

# LA PSICOLOGIA DE LA RELIGION DESDE W. JAMES HASTA G. W. ALLPORT

1. El pensamiento religioso de W. James
  2. Valoración crítica del pensamiento de W. James
  3. Una fase de transición
  4. El pensamiento religioso de G. W. Allport
  5. Algunas notas críticas
- 

Después de haber delineado globalmente el ámbito de la búsqueda reservada a la psicología de la religión, parece oportuno analizar algunas de las grandes teorías que han contribuido más profundamente a la comprensión de la conducta religiosa. La exposición de estas teorías debería conducir a un núcleo de algunas dimensiones o constantes generales, aptas para describir la conducta religiosa en su estructura esencial. Seguiremos en esta exposición un hilo cronológico y al mismo tiempo lógico, que nos ayude a descubrir los desarrollos de ciertas premisas ideológicas que han marcado el campo de la psicología religiosa de los últimos 70-80 años.

## 1. EL PENSAMIENTO RELIGIOSO DE W. JAMES

Si se analizan los manuales, tratados e investigaciones de psicología de la religión en los países de habla inglesa, se descubre fácilmente que una gran parte de la problemática ha

estado unida durante decenios a las premisas expuestas en un libro famoso de W. James, psicólogo y filósofo americano: «*The varieties of Religious Experience*», de 1902.

R. H. Thouless, P. E. Johnson, L. W. Grensted, J. B. Pratt, W. H. Clark son quizá los autores que representan más genuinamente la tradición cultural anglosajona unida a W. James. Pero la síntesis más coherente en esta línea ha sido elaborada sin duda por G. W. Allport, psicólogo americano, famoso también por otros trabajos en diversos campos de la psicología positiva.

Lo que llama la atención en el estudio de W. James es sobre todo su carácter totalizante, es decir, la globalidad máximamente comprensiva de la conducta religiosa y la convicción de la centralidad significativa que estas conductas religiosas ocupan en la psiqué del creyente.

Estas premisas acentúan el carácter benévolo del estudio psicológico de W. James, en claro contraste con los estudios positivistas e idealistas llevados a cabo por historiadores, fenomenólogos, sociólogos y psicólogos contemporáneos suyos. Pero además de esta observación, es útil subrayar los puntos esenciales del análisis de James:

1. James afirma la «*normalidad*» de la conducta religiosa en polémica con cuantos afirmaban el carácter patológico y anormal de la misma. Más aún, la conducta religiosa es una característica típica del comportamiento humano, del cual constituye la «más importante función». Cuando James habla de religión entiende sin duda la religión interior, personal, subjetiva, que se distingue de la institucionalizada, objetivada en modelos históricos, ritualizada, etc.

Sin embargo, teniendo que dar una definición, admite que la especificidad psicológica de lo «religioso» es más bien dudosa; todo es «religión» en cuanto que todo puede llegar a ser religioso. Religioso es, en efecto, «lo que sentimos como solemne, serio y conmovedor, frente a una realidad primitiva, divina».

2. *Una definición más precisa de religión* («los sentimientos, los actos, las experiencias de los individuos en la soledad de su alma, en cuanto se sienten en relación con aquella cosa que ellos puedan considerar como divina», p. 27) pone en evidencia el *predominio de la componente afectivo-emotiva* y, en última instancia, *irracional* que está en el origen de la religiosidad según James. Este autor puntualiza después su propio pensamiento atribuyendo al inconsciente la función de constituir la base última de la relación con el «absolutamente otro». El inconsciente de que habla James no es una realidad que corresponda a las determinaciones sucesivamente analizadas por el psicoanálisis; se trata más bien del conjunto de estructuras cognitivas de carácter no racional que han sido exaltadas sobre todo por parte de la psicología y filosofía románticas (por ejemplo, Myers).

El momento racional constituye para James más bien una segunda fase propiamente filosófica de la conducta religiosa, que intenta elaborar las pruebas de la existencia de los objetos de fe que la intuición religiosa afirma que son reales. La intuición, el afecto y el sentimiento aseguran a la religión sus caracteres genuinos, en tanto que la componente racional le asegura la continuidad en el contexto histórico y social. Es importante subrayar que para James lo religioso constituye una forma de aproximación a la realidad paralela y tan válida como la científica; más aún, la ciencia representa un gran peligro en cuanto que ofrece una imagen del mundo abstracta y por lo mismo falsa, mientras que el acercamiento religioso conserva en realidad su riqueza y su verdad.

