

Universidad Autónoma Metropolitana

UNIDAD IZTAPALAPA

DIVISION DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

“PSICOLOGIA DE LA RELIGIÓN: ANALISIS TEORICO FILOSOFICO”

T E S I N A

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE
LICENCIADA EN PSICOLOGIA SOCIAL

P R E S E N T A

RUIZ RAMIREZ ALMA MONTSERRAT

ASESOR: PROF. JOSUÉ TINOCO AMADOR

LECTORES PROF. MANUEL GONZÁLEZ NAVARRO
PROF. SALVADOR ARCIGA BERNAL

ABRIL 1998

INDICE

INTRODUCCION	1
CAPITULO 1	
PENSAMIENTO FILOSOFICO.....	4
I.1 EL ESTUDIO DE LA NATURALEZA	5
I.2 EL RACIONALISMO	6
I.3 EL DESTINO	8
I.4 EL SER HUMANO Y SU LUGAR EN LA SOCIEDAD.....	9
I.5 ARISTOTELES, CREADOR DEL LENGUAJE CIENTIFICO	12
I.6 RELIGION-FILOSOFIA.....	15
I.7 EL MISTICISMO.....	20
1.7.1 EL MISTICISMO OCCIDENTAL.....	22
I.8 LA CULTURA INDOEUROPEA	22
I.9 RELIGIONES OCCIDENTALES.....	23
I.10 CIENCIA Y RELIGION	24
I.10.1 EL HUMANISMO RENACENTISTA.....	26
I.10.2 EL METODO CIENTIFICO	28
CAPITULO 2	
SOCIOLOGIA DE LA RELIGION.....	30
2. 1 LAS PRINCIPALES RELIGIONES.....	30
2.2 LO PROFANO Y LO SAGRADO	39
2.3 SOCIEDAD Y RELIGION	40
2.4 CONTRASTES DE PENSAMIENTO ENTRE LOS SOCIOLOGOS DE LA RELIGION.....	41

CAPITULO 3

PSICOLOGIA DE LA RELIGION	43
3.1 EL ESTUDIO CIENTIFICO DE LA RELIGION	43
3.2 LA CIENCIA DE LAS RELIGIONES	45

CAPITULO 4

EL PSICOANALISIS Y LA RELIGION.....	58
4.1 IDOLOS, SIMBOLOS Y TABÚ.....	58
4.2 SIGNIFICADO PSICOLOGICO DE LA FE	65

CAPITULO 5

PSICOSOCIOLOGIA DE LA RELIGION.....	68
--	-----------

CAPITULO 6

METODOS APLICADOS EN LA PSICOLOGIA DE LA RELIGION.....	72
6.1 PUNTOS DE INICIO DESCRIPTIVO CONTRA TEORICO.....	75
6.2 RELACIONES CORRESPONDIENTES A LA PRÁCTICA.....	76
6.3 CUESTIONES NO PSICOLÓGICAS.....	77
6.4 DEFINICIONES: Selección de unidades y variables.....	77
6.5 ¿ES LA RELIGION UNA VARIABLE UNITARIA DISCRETA?.....	78

CONCLUSIONES.....	83
--------------------------	-----------

BIBLIOGRAFÍA.....	91
--------------------------	-----------

INTRODUCCION

En el mundo antiguo, el mito religioso invistió a la naturaleza y al cosmos con emanaciones y poderes divinos. Pero este panteísmo celestial no impidió la observación de los cielos ni los cálculos matemáticos complejos.

El universo creado por un Dios racional tenía que ser racional y consistente, algo que los griegos ya sabían. Sin embargo, un universo creado a partir de la nada, como se describe en el Génesis, también tenía que ser accidental. Gradualmente, los científicos llegaron a la conclusión de que las leyes que gobiernan ese universo no podían ser deducidas mediante el pensamiento puro, sino que necesitaban ser descubiertas a través de la experimentación. De esta forma, la ciencia empírica se nutrió de la doctrina religiosa.

El siguiente trabajo tiene como objetivo principal exponer “La Psicología de la Religión” desde el punto de vista teórico-filosófico. Este es un estudio exploratorio, aunque existen investigaciones que abordan el tema de la religión es poco factible desarrollar metodologías que se adapten objetivamente a las teorías existentes, pues las diversas disciplinas que se interesan, tales como la Antropología, la Teología, la Sociología, la Filosofía y la Psicología, han desarrollado estudios sobre el tema con intereses particulares, lo que ha impedido la unificación de los conceptos mismos.

La exposición del se conforma de seis capítulos: En el primero se describe el pensamiento filosófico a partir de las ideas de los filósofos de la naturaleza, quienes intentaron romper con las creencias místicas para demostrar que todo tiene una explicación natural y científica.

El segundo capítulo tiene como contenido las teorías sociológicas. Se inicia con las principales religiones existentes en el mundo, así como los conceptos de religión y sociedad; manifestando los contrastes de pensamiento entre los más importantes sociólogos de la religión de principios de siglo.

La psicología de la religión es expuesta en el tercer capítulo; el cual se compone de dos apartados, dedicados a la parte científica que ha intentado introducirse en los estudios de la religión

La parte en la cual podemos encontrar la relación psicoanalítica con la religión y los problemas psíquicos del individuo se encuentran en el cuarto capítulo, conformado por tres apartados en los cuales se tratan los conceptos de ídolo, símbolo, tabú y el significado psicológico de la fe.

En el quinto capítulo se encuentran los conceptos psicosociales de la religión, en donde se manifiestan los fenómenos psicosociológicos que influyen al individuo en interacción con el grupo y en la sociedad a la que permanece.

En el sexto y último capítulo se incluyen los métodos que algunos estudiosos del tema han utilizado en las investigaciones de la psicología de la religión, intentando desarrollar de manera sostenida: la teoría, los hallazgos empíricos y las técnicas de investigación.

Como parte final, se tienen las conclusiones en las cuales se retoman los conceptos sobresalientes de cada capítulo, ya que intentar comprender los motivos que tienen los seres humanos para pertenecer a tal o cual religión, conservar determinadas creencias, que la mayoría de las veces han sido transmitidas de generación en generación, es lo que ha llevado a los diferentes investigadores de la conducta humana, el intentar

desarrollar la psicología de la religión, volviendo, en muchos momentos del camino recorrido, los ojos a los filósofos griegos. .

La parte psicosocial del tema se percibe en cada momento en que el ser humano es influenciado, pertenece a algún grupo o secta religiosa o en las ceremonias, de acuerdo a esas creencias específicas, que lo mantienen sobre la base de la felicidad y una mejor manera de vivir y compartir, ilusoriamente, el tiempo y el espacio con los otros individuos que interactúan y conserva la misma religión y moral derivada de los preceptos establecidos por las actitudes y valores que se deben adquirir, adoptar y preservar para pertenecer al grupo seleccionado que satisfaga sus necesidades psíquicas.

CAPITULO 1 PENSAMIENTO FILOSOFICO

Por filosofía se entiende una manera de pensar que surgió en Grecia alrededor del año 600 antes de Cristo. Hasta entonces, habían sido las distintas religiones las que habían dado a la gente las respuestas a todas esas preguntas que se hacían. Estas explicaciones religiosas se transmitieron de generación en generación a través de los milenios.

Por todo el mundo ha surgido, en el transcurso de los milenios, una enorme gama de explicaciones míticas a las cuestiones filosóficas. Un mito es un relato sobre dioses, que pretende explicar el principio de la vida.

Los filósofos griegos intentaron enseñar a los seres humanos que no debían fiarse de tales explicaciones; Pero, también ellos tenían su visión mítica del mundo cuando surgió la primera filosofía. Durante siglos, habían hablado de los dioses de generación en generación. En Grecia los dioses se llamaban: Zeus y Apolo, Hera y Atenea, Dionisio y Asclepio, Heracles y Hefesto, etc.

Alrededor del año 700 a. de C., gran parte de los mitos griegos fueron plasmados en escrito por Homero y Hesíodo. Al tener escritos los mitos, se hizo posible discutirlos. Los primeros filósofos griegos criticaron la mitología de Homero sólo porque eran iguales de egoístas y de poco fiar que nosotros. Por primera vez se dijo que quizá los mitos no fueran más que imaginaciones humanas. Un ejemplo de esta crítica de los mitos es el de Jenófanes: "Los seres humanos se han creado dioses a su propia imagen", decía. "Creen que los dioses han nacido y que tienen cuerpo, vestidos e idioma como nosotros. Los negros piensan que los dioses son negros y chatos, los tracios los imaginan rubios y con ojos azules. ¡Incluso si los bueyes, caballos y leones hubiesen sabido pintar, hubiesen representado

dioses con aspecto de bueyes, caballos y leones!

1.1 EL ESTUDIO DE LA NATURALEZA

A los primeros filósofos de Grecia se les suele llamar “filósofos de la naturaleza” porque, ante todo, se interesaban por ésta y por sus procesos. Estos filósofos tenían en común la creencia de que existía una materia prima, que era el origen de todos los cambios. Es algo muy distinto a explicar los relámpagos y los truenos, el invierno y la primavera con referencias a sucesos mitológicos. Por esta razón por la cual, la filosofía se independizó de la religión. Los filósofos de la naturaleza dieron los primeros pasos hacia una manera científica de pensar, desencadenando todas las ciencias naturales posteriores.

En Mileto existieron tres filósofos que buscaron en la naturaleza la materia prima de la que creían estaban hechas todas las cosas: El primero de ellos es Tales. Él midió la altura de una pirámide en Egipto, teniendo en cuenta la sombra de la misma, en el momento en que su propia sombra medía exactamente lo mismo que él. Se dice que supo predecir mediante cálculo matemáticos un eclipse solar en el año 585 antes de Cristo. Tales opinaba que el agua era el origen de todas las cosas. También dijo que “todo está lleno de dioses”.

El siguiente filósofo es Anaximando, quien pensaba que nuestro mundo simplemente es uno de los muchos mundos que nacen y perecen en algo que él llamó “lo indefinido”

El tercer filósofo de Mileto fue Anaxímenes que opinaba que el origen de todo era el aire o la niebla. Opinaba que el agua tenía que ser aire condensado, pues vemos cómo el agua surge del aire cuando llueve. Asimismo pensaba que el fuego tenía que ser aire diluido. Según

Anaxímenes, tanto la tierra como el agua y el fuego, tenían como origen el aire.

Los tres filósofos pensaban que tenía que haber una - quizás sólo una- materia prima de la que estaba hecho todo en la naturaleza.

1.2 EL RACIONALISMO

La fuerte fe en la razón humana se llama racionalismo. Un racionalista es el que tiene una gran fe en la razón de las personas como fuente de sus conocimientos sobre el mundo.

Desde aproximadamente el año 500 a. de C., vivieron unos filósofos en la colonia griega de Elea en el sur de Italia, y estos eleatos se preocuparon por el problema del cambio. El más conocido era Parménides, quien pensaba que todo lo que hay ha existido siempre, lo que era una idea muy corriente entre los griegos. Nada puede surgir de la nada, pensaba Parménides. Y algo que existe, tampoco se puede convertir en nada. Opinaba que los sentidos nos ofrecen una imagen errónea del mundo, una imagen que no concuerda con la razón de los seres humanos.

Heráclito pensaba que precisamente los cambios constantes eran los rasgos más básicos de la naturaleza. "Todo fluye", dijo Heráclito. Todo está en movimiento y nada dura eternamente. También señaló que el mundo está caracterizado por constantes contradicciones. Tanto el bien como el mal tiene un lugar necesario en el Todo. Y si no hubiera un constante juego entre los contrastes, el mundo dejaría de existir. Para él Dios es algo muy distinto a los dioses de los que hablaban los mitos. Dios –o lo divino- es algo que abarca a todo el mundo. Dios se muestra precisamente en esa naturaleza llena de contradicciones y en constante cambio.

Heráclito opinaba que tiene que haber una especie de razón universal que dirige todo lo que sucede en la naturaleza. Esta razón universal –o ley natural- es algo común para todos y por la cual todos tienen que guiarse. En medio de todos estos cambios y contradicciones en la naturaleza, veía, una unidad o un todo. Este algo, que era la base de todo, él lo llamaba Dios o logos, que significa razón.

