la totalidad de la experiencia existencial del creyente.

Este principio reclama a su vez otra premisa metodológica no menos importante; y es que no se puede pretender hacer una psicología de la religión *prescindiendo del significado «cultural» que la conducta religiosa asume en un determinado contexto histórico*. La psicología de la religión no puede ignorar, por ejemplo, cuán distinta es la génesis y el desarrollo de la religiosidad individual en un contexto cultural católico o en un contexto islámico o budista; la religiosidad de cada uno está, en efecto, ligada casi necesariamente a los aspectos de la religión institucional que la condiciona mediante sus dogmas,

tradiciones, costumbres. Así, para dar un ejemplo, no se podrá comprender a fondo el significado de una práctica religiosa como es la Misa de un católico, si no se tiene en cuenta la importancia especial que tal conducta tiene en la teología católica como sacrificio de Cristo y de la Iglesia. Tampoco se podrá prescindir de las consideraciones sociales que se concentran en tal conducta en determinados contextos tradicionalmente religiosos. Pero será diverso el caso cuando la sociedad ambiente esté secularizada, y no dé importancia a tal conducta.

Resulta, pues, evidente que un psicólogo no puede desinteresarse de las componentes teológicas, filosóficas, sociológicas, tradicionales, etc., de las varias experiencias religiosas históricamente aceptadas y vividas.

3. Siendo cierto que la psicología de la religión debe ser necesariamente una psicología positiva de carácter científico, parece importante aludir al hecho de que no se puede hoy hablar de una única «psicología científica», sino que debe más bien tenerse en cuenta que *existen teorías diversas* (a menudo inconciliables) sobre *el significado de las diversas conductas humanas*. Las numerosas escuelas psicológicas reflejan, en efecto, a propósito de la religión las opciones de carácter ideológico y a menudo parecen dependen de presupuestos filosóficos (y tal vez teológicos) difícilmente armonizables entre sí. De ahí la importancia de analizar objetivamente las varias teorías interpretativas del hecho religioso y no exponerse ingenuamente al riesgo de elaborar una teoría unitaria que en el momento actual parece en gran parte prematura, porque sería necesariamente heterogénea y artificiosa.

Más allá de esta dificultad surge un *interrogante más radical que se refiere a la validez de la misma ciencia psicológica*. La psicología como todas las otras ciencias positivas del hombre, añade a la *aproximación*, inevitable en todas las ciencias de la observación, la peculiaridad aleatoria debida a la dificultad de someter a los instrumentos de investigación disponibles un objeto complejo y huidizo como es precisamente el hombre.

La dificultad es aún mayor cuando el objeto de investigación es la conducta religiosa. En realidad, parece difícil poder afirmar que del hecho religioso se puedan observar con técnica segura un número de variables suficientes como para poder suministrar un material válido para la elaboración de categorías y de modelos.

La psicología de la religión es aún demasiado joven y carece de datos empíricamente seguros, como para poder reconstruir una teoría «general» coherente.

Por tanto, es preciso contentarse con algún «anticipo» empíricamente verificado, pero ciertamente inadecuado del todo para iluminar exhaustivamente la conducta religiosa.

Sin embargo, no queremos concluir en una inconsistencia, y por tanto en la inutilidad de la psicología de la religión; las pocas «verdades» psicológicas que parece haber asegurado científicamente, representan una conquista ciertamente parcial, pero no por eso subvalorable.

De cuanto hemos dicho resulta bastante claro que el discurso permitido a la psicología de la religión es legítimo pero limitado; excluida la pretensión de negar o probar la verdad ontológica del objeto de la conducta religiosa, excluida la ilusión de agotar científicamente el hecho religioso en términos puramente psicológicos, excluida la esperanza de dar a la conducta religiosa una interpretación psicológica unitaria y satisfactoria, permanece para la psicología de la religión la ambición y el cometido de contribuir a la comprensión del fenómeno religioso por la parte que le compete, con gran sentido de su limitación y provisionalidad.