3. La prueba definitiva del *valor humano* del sentimiento religioso viene dada definitivamente por su *validez religiosa y moral*. Es inútil, dice James, preguntarse por el origen más o menos patológico de la conducta religiosa; lo importante es verificar, en el *plano de los efectos*, el papel desempeñado por una religión madura en la vida de una persona humana. Sobre este presupuesto claramente pragmatista (e indirectamente también funcionalista), James funda la legitimidad de sus indagaciones, que precisamente por este motivo se orientan a analizar no la religiosidad patológica, que constituye la excepción, ni tampoco la religiosidad del hombre medio, a menudo

demasiado cargada de sedimentos institucionales, sino más bien la religiosidad de los «campeones», de los santos, de los místicos, de las personas religiosamente realizadas. Está convencido que en tales personas se manifiesta mejor la «esencia» psicológica de la religión.

4. En efecto, está demostrado, según James, que las personas religiosamente maduras se presentan con una *particular riqueza de contenidos psicológicos* derivados, evidentemente, de la certeza subjetiva que tienen de la «presencia» de lo divino que los condiciona y estimula.

De ahí deriva para el creyente una profunda *felicidad interior*, un sentido de *equilibrio y de gozo* que se traduce al punto en una disponibilidad oblativa total, que es el signo de la santidad. Esta última es el correlato teológico del concepto de madurez religiosa; en ella se encuentra en grado eminente aquella cualidad que deriva del empeño personal y del estado de tensión moral que James llama «excitación espiritual»: el santo vive así de la «presencia de un poder superior», goza de una paz mental, ejercita constantemente la caridad, la ecuanimidad, la fortaleza, el abandono de sí, la pureza, el ascetismo, la obediencia, la pobreza, los sentimientos democráticos y humanitarios, etc. (James, 1902, caps. XI, XII y XIII).

La santidad es para James un punto de llegada que se puede alcanzar por varias direcciones; fundamentalmente son dos los puntos de partida, originados por particulares condiciones de ánimo, por estructuras religiosas. Es famosa a este respecto la distinción hecha por James entre los *dos tipos de mentalidad* que dan origen a una religiosidad característica y distinta: la estructura «sana» y la estructura «enferma».

La primera representa aquella feliz disposición de *equilibrio mental* por la que la vida es vivida en un tranquilo optimismo que hace afrontar la responsabilidad y los cometidos con ánimo resuelto y con una coherencia lineal. James piensa que esta afortunada disposición puede a veces favorecer una cierta superficialidad, que sustrae al hombre de aquella actitud realista con la que debe afrontar normalmente la vida, y que por causa de esta disposición de ánimo no puede sino hacer que nazca en el hombre una religiosidad instintiva, aún no pasada a la criba de la vida.

En cambio es distinta la historia de quien está dotado de una *estructura* «enferma», es decir de una disposición de ánimo más bien inclinada a la *problematicidad*, a la *inquietud*, a la *búsqueda*. Entre estas personas se registra quizá más frecuentemente el caso de la conversión que señala el momento crucial de la madurez religiosa.

5. *El tema de la conversión* tiene en James un desarrollo muy notable. Ve este proceso como una tentativa para integrar toda la vida pasada en una nueva perspectiva en la que el descubrimiento de lo divino, como presencia que condiciona y orienta la vida, juega un papel esencial. Es como una esforzada superación de lazos e interrogantes existenciales que la vida nos prepara, una tensión constante hacia una nueva orientación global de la experiencia humana. El proceso de conversión representa para James el paso obligado hacia la santidad y la premisa esencial para los «comportamientos de vértice» que él etiqueta con el término de «misticismo». Siempre se ha de recordar que el análisis de la conversión excluye, como en toda la obra de James, un juicio ontológico sobre la incidencia de lo divino en el fenómeno de la conversión; James lo analiza en sus componentes psicológicas, distinguiendo, por ejemplo, entre conversión instantánea y conversión progresiva, a la vez que confía una vez más la parte esencial del proceso a los componentes inconscientes.

No es este el lugar de ir más lejos en el análisis de estos elementos de la reflexión de James; nos basta haber subrayado que este tema estará presente insistentemente en todo el proceso de desarrollo de la temática psico-religiosa, sobre todo a nivel de búsqueda empírica orientada a la verificación progresiva de las hipótesis explicativas.

## 2. VALORACION CRITICA DEL PENSAMIENTO DE W. JAMES

La valoración de cuanto supuso la aportación de James debe considerar como positivos algunos elementos que permanecen como líneas constantes de sucesiva reflexión:

1. El hecho de haber dado importancia a la *caracterización global de la conducta religiosa*, evitando la interpretación atomística de la doctrina positivista; la afirmación de James permanece válida aun cuando su psicología «comprensiva» se presente todavía insuficiente desde el punto de vista científico verificable.

2. El hecho de haber rechazado los *prejuicios patológicos*, para afirmar, en cambio, la fidelidad al dato real, única que puede dar razón de la particular originalidad de la conducta religiosa, cuyo análisis no se puede plantear si no es sobre la base de la experiencia vivida por personas psicológicamente normales.