Empédocles pensaba que la naturaleza tiene en total cuatro elementos o raíces. Llamó a esas cuatro raíces tierra, aire, fuego y agua. Todos los cambios de la naturaleza se deben a que estos cuatro elementos se mezclan y se vuelven a separar, pues todo está compuesto de tierra, aire, fuego y agua, pero en distintas proporciones de mezcla. También pensaba que tenía que haber dos fuerzas que actuasen en la naturaleza. Las llamó “amor” y “odio”. Lo que une a las cosas es el amor, y lo que las separa, es el odio.

Hoy en día, la ciencia moderna dice que todos los procesos de la naturaleza pueden explicarse como una interacción de los distintos elementos, y unas cuantas fuerzas de la naturaleza.

Anaxágoras se interesaba en general por la astronomía. Opinaba que todos los astros estaban hechos de la misma materia que la Tierra. A esta teoría llegó después de haber estudiado un meteorito. Puede ser, decía, que haya personas en otros planetas. También señaló que la luna no lucía por propia fuerza sino que recibe su luz de la Tierra.

Demócrito no contaba con ninguna fuerza o espíritu que interviniera en los procesos de la naturaleza. Lo único que existe son los átomos y el espacio vacío, pensaba. Ya que no creía en nada más que en lo material, se le llamó materialista.

Se imaginaba que el alma estaba formada por unos átomos del alma especialmente redondos y lisos. Al morir una persona, los átomos del alma se dispersan hacia todas partes. Luego, pueden entrar en otra alma en proceso de creación. Eso significa que el ser humano no tiene un alma inmortal. Mucha gente comparte también, hoy en día, este pensamiento. Opinan, como Demócrito, que el alma está conectada al cerebro y que no podemos tener ninguna especie de conciencia cuando el cerebro se haya desintegrado.

Demócrito puso temporalmente fin a la filosofía griega de la naturaleza. Estaba de acuerdo con Heráclito en que todo en la naturaleza fluye. Las formas van y vienen. Pero detrás de todo lo que fluye, se encuentran algunas cosas eternas e inalterables que no fluyen. A estas cosas es a lo que llamó átomos.

1.3 EL DESTINO

Por fe en el destino se entiende la fe en que está determinado, de antemano, todo lo que va a suceder. Esta idea se puede encontrar en todo el mundo, en el momento presente, y a través de toda la historia.

Tanto entre los griegos como en otras partes del mundo nos encontramos con la idea de que los seres humanos pueden llegar a conocer el destino a través de diferentes formas de oráculo, lo que significa que el destino de una persona, o de un estado, puede ser interpretado de varios modos. Todavía hay muchas personas que creen en leer las cartas, leer las manos o interpretar las estrellas.

A la vez que los filósofos griegos intentaban buscar explicaciones naturales a los procesos de la naturaleza, iba formándose una ciencia de la

historia que intentaba encontrar causas naturales a su desarrollo.

Los griegos también creían que las enfermedades podían deberse a la intervención divina. Las enfermedades contagiosas se interpretaban, a menudo, como un castigo de los dioses. Por otra parte, los dioses podían volver a curar a las personas, si se les ofrecían sacrificios.

Precisamente en la época en que los filósofos griegos iniciaron una nueva manera de pensar, surgió una ciencia griega de la medicina que intentaba encontrar explicaciones naturales a las enfermedades y al estado de salud. Se dice que Hipócrates fue el fundador de la ciencia griega de la medicina.

1.4 EL SER HUMANO Y SU LUGAR EN LA SOCIEDAD.

En Atenas, el interés comenzó a centrarse en el ser humano y en el lugar de éste en la sociedad. Se iba desarrollando una democracia con asamblea popular y tribunales de justicia. Una condición previa de la democracia era que el pueblo recibiera la enseñanza necesaria para poder participar en el proceso de democratización. En Atenas, era muy importante dominar, sobre todo, el arte de la retórica.

Desde las colonias griegas, pronto acudió a Atenas un gran grupo de profesores y filósofos errantes. Estos se llamaban a sí mismos sofistas, quienes vivían de enseñar a los ciudadanos. La palabra sofista significa persona sabia o hábil. Los sofistas tenían un importante rasgo en común con los filósofos de la naturaleza: el adoptar una postura crítica ante los mitos tradicionales. Pero, al mismo tiempo, rechazaron lo que entendían como especulaciones filosóficas inútiles. Opinaban que, aunque quizás existiera una respuesta a las preguntas filosóficas, los seres humanos no serían capaces de encontrar respuestas seguras a los misterios de la naturaleza y

del universo. Ese punto de vista se llama en filosofía escepticismo. Los sofistas optaron por interesarse por el ser humano y por su lugar en la sociedad.

“El hombre es la medida de todas las cosas”, decía el sofista Protágoras, con lo que quería decir que siempre hay que valorar lo que es bueno o malo, correcto o equivocado, en relación con las necesidades del hombre. Él era un agnóstico porque no sabía pronunciar con seguridad sobre si existe o no un dios.

Los sofistas crearon un debate en Atenas sobre qué era lo que estaba determinado por la naturaleza y qué creado por la sociedad. Así pusieron los cimientos de una crítica social en la ciudad-estado de Atenas. Los sofistas errantes crearon amargos debates en la sociedad ateniense, señalando que no había normas absolutas sobre lo que es correcto o erróneo.

Sócrates es uno de los filósofos que más influencia ha ejercido sobre el pensamiento europeo. Vivió en el mismo tiempo que los sofistas. Como ellos, se interesó más por el ser humano y por su vida que por los problemas de los filósofos de la naturaleza. Se llamaba, así mismo filósofo, en el verdadero sentido de la palabra. Filósofo significa “uno que busca conseguir sabiduría.” Para él era muy importante encontrar una base segura para nuestro conocimiento. Pensaba que esta base se encontraba en la razón del hombre. Con su fuerte fe en la razón del ser humano, era un típico racionalista.

Sócrates pensaba que era imposible ser feliz si uno actúa en contra de sus convicciones. Y el que sepa cómo se llega a ser un hombre feliz, intentará serlo. Por ello, quien sabe lo que está bien, también hará el

bien, pues ninguna persona querrá ser infeliz.

La escuela de filosofía de Platón adquirió el nombre de Academia, en la que se enseñaba filosofía, matemática y gimnasia. También se daba la conversación viva que era lo más importante. A Platón le interesaba la relación entre lo eterno y lo inalterable, por un lado, y lo que fluye, por el otro. Le interesa lo que es eterno e inmutable en la naturaleza y lo que es eterno e inmutable en cuanto a la moral y la sociedad.

Platón pensaba que la realidad está dividida en dos. Una parte es el mundo de los sentidos, sobre el que sólo podemos conseguir conocimientos imperfectos utilizando nuestros cinco sentidos (aproximados e imperfectos). De todo lo que hay en el mundo de los sentidos, podemos decir que todo fluye y que nada permanece. No hay nada que sea en el mundo de los sentidos, solamente se trata de un montón de cosas que surgen y perecen.

La otra parte es el mundo de las ideas, sobre el cual podemos conseguir conocimientos ciertos, mediante la utilización de la razón. Por consiguiente, este mundo de las Ideas no puede reconocerse mediante los sentidos. Por otra parte, las Ideas son eternas e inmutables.

Según Platón, el ser humano también está dividido en dos partes. Tenemos un cuerpo que fluye, y que, por lo tanto, está indisolublemente ligado al mundo de los sentidos, y acaba de la misma manera que todas las demás cosas pertenecientes al mundo de los sentidos. Todos nuestros sentidos están ligados a nuestro cuerpo y son, por tanto, de poco fiar. Pero también tenemos una llama inmortal, la morada de la razón. Precisamente porque el alma no es material puede ver el mundo de las Ideas. Pensaba, además, que el alma ya existía antes de meterse en un cuerpo.

Según Platón, el cuerpo humano está dividido en tres partes: cabeza, pecho y vientre. A cada una de estas partes le corresponde una habilidad del alma. A la cabeza pertenece la razón, al pecho la voluntad, y al vientre, el deseo. Pertenece, además, a cada una de las tres habilidades del alma un ideal o una virtud. La razón debe aspirar a la sabiduría, la voluntad debe mostrar valor, y al deseo hay que frenarlo para que el ser humano muestre moderación. Cuando las tres partes del ser humano funcionan a la vez como un conjunto completo, obtenemos un ser humano armonioso u honrado.

Platón se imagina un Estado construido exactamente de la misma manera que un ser humano. Igual que el cuerpo tiene cabeza, pecho y vientre, el Estado tiene gobernantes, soldados y productores. Emplea la ciencia médica como ideal. De la misma manera que una persona sana y armoniosa muestra equilibrio y moderación, un Estado justo se caracteriza por que cada uno conoce su lugar en el conjunto. Él opinaba que las mujeres podían ser gobernantes del Estado, igual que los hombres, precisamente porque los gobernantes gobernarán el Estado en virtud de su razón. También pensaba que las mujeres tienen exactamente la misma capacidad para razonar que los hombres, si reciben la misma enseñanza y son liberadas de cuidar a los niños y de las tareas domésticas. Platón quería suprimir la familia y la propiedad privada para los gobernantes y soldados del Estado. Y la educación de los niños era algo tan importante que no podía ser confiada a cualquiera. Tendría que ser responsabilidad del Estado educar a los niños.

1.5 ARISTOTELES, CREADOR DEL LENGUAJE CIENTIFICO

Aristóteles fue el primer gran biólogo en Europa, la gran importancia que tiene en la cultura europea se debe, al hecho de que él creara el lenguaje profesional que las distintas ciencias emplean hasta hoy.

Fue el gran sistematizador que fundó y ordenó las distintas ciencias.

Aristóteles constata que la realidad está compuesta de una serie de cosas individuales que constituyen un conjunto de materia y forma. La materia es el material del que está hecha una cosa, y la forma son las cualidades específicas de la cosa. En la materia siempre hay una posibilidad de conseguir una determinada forma. Cada cambio que tiene lugar en la naturaleza es, según Aristóteles, una transformación de la materia de posibilidad a realidad. Tenía una visión muy particular de las relaciones causa-efecto en la naturaleza.

Cuando Aristóteles se pone a ordenar la existencia, señala primero que las cosas de la naturaleza pueden dividirse en dos grupos principales. Por un lado las cosas inanimadas, tales como las piedras, gotas de agua y granos de tierra. Estas cosas no tienen ninguna posibilidad inmanente de cambiar. Esas cosas no vivas, sólo pueden cambiar, bajo una influencia externa. Por otro lado, las cosas vivas, tienen una posibilidad inmanente de cambiar.

En cuanto a las cosas vivas, Aristóteles señala que hay que dividirlos en dos grupos principales. Por un lado las plantas, por otro los seres vivos. También los seres vivos pueden dividirse en dos subgrupos, es decir, en animales y seres humanos. Al dividir Aristóteles los fenómenos de la naturaleza en varios grupos, parte de las cualidades de las cosas; de lo que saben o de lo que hacen.

Todas las cosas vivas (plantas, animales y seres humanos) saben tomar alimento, crecer y procrear. Todos los seres vivos también tienen la capacidad de sentir el mundo de su entorno y de moverse en la naturaleza. Todos los seres humanos tienen además la capacidad de pensar, o, en otras

palabras, de ordenar sus sensaciones en varios grupos y clases.

En algunos momentos Aristóteles señala que tiene que haber un dios que haya puesto en marcha todos los movimientos de la naturaleza. En ese caso, ese dios se convierte en la cima absoluta de la escala de la naturaleza.

La forma del ser humano es, según Aristóteles, que tiene un alma vegetal, un alma animal, así como un alma racional. Pensaba que hay tres clases de felicidad. La primer clase de felicidad es una vida de placeres y diversiones. La segunda, vivir como un ciudadano libre y respetable. La tercera, una vida en la que uno es filósofo e investigador. También subraya que las tres condiciones tienen que existir simultáneamente para que el ser humano pueda vivir feliz. Rechazó cualquier forma de vías únicas.