2. EL OBJETO DE LA PSICOLOGIA DE LA RELIGION

Un segundo grupo de interrogantes muy comprometedores se refiere al objeto mismo de la psicología de la religión. Se trata, en efecto, de decidir mediante adecuadas definiciones cuáles son las conductas que pueden considerarse religiosas y cuáles, en cambio, no puedan serlo. El cometido parece bastante difícil, dada la enorme variabilidad de las conductas consideradas como «culturalmente» religiosas.

Muchos autores han dado una definición de «religión» y otros muchos han intentado ordenar las existentes, sin llegar a encontrar algún elemento o criterio decisivo para la solución del problema. W. James (1902) ha distinguido entre religión *objetiva* y religión *subjetiva*, poniendo así el acento en los aspectos institucionales o interiores respectivamente de la conducta religiosa; J. Leuba (1912), en cambio, ha introducido la subdivisión en definiciones *comportamentales*, *intelectualísticas* y *sentimentalísticas*, poniendo así en evidencia el hecho de que muchas definiciones obedecen aún a una «psicología de la facultad» o a una mentalidad monista de viejo cuño; W. H. Clark (1958) ha distinguido a su vez entre definiciones *globales*, *sociales* e *individualísticas*, sin decidirse por una definición propia.

1. Sobre todo, es necesario decir previamente que aquí *se trata de definir no la religión, sino la religiosidad*, es decir, la conducta religiosa, como comportamiento humano típico; se prescinde así de una definición que comporta un empeño filosófico explícito en evidenciar las estructuras esenciales y ontológicas de lo «religioso», si bien se puede presumir que difícilmente será posible prescindir totalmente de algunos elementos subrepticamente filosóficos y teológicos, como a la postre ha sucedido en casi todos los autores que han intentado una definición de la religiosidad.

Se trata, por tanto, de definir una conducta, permaneciendo fieles a su típica caracterización psicológica, inserta en el significado intencional que le viene atribuido por aquellos que la realizan. De estas premisas se puede argüir cuán lejos estamos de la idea de dar una definición puramente «comportamental» de la conducta religiosa, es decir una definición fundada en la simple observación exterior de las conductas. Nuestra intención está, por el contrario, inspirada en la tentativa de hacer una psicología de carácter «comprensivo», «fenomenológico», aunque no necesariamente en el tono y modalidad de la psicología «introspeccionista» de algunos decenios atrás.

2. Parece necesario dar una definición de religión que tenga en cuenta *todas las fases a niveles de conducta* implicadas en la religiosidad humana. Contraponer artificialmente una

religión «interior» y «subjctiva» a otra religión «institucional» y «objetiva», o distinguir entre formas religiosas fundadas en las diversas «facultades» o «estructuras» del psiquismo humano, llevaría un fallo inicial en el intento que se presenta con la pretensión de «totalizar» e «integrar» toda la experiencia del hombre. Además, no existe conducta humana auténtica que no haga referencia global a todos los momentos y a todos los elementos de la experiencia de cada uno y no esté abierta a todos los intercambios con el ambiente social en el que cada uno vive.

Una definición de religiosidad podrá, pues, distinguir entre momentos o fases de tal conducta sólo para utilidad didáctica, pero no podrá negar la relación dialécticamente necesaria entre los varios elementos que la componen.

3. Parece necesario afirmar que una definición de religión debe ser *sustancialmente de carácter dinámico*; en cuanto conducta humana, la religiosidad es un comportamiento que «se hace» poco a poco, que se hace el hombre mismo, el cual pasa a través de una multiplicidad indefinida de experiencias y de problemas que lo condicionan en el proceso de progresiva hominización. La religiosidad parece también unida a la «historia» del individuo y al mismo tiempo, a aquella otra historia más vasta que afecta a la humanidad entera y que se refleja sobre el individuo en todos los momentos de su evolución.