3. El hecho de haber intuido la *importancia del carácter intencional y semántico de la conducta religiosa*, más allá del origen psicológico de que aquélla se deriva; lo que equivale a decir que no es tan importante el motivo que impele al hombre a elegir una perspectiva religiosa en su vida, sino el significado global que tal elección viene a representar en el marco total de su vida. Viene así anticipada ya la teoría de Allport de la autonomía funcional de los motivos.

4. El hecho de haber afirmado el *carácter integrante de la conducta religiosa*; este motivo fundamental de nuestra problemática será también expuesto, aunque desde otros puntos de vista, por Jung y Allport; pero en James recibe una caracterización quizá más genuina y menos condicionada por hipótesis funcionalistas. Para James la religión constituye en verdad, para quien la posee, una potente fuerza o factor de maduración psíquica; estamos bien lejos de las interpretaciones restrictivas de las escuelas psiquiátricas francesas (Janet, Ribot, Charcot), las cuales veían en ella sólo un síntoma de estructuras psicológicas débiles y no realizadas (considerando la conducta religiosa como un producto ordinario de las estructuras mentales *psicasténicas*).

Junto a los motivos positivos expuestos, otros son más caducos porque están ligados a la cultura de su tiempo y en parte a la imperfección de los conocimientos psicológicos de James:

1. No convence en James la *negación casi radical* de las *componentes perceptivo-ideativas* en la conducta religiosa, mientras que por otro lado afirma unilateralmente las componentes intuitivo-afectivo-emotivas. Los elementos perceptivo-ideativos de la conducta religiosa serán admitidos por otros autores en el trabajo continuo de reflexión e investigación psicológica.

2. No convence tampoco la *distinción*, que supone también una restricción, *entre religión subjetiva y religión objetiva*; la elección de una sola perspectiva —la de la religión interior— parece negar, en efecto, consistencia e importancia a los condicionamientos que vienen ejercidos por parte de los modelos institucionales sobre la religión personal e interior. Falta, en efecto, en James una explícita conciencia de la incidencia que lo social y lo cultural ejercen sobre la experiencia religiosa de cada uno.

3. Aparece claro el *presupuesto pragmatista* a lo largo de toda la obra de James, que anticipa claramente el desarrollo de la teoría funcionalista, cuya peculiaridad consiste en la superación del problema del origen de la religión, para centrarse únicamente sobre el juicio de valor pragmático. De hecho, el valor de la religión viene deducido del efecto verificable, realizado en la vida, más que del análisis de su significado interior, por medio de la experiencia global del hombre. Existe un riesgo evidente en este modo de proceder: el de relativizar la conducta religiosa a las necesidades del hombre, pasando por alto, en cambio, la específica caracterización que tiene por ser conducta abierta e intencional, que no está condicionada y subordinada únicamente a un pasado.

### 3. UNA FASE DE TRANSICION

Queda ahora por ver cómo han sido elaborados ciertos elementos de la tesis de James hasta la síntesis bastante completa y relativamente definitiva de G. W. Allport.

El desarrollo no es totalmente lineal, pero muchos elementos están conectados entre sí de un modo bastante evidente.

El libro de James ha suscitado un ansia de investigaciones que han continuado y prolongado las perspectivas originales de forma muy notable. Queriendo anotar las características más evidentes de este desarrollo podemos indicar las siguientes:

1. Una nueva dimensión viene inserta en el estudio psico-religioso, la *empírico-positiva*, que apenas estaba apuntada en James y que será cada vez más acentuada bajo el impulso de los progresos de psicología científica. Nótese que James es aún el anillo de unión entre una psicología de fondo filosófico y la nueva psicología empírico-experimental (especialmente en América).

2. Se va precisando, en el conjunto de la problemática, la *dimensión genética* del desarrollo religioso: se estudian las etapas cronológicas del desarrollo religioso, especialmente en lo referente al período de la adolescencia. Son realmente interesantes los estudios de St. Hall y E. D. Starbuck (1904 y 1899) sobre este punto.

3. Otro tema relacionado con el precedente, es el de la *conversión*, afrontado por muchos estudiosos, especialmente en la perspectiva genética y con abundancia de instrumentos empíricos. Son típicos, a este respecto, los estudios de Conklin (1929) y otros (Cfr. Milanesi, 1970, 22 y ss.). Nótese que tales estudios tienen su origen en ciertas premisas generales provenientes de la psicología genética del tiempo, que ve, en el período de la adolescencia, un necesario estadio de perturbaciones psíquicas y, por tanto, un terreno particularmente abonado para las crisis y conversiones.