También en lo que se refiere a la relación con otros seres humanos, señala un justo medio: no debemos ser ni cobardes ni temerarios, sino valientes. (Demasiado poco valor es cobardía, y demasiado valor es temeridad). Del mismo modo no debemos ser ni tacaños ni pródigos, sino generosos. (Ser muy poco generoso es ser tacaño, ser demasiado generoso es ser pródigo).

La idea de que el ser humano no debe cultivar tan sólo una cosa también se desprende de la visión que presenta Aristóteles de la sociedad. Dijo que el ser humano es un animal político. Sin la sociedad que nos rodea no somos seres verdaderos. Opinaba que la familia y el pueblo cubren necesidades vitales inferiores, tales como comida y calor, matrimonio y educación de los hijos. Pero sólo el Estado puede cubrir la mejor organización de comunidad humana. Mencionaba varias formas de Estado. Una es la monarquía, sólo hay un jefe superior en el Estado. Para que esta forma de Estado sea buena tiene que evitar evolucionar hacia una tiranía, es

decir que un único jefe gobierne el Estado para su propio beneficio. Otra buena forma de Estado es la aristocracia. En una aristocracia hay un grupo mayor o menor de jefes de Estado. Esta forma tiene que cuidarse de no caer en la oligarquía. A la tercera buena forma de Estado le llamó democracia. Una democracia puede rápidamente caer en una demagogia.

Aristóteles pensaba que a la mujer le falta algo. Era un hombre incompleto. En la procreación la mujer sería pasiva y receptora, mientras que el hombre sería el activo y el que da. Pensaba que un niño sólo hereda las cualidades del hombre, y que las cualidades del propio niño estaban contenidas en el esperma del hombre. La mujer era como la Tierra, que no hace más que recibir y gestar la semilla, mientras que el hombre es el que siembra: el hombre da la forma y la mujer contribuye con la materia.

1.6 RELIGION-FILOSOFIA.

El helenismo se caracterizó por el hecho de que se borraron las fronteras entre los distintos países y culturas. Anteriormente los griegos, romanos, egipcios, babilonio, sirios y persas habían adorado a sus dioses dentro de lo que se suele llamar religión de un Estado nacional. Ahora las distintas culturas se mezclan en un crisol de ideas religiosas, filosóficas y científicas.

Las ideas griegas se sembraron más allá de las antiguas zonas de cultura griega. Pero, a la vez, por toda la región mediterránea también se rendía culto a dioses orientales. Surgieron varias nuevas religiones que recogían dioses e ideas de algunas de las antiguas naciones. Esto se llama sincretismo, o mezcla de religiones.

Anteriormente la gente se había sentido muy unida a su pueblo y a su ciudad-estado. Pero conforme esas separaciones y líneas divisorias se

fueron borrando, mucha gente tenía dudas y se sentía insegura ante las visiones y conceptos de la vida. Esa parte de la Antigüedad estaba, en términos generales, caracterizada por la duda religiosa, la desintegración religiosa y el pesimismo. El mundo está viejo, se decía.

Una característica común de las nuevas religiones del helenismo era que solían tener una teoría, a menudo secreta, sobre cómo las personas podían salvarse de la muerte. Aprendiendo esas teorías secretas y realizando, además, una serie de ritos, las personas podían tener esperanza de obtener un alma inmortal y una vida eterna. El adquirir unos determinados conocimientos sobre la verdadera naturaleza del universo podía ser tan importante como los ritos religiosos para salvar el alma.

También la filosofía se movía cada vez más hacia la salvación y el consuelo. Los conocimientos filosóficos no sólo tenían un valor en sí mismos, también debían liberar a los seres humanos de su angustia vital, de su miedo a la muerte y de su pesimismo. De esta manera se borraron los límites entre religión y filosofía.

También en la ciencia del helenismo se notaba la mezcla de ingredientes de diferentes culturas. La ciudad de Alejandría en Egipto jugó en este contexto un papel importante como lugar de encuentro entre Oriente y Occidente. Atenas continuó siendo la capital de la filosofía con las escuelas filosóficas heredadas de Platón y Aristóteles, y Alejandría se convirtió en el centro de la ciencia. Con su gran biblioteca, esta ciudad fue la capital de las matemáticas, la astronomía, biología y medicina.

La filosofía helénica continuó trabajando en ideas y planteamientos tratados por Sócrates, Platón y Aristóteles. Los tres intentaban buscar la manera más digna y mejor de vivir y de morir para los seres humanos. Es decir, se trataba de la ética. En la nueva sociedad

mundial ése fue el proyecto filosófico más importante.

Las cuatro corrientes filosóficas que se ocuparon de la cuestión de la verdadera felicidad y cómo la podemos conseguir fueron: la cínica, la estoica, la epicúrea y neoplatonismo.

La filosofía cínica, fundada por Antístenes en Atenas alrededor del año 400 a. de C. Los cínicos enseñaron que la verdadera felicidad no depende de cosas externas tales como el lujo, el poder político o la buena salud. La verdadera felicidad no consiste en depender de esas cosas tan fortuitas y vulnerables, y precisamente porque no depende de esas cosas puede ser lograda por todo el mundo. Además no puede perderse cuando ya se ha conseguido. Los cínicos opinaban que el ser humano no tenía que preocuparse por su salud. Ni siquiera el sufrimiento y la muerte debían dar lugar a la preocupación. De la misma manera tampoco debían preocuparse por el sufrimiento de los demás.

Hoy en día las palabras cínico y cinismo se utilizan en el sentido de falta de sensibilidad ante el sufrimiento de los demás.

Los cínicos tuvieron importancia para la filosofía estoica, que nació en Atenas alrededor del año 300 a. de C. Su fundador fue Zenón, que era originario de Chipre pero que se unió a los cínicos después de un naufragio. El nombre estoico viene de la palabra griega para pórtico (stoa). El estoicismo tendría más adelante gran importancia para la cultura romana. Los estoicos opinaban que todos los seres humanos formaban parte de la misma razón universal o logos. Pensaban que cada ser humano es como un mundo en miniatura, un microcosmos, que a su vez es un reflejo del macrocosmos.

Esto condujo a la idea de que existe un derecho universal, el

llamado derecho natural. Debido a que el derecho natural se basa en la eterna razón del ser humano y del universo, no cambia según el lugar o el tiempo. En este punto tomaron partido por Sócrates y contra los sofistas.

El derecho natural es aplicable a todo el mundo, también a los esclavos. Los estoicos consideraron los libros de leyes de los distintos Estados como imitaciones incompletas de un derecho que es inherente a la naturaleza misma. De la misma manera que los estoicos borraron la diferencia entre el individuo y el universo, también rechazaron la idea de un antagonismo entre espíritu y materia. Según ellos hay una naturaleza. Esto se llama monismo (contrario al dualismo o bipartición de la realidad de Platón).

De acuerdo con el tiempo en que vivieron, los estoicos eran cosmopolitas, y por consiguiente más abiertos a la cultura contemporánea que los filósofos del tonel (los cínicos). Señalaban como muy importante la comunidad de la humanidad, se interesaron por la política y varios de ellos fueron hombres de Estado en activo. Contribuyeron a promocionar la cultura y filosofía griega en Roma y, en particular lo hizo el orador, filósofo y político Cicerón. El fue quien formuló el concepto de humanismo, es decir esa idea que coloca al individuo en el centro.

Los estoicos subrayaron además que todos los procesos naturales, tales como la enfermedad y la muerte, siguen las inquebrantables leyes de la naturaleza. Por tanto, el ser humano ha de conciliarse con su destino. Nada ocurre fortuitamente, decían. Todo ocurre por necesidad y entonces sirve de poco quejarse cuando el destino llama a la puerta. El ser humano también debe reaccionar con tranquilidad ante las circunstancias felices de la vida; en esta idea se nota el parentesco con los cínicos, que decían que todas las cosas externas les eran indiferentes. Incluso hoy en día hablamos de una tranquilidad estoica cuando una persona no se deja llevar

pos sus sentimientos.

Epicuro fundó alrededor del año 300 una escuela filosófica en Atenas (la escuela de los epicúreos). Desarrolló la ética del placer de Aristipo, que pensaba que la meta de la vida debería ser conseguir el máximo placer sensual. “El mayor bien es el deseo”, dijo, “el mayor mal es el dolor”. De esta manera, quiso desarrollar un arte de vivir que consistía en evitar toda clase de dolor. (La meta de los cínicos y estoicos era aguantar toda clase de dolor).

Epicuro decía que era importante que el resultado placentero de una acción fuera evaluado siempre con sus posibles efectos secundarios. También decía, que un resultado placentero a corto plazo tiene que evaluarse frente a la posibilidad de un placer mayor, más duradero o más intenso a más largo plazo. No obstante, señaló que el placer no tenía que ser necesariamente un placer sensual. También pertenece a esta categoría valores tales como la amistad y la contemplación del arte. Condiciones previas para poder disfrutar de la vida eran los viejos ideales griegos tales como el autodomínio, la moderación y el sosiego, pues hay que frenar el deseo. De esta manera también la calma nos ayudará a soportar el dolor.

Personas con angustia religiosa buscaban a menudo ayuda en el jardín de Epicuro. En este aspecto, la teoría atomista de Demócrito fue un recurso contra la religión y la superstición. Para vivir una vida feliz es muy importante superar el miedo a la muerte. Para esta cuestión, Epicuro se apoyó en la formulación de Demócrito de los átomos del alma. El pensaba que no había ninguna vida después de la muerte, porque todos los átomos del alma vuelan hacia todas partes cuando morimos. La muerte no nos concierne, dijo Epicuro, así de simple. Pues, mientras existimos, la muerte no está presente. Y cuando llega la muerte nosotros ya no existimos.

Tanto los cínicos, como los estoicos y los epicúreos tenían sus raíces en Sócrates. También recurrieron a presocráticos como Héraclito y Demócrito. La corriente filosófica más destacable a la Antigüedad estaba inspirada, sobre todo, en la teoría de las Ideas. A esta corriente se le llama neoplatonismo.

La teoría de las Ideas de Platón distinguía entre el mundo de los sentidos y el mundo de las Ideas, introduciendo así una clara distinción entre el alma y el cuerpo del ser humano. El ser humano es según él, un ser dual. Nuestro cuerpo consta de tierra y polvo como todo lo demás perteneciente al mundo de los sentidos, pero también tenemos un alma inmortal. Esta idea había sido muy conocida y extendida entre muchos griegos bastante antes de Platón. Plotino, por su parte, conocía ideas parecidas provenientes de Asia.

Plotino pensaba que el mundo está en tensión entre dos polos. En un extremo se encuentra la luz divina, que él llama Uno. Otras veces la llama Dios. En el otro extremo está la oscuridad total, a donde no llega nada de la luz del Uno. El punto clave de Plotino es que esta oscuridad, en realidad, no tiene existencia alguna. Se trata simplemente de una ausencia de luz, es algo que no es. Lo único que existe es Dios o el Uno; y de la misma manera que una fuente de luz se va perdiendo gradualmente en la oscuridad, existe en algún sitio un límite donde ya no llegan los rayos de la luz divina. Según él, el alma está iluminada por la luz del Uno, y la materia es la oscuridad, que en realidad no tiene existencia alguna. Pero también las formas de la naturaleza tienen un débil resplandor del Uno.

1.7 EL MISTICISMO

En todos los tiempos y en todas las culturas ha habido personas que y han relatado experiencias místicas. Tal vez las describen de distinta

forma, pero también se repiten muchos rasgos importantes en las descripciones.

Una experiencia mística significa que uno experimenta una unidad con Dios o con el alma universal. En muchas religiones se subraya la existencia de un abismo entre Dios y la obra de la creación. No obstante, para los místicos no existe este abismo. El o ella ha tenido la experiencia de haber sido absorbido por Dios, o de haberse fundido con Él.

La idea es que lo que habitualmente llamamos "yo" no es nuestro verdadero yo. Durante brevísimos momentos podemos llegar a sentirnos fundidos con un yo mayor, por algunos místicos llamado Dios, por otros "alma universal", "naturaleza universal" o "universo". En el momento de la fusión el místico tiene la sensación de perderse a sí mismo, de desaparecer en Dios o desaparecerse en Dios de la misma manera que una gota de agua se pierde en sí misma cuando se mezcla con el mar. Un místico hindú lo expresó de esta manera: "Cuando yo fui, Dios no fue. Cuando Dios es, yo ya no soy".