El aspecto evolutivo o genético de la religiosidad se manifiesta a dos niveles: una evolución parece seguir los *ritmos cronológicos del crecimiento psíquico y social*, pasando a través de estadios sucesivos, que ha estudiado sobre todo la psicología genética a lo largo de muchos años; otro tipo de evolución sigue en cambio una *lógica no cronológica* que mira a los ritmos y a las modalidades de diferenciación y especificación de la conducta religiosa según una exigencia típica de la conducta misma. En otras palabras, mientras la primera evolución sigue la historia de la religiosidad desde las primeras experiencias del niño hasta aquélla más o menos desarrollada del adulto, subrayando sobre todo los hechos y su interpretación (tomando conciencia también sociológicamente de la realidad religiosa del hombre medio, inmerso en una cultura tí-

pica), el segundo análisis sigue el desarrollo de la experiencia religiosa hacia formas más maduras y evolucionadas de religiosidad, prescindiendo de su curva cronológica. El primer intento está típicamente centrado sobre la «realidad» actual de la religiosidad humana; el segundo, en cambio, va unido a las «posibilidades» inscritas en la conducta religiosa, según se deducen del análisis de su intencionalidad característica.

Según esta última acepción, el individuo se hace religioso no sólo según el eje cronológico de su desarrollo, sino también según la estructuración dialéctica de los diversos elementos intelectivos, afectivos, tendenciales, emotivos. La línea de desarrollo de esta maduración no obedece a una lógica abstracta de la religión, sino a la lógica única e irrepetible de la maduración de cada uno.

3. LA ESTRUCTURA DE LA CONDUCTA RELIGIOSA

La religiosidad humana parece colocarse dentro de un cuadro de conductas universalmente verificable en el tiempo y en el espacio, es decir, dentro de la *tentativa que trata de «dar un significado» al hombre mismo, al mundo, a la relación entre hombre y mundo* (Cfr. Crespi, 1970). El esfuerzo de que hablamos se realiza por el hombre mediante el uso de numerosos instrumentos y a través de muy diversos caminos; sustancialmente se puede considerar esencial a esta búsqueda el *uso de la racionalidad*, es decir la tentativa de comprensión, que se fundamenta en la observación y explicación fáctica y que tiende a la verificación empírica de las hipótesis explicativas. Sobre este primer tipo de «comprensión» se funda la ciencia y la técnica, a través de las cuales la relación del hombre con el mundo se concreta en términos de posesión y de dominio.

Existe a la vez otro modo igualmente extendido y universal de comprender el mundo y que consiste esencialmente en la *elaboración de significados no puramente fácticos*, sobre la base de *una actividad interpretativa* de la realidad y que no hace uso sólo de la fría razón, sino que *intuye, participa* emotiva y afectivamente, *elige, traza hipótesis, proyecta* deseos, etc.

En esta segunda experiencia el hombre se revela como un infatigable constructor de mitos y de símbolos, insatisfecho por la dimensión cuantitativa de la realidad, que la ciencia y la técnica le proporcionan, y está abierto hacia hipótesis cualitativas que aquéllas no conocen. Esta tendencia a elaborar valores, a absolutizar, a comprender significativamente, se manifiesta en un pluralismo de formas ciertamente extraordinario, de las cuales la religiosidad es una variable culturalmente relevante.

En este contexto hablamos de conducta religiosa cuando el «search for meaning» (es decir, el «deseo de significado») alcanza una hipótesis que asume como *fuerza de significado la existencia de un «radicalmente otro»*, que está presente al hombre y al mundo y que precisamente por esto da sentido a ambos y a su recíproca relación.

Se habrá notado que en esta primera definición de religiosidad nosotros ponemos el acento en la exigencia más bien restrictiva del «radicalmente» sin el cual creemos que no podemos hablar de «religión», sino sólo de conducta «mítica», acaso conectada con la religión o bien como preliminar y previa a ella; pero no confundible con ella.