4. En lo referente a las nuevas perspectivas ofrecidas por la psicología científica, se amplían los ámbitos de la *descripción fenomenológica* de la conducta religiosa; aun permaneciendo la precedente sensibilidad «comprensiva», se estudian también otros elementos de la conducta, además de la efectividad y el sentimiento. Recibe especial atención *el aspecto cognoscitivo*, confirmado también en polémica con las corrientes psicoanalíticas. Hay que hacer notar, por otra parte, que las aportaciones no son ni unívocas ni unitarias; muchas corrientes psicológicas prestan su contribución a esta evolución (desde la «Gestalt-psychologie» a la corriente «behaviorista»).



5. Muchos estudiosos se atienen más a *las componentes sociales* de la madurez del individuo y se logran así ensayos bastante fecundos de integración entre la aportación psicológica y sociológica; con otras palabras, se redescubre la importancia de los modelos culturales que condicionan el desarrollo de la religiosidad individual, a veces de forma esencial. En conexión con este desarrollo, va afirmándose una clara connotación funcionalista de la conducta religiosa (Cfr. O'Dea, 1966). Cada uno de los elementos que hemos puesto de relieve se van desarrollando en su peculiar ritmo y amplitud permitiendo, de cuando en cuando, que algún autor intente una síntesis provisional de los datos que se han ido acumulando. Sin embargo, la síntesis más juiciosa y coherente, a nuestro criterio, respecto a las premisas de W. James, parece ser la de G. W. Allport.

#### 4. EL PENSAMIENTO RELIGIOSO DE G. W. ALLPORT

El interés religioso ocupa un lugar destacado en toda la abundante producción científica de G. W. Allport; pero especialmente en la madurez científica de este autor, en el período que corresponde a la segunda síntesis de los abundantes datos logrados tras largos años de estudio, es cuando la religión constituye su objeto de reflexión específica y cuidadosa (Cfr. Ronco, 1970, 200). Prescindiendo de otras obras, citamos sobre todo el volumen «*The Individual and His Religion*» del 1950, que contiene una valiosa presentación del pensamiento allportiano sobre las conductas religiosas.

Algunos elementos que caracterizan la síntesis de este autor:

1. La ratificación a la *negativa de los prejuicios pseudo-científicos*, según los cuales, la conducta religiosa es típica de la estructura de personalidades patológicas, inmaduras, incompletas. Allport admite que puedan existir situaciones en las que la religión canalice determinadas perturbaciones psíquicas, sirviendo así de desahogo expansivo de personalidades anormales, como por otra parte es posible que determinados

tipos de religiosidad extraviada puedan estimular conductas patológicas, ya bien radicadas en estructuras claramente comprometidas bajo el punto de vista de la salud mental. Pero Allport afirma que la religión debe estudiarse en las personas normales, esto es, en las que, dotadas de normal equilibrio psíquico, realizan actos de patente conducta religiosa. Piensa él que se dan en muchos contextos sociológicos.

2. El segundo problema se refiere al *origen de la religión*, que Allport descubre, ya en el malestar que el hombre experimenta frente a sus propias limitaciones, ya en la necesidad de reorganizar la propia experiencia cotidiana respecto a un significado global, que dé a la vida una perspectiva unitaria y válida. Después de esto, puede comprenderse la importancia que Allport da a la transformación de las motivaciones que tienen lugar en cualquier conducta en el transcurso de la evolución de la personalidad. Allport cree, en efecto, que el significado auténtico de una conducta no viene manifestado por las motivaciones, con frecuencia puramente psico-biológicas o psico-sociales que las han originado, sino por las motivaciones sucesivas de nivel psico-existencial, que la sostienen durante el período de madurez. Tal interpretación, que se denomina *autonomía funcional de las necesidades*, si se aplica a los problemas de la religiosidad, parece que puede superar sin más muchas de las objeciones e interpretaciones restrictivas del psicoanálisis que tienden a valorar la religiosidad humana únicamente a base del sentido que presenta en el período infantil. Allport piensa que existe una radical transformación de las motivaciones al aparecer los estados de desarrollo más avanzados y, por ello, rechaza la interpretación de la religión bajo términos de infantilismo fijo o regresivo.