Una experiencia mística no llega siempre por su cuenta. A veces el místico tiene que recorrer el camino de la purificación y de la iluminación al encuentro con Dios. Este camino consiste en una vida sencilla y diversas técnicas de meditación. De repente el místico ha alcanzado la meta, y él o ella exclama: "Soy Dios" o "Soy Tú".

En todas las grandes religiones encontramos corrientes místicas. Y las descripciones que da el místico de la experiencia mística presentan un sorprendente parecido a través de las distintas culturas. La herencia cultural del místico no se percibe hasta que da una interpretación religiosa o filosófica de su experiencia mística.

1.7.1 EL MISTICISMO OCCIDENTAL

En el misticismo occidental, es decir dentro del judaísmo, cristianismo e Islam, el místico subraya que el Dios con el que se encuentra es un Dios personal. Aunque Dios está presente en la naturaleza y en el alma del ser humano, al mismo tiempo está también muy por encima del mundo. En el misticismo oriental, es decir dentro del hinduismo, budismo y religión china, es más habitual subrayar el encuentro entre el místico y Dios, o "alma universal", como una fusión total. "Yo soy el alma universal", diría este místico, o "yo soy Dios". Porque Dios no solamente está presente en el mundo, es que no está en ninguna otra parte.

1.8 LA CULTURA INDOEUROPEA

La cultura de los indoeuropeos se caracterizaba ante todo por ser politeísta. Tanto los nombres de los dioses como muchas palabras y expresiones religiosas se repiten en toda la región indoeuropea. También en la manera de pensar se observan muchas semejanzas entre estas culturas. Un típico rasgo común es el concebir el mundo como un drama entre las fuerzas del bien y las fuerzas del mal. Por esa razón los indoeuropeos han tenido una fuerte tendencia a querer prever el destino del mundo. Los indoeuropeos intentaron conseguir verdaderos conocimientos sobre el ciclo de la naturaleza.

Como regla general, la visión era el sentido más importante de los indoeuropeos, pues la literatura de hindúes y griegos, iranés y germanos ha estado caracterizada por las grandes visiones cósmicas. Las culturas indoeuropeas se han caracterizado también por la tendencia a crear imágenes y esculturas de sus dioses y de lo que relataban los mitos.

Los indoeuropeos tienen una visión cíclica de la Historia. Ven la

Historia como algo que da vueltas, que avanza en ciclos, de la misma manera que las estaciones del año, lo que quiere decir que, en realidad, no hay ningún principio o fin de la Historia. A menudo se habla de mundos diferentes que surgen y desaparecen en un eterno intercambio entre nacimiento y muerte.

1.9 RELIGIONES OCCIDENTALES

Las dos grandes religiones orientales, el hinduismo y el budismo, tienen origen indoeuropeo. También lo tienen la filosofía griega, y podemos observar muchos paralelos entre el hinduismo y el budismo, por un lado, y la filosofía griega por el otro. Incluso hoy en día tanto el hinduismo como el budismo están fuertemente caracterizados por la reflexión filosófica.

Ocurre a menudo que en el budismo y en el hinduismo se subraya lo divino como presente en todo (panteísmo) y que el ser humano puede lograr la unidad con Dios mediante los conocimientos religiosos. Para conseguir esta unidad se requiere, por regla general, una gran autocontemplación o meditación. Por lo tanto puede que en Oriente la pasividad o el recogimiento sea un ideal religioso. También en la religión griega había muchos que opinaban que el hombre debe vivir en ascetismo, o retiro religioso, para salvar el alma. Diversos aspectos de los conventos medievales tienen sus raíces en ideas de este tipo del mundo grecorromano.

Los semitas pertenecen a otra civilización con un idioma completamente diferente. Los semitas vienen originariamente de la península arábiga, pero la civilización semita se ha extendido también por muchas partes del mundo. Durante más de dos mil años muchos judíos han vivido lejos de su patria de origen. Donde más lejos de sus raíces geográficas han llegado la historia y la religión semitas ha sido a través del cristianismo. La

cultura semita también ha llegado lejos mediante la extensión del Islam.

Las tres religiones occidentales, el judaísmo, el cristianismo y el Islam, tienen bases semitas. El libro sagrado de los musulmanes (el Corán) y el Antiguo Testamento están escritos en lenguas semíticas emparentadas. Una de las palabras para dios que aparece en el Antiguo Testamento tiene la misma raíz lingüística que la palabra Allah de los musulmanes. (La palabra "allah" significa simplemente dios).

También el cristianismo tiene raíces semíticas. Pero el Nuevo Testamento fue escrito en griego, y por consiguiente, la teología cristiana estaría, en su configuración, fuertemente marcada por las lenguas griega y latina y, con ello, también por la filosofía helenística.

Un importante rasgo de las tres religiones occidentales es precisamente el papel que juega la Historia. Se cree que Dios interviene en la Historia, o, más correctamente, la Historia existe para que Dios pueda realizar su voluntad en el mundo. De la misma manera que llevó a Abraham a la tierra prometida, dirige la vida de los seres humanos a través de la Historia y hasta el día del juicio final, en que todo el mal será destruido.

Al contrario de lo que pasa con las grandes religiones orientales, las tres religiones occidentales resaltan el abismo entre Dios y su Creación. El objetivo no es salvarse de la transmigración de las almas, sino del pecado y de la culpa. Además la vida religiosa en estas religiones se caracteriza más por las oraciones, predicaciones y lecturas de las escrituras sagradas que por la autocontemplación y meditación.

1.10 CIENCIA Y RELIGION

La filosofía y la ciencia se iban desprendiendo cada vez más de la

teología de la Iglesia, lo cual, por otra parte, contribuyó a que la fe tuviera una relación más libre con la razón. Cada vez había más voces que decían que no nos podemos acercar a Dios por medio de la razón, porque Dios es de todos modos inconcebible para el pensamiento. Lo más importante para el hombre no era comprender el misterio cristiano, sino someterse a la voluntad de Dios.

El hecho de que la fe y la ciencia tuvieran una relación más libre entre ellas dio paso a un nuevo método científico y también a un nuevo fervor religioso. De esa manera se establecieron las bases para dos importantes cambios en los siglos XV y XVI: el Renacimiento y la Reforma.

Por renacimiento entendemos un extenso florecimiento cultural desde finales del siglo XIV. Comenzó en el norte de Italia, pero se extendió rápidamente hacia el resto de Europa durante los siglos XV y XVI. Renacimiento significa "nacer de nuevo". Lo que volvió a nacer fue el arte y la cultura de la Antigüedad. También se habla del "humanismo renacentista", porque se volvió a colocar al hombre en el centro, tras esa larga Edad Media que todo lo había visto con una perspectiva divina. Ahora la consigna era ir a "los orígenes", lo que significaba ante todo volver al humanismo de la Antigüedad. Estudiar el humanismo griego tenía también un objetivo pedagógico, porque el estudio de materias humanistas proporcionaba una "educación clásica".

La brújula, la pólvora y la imprenta, fueron muy importantes para esa nueva época que llamamos Renacimiento. La brújula facilitó la navegación, lo que significa que fue una importante base para los grandes descubrimientos. Lo mismo ocurrió en cierto modo con la pólvora. Las nuevas armas contribuyeron a que los europeos fueran militarmente superiores en relación con las culturas americanas y asiáticas. Pero también en Europa la pólvora tuvo mucha importancia. La imprenta fue importante en

cuanto a la difusión de las nuevas ideas de los humanistas renacentistas, y también contribuyó a que la Iglesia perdiera su viejo monopolio como transmisora de conocimientos. Luego, vinieron un sinnúmero de nuevos instrumentos; el catalejo, por ejemplo, fue un instrumento importante para el desarrollo de la astronomía.

En el Renacimiento se inició un proceso que finalmente llevó al hombre a la luna. Y también, a Hiroshima y a Chernóvil. Pero todo empezó con una serie de cambios en los campos cultural y económico. Un factor importante fue la transición de la economía en especie a la economía monetaria. Hacia finales de la Edad Media habían surgido ciudades con emprendedores artesanos y comerciantes con nuevas mercancías, con economía monetaria y banca. Así emergió una burguesía que fue desarrollando una cierta libertad con relación a los condicionamientos de la naturaleza. Las necesidades vitales se convirtieron en algo que se podía comprar con dinero. Esta evolución favorecía la dedicación, la imaginación y la capacidad creativa del individuo, que se vio enfrentado a una exigencia completamente nueva.

La filosofía griega se desprendió de una visión mítica del mundo que iba asociada a la cultura campesina. De esa manera los burgueses del Renacimiento comenzaron a emanciparse de los señores feudales y del poder de la Iglesia. Esto ocurrió al mismo tiempo que se redescubría la cultura griega debido a una relación más estrecha con los árabes en España y con la cultura bizantina en el este.

1.10.1 EL HUMANISMO RENACENTISTA

El Renacimiento dio lugar a una nueva visión del hombre. Los humanistas renacentistas tuvieron una nueva fe en el ser humano y en el valor del ser humano, algo que contrastaba fuertemente con el énfasis que

había puesto siempre la Edad Media en la naturaleza pecaminosa del hombre. Ahora se consideraba al ser humano como algo grande y valioso. Una de las figuras principales del Renacimiento se llamó Ficino. El exclamó: “¡Conócete a tí misma, oh estirpe divina vestida de humano!”. Y otro, Pico della Mirandola, escribió un Diálogo de la dignidad del hombre. Los humanistas del Renacimiento pusieron al propio ser humano como punto de partida.

No obstante, el Renacimiento se caracterizaba aún más por el individualismo de lo que se habían caracterizado las sociedades de la Antigüedad. No sólo somos personas, también somos individuos únicos. Esta idea podía conducir a un culto al genio. El ideal llegó a ser lo que llamamos “un hombre renacentista”, expresión con la que se designa a una persona que participa en todos los campos de la vida, del arte y de la ciencia. Esta nueva visión del hombre también se manifestaba en un interés por la anatomía del cuerpo humano. Se volvió a disecar a muertos, como se había hecho en la Antigüedad, con el fin de averiguar la composición del cuerpo. Esto resultó ser muy importante tanto para la medicina como para el arte. En el arte volvió a aparecer el desnudo, tras mil años de pudor. Los hombres se atrevieron a ser ellos mismos. Ya no tenían que avergonzarse.

La nueva visión del hombre trajo consigo un nuevo ambiente vital. El ser humano no existía solamente para Dios, Dios había creado al hombre también para los propios hombres. De esta manera los hombres podían alegrarse de la vida aquí y ahora. Y en cuanto se permitió al ser humano desarrollarse libremente, éste tuvo posibilidades ilimitadas. La meta fue sobrepasar todos los límites. También ésta era una nueva idea en relación con el humanismo de la Antigüedad, que había señalado que el ser humano debería conservar la serenidad, la moderación y el control. También tuvo mucha importancia el hecho de que el Renacimiento trajera consigo un nuevo concepto de la naturaleza. El hombre se sentía bien con su existencia,

y dejó de considerar la vida en la Tierra como una mera preparación para la vida en el cielo, y esto creó una nueva actitud ante el mundo físico. Muchos pensaban que Dios estaba presente en la Creación. Es infinito, y por tanto también debe estar en todas partes . Tal interpretación se llama panteísmo. Los filósofos medievales habían subrayado ese enorme abismo que existía entre Dios y su Creación. Ahora se decía que la naturaleza era divina, o más aún, que era una prolongación de Dios. Ideas nuevas como éstas no fueron siempre bien recibidas por la Iglesia.

Durante el Renacimiento también floreció lo que podemos llamar el antihumanismo, es decir, un poder eclesiástico y estatal autoritarios. Durante esta época abundaron también los procesos contra las brujas y la quema de herejes, la magia y la superstición, las sangrientas guerras de religión y, también la brutal conquista de América. No obstante, el humanismo siempre ha tenido un fondo oscuro; ninguna época es del todo buena o del todo mala. El bien y el mal constituyen dos hilos que atraviesan la historia de la humanidad. Y a menudo se entrelazan.