Absolutizar valores como la libertad, el amor, la justicia, la paz, es ciertamente una tentativa respetable de superación respecto del puro nivel de la facticidad biológica del hombre (y en este sentido es una prueba que documenta el grado de insatisfacción que crean en el hombre los resultados de la ciencia y de la técnica), pero no es aún, en nuestra perspectiva, una solución religiosa a los interrogantes del hombre. Hasta que los valores de la libertad, el amor, etc., no vengán consagrados como valores-símbolos que *desvelan una realidad que sea radicalmente diversa de la que el hombre tiene experiencia diaria*, no se tiene religión en sentido verdadero y propio.

La definición de conducta religiosa en términos de «relación con un radicalmente otro», además de representar una precisa elección teórica, reafirma el carácter genético de la religiosidad humana; en efecto, como iremos mostrando sucesivamente, el descubrimiento de un «radicalmente otro» cami-

na a la par que la progresiva maduración de toda la estructura psicológica del individuo. A medida que el hombre se hace capaz de distanciarse de sí mismo y de las adquisiciones provisionales de su desarrollo, el hombre se abre al otro; en la medida en que renuncia a los ideales, a los mitos y a las proyecciones psicológicas de los estadios arcaicos de su historia personal, el hombre se hace apto para captar la presencia de Otro. Esta progresiva percepción de la Transcendencia parece más fácil con la aparición del pensamiento simbólico, como más adelante indicaremos.

Queda por especificar más detalladamente cuáles sean las modalidades psicológicas que condicionan y acompañan a la elaboración de la hipótesis del radicalmente otro; mas para este punto remitimos a un sucesivo análisis, porque, además, las interpretaciones de tales modalidades son más de una. Nos limitamos por ahora a analizar las componentes de la conducta religiosa, hasta llegar a una definición provisional que sea base suficiente para nuestro análisis.

Siguiendo algunos de los más elaborados análisis fenomenológicos e históricos de la religiosidad, ya entre los pueblos primitivos, ya entre pueblos más evolucionados, se puede considerar articulada en dos momentos distintos, a la vez subdivididos en dos estructuras cada uno. Puede resultar útil representar en un esquema tal complejidad dialécticamente compuesta por:

Un momento subjetivo:

- Una estructura pre-racional.
- Una estructura racional.

Un momento objetivo:

- Una estructura institucional.
- Una estructura normativa.

Analicemos de un modo más específico cada uno de los elementos del esquema.

1. *El momento subjetivo* se refiere claramente a la experiencia tal como es vivida por cada uno; esto supone una cierta

abstracción, en cuanto que no existe jamás una experiencia religiosa que se cumpla al nivel de pura subjetividad, desde el momento en que cada hombre está siempre inmerso en una cultura, en un sistema de modelos también colectivos. De ahí que haciendo abstracción de los componentes objetivos de la experiencia religiosa, parece que todo sujeto religioso experimenta un momento pre-racional y otro racional. La estructura pre-racional corresponde en efecto a la fase intuitiva, a la elección opcional de carácter afectivo y emotivo, a la percepción de las situaciones límites que desembocan en la afirmación de la existencia del radicalmente otro, como explicación única y solución de los interrogantes existenciales. En esta primera fase (se trata de «primera» en sentido no exactamente cronológico), la intuición del radicalmente otro está acompañada de notables ambigüedades, que caracterizan la experiencia religiosa; el radicalmente otro como «respuesta» a la problemática humana puede aparecer como una pura ilusión, un producto del deseo, una proyección de necesidades insatisfechas. En otras palabras, esta experiencia religiosa primigenia está todavía tan estrechamente unida a las motivaciones y a los acontecimientos humanos que le sirven de «catalizador» o de «cebo», que parece totalmente derivada de la psique; en otros términos, esta experiencia es ambigua porque no está aún madurada por la certeza subjetiva de que el «radicalmente otro» está «realmente allí» y no es una pura proyección ilusoria de la fantasía o del deseo humano.