3. Con estas premisas, es sin duda evidente que el *principal interés* de Allport se centra en la *religiosidad «madura»*, la que se manifiesta en las personas equilibradas y logradas; a este nivel, la religión se presenta ante todo como un factor propulsor de la personalidad, en cuanto que, en esta conducta, parecen canalizarse las necesidades de relación intencional y significativa que todo individuo experimenta a través de la totalidad de su vida. Así lo afirma en algunas brillantes páginas del «Devenir» (1955): «El sentimiento religioso es la sín-

tesis de estos y otros muchos factores, todos los cuales constituyen una actitud comprensiva, cuya función es el relacionar significativamente el individuo con la totalidad del Ser... pero esto no es posible antes de la pubertad» (133). También representa una «intención propulsora», que permite en todo momento relacionar significativamente a sí mismo con la totalidad del Ser» (134). Con esta perspectiva adquieren particular importancia las componentes del conocimiento que, en el proceso de comprensión intencional del universo, ocupan evidentemente un puesto central. Quedan con ello desechados los prejuicios psicoanalíticos que, al explicar el origen de la religiosidad, afirman la preponderancia de factores afectivos, con mucha frecuencia inconscientes.

Elevada a factor de gran importancia en el conjunto de estructuras que rigen la madurez de la personalidad, la religiosidad asume una función irrenunciable, de tal manera que puede afirmarse, y Allport lo hace de acuerdo con otros autores muy alejados de su postura, que la religión es un factor de salud mental (véase a este respecto el pensamiento de G. C. Jung, de V. Frankl y de otros). Tal afirmación puede parecer algo funcional, como por otra parte es plenamente comprensible en el cuadro de la tradición cultural anglo-americana, pero revela una inversión en la marcha y un cambio ideológico que Allport realiza respecto a las teorías pseudo-científicas que predominaban en su tiempo.

4. Junto a estas anotaciones, interesa introducir también una distinción que Allport toma en parte de la tradición jamesiana, pero que actualiza radicalmente: *la distinción entre la religión interna o intrínseca* (es la descrita hasta ahora) y *la extrínseca*. Mientras la primera es madurante y propulsiva, la segunda se deriva claramente de las necesidades infantiles de defensa, consuelo, seguridad, que, como tal, no puede dejar de degenerar en concepciones utilitarias y extrínsecas. Allport hace notar, entre otras cosas, que tal religión está estrechamente ligada al prejuicio etnocéntrico, y por ello acompañada de actitudes de exclusión respecto a los que no pertenecen al grupo étnico o pertenecen a grupos sociales diversos de los habitualmente representados en ella (Allport, 1954).

Tratándose de una forma religiosa que no tiene en sí valor propio, representa un instrumento para otros fines. Por tanto, viene excluida de las conductas ordenadas a dar algún significado a la vida (1958, 1963, 1961, 256-257).

Hay que notar, sin embargo, que en Allport esta religión extrínseca no se reduce sin más a la religión institucional y a las objetividades históricas, características del desarrollo de las diversas religiones.

Es más bien, como manifiesta en otro lugar, una religiosidad «cerrada» que «funciona» en el interior del psiquismo del individuo para la conservación de la estructura, pero que no advierte los estímulos de la vasta sociedad circundante que llaman a la transformación de la personalidad; que, en otras palabras, piden a la persona una constante superación de sí misma, o mejor, una aceptación total de sí y una tendencia hacia una progresiva trascendencia de sí.

Importa destacar el hecho de que dicha religiosidad, abierta y estimulante, constituye el resorte interno del desarrollo del hombre: la dimensión de la trascendencia, que es esencial en la conducta religiosa, interpreta y sostiene, proporcional y adecuadamente, la tensión que cada uno experimenta en sí hacia el margen remanente de desarrollo de la personalidad, la desigualdad entre la imagen real y la imagen ideal de uno mismo.

Con estos conceptos, el pensamiento de Allport se acerca notablemente al de C. G. Jung, aunque muy diversamente motivado en el plano teórico; las funciones de la maduración psíquica se identifican con las de la maduración espiritual, siendo equivalentes funcionalmente.

5. También interesa hacer notar que Allport asigna a la religión, entendida de esta manera, el nivel de aquellas *disposiciones cardinales* (véase 1961, 255 y 310) que constituyen la característica típica de una personalidad y que al mismo tiempo originan la «concepción unitaria de la vida» que es esencial en una personalidad madura. Pero al mismo tiempo el autor nos advierte que tal lugar eminente puede ser ocupado también por concepciones «laicas», por filosofías de la existencia

o por grupos sistemáticos de valores que no tienen por objeto la tendencia hacia metas trascendentes, aunque equivalgan a la religión funcionalmente, en cuanto son capaces de dar un «significado» a la existencia, de estimular la creatividad de la personalidad y de unificar la experiencia del hombre.

Allport sostiene que estas formas laicas, y a veces «ateas» de religión tienen menor poder de integración de la personalidad que la religión, aunque sean suficientes para asegurar al psiquismo una suficiente función.

6. Quedarían por analizar *las características* que Allport asigna a la religiosidad madura antes definida. Nos vamos a limitar, por ahora, a enumerarlas, con el propósito de utilizarlas en otro contexto.