1.10.2 EL METODO CIENTIFICO

El nuevo método científico fue una condición necesaria para toda la evolución técnica que tuvo lugar después del Renacimiento. El nuevo método consistía ante todo en investigar la naturaleza con los propios sentidos. Ya desde el siglo XIV había cada vez más voces que advertían contra la fe ciega en las viejas autoridades. Tales autoridades podían ser los dogmas de la Iglesia, así como la filosofía de la naturaleza de Aristóteles. También advertían del peligro de creer que los problemas pueden resolverse con una mera reflexión. Esa fe exagerada en la importancia de la razón había dominado durante toda la Edad Media. Ahora empezó a decirse que cualquier investigación de la naturaleza tenía que basarse en la observación,

la experiencia y el experimento. Esto es lo que llamamos "método empírico".

La apertura técnica que se inició en el Renacimiento derivó hacia telares mecánicos y desempleo, medicinas y nuevas enfermedades, una mayor eficacia de la agricultura y un empobrecimiento de la naturaleza, electrodomésticos como lavadoras y frigoríficos, pero también contaminación y basura.

Desde el Renacimiento el hombre ya no es sólo una parte de la Creación, sino que ha comenzado a intervenir directamente en la naturaleza y a formarla a su imagen y semejanza. El Renacimiento también dio lugar a una nueva relación con Dios. A medida que la filosofía y la ciencia se iban independizando de la teología, iba surgiendo una nueva devoción cristiana. Y luego llegó el Renacimiento con su visión individualista del hombre, que también tuvo sus repercusiones en la vida de la fe. La relación del individuo con Dios se volvía ahora mucho más importante que la relación con la Iglesia como organización.

En la Iglesia católica de la Edad Media, la liturgia en latín y las oraciones rituales habían constituido la columna vertebral de los oficios divinos. Sólo los sacerdotes y los frailes leían la Biblia, porque sólo existía en latín. Pero a partir del Renacimiento la Biblia se tradujo del hebreo y del latín a las lenguas vulgares.

CAPITULO 2 SOCIOLOGIA DE LA RELIGION

El interés intelectual por las creencias e instituciones religiosas parece formar parte de una preocupación por los problemas del significado y el propósito de la vida social, los fundamentos de la ética, la moral y los valores, etcétera. Para el sociólogo la religión tiende a asumir gran importancia, precisamente en términos de la relación entre los aspectos más generales de la cultura humana y la aparente declinación de la ortodoxia religiosa.

La religión se consideraba como un fenómeno cuya importancia disminuía a medida que las sociedades evolucionaban hacia una condición más avanzada. Esta forma del pensamiento evolucionista fue rechazada enérgicamente por varios sociólogos importantes que escribían a principios de los años veinte. Las figuras más destacadas en este aspecto fueron Max Weber y Emile Durkheim, quienes, estaban muy preocupados por la cuestión de la forma en que las sociedades podrían manejarse sin la religión.

2. 1 LAS PRINCIPALES RELIGIONES.

Se entiende por “religiones mundiales” las cinco religiones o sistemas religiosamente determinados de regulación de la vida que han sabido reunir en su derredor a multitudes de adeptos. La ética religiosa del confucianismo, el hinduismo, el budismo, el cristianismo y el islamismo pertenecen todas a la categoría de religión mundial. También una sexta religión, el judaísmo. Contiene condiciones históricas previas fundamentales para el entendimiento del cristianismo y el islamismo.

El término ética económica se refiere a los impulsos prácticos para la acción que se encuentran en los textos psicológicos y pragmáticos de las

religiones.

Los estratos decisivos en el estampado de los rasgos característicos de una ética económica pueden cambiar en el curso de la historia y la influencia de un estrato singular nunca es exclusiva. Sin embargo, por regla general, los estratos cuyos estilos de vida han sido por lo menos predominantemente decisivos para ciertas religiones. He aquí algunos ejemplos:

El confucianismo fue la ética particular de los prebendados, de hombres con educación literaria caracterizadas por un racionalismo secular. Si uno no pertenecía a este estrato cultivado no contaba. La ética religiosa (o irreligiosa) de este estrato particular ha determinado el estilo de vida chino mucho más allá del estrato mismo.

El hinduismo primitivo nació de una casta hereditaria de letrados cultivados que alejados de todo puesto funcionaban como una especie de consejeros rituales y espirituales de individuos y comunidades. Formaban un centro estable para la orientación de la estratificación de posiciones y dejaron su huella en el orden social. Sólo los brahmanes, educados en los Vedas, formaban, como depositarios de la tradición, el grupo de posición religiosa plenamente reconocidos. Y sólo más tarde surgió un grupo de ascetas al lado de los brahmanes y compitió con ellos. Posteriormente, durante la Edad Media de la India, el hinduismo se hizo popular. Representaba la ardiente religiosidad sacramental del salvador y fue sostenido por los estratos más bajos con sus mistagogos plebeyos.

La propagación del budismo corrió a cargo de monjes estrictamente contemplativos, mendicantes, que rechazaban el mundo y migraban por carecer de hogar. Sólo ellos eran miembros plenos de la comunidad religiosa; todos los demás seguían siendo legos religiosos de

inferior valor; objetos, no sujetos, de la religiosidad.

Durante el primer periodo el islamismo fue una religión de guerreros conquistadores del mundo, una orden caballeresca de cruzados disciplinados, que sólo carecían del ascetismo sexual de sus copias cristianas de la época de las Cruzadas. Pero durante la Edad Media islámica el sufismo contemplativo y místico alcanzó por lo menos la misma posición bajo la dirección de técnicos plebeyos de las fiestas orgiásticas. Las hermandades de la pequeña burguesía surgieron del sufismo en forma similar a la que los terciarios cristianos, excepto que se desarrollaron mucha más universalmente.

Desde el Exodo el judaísmo ha sido la religión de un pueblo de parias cívicos. Durante la Edad Media el judaísmo cayó bajo la dirección de un estrato de intelectuales instruidos en la literatura y el ritual, una peculiaridad del judaísmo. Este estrato ha representado una inteligencia crecientemente cuasi-proletaria y racionalista pequeño burguesa.

Por último, el cristianismo inició su camino como una doctrina de jornaleros artesanos errantes. Durante todos los periodos de su poderoso desarrollo externo e interno ha sido una religión muy específicamente urbana y sobre todo cívica. Así ocurrió en la Antigüedad, durante la Edad Media y en el puritanismo. La ciudad de Occidente, única entre todas las ciudades del mundo –y la ciudadanía, en el sentido en que ha surgido sólo en Occidente– ha sido el teatro principal del cristianismo. Esto se aplica a la piedad espiritual de la antigua comunidad religiosa, a las órdenes de monjes medicantes de la alta Edad Media, y a las sectas (protestantes) de la reforma hasta llegar al pietismo y el metodismo.

En cada religión encontraremos que un cambio en los estratos sociales decisivos ha tenido de ordinario una profunda importancia. Por otra

parte, un tipo de religión, una vez estampado ha ejercido de ordinario una influencia de largo alcance sobre la conducta de vida de estratos muy heterogéneos.

La desconfianza frente a la riqueza y el poder, que por regla general existe en las religiones de salvación genuinas, ha tenido su base natural sobre todo en la experiencia de los redentores, los profetas y los sacerdotes. El desarrollo de una ética religiosa racional ha tenido raíces positivas y primarias en las condiciones internas de los estratos sociales de menor valor dentro de la sociedad.

No todas las religiones, ni todas las religiones mundiales, conocen un más allá como un lugar de promesas definidas. Al principio los valores sagrados de las religiones primitivas y las cultas, proféticas o no proféticas, eran bienes muy concretos de este mundo. Sólo con la excepción parcial del cristianismo y de otros credos específicamente ascéticos, tales bienes han consistido en la salud, una vida larga y la riqueza. Tales eran las promesas de la religión china, védica, zoroástrica, hebrea, egipcia, babilonia y germánica antigua, al igual que con las promesas del hinduismo y el budismo para los seculares devotos. Sólo el virtuoso religioso, el asceta, el monje, el sufí, el derviche, perseguían valores sagrados trascendentes por oposición a tales bienes sólidos de este mundo como la salud, la riqueza y la larga vida. Y estos valores sagrados trascendentes no eran en modo alguno sólo valores del más allá. En términos psicológicos el hombre en busca de la salvación se ha preocupado sobre todo por actitudes del aquí y el ahora. La certitud salutis puritana, el estado permanente de gracia que se halla en el sentimiento de haberse probado uno mismo, era psicológicamente el único objeto concreto entre los valores sagrados de esta religión ascética. El monje budista, seguro de entrar al nirvana, busca el sentimiento de un amor cósmico; el hindú devoto busca ya sea el bakti (amor ferviente en la posesión de Dios) o bien el éxtasis apático. El chlyst con su radjeny, así como el

derviche danzante busca el éxtasis orgiástico. Otros tratan de ser poseídos por Dios, de ser el esposo de la Virgen María, o ser la esposa del salvador. El culto jesuita del corazón de Jesús, la edificación quietista, el tierno amor de los pietistas por el niño Jesús y su dolor fluyente, las orgías sexuales y semisexuales del cortejo de Krishna, los banquetes refinados del culto de los vallabhacharis, las actividades gnósticas del culto onanista, las diversas formas de la unión mística y la sumersión contemplativa en el Uno Total, son estados que sin duda se han buscado, sobre todo, por el valor emocional ofrecido directamente al devoto. En este sentido han sido en realidad absolutamente iguales a la intoxicación religiosa y alcohólica del culto dionisiaco o del soma; a las orgías totémicas de la carne, las fiestas caníbales, el uso antiguo y religiosamente consagrado del hachis, el opio y la nicotina, y, en general, a todas las especies de intoxicación mágica. Se han considerado específicamente consagrados y divinos a causa de su carácter psíquico extraordinario y debido al valor intrínseco de los estados respectivos producidos por ellos. Las religiones racionalizadas han sublimado así la orgía en el sacramento. Sin embargo, la orgía ha tenido un carácter puramente animista y mágico; ha contenido sólo principios escasos o nulos del pragmatismo universalista, cósmico, de lo sagrado. Y tal pragmatismo es peculiar de todo racionalismo religioso.

Para el devoto el valor sagrado ha sido, antes que todo, un estado psicológico en el aquí y el ahora. Este estado consiste primordialmente en la actitud emocional per se, originada directamente por el acto específicamente religioso (o mágico), por el ascetismo metódico o por la contemplación.

Con actitudes extraordinarias, los estados religiosos sólo pueden ser transitorios en carácter y en experiencia externa. Por supuesto, al principio así ocurrió en todos los casos. Un estado especial, logrado por medios religiosos, puede buscarse como un estado sagrado, que significa tomar posesión del hombre total y de su destino duradero. La transición de

un estado sagrado pasajero a otro permanente ha sido fluida.

Las dos concepciones más elevadas de las doctrinas religiosas sublimadas de la salvación son la resurrección y la redención. La resurrección, un valor mágico original, ha significado la adquisición de un alma nueva mediante un acto orgiástico o el ascetismo metódicamente planeado.

La redención alcanzó una importancia específica sólo cuando expresaba una imagen del mundo sistemática y racionalizada, y representaba una posición ante el mundo, porque el significado, así como la cualidad psicológica pretendida y real de la redención, ha dependido de tal imagen del mundo y de tal posición. Los intereses materiales e ideales, no las ideas, gobiernan directamente la conducta del hombre. Pero con gran frecuencia las imágenes del mundo creadas por las ideas han determinado, las vías por donde la dinámica del interés ha impulsado a la acción. El de qué y el para qué uno quisiera redimirse, sin olvidar que podría ser redimido, depende de nuestra imagen del mundo.

Han existido muchas otras variedades de creencias. Detrás de ellas se encuentra siempre una posición hacia algo del mundo real que se experimenta como específicamente carente de sentido. Así, ha estado implícita esta demanda: que la totalidad del orden mundial es, y podría y debería ser de algún modo un cosmos dotado de sentido. Esta búsqueda, el núcleo del genuino racionalismo religioso, se ha originado precisamente en los estratos de intelectuales. Los caminos, los resultados y la eficacia de esta necesidad metafísica de un cosmos dotado de sentido han variado mucho.