Rudolf Otto (1917) ha dado en el plano fenomenológico *una excelente descripción de los componentes psicológicos* que acompañan a esta primera fase de la experiencia religiosa. La afirmación más importante de Rudolf Otto mira en efecto al carácter prevalentemente irracional de la intuición del «radicalmente otro»: según este autor, la primera experiencia religiosa consiste en una intuición acompañada de una gama variable de «sentimientos» que sólo en un segundo momento alcanza una sistematización de tipo racional. Los dos momentos —irracional y racional— están para R. Otto íntimamente unidos entre sí y tienen una función complementaria: la fase irracional preserva a la religión de llegar a ser un puro y frío racionalismo, mientras que la otra fase le impide caer en el

fanatismo y en el falso misticismo, a la vez que le permite elevarse a un nivel de «religión superior».

La intuición del «radicalmente otro» constituye para R. Otto una categoría mental que sirve de criterio de valoración y de interpretación de la realidad y que se presenta muy compleja en sus componentes fenomenológicos.

Designado como «misterium tremendum» el objeto sagrado que estimula la atención del hombre, R. Otto lo describe en términos de «radical diversidad», a la cual el hombre está ligado por un sentimiento de dependencia y hacia el cual nutre sentimientos opuestos de amor-odio, atracción-repulsión, cercanía-separación.

La armonía de sentimientos opuestos que el «numinosum» suscita en el hombre (tal es el nombre con el que R. Otto designa al objeto sacro) es propiamente el núcleo esencial de la religiosidad humana; pero de modo más analítico los sentimientos experimentados por el hombre religioso varían desde el «tremendum» (impresión de miedo reverencial) a los de «maiestas» (impresión de grandiosidad y poder), desde el «mirum» (admiración de sublimidad) al de «stupor» (escalofrío experimentado frente al misterio insondable del numinosum). La radical alteridad del numinosum lo consagra en su calidad de objeto «augustum», hacia el cual prevalece el sentimiento de ligamen creatural.

Según R. Otto la intuición del «numinosum» parece constituir también la *sustancia de toda experiencia religiosa institucional*, en cuanto que las determinaciones culturales de las religiones históricas no son otra cosa que derivaciones y elaboraciones, manifestaciones o hierofanías del único y complejo sentimiento arraigado en la intuición del «radicalmente otro».

Es evidente que tal descripción es insuficiente cuando viene confrontada con los momentos objetivantes de la experiencia misma, que modifican a menudo sustancialmente la relación carismática y originaria con lo «divino» y acentúan en cambio los aspectos racionalizados de la religiosidad. De aquí la necesidad de tener siempre presentes los elementos también objetivos de la experiencia religiosa.

2. Una segunda fase del momento subjetivo consiste en la tentativa *de recomponer* mediante el uso prevalente de la racionalidad *los contenidos de la experiencia religiosa originaria*. Es el momento en que el sujeto intenta exorcizar la ambigüedad que hemos visto es esencial a la experiencia religiosa inicial, analizando críticamente su intencionalidad peculiar. Esta segunda fase consiste, pues, en una *búsqueda* apasionada del *significado* de la religiosidad misma, que debería conducir al descubrimiento de que en la experiencia religiosa aquello que cuenta no es tanto el conjunto de las ocasiones que le dan origen, cuanto el reconocimiento del Otro que confiere a la experiencia su significado válido. En esta fase viene elaborado un sistema de imágenes y símbolos que se refieren a lo divino, y que tienen ya el carácter de una conquista definitiva respecto a la relación entre el hombre y lo radicalmente otro.

En esta segunda fase la hipótesis del radicalmente otro se hace *más segura subjetivamente*; es decir, resulta más habitual el nexo entre las experiencias vitales de cada uno y la llamada a la presencia del otro; su psiquismo está impregnado de tal modo, que aquello (lo radicalmente otro) llega a ser el valor cardinal que constituye el filtro seleccionador de todas las percepciones, emociones, afectos.

En esta fase de madurez de la conducta religiosa, algunos autores introducen el concepto de «actitud» religiosa, como equivalente al de una religiosidad en gran parte liberada de las incertidumbres y ambigüedad de la primitiva experiencia, y centrada en la intencionalidad hacia el Otro, que constituye la última razón de su existencia.