Dichas características son:

a) *La diferenciación*, que lleva consigo una progresiva riqueza de sentimiento religioso, que se va especificando en conductas cada vez más articuladas.

b) *La autonomía dinámica*, que consiste en el hecho de que la conducta religiosa arraigue cada vez más en motivaciones de nivel «superior», provenientes de las interrogaciones «existenciales» del individuo.

c) *La consecuencialidad*, que provoca cierta coherencia de conductas, incluso en el plano de la ética, y en general en las conductas «profanas».

d) *El carácter totalitario*, que lleva consigo un proceso de jerarquización de todos los otros valores por debajo de los valores religiosos, llevados a la cúspide de toda la estructura de la personalidad.

e) *El carácter integrante*, mediante el cual toda la personalidad viene avivada al máximo por la presencia de los valores religiosos, que así contribuyen a la madurez, incluso humana, del sujeto.

f) *El carácter eurístico*, por el cual la religión llega a ser tarea «abierta» con posibilidades indefinidas de desarrollo y de enriquecimiento.

Con estas advertencias, el esquema allportiano se presenta rico en perspectivas y susceptible de adaptaciones flexibles a las distintas situaciones en las que madura la religión humana. Es una aportación muy «comprensiva», esto es, sensible a las variadas actitudes críticas que la ciencia de las religiones ha elaborado en plan pluridimensional.

## 5. ALGUNAS NOTAS CRÍTICAS

Sin embargo, el pensamiento allportiano, con sus evidentes proposiciones positivas, parece que exige algunas críticas no accidentales.

1. Su aportación parece insuficiente cuando se aplica al *estudio del origen psicológico* de la religión; esto se hace más evidente cuando se confronta este tipo de análisis con el enfoque mantenido por el psicoanálisis, según el cual el origen explica la función y la naturaleza de la conducta religiosa.

Allport, por el contrario, menosprecia este momento genético, dando primacía al concepto de autonomía funcional. A este propósito hay que hacer notar que el punto débil de la argumentación allportiana es precisamente el de la explicación del paso de las motivaciones originales a las motivaciones actuales; no se comprende bien, de forma que satisfaga, cómo pueda verificarse la separación de las motivaciones originales y cómo las nuevas motivaciones puedan independizarse de las primeras, desde el momento que se derivan de ellas.

El problema de la derivación psicológica de la conducta religiosa se ha de plantear con otra perspectiva más exigente.

2. Otro riesgo o fallo consiste en el *peligro de recurrir al funcionalismo*, lo cual tampoco Allport evita del todo. La conducta religiosa, según Allport, está tan claramente ordenada a la integración del psiquismo del hombre maduro, que casi hace creer que con esto se agota su especificidad psicológica. Con mayor razón Vergote advierte que la funcionalidad de las conductas religiosas es sólo un aspecto derivado y temporal de la experiencia religiosa, la cual se caracteriza por su

tensión interna hacia la superación de la experiencia misma; en este aspecto ella representa más bien un factor dinámico, temporalmente disfuncional en el equilibrio del psiquismo, en cuanto estimula a la búsqueda continua de nuevas estructuraciones y por tanto «pone en crisis» las seguridades ya logradas por el individuo.

Invirtiendo los términos del problema, puede afirmarse, según se probará, que la religiosidad madura es, por su naturaleza, un «proyecto no terminado», cuyo destino es el de trascenderse siempre, aun con respecto a las verdades ya logradas. Su aparente disfuncionalidad se manifiesta «funcional» a largo plazo, en cuanto que asegura el suficiente dinamismo al psiquismo, precisamente en virtud de su capacidad de estímulo a la superación.

3. Hemos aludido a los fallos allportianos en la explicación genética de la religiosidad humana; *el fallo* aparece cuando se trata de *explicar el paso genético-lógico de una religiosidad inmadura a la madurez de dicha religiosidad*.

Aparte de cuanto se deja entrever con la teoría de la autonomía funcional (por lo demás, ni siquiera aprovechada exhaustivamente cuando se trata de aplicarla a la conducta religiosa) y aparte también de cuanto se dice especialmente en «*The Individual and His Religion*» sobre las etapas cronológicas del desarrollo, bien poco se añade que tenga interés sobre los procesos que presiden la maduración de la religiosidad intrínseca. La existencia de tal religiosidad parece que se da por descontada en muchas personas después de la pubertad; el tema de la conversión, tan central en las reflexiones de James, queda liquidado en dos páginas y reducido a la problemática de la adolescencia. En esto parecen mucho más valiosas las reflexiones del psicoanálisis que constituyen una verdadera psicología «genética» también respecto al hecho religioso.

4. Una cuarta acotación puede hacerse a la psicología allportiana. Y es la impresión de encontrarse frente a *una psicología demasiado formal* y a veces demasiado olvidada de una dimensión fenomenológica y comprensiva que ha dado tantos frutos positivos incluso en la psicología de la religión.