El resultado general de la forma moderna de racionalización total de la concepción del mundo y de la forma de vida, en el terreno teórico y el práctico, como un designio, ha sido que la religión ha pasado al campo de lo

irracional. Este desplazamiento de la religión al campo de lo irracional ha ocurrido por varias razones. Por una parte, el cálculo del racionalismo consistente no se ha producido con facilidad aun cuando no hubiese alternativa. Los diversos grandes sistemas de conducción de una vida racional y metódica se han caracterizado por presuposiciones irracionales, que se han aceptado simplemente como dadas y se han incorporado a tales sistemas de vida. El carácter de estas presuposiciones se determina históricamente y socialmente, por lo menos en gran parte, por la peculiaridad de los estratos que han actuado como vehículos de los sistemas de vida durante su periodo formativo y decisivo. La situación de interés de estos estratos, determinada en forma social y psicológica, ha propiciado su peculiaridad.

La unidad de la imagen primitiva del mundo, donde todo era magia concreta, ha tendido a separarse en la cognición racional y el dominio de la naturaleza por una parte, y las experiencias místicas por la otra. Los contenidos inexpresables de tales experiencias siguen siendo el único más allá posible, aunados al mecanismo de un mundo privado de dioses. En realidad, el más allá sigue siendo un campo incorpóreo y metafísico en que los individuos poseen íntimamente lo sagrado. Cuando se llega a esta conclusión sin ninguna reserva, el individuo puede buscar su salvación sólo como individuo. Este fenómeno aparece en alguna forma, con un racionalismo intelectualista progresivo, dondequiera que los hombres se han lanzado a racionalizar la imagen del mundo como un cosmos gobernado por reglas impersonales. Naturalmente ha ocurrido con mayor fuerza entre las religiones y las éticas religiosas que han sido más intensamente determinadas por estratos señoriales de intelectuales dedicados a la comprensión puramente cognoscitiva del mundo y su significado. En todas ellas la contemplación se convirtió en el valor religioso supremo y último accesible al hombre. La contemplación les ofrecía la entrada a la tranquilidad y la inmovilidad profunda y bendita del Uno Absoluto.

Cuando la religión fue dominada por héroes caballerescos, funcionarios políticos, clases económicamente poderosas y, finalmente, por una teocracia organizada, los resultados fueron distintos de cuando la dominaron los gentiles intelectuales.

El racionalismo de la teocracia gobernante surgió de la preocupación profesional por el culto y el mito o de la curación de las almas, es decir de la confesión del pecado y el consejo a los pecadores. La jerarquía ha tratado en todas partes de monopolizar la administración de los valores religiosos. También ha tratado de otorgar y atemperar los bienes religiosos en la forma de gracia sacramental o corporativa, que ritualmente sólo podría ser otorgada por los sacerdotes y no podría ser alcanzada por el individuo.

Los funcionarios políticos han desconfiado de la competencia de la gracia corporativa de los sacerdotes y, sobre todo, en el fondo han despreciado la búsqueda misma de estos valores imprácticos que escapan a los fines utilitarios y mundanos. Para todas las burocracias políticas los deberes religiosos han sido en última instancia meras obligaciones oficiales o sociales de la ciudadanía y de grupos privilegiados. El ritual ha correspondido a reglas y regulaciones y, por lo tanto, siempre que una burocracia ha determinado su naturaleza la religión ha asumido un carácter ritualista.

Los campesinos se han inclinado hacia la magia. Toda su existencia económica ha estado específicamente ligada a la naturaleza y los ha hecho depender de fuerzas elementales. Creen con facilidad en una brujería irresistible dirigida contra los espíritus que gobiernan por encima de las fuerzas naturales o a través de ellas, o creen simplemente en comprar la benevolencia divina. Los estados orgiásticos y extáticos de posesión, producidos mediante tóxicos o danzas, son extraños al honor social de los caballeros porque se consideran poco dignos; pero entre los campesinos han

tomado el lugar ocupado por el misticismo entre los intelectuales.

Es en los estratos cívicos que resaltan las afinidades electivas de tipos especiales de religión. La tendencia hacia un racionalismo práctico en la conducta es común a todos los estratos cívicos; está condicionada por la naturaleza de su forma de vida, muy distinta de los lazos económicos de la naturaleza. Toda su existencia se ha basado en cálculos tecnológicos o económicos y en el dominio de la naturaleza y del hombre, por primitivos que sean los medios a su alcance. Por supuesto, la técnica de vida transmitida entre ellos puede congelarse en el tradicionalismo, como ha ocurrido repetidamente y en todas partes. Para ellos ha existido siempre la posibilidad de permitir el surgimiento de una regulación ética y racional de la vida. Esto puede ocurrir por la unión de tal ética con la tendencia del racionalismo tecnológico y económico. Tal regulación no ha podido superar siempre a las tradiciones, que en general estaban estereotipadas en forma mágica. Pero donde la profecía ha provisto una base religiosa, esta base podría ser uno de dos tipos fundamentales de profecía: la profecía del ejemplo y la profecía del emisario.

La profecía del ejemplo indica el camino de la salvación mediante la vida ejemplar, de ordinario una vida contemplativa y apática-extática. La profecía del tipo de emisario dirige sus exigencias al mundo en nombre de un dios.

Los elementos racionales de una religión, su doctrina, tienen también una autonomía: por ejemplo, la doctrina india del Karma, la creencia calvinista en la predestinación, la justificación luterana mediante la fe y la doctrina católica del sacramento. El pragmatismo religioso racional de la salvación, que fluye de la naturaleza de las imágenes de Dios y del mundo, ha tenido en ciertas condiciones resultados de largo alcance para la

configuración de una forma práctica de vida.

La naturaleza de los valores sagrados deseados ha sido influida fuertemente por la naturaleza de la situación de intereses externos y la forma de vida correspondiente de los estratos gobernantes y por ende por la estratificación social misma. Pero también se aplica la inversa: siempre que la dirección de toda la forma de vida se ha racionalizado metódicamente, ha sido profundamente determinada por los valores últimos a los que se ha dirigido esta racionalización. Estos valores y posiciones se determinaron entonces religiosamente. Ciertamente no han sido decisivos siempre o en forma exclusiva pero han sido decisivos en la medida en que una racionalización ética se impuso, por lo menos hasta donde alcanzara su influencia. Por regla general estos valores religiosos han sido también decisivos, y con frecuencia de modo absoluto.

2.2 LO PROFANO Y LO SAGRADO

Todas las creencias religiosas conocidas, ya sean simples o complejas, presentan una característica común: presuponen una clasificación de todas las cosas, reales e ideales, en que los hombres piensan, en dos clases o grupos opuestos, generalmente designados por dos términos claros que se traducen bien por las palabras profano y sagrado (profane, sacré). Esta división del mundo en dos campos, uno que contiene todo lo sagrado y el otro todo lo profano, es el rasgo distintivo del pensamiento religioso; las creencias, los mitos, los dogmas y las leyendas son representaciones o sistemas de representaciones que expresan la naturaleza de las cosas sagradas, las virtudes y los poderes que se les atribuyen, o sus relaciones entre sí y con las cosas profanas.

Lo sagrado es par excellence aquello que el profano no debe tocar, y no puede tocar sin impunidad. En realidad, esta prohibición no puede

llegar al punto de hacer imposible toda comunicación entre los dos mundos, porque si lo profano no pudiera entrar en relación de ningún modo con lo sagrado esto último no serviría para nada.

La característica real de los fenómenos religiosos es que siempre suponen una división bipartita del universo entero, conocido y cognoscible, en dos clases que abarcan todo lo existente pero que se excluyen radicalmente entre sí. Las cosas sagradas son aquellas protegidas y aisladas por las prohibiciones; las cosas profanas son aquellas a las que se aplican estas prohibiciones y que deben permanecer a cierta distancia de las primeras. Las creencias religiosas son las representaciones que expresan la naturaleza de las cosas sagradas y las relaciones que sostienen entre sí o con las cosas profanas. Por último, los ritos son las reglas de conducta que prescriben cómo debe comportarse un hombre en presencia de estos objetos sagrados.

2.3 SOCIEDAD Y RELIGION

Casi todas las grandes instituciones sociales se han originado en la religión. Para que estos aspectos principales de la vida colectiva hayan comenzado por ser sólo aspectos diversos de la vida religiosa, fue necesario que la vida religiosa fuera la forma eminente y, la expresión concentrada de toda la vida colectiva. Si la religión ha originado todo lo esencial de la sociedad, es porque la idea de sociedad es el alma de la religión.

La vida colectiva despierta el pensamiento religioso al llegar a cierto grado de intensidad, ello se debe a que produce un estado de efervescencia que cambia las condiciones de la actividad psíquica. Las energías vitales se sobreexcitan, las pasiones son más activas, las sensaciones más fuertes; aun hay algunas sensaciones que sólo se

producen en este momento.

La formación del mundo ideal no es un hecho irreducible que escape a la ciencia; depende de condiciones que la observación puede tocar; es un producto natural de la vida social.

El ideal colectivo que la religión expresa está lejos de deberse a un vago poder innato del individuo; es más bien en la escuela de la vida colectiva que el individuo ha aprendido a idealizar. Es al asimilar las ideas elaboradas por la sociedad que ha podido concebir el ideal. Es la sociedad la que, al guiarlo dentro de su esfera de acción, lo ha hecho adquirir la necesidad de elevarse por encima del mundo de la experiencia y al mismo tiempo lo ha dotado de los medios para la concepción de otro. Porque la sociedad ha construido este nuevo mundo al construirse a sí misma, ya que es sociedad lo que éste expresa. Al encarnar en los individuos los ideales colectivos tienden a individualizarse a sí mismo. Cada uno los entiende a su modo y les impone su propia huella; cada uno suprime ciertos elementos y añade otros. Así el ideal personal se separa del ideal social en la medida en que la personalidad individual se desarrolla y se convierte en una fuente de acción autónoma.

2.4 CONTRASTES DE PENSAMIENTO ENTRE LOS SOCIOLOGOS DE LA RELIGION.

Los principales sociólogos que se preocuparon por la cuestión de la forma en que las sociedades podrían manejarse fuera de la religión fueron Max Weber y Emile Durkheim.

Las principales diferencias entre ellos fueron primero, Weber se interesó sobre todo en las formas en que diversos tipos de experiencia social, y de las distinciones de estratos sociales, se relacionan con los diversos modos de expresión y creencias religiosa, mientras que Durkheim se centró

en la significación social general de la expresión y la creencia religiosa; segundo, Weber adoptó un enfoque claramente histórico y dinámico de las creencias religiosas, interesado sobre todo en la racionalización de los sistemas de creencias religiosas: el proceso mediante el cual se logran consistencia y racionalidad en relación con las contingencias y racionalidad en relación con las contingencias y los problemas de la vida social. A Durkheim le interesaban muy poco los aspectos históricos o evolutivos de este problema, y la importancia manifiesta de su trabajo reside en las formas en que ve él que la creencia religiosa se sincroniza con la red de relaciones sociales establecidas en una sociedad dada, que en realidad le sirve de sociedad primitiva dificulta la comparación de sus teorías con las de Weber. Como sugiere la contribución de Parson, Weber y Durkheim se interesaban por lo menos en la misma clase general de problemas sociológicos. Esto se refiere básicamente al problema que afrontan los individuos sociales en cuanto al significado de la vida social. En otro sentido, ambos se interesaron por el problema de identificación propia de individuos y grupos en el mundo, en relación recíproca y con las condiciones sociales, culturales de su existencia.

Una de sus tesis principales es que la sociología de la religión debe unirse a la sociología del conocimiento en la exploración de un gran campo de creencias relacionadas con las condiciones de la existencia del hombre.