En particular A. Vergote (1967) interpreta evolutivamente el fenómeno religioso del hombre como un caso de esporádicas y ambiguas *experiencias* religiosas aún no estructuradas, a una *actitud* que, es la integración de toda la historia del hombre en la perspectiva del Otro, aceptado y reconocido ya como presencia determinante.

Mientras la experiencia se refiere a contactos ocasionales desorganizados con el radicalmente otro, la actitud —por el contrario— es resultado de una estructuración relativamente estable de todo el psiquismo, el cual «toma posición» frente al radicalmente otro, poniendo en juego todos los niveles de la

conducta y todos las componentes (intelectivas, emotivas, afectivas, motivacionales, operativas). En términos cristianos se podría decir que la experiencia corresponde al acto de Fe, mientras que la actitud madura corresponde al «habitus» de la Fe.

Se puede, pues, mantener «grosso modo» que *los dos momentos dialécticos de Vergote se identifican con la fase pre-racional y con la «de los significados» a la que hemos hecho alusión nosotros.*

Se puede por tanto anticipar esta conclusión: el interés del psicólogo de la religión se concentra en los momentos subjetivos de los acontecimientos religiosos del hombre, si bien el momento subjetivo debe ser integrado necesariamente con el momento objetivo. El psicólogo deberá, pues, investigar las modalidades fenomenológicas que acompañan sea el momento de la intuición originaria del radicalmente otro, sea el camino fatigoso y a menudo inconcluyente que señala la progresiva separación de las motivaciones y ocasiones iniciales, para insertar la hipótesis de «lo sacro» dentro de la historia cada vez más compleja y diferenciada de cada individuo. Sobre este punto se centran también los intereses de los fenomenólogos de la religión.

3. Otros autores se detienen, en cambio, en el análisis de las fases objetivas de la experiencia religiosa, es decir, en el progresivo confrontamiento de la experiencia religiosa con la historia y la cultura global que forman el ambiente dentro del cual viene puesta en acto la experiencia misma.

Una modalidad de la objetivación de la experiencia religiosa consiste en *la progresiva cristalización* de la primitiva intuición religiosa *en un sistema de principios y de normas imperativas* que se imponen a la conducta de cada uno de los sujetos y que sucesivamente ponen las premisas para una experiencia religiosa colectiva. Este proceso que viene también interpretado como «institucionalización» del carisma hacia formas progresivas de tipo cultural y doctrinal refluje sobre la experiencia religiosa de cada uno, modificando en profundidad sus modalidades fenomenológicas. De hecho, se puede verificar que las conductas religiosas vienen canalizadas en modelos precedentemente constituidos y ya culturalmente relevantes.

De esta primera observación fácilmente se deduce que existe una dialéctica profunda entre los momentos subjetivos de la religiosidad y los momentos objetivos; la tensión entre las formas continuamente renovadas del carisma personal y las formas tendencialmente conservadoras de la institución (culto, doctrina, organización) es esencial para la comprensión de la religiosidad misma. En efecto, una vez más, se puede notar cómo la religiosidad deriva de la necesidad de interpretar de modo adecuado la realidad que circunda al hombre, la cual es mudable.

4. Esta primera fase de la objetivación prepara y acompaña también a la segunda fase que consiste en una progresiva inserción de la *experiencia religiosa dentro del marco socio-cultural* que condiciona la historia del hombre. Esto significa que la experiencia de cada uno se confronta y se organiza también a nivel colectivo por la necesidad de cambiar, de informar, de condicionar el espacio cultural circundante. Es el nacimiento del grupo religioso y más ampliamente de la dimensión social de la experiencia religiosa, que alcanzará su culmen en la creación de una institución religiosa, que tenga la función de dirigir valores, normas y tradiciones elaboradas a partir de la experiencia religiosa de cada uno de los miembros y del grupo.