La descripción que hace Allport de las dimensiones psicológicas de la conducta religiosa es bien pobre si se compara con las de James o de Otto, por citar a dos autores conocidos. Para Allport no es tan importante *el contenido* de la experiencia religiosa o la riqueza de su vivencia, como el *significado global de la conducta religiosa en el ámbito de todas las demás conductas del individuo*; de donde se deduce el planteamiento radicalmente funcionalista de su pensamiento, fácilmente explotado o explotable en plan apologético (aunque se trata de la peor apologética).

La descripción de la religiosidad «ideal», que hace Allport, se deriva más de su teoría sobre la personalidad, que de las exigencias intrínsecas del estudio religioso; de esta forma se vuelve a correr el riesgo de instrumentalizar la conducta religiosa como banco de prueba de un modelo psicológico de personalidad.

De todos modos, junto a estas acotaciones negativas, pueden colocarse importantes aportaciones positivas:

1. Ya parece definitivamente demostrada *la esencial racionalidad de la conducta religiosa*; Allport aclara el carácter huidizo y tenso entre los dos polos opuestos de la religiosidad intrínseca y extrínseca, de la «mente» abierta y cerrada, de la personalidad madura e inmadura. El continuum que se extiende entre estas dos dimensiones extremas de la polaridad analizada comprende una serie infinita de modalidades religiosas, caracterizadas por la presencia dinámica de signos opuestos. Esto significa que la religiosidad se presenta en forma concreta en cada hombre diversamente estructurada de como se describe en el estado puro, que siempre representa sólo el «tipo ideal». Este modo de ver las cosas corresponde también de forma precisa al convencimiento allportiano sobre la *dimensión ideográfica* de la personalidad, esto es, la no repetición de cada estructura y, por lo mismo, tampoco de la estructura religiosa. Cada sujeto madura, pues, religiosamente a través de la dialéctica progresiva entre los elementos intrínseco y extrínseco, de apertura y de cierre, entre parcial madurez y persistentes áreas de inmadurez.



2. Tiene gran interés epistemológico *la primacía que asigna Allport a la dimensión cognoscitiva de la experiencia religiosa*. Ciertamente que él se acuerda de la típica lección de W. James (todavía ligado a las interpretaciones románticas del hecho religioso) y afirma con razón que la religiosidad madura no es fruto de una demostración racional. «Toda fe, religiosa o no, es una afirmación en la que el conocimiento, aunque se haga uso de él, no es el factor decisivo» (1961, 257), pero con todo «la religión... siendo una respuesta del yo total, no excluye el pensamiento racional» (ibídem).

Parece que, con esto, queda afirmado el carácter no exclusivamente afectivo y emotivo del hecho religioso, al menos en su madurez, aunque se acepta tal descripción en el plano de la génesis primitiva.

El carácter cognoscitivo es coherente, por otra parte, con la «necesidad de significado» que es la explicación motivacional más empleada por Allport para explicar la religiosidad humana y que no puede realizarse sino a través de un contacto consciente con la totalidad de cuanto nos rodea. La religión es así, en cierto sentido, para el creyente, la forma suprema del conocimiento y de valoración consciente del propio proyecto de vida, como lo es toda filosofía de la vida, aunque sea diversa de la fe religiosa.

La fe como conocimiento privilegiado, que va más allá del conocimiento científico, se revaloriza de esta manera, no sólo en nombre de una irracionalidad antagónica de la fría racionalidad de la ciencia, sino también como tipo diferente de «racionalidad» y de «comprensión».

3. El ensayo sintético de Allport es también loable por el esfuerzo de *utilizar e integrar las investigaciones empíricas* que le precedieron; cierto que son pocas y hasta insuficientes, pero se utilizan tal como se presentan, a fin de verificar hipótesis de fondo. La psicología de la religión de Allport intenta así alejarse de las «psicologías de mesa de estudio» acostumbradas a deducciones de principios provenientes de opciones ideológicas precisas. Por otra parte, está lejos de una psicología puramente descriptiva y cuantitativa, incapaz de ordenar

los datos de las investigaciones por falta de un cuadro teórico de conjunto. La selección de Allport, que tiene su origen en sus precedentes obras psicológicas, está ciertamente fundada en una filosofía del hombre sumamente «espiritualista» y «abierta»; pocas son las acusaciones de prejuicio que pueden hacerse a esta reflexión; porque el criterio máximo de veracidad científica es el de la fidelidad al dato multiforme de la experiencia humana y la búsqueda de la verdad psicológica del hombre medio, normal. En esto consiste el mérito de una aportación psico-religiosa, que por otra parte puede parecer elemental y tautológico.