CAPITULO 3 PSICOLOGIA DE LA RELIGION

El objetivo de la psicología de la religión es la vida espiritual o vida interior en cuanto se orienta a la religión, es decir, en cuanto es homenaje a lo sagrado o se halla en relación con lo sagrado. La psicología de la religión se interesa en el estudio de las funciones psíquicas que intervienen en la vida psíquica religiosa, como el sentimiento, el deseo, la voluntad, el pensamiento y la representación mental o imagen, y también en sus modos unitarios de funcionamiento tal como aparecen en múltiples formas en la actividad religiosa, las vivencias religiosas y la actitud ante lo sagrado.

3.1 EL ESTUDIO CIENTIFICO DE LA RELIGION

El estudio científico de la religión puede orientarse en diversas direcciones. Así la teología en sus diversas ramas se ocupa del contenido de la revelación tal como se presenta en los escritos y las tradiciones sagradas. La filosofía de la religión tiene por objeto de su estudio el ser y la existencia de Dios y la capacidad de conocerlos naturalmente. La religión comparada indaga las particularidades y las características comunes de las formas de religión en los diversos pueblos y culturas. La historia de la religión investiga sus relaciones causales.

Existe el temor religioso, el amor religioso que tan sólo es la emoción natural del amor humano dirigida hacia un objeto religioso; el temor religioso es el temor ordinario, por decirlo así, el temblor religioso es el mismo temblor orgánico que sentimos en un bosque al atardecer o en un desfiladero angosto, con la diferencia de que esta vez se presenta cuando pensamos en nuestras relaciones sobrenaturales y, de manera similar, en los diversos sentimientos que puedan formar parte de la vida de los diversos sentimientos que puedan formar parte de las vidas de los individuos

religiosos. Las emociones religiosas son entidades psíquicas diferenciables de otras emociones concretas, pero no fundamento cierto para suponer que una simple emoción religiosa abstracta existe por sí misma como una afección mental elemental distinta, patente en cada experiencia religiosa sin excepción.

El sustantivo "religión" debería reservarse al sistema plenamente organizado de sentimiento, pensamiento e instituciones; para la Iglesia, en definitiva, de la que es llamada religión personal no es sino un elemento fraccionario.

Tropezamos con una profunda división del terreno religioso. Por un lado, se sitúa la religión institucional, por otro, la personal. Como dice Sabatier, una vertiente de la religión atiende a la divinidad, la otra no pierde de vista al hombre. Culto y sacrificio, procedimientos para contribuir a las disposiciones de la deidad, teología, ritual y organización eclesiástica, son los elementos de la religión en la vertiente institucional. Si nos tuviésemos que limitar, tendríamos que definir la religión como un arte externo, el arte de obtener el favor de los dioses. En la vertiente más personal de la religión, por el contrario, constituyen las disposiciones internas del hombre el centro de interés, su conciencia, sus merecimientos, su impotencia, su incompletud. Y pese a que el favor de Dios ya esté perdido o ganado, sigue siendo un hito esencial de la historia, y la teología desempeña en él un papel vital; los actos a los que este género de religión incita no son rituales sino personales. El individuo negocia solo, y la organización eclesiástica, con sus sacerdotes y sacramentos y otros intermediarios, se encuentra en posición totalmente secundaria. La relación va directamente de corazón a corazón, de alma a alma, entre el hombre y su creador.

3.2 LA CIENCIA DE LAS RELIGIONES

No, hay que lamentar la existencia de tantos tipos religiosos, sectas y credos y las razones son que no se ve cómo es posible que criaturas en posiciones tan diferentes y con capacidades tan distintas como los individuos humanos puedan tener exactamente las mismas funciones y los mismos deberes. No hay ni siquiera dos de ellas con las mismas dificultades y no es posible esperar que se den idénticas soluciones.

Las características de la vida religiosa, incluyen las siguientes creencias:

- Que el mundo visible constituye una parte de un universo más espiritual del que extrae su sentido esencial.
- Que la unión o la relación armónica con este universo superior es nuestro verdadero objetivo.
- Que la plegaria o la comunión íntima con el espíritu trascendental, ya sea Dios o ley, constituye un proceso donde el fin se cumple realmente, y la energía espiritual emerge y produce resultados precisos, psicológicos o materiales en el mundo fenomenológico.

La religión incluye también las características psicológicas siguientes:

- Un entusiasmo nuevo que se agrega a la vida en calidad de un don o presente, tomando la forma de encantamiento lírico o llamada a la honradez y al heroísmo.

- Una seguridad y sensación de paz, y, en relación con los demás, una preponderancia de sentimientos amorosos.

Cualquier ciencia puede comprenderlo todo sobre las causas y elementos de la religión, e incluso puede deducir qué elementos están cualificados, por su armonía general con otras armas del saber para ser considerados verdaderos; a pesar de todo esto, puede ser que el mejor en esta ciencia sea el que encuentre mayores dificultades para ser devoto. Si la religión fuese una función según la cual la causa divina o la humana deberían avanzar realmente, aquel que vive la vida religiosa –aunque sea estrechamente- es un sirviente mejor que aquel otro concedor de la misma aunque sea con detenimiento. El conocimiento de la vida es una cosa, la ocupación efectiva de un lugar en la misma, con sus corrientes dinámicas discurriendo por vuestro ser, es otra.

Por esta razón la ciencia de las religiones puede no ser un equivalente de la religión vivida, y si pasamos a las dificultades internas de esa ciencia veremos que llega un momento en que debemos abandonar toda actitud teórica o bien respetar sus relaciones tal como aparecen, o mejor dejar que sea la fe la que las disuelva. Las ciencias de la naturaleza desconocen por entero las presencias espirituales, y en conjunto no mantienen ningún tipo de intercambio con concepciones idealistas hacia las que, sin embargo, se inclina la filosofía general. El presunto científico es, al menos durante sus horas que científico, tan materialista, que podemos decir que en conjunto la influencia de la ciencia arremete contra la opinión de que la religión debería ser reconocida. Y tal antipatía hacia la religión encuentra eco en la propia ciencia de las religiones; quien cultiva esta ciencia se encuentra familiarizado con tantas supersticiones viles y horribles que la presunción de que cualquier creencia que sea religiosa es probablemente falsa surge con gran facilidad.

El centro alrededor del cual la vida religiosa, tal como la hemos considerado, se mueve es el interés del individuo por su destino personal y privado. La religión es un momento o capítulo en la historia del egoísmo humano; los dioses en los que se cree –tanto por los primitivos como por el hombre intelectualmente disciplinados- tienen en común reconocer la llamada personal; el pensamiento religioso se realiza en términos de personalidad, siendo esto para el mundo de la religión el hecho único y fundamental. Actualmente, como en cualquier tiempo anterior, el individuo religioso exige que la divinidad se reúna con él a partir de sus intereses personales.

Por otra parte, la ciencia ha acabado repudiando por completo el punto de vista personal. Cataloga sus elementos y registra sus leyes con indiferencia absoluta hacia lo que pueda ser demostrado y construye sus teorías sin importarle demasiado si están o no relacionadas con las preocupaciones humanas. A pesar de que el científico puede profesar una religión y ser teísta en sus horas ociosas, han pasado ya los días en los que se podía afirmar que para la ciencia los cielos manifiestan la gloria de Dios y el firmamento muestra su obra. Nuestro sistema solar, con sus armonías, es visto ahora como un caso accidental de un tipo determinado de equilibrio en el movimiento celeste, alcanzado mediante un azar local en la espantosa soledad de mundos donde no puede existir la vida. En un espacio de tiempo que como intervalo cósmico apenas contaría como una hora y dejaría de existir. La noción darwiniana de la producción por casualidad, y la destrucción subsiguiente, acelerada o retardada, puede aplicarse tanto a hechos más amplios como más reducidos. Es imposible, dado el carácter actual de la imaginación científica, encontrar en los movimientos de los átomos cósmicos tanto si actúan a escala universal como individual, nada al margen de una alternancia sin objetivo, que actúa o no, que tampoco alcanza una historia propia y no ofrece resultado alguno. La naturaleza no manifiesta una tendencia final verificable hacia la cual sea posible sentir simpatía. La

mentalidad científica en estos momentos continúa el vasto ritmo procesal de forma que parece anularse a sí misma. El Dios que la ciencia reconoce ha de ser exclusivamente de leyes universales, un Dios que negocia al por mayor y no al detalle. No puede acomodar sus procesos a la conveniencia de los individuos. Las olas de espuma que cubren un mar en tempestad representan episodios huidizos, hechos y deshechos por la fuerza del viento y el agua. Nuestros yos privados son como esas olas, epifenómenos, como Clifford los llama; su destino no pesa apenas y nada determinan en las inexorables corrientes de los acontecimientos del mundo.

Para nuestros antepasados, los sueños, las alucinaciones, las revelaciones y las historias fantásticas estuvieron inextricablemente mezcladas con los hechos. El extraordinario valor de la explicación y la previsión, del modelo de pensamiento matemático y mecánico que la ciencia utiliza fue un resultado que no podía preverse. El peso, el movimiento, la velocidad, la dirección, la posición precisa ¡qué ideas tan estrechas, pálidas y poco interesante! Es en todos estos aspectos más ricos, animistas y dramáticos, en los que habita la religión; es el terror de la belleza de los fenómenos, la promesa del alba y el arco de San Martín, la voz de trueno, la amabilidad de la lluvia de verano, la sublimidad de las estrellas, y no las leyes físicas por las que todos estos casos se rigen, las que todavía impresionan al espíritu religioso, y como siempre, el hombre devoto dirá que en la soledad de su habitación o de los campos encuentra todavía la presencia divina; los raudales de ayuda como respuesta a sus plegarias se lo confirman, y los sacrificios en nombre de esta realidad no perceptible le llenan de seguridad y paz.

Puro anacronismo, afirma la teoría de la supervivencia; anacronismo cuyo remedio requerido constituye la desantropomorfización de la imaginación. Cuanto menos mezclamos lo privado con lo cósmico más permaneceremos en términos universales e impersonales y más

verdaderamente seremos herederos de la ciencia.

El mundo de nuestra experiencia se escinde siempre en dos apartados, uno objetivo y otro subjetivo; de los cuales el primero puede ser incalculablemente más amplio que el último, y este último jamás puede ser omitido o suprimido. La parte objetiva consiste en la suma total de todo lo que podamos pensar en un momento dado; la subjetividad es el estado interior en el que el pensamiento discurre. Lo que pensamos puede ser desmedido, por ejemplo los tiempos y espacios cósmicos, mientras que el estado íntimo puede consistir en la más fugitiva e insignificante actividad de la mente. Con todo, los objetos cósmicos cuando los proporciona la experiencia sólo consisten en retratos ideales de alguna cosa, la existencia de la cual no poseemos interiormente, sino que apenas la señalamos exteriormente, mientras que el estado interior constituye nuestra experiencia en sí; su realidad y la de nuestra experiencia son una misma cosa.

Un terreno consciente más su objeto, sentido o pensado, más una actividad hacia el objeto, más el sentido de un yo al que la actitud pertenece –una parte de la experiencia personal tan concreta puede ser sólo una pequeña parte, pero sólida mientras dura. No se trata de un elemento de la experiencia abstracto y vacío como ocurre con el objeto cuando lo consideramos a solas. Se trata de un hecho completo aunque sea un hecho insignificante, del tipo al que todas las realidades deben pertenecer, por el que discurren todas las corrientes motoras del mundo y conecta entre sí todos los acontecimientos reales. Esta sensación, que no es posible compartir, que cada uno de nosotros ejerce sobre una pizca del destino individual, puede ser menospreciada por su egoísmo, puede ser escarnecida como no científica, pero consiste en aquello que satura la medida de nuestra realidad concreta, y cualquier presunta existencia que no poseyese este sentimiento o su análogo sería una existencia a medias. Si esto fuese verdad sería absurdo que la ciencia afirmase que los elementos egoístas de la

experiencia deberían ser suprimidos. La religión del individuo puede ser egoísta y aquellas realidades privadas con las que tiene contacto pueden resultar bastante estrechas; sin embargo, siempre resultará infinitamente menos vacía y abstracta que una ciencia que se enorgullece de no tomar en cuenta nada privado.

La teoría de la supervivencia no dio resultado porque nuestros antepasados cometieron tantos errores y los mezclaron con la religión a tal nivel que dejaron de ser religiosos. Siendo religiosos nos afirmamos en posesión de una realidad última en aquellos últimos puntos en los que la realidad exige protección; en definitiva, nuestra responsabilidad se sitúa en nuestro destino privado.

La individualidad está basada en el sentimiento, y los entresijos del sentimiento, los estratos más oscuros del carácter, más ciegos, son los únicos lugares del mundo en los que podemos encontrar, a la par que se produce, el hecho real, y percibir directamente cómo los acontecimientos ocurren y cómo se ejecutan realmente las cosas. Comparando con este mundo de vividos sentimientos individualizados, el mundo de los objetos generalizados que el intelecto contempla no tiene solidez ni vida.

La religión, al ocuparse de los destinos personales y mantenerse así en contacto con las únicas realidades absolutas que conocemos, ha de representar necesariamente un papel eterno en la historia humana. La segunda cosa a decidir es lo que revela sobre esos destinos particulares, o si de hecho revela algo lo bastante diferenciado como para ser considerado un mensaje general para la humanidad.

Son determinantes de la conducta tanto el pensamiento como el sentimiento, y una misma conducta puede quedar determinada por el sentimiento o por el pensamiento. Cuando examinamos el campo de la

religión nos encontramos con que gran variedad de pensamientos han prevalecido; pero los sentimientos, por una parte, y la conducta por la otra, fueron casi siempre los mismos ya que los santos estoicos, los cristianos y los budistas vivieron de forma prácticamente indiscernible y aunque la religión genera teorías variables éstas son secundarias, de manera que si queremos apropiarnos de su esencia tendremos que considerar los sentimientos y la conducta como elementos estables. Es siempre entre estos dos elementos donde se produce el cortocircuito en el que concluyen los asuntos fundamentales, mientras que las ideas, símbolos y demás instituciones establecen vías de circulación que pueden ser consideradas como mejoras y perfecciones –que incluso algún día podrán unirse al sistema armónico, - pero que no deben ser consideradas como órganos con función indispensables y necesarias para que la vida religiosa continúe.

El resultado es siempre aquello que Kant denomina una afección estética: una excitación de carácter gozoso, expansivo, dinamogénico que, como cualquier tónico, estimula nuestros poderes vitales. Toda emoción se sobrepone a la melancolía temperamental proporcionando pasividad al sujeto, entusiasmo, sentido o encantamiento y fascinación a los objetos comunes de la vida; el nombre de estado de fe con que el profesor Leuba lo designa es bastante apropiado. Se trata de una condición tanto biológica como psicológica, y Tolstoi es del todo preciso al clasificar la fe entre las fuerzas por medio de las cuales viven los hombres. La total ausencia de la misma –anhedonia- significa hundimiento.

El estado de fe puede manifestar un mínimo de contenido intelectual; en aquellos éxtasis repentinos provocados por la presencia divina o por los arrebatos místicos que describe el doctor Burke. Puede también ser un simple entusiasmo vago, medio espiritual y medio vital, una consciencia y un sentimiento de que cosas grandes y maravillosas están en el aire.

Sin embargo, cuando un contenido intelectual positivo queda asociado con un estado de fe aparece indeleblemente grabado en la creencia, lo que explica la apasionada lealtad de las personas religiosas con respecto a los más pequeños detalles de sus diferentes credos. Si tomamos juntos los credos y los estados de hecho, formando religiones, y los tratamos como a fenómenos puramente subjetivos, sin importarnos la cuestión de su verdad, estamos obligados, en razón de su extraordinaria influencia sobre la acción, a clasificarlos entre las funciones biológicas más importantes de la humanidad. Su efecto estimulante y anestésico es tan grande que el profesor Leuba, afirma que en tanto los hombres puedan utilizar su Dios les importa muy poco quién sea, e incluso si es. "La verdad del problema puede exponerse de esta forma –dice Leuba- Dios no es conocido, no es comprendido, es simplemente utilizado, a veces como proveedor material, a veces como soporte moral, a veces como amigo, a veces como objeto de amor. Si demuestra su utilidad la conciencia religiosa no existe nada más. No es Dios a quien encontramos en el análisis último del fin de la religión, sino la vida, mayor cantidad de vida, una vida más larga, más rica, más satisfactoria. El amor a la vida, en cualquiera y en cada uno de sus niveles de desarrollo, es el impulso religioso."

Por consiguiente, en esta valoración puramente subjetiva, la religión debe ser considerada de alguna manera vindicada frente a los ataques de sus críticos, y parece que no puede tratarse de un simple anacronismo y supervivencia, sino que debe ejercer una función permanente, poseyendo o no un contenido intelectual y siendo éste, si tiene alguno, verdadero o falso.

Para investigar el contenido intelectual. Primero, ¿existe bajo todos esos credos discrepantes un núcleo común al que testimonian de manera unánime?

De entrada la respuesta es afirmativa a la primera cuestión de la forma inmediata; los dioses y dogmas de las diversas religiones se anulan mutuamente, pero existe una determinada liberación uniforme en la que coinciden todas las religiones. Consiste en dos partes:

Una sensación de inquietud.

Su solución.

La inquietud, la sensación de inquietud, reducida a sus términos más simples, consiste en sentir personalmente que hay algo que no va bien en nosotros.

La solución pasa por la sensación de quedar liberados de aquello que no va bien mediante la conexión adecuada con los poderes superiores.

En aquellos espíritus más desarrollados, la cosa que no va bien toma carácter moral y la salvación presenta un matiz místico. Los límites de lo que es común a todas estas mentalidades, la esencia de su experiencia religiosa en términos como éstos: el individuo siempre que sufre por algo que no va bien lo censura; y al llegar a éste punto se sitúa por encima del problema y al menos probablemente en contacto con algo superior, si es que existe algo superior. Junto a esta parte que no funciona hay otra mejor, a pesar de que puede resultar sólo un germen indefenso. El hombre identifica su ser real con la parte superior más genuina de sí mismo y lo hace de la manera siguiente: Se hace consciente de que su parte superior es de carácter fronterizo y continúa con un MAS cualitativamente idéntico con él que actúa en el universo exterior a él y con el que puede mantenerse en contacto activo, y de alguna manera, comprometerse y salvarse cuando su ser inferior se ha hecho trizas en el naufragio.

Teniendo en cuenta el yo dividido y la lucha, implican el cambio del centro personal y la rendición incondicional del yo inferior; Expresan la apariencia de exteriorización del poder que les ayuda y justifican nuestro sentido de unión con él, así mismo justifican plenamente nuestros sentimientos de seguridad y gozo.

Las experiencias no son nada más que fenómenos psicológicos, aunque es cierto que poseen importante valor biológico. La fuerza espiritual realmente crece en el sujeto que la posee; una nueva vida se le presenta y le sugiere un lugar de encuentro donde confluyen las fuerzas de los dos universos; ahora bien, eso puede ser sólo su manera subjetiva de sentir las cosas, un humor pasajero de su imaginación a pesar de los efectos producidos.

La parte del contenido con referencia a la cual se establece propiamente la pregunta sobre la verdad es aquel "MAS cualitativamente idéntico" con el que nuestro yo superior, en la experiencia, parece entrar en una relación armoniosa y activa.

Las diversas teologías coinciden en que el "más" existe, pero mientras que unas afirman que existe en forma de dios o dioses personales, otras entienden que además de existir actúa y que es cualquier corriente ejercida en sentido positivo desde el momento en que el hombre deja su propia vida en sus manos. Las diferencias aparecen más claramente cuando tratan sobre la experiencia de unión. Sobre este problema el panteísmo y el teísmo, la naturaleza y el renacimiento, las obras, la gracia y el Karma, la inmortalidad y la reencarnación, el racionalismo y el misticismo, sostienen una inveterada disputa.

Uno de los deberes de la ciencia de las religiones consiste en mantener la religión en contacto con el resto de la ciencia, si buscamos ante

todo una forma de describir el “más” que sea reconocida también como existente por los psicólogos. El yo subconsciente es actualmente una entidad psicológica acreditada y en ella encontramos exactamente el término mediador requerido. Al margen de todas las consideraciones religiosas, real y literalmente, existe más vida en el alma que la que en cualquier momento podemos apreciar. La exploración del terreno transmarginal apenas ha sido comenzado todavía; Sin embargo, lo que M. Myers afirmó en 1892 en su ensayo sobre la conciencia subliminal es tan cierto hoy como cuando se escribió: “Cada uno de nosotros es en realidad una entidad psíquica perdurable bastante más amplia de lo que se cree –una individualidad que nunca puede expresarse completamente a través de manifestación alguna corpórea. El yo se manifiesta por medio del organismo, pero queda siempre alguna parte del yo no manifiesta, y algún poder de expresión orgánica, pero queda siempre alguna parte del yo no manifiesta, y algún poder de expresión orgánica en suspensión o reserva”. Buena parte del contenido de este amplio fondo contra el que nuestro ser consciente se rebela es insignificante: los recuerdos imperfectos, las asociaciones tontas, las más inhibitorias timideces, los fenómenos “disolventes” de diversos tipos –como los llama Myers- se encuentran allí ampliamente.

Sea lo que sea, en su rincón más alejado, el “más” con el que nos sentimos vinculados en las experiencias religiosas que es, en su sentido más cercano, la continuación subconsciente de nuestra vida consciente. Comenzando así con un hecho psicológico reconocido, como fundamento, parece que conservamos cierto contacto con la ciencia que la teología no tiene. Al propio tiempo, la afirmación de los teólogos de que el hombre religioso es dirigido por un poder externo puede replantearse, ya que una de las peculiaridades de la incursión desde la religión subconsciente es que toma aspectos objetivos y que sugiere al propio sujeto un control externo. En la vida religiosa el control se percibe como “superior”, pero como en nuestra hipótesis son principalmente las facultades superiores de nuestra propia y no

visible mente las que controlan, el sentimiento de unión con el poder del más allá es un sentimiento de alguna cosa no simplemente aparente sino literalmente verdadera.

Esta perspectiva analítica parece la mejor para una ciencia de las religiones, ya que ejerce de mediadora entre numerosos puntos de vista diferentes. Con todo, sólo es una vía, y las dificultades se presentan de inmediato cuando la utilizamos y nos preguntamos a dónde nos conduce nuestra conciencia transmarginal si la seguimos hasta el punto más remoto. Comienza aquí las supercreencias, el misticismo, el éxtasis de la conversión; El vedantismo y el idealismo trascendental presentan sus interpretaciones monistas y nos sugieren que el yo finito se unifica con el yo absoluto, ya que siempre había sido uno con Dios e idéntico con el alma del mundo. Aquí aportan los profetas de todas las religiones sus visiones, voces, éxtasis y otras premoniciones, que cada uno supone que legitiman su fe particular.

A pesar de que la cuestión religiosa es primeramente una cuestión vital, se trata de vivir o no vivir en la unión superior que se nos ofrece como una dádiva, la conmoción espiritual en la que ese don aparece frecuentemente no se presentará en individuos concretos hasta que determinadas creencias intelectuales o ideas que le perturben queden rectificadas. Ideas que resultarán así esenciales para la religión del individuo —que es lo mismo que decir que las supercreencias en diversas direcciones son absolutamente indispensables y que deberíamos tratarlas con delicadeza y tolerancia siempre que ellas mismas no sean intolerantes. Las cosas más interesantes y valiosas acerca del hombre son frecuentemente sus supercreencias.

Lo que es común y genérico, en el hecho de que la persona consciente es secuencia de un yo más amplio a través del cual llegan las experiencias de salvación, un contenido de experiencia religiosa positivo que,

es literal y objetivamente verdadero.

Los límites más alejados de nuestro ser se sumergen, al parecer, en otra dimensión de existencia que no es la del mundo puramente sensitivo y “comprensible”, denominada ahora la región mística o sobrenatural. Mientras que nuestras tendencias ideales se originan en esta región y allí permanecen de una forma más íntima que aquella por la que forman parte del mundo visible, ya que pertenecen en un sentido más profundo al mismo lugar al que pertenecen nuestros ideales. Con todo, la región no visible en cuestión no es simplemente ideal, ya que produce efectos en este mundo. Cuando convergemos con ella, actúa