Este proceso que se puede identificar en la institucionalización de las organizaciones religiosas influye a su vez sobre la experiencia de cada uno, funcionando generalmente como control social y como límite a toda tentativa de absolutizar la religiosidad individual.

Por otra parte, se verifica en ciertos individuos también un proceso de «transferencia» respecto a la institución religiosa; el deseo de seguridad puede impulsar a «delegar» en la institución los cometidos de creatividad y de innovación religiosa que son propios del individuo. El hecho de querer hacer de la institución un ente director del propio desarrollo religioso no puede menos que producir una relación del tipo «cliente-la» entre el individuo, el creyente y el grupo; la alienación que se deriva de ahí puede constituir un obstáculo serio a la madurez de la actitud religiosa.

Profundizar estas objetivaciones interesa muy de cerca a la *sociología de la religión* que estudia sus componentes y modalidades; pero interesa también al psicólogo en la medida en que aquéllas condicionan la madurez de la actitud religiosa. En efecto, el hombre se hace religioso a través de las sucesivas interacciones de factores de maduración y de aprendizaje; su religiosidad se desarrolla dentro de una red de interrogantes que surgen de la experiencia existencial, la cual es a la vez interior y social, hecha de conflictos psíquicos y de sollicitaciones ambientales, de estructuras y de modelos.

Llegados a este punto, nuestro análisis debe pasar ahora a un plano más estrictamente psicológico, sometiendo a un análisis crítico las varias teorías que han intentado describir de modo más preciso las modalidades que acompañan al origen y al desarrollo de la religiosidad humana, su función y sus peculiaridades. Este es el objeto de los capítulos siguientes.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

1. ALLPORT, G. W., *The Individual and His Religion*, N. Y., Millan, 1950.
2. CLARK, W. H., *The Psychology of Religion*, N. Y., Mac Millan, 1958.
3. CRESPI, P., *La coscienza mistica*, Milano, Giuffrè, 1970.
4. ELIADE, M., *Traité d'histoire des Religions*, Paris, Payot, 1948.
5. FLOURNOY, TH., Les Principes de la Psychologie religieuse, *Archives de Psychologie*, II (1902), 5, 33-57.
6. JAMES, W., *The Varieties of Religious Experience*, N. Y., 1902.
7. LEUBA, J. H., *A Psychological Study of Religion*, N. Y., Mac Millan, 1912.
8. LEUBA, J. H., *The Psychology of Religious Mysticism*, N. Y., Mac Millan, 1925.
9. MASLOW, A. H., *Religious Values and Peak Experiences*, Columbus, Ohio State Univ. Press., 1964.
10. OTTO, R., *Das Heilige*, Breslau, 1917.
11. STRUNK, O., jr. (ed.), *Readings in the Psychology of Religion*, N. Y., Abingdon Press, 1959.
12. STRUNK, O., jr., *Religion, a Psychological Interpretation*, N. Y., Abingdon Press, 1962.
13. THOULESS, R. H., *An Introduction to the Psychology of Religion*, N. Y., Mac Millan, 1925.
14. VERGOTE, A., *Psicología religiosa*, Taurus, Madrid, 1972.

BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTARIA

1. DECONCHY, J. P., *L'orthodoxie religieuse. Essai de logique psychosociale*, Paris, Éd. Ouvrières, 1971.
2. GODIN, A., Psychologie religieuse positive: le problème des paramètres, *Archiv für Religionspsychologie*, 8 (1964), 52-69.
3. MILANESI, G. C., Problemi epistemologici nella storia della psicologia religiosa, *Orientamenti Pedagogici*, 13 (1966), 1, 138-150.
4. PÖLL, W., *Religionspsychologie*, München, Kösel Verlag, 1965.
5. STRUNK, O., jr., *Mature Religion*, N. Y.-Nashville, Abingdon Press, 1965.
6. ZUNINI, G., *Homo religiosus. Capitoli di psicologia della religiosità*, Milano, Il Saggiatore, 1966.