*Quedan por aclarar, todavía, algunas cuestiones que se derivan de la afirmación según la cual la religión es un factor integrante de la personalidad en sumo grado.*

Se nos pregunta, por ejemplo, si todavía tiene sentido el hablar de especificidad de la madurez religiosa, desde el momento que madurez humana y religiosa parece que conciden.

Puede también preguntarse, más radicalmente, si es todavía posible definir la conducta religiosa, desde el momento que el aspecto idiográfico, esto es, estrictamente individual, parece connotar esencialmente la estructura de la madurez religiosa; no hay espacio para una definición universal, si se acepta la máxima especificación individual de lo religioso. El resaltar una definición de la religiosidad con términos de madurez, parece excluir la posibilidad de estudiar de forma apropiada las conductas que son sólo parcialmente religiosas; las formas infantiles, patológicas, extraviadas, juzgadas con la medida de la religiosidad adulta y madura, corren el riesgo de perder su específica característica. Otras cuestiones más prácticas (relación entre culpabilidad psicológica y sentido del pecado, leyes de la salud mental y preceptos religioso-morales, psicoterapia y solución de los conflictos religiosos, psicoterapia y confesión) se deducen de este planteamiento y permanecen a la espera de sucesivas aclaraciones.

## CONCLUSION

La ruta seguida por la psicología desde W. James hasta G. W. Allport es ciertamente más complicada que lo que dan a entender las notas sintéticas que hemos consignado en estas páginas; otros autores también interesantes, más o menos ligados al planteamiento empírico-pragmatista-funcionalista de James, han enriquecido la reflexión desarrollada fuera de las escuelas psicoanalistas, sobre todo en localidades de habla francesa y alemana. Mucha psicología de la religión inspirada en la escuela de introspección de Würzburg (Kulpe, Nuttin, Gemelli, Girgensohn y otros) queda fuera de la perspectiva analizada. No por esto quedan menospreciadas las aportaciones de estos autores; aunque menos sistemáticos y menos legitimados psicológicamente (por una psicología positiva y científica, se entiende), tales aportaciones constituyen frecuentemente un estímulo nada despreciable para profundizar en la búsqueda de temas y directrices que la sensibilidad anglo-americana no ha advertido. Los utilizaremos en el curso de nuestro análisis, sobre todo para los capítulos referentes al concepto de madurez religiosa.

## REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

1. ALLPORT, G. W., *The Roots of Religion*, Advent Papers n. 1, Boston, Church of the Advent, 1944.
2. ALLPORT, G. W.; GILLESPIE, J. W.; YOUNG, J., The Religion of Post-war College Students, *Journ. of Psychology*, 25 (1948), 3-33.
3. ALLPORT, G. W., *The Individual and His Religion*, N. Y., Mac Millan, 1950.
4. ALLPORT, G. W., *The Nature of Prejudice*, N. Y., Doubleday Anchor, 1958 (1.ª ed.: 1954).
5. ALLPORT, G. W., *Becoming: Basic Considerations for a Psychology of Personality*, New Haven, Yale Univ. Press, 1955.
6. ALLPORT, G. W., *Religion in the Developing Personality*, Proceedings of the Second Academ. Symposium, 1958, of the Academy of Religion and Mental Health, New York, University Press, 1958.
7. ALLPORT, G. W., *Pattern and Growth in Personality*, N. Y., Holt Rinehart and Winston, 1961.
8. ALLPORT, G. W., Behavioral Sciences, Religion and Mental Health, *Journ. of Religion and Health*, 2 (1963), 187-197.
9. ALLPORT, G. W., The Religious Context of Prejudice, *Journ. for the Scient. Sstudy of Rel.*, 5 (1966), 447-457.
10. ALLPORT, G. W., Personal Religious Orientation and Prejudice, *Journ. of Person. and Soc. Psychol.*, 5 (1967), 432-443.
11. CONKLIN, E. S., *The Psychology of Religious Adjustment*, N. Y., Mac Millan, 1929.
12. HALL, S. G., *Adolescence*, N. Y., 1904.
13. JAMES, W., *The Varieties of Religious Experience*, N. Y., 1902.
14. MILANESI, G. C., *Insegnamento della religione e dubbio religioso*, en MILANESI, G. C., *Ricerche di psico-sociologia religiosa*, Zürich, PAS Verlag, 1970, 9-57.
15. O'DEA, T., *The Sociology of Religion*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1966.
16. RONCO, A., *Introduzione alla Psicologia, I: Psicologia dinamica*, Roma, PAS Verlag, 1972.
17. STARBUCK, E. D., *The Psychology of Religion*, London, 1901 (New York, 1899).
18. ZUNINI, G., *Homo religious*, Milano, Il Saggiatore, 1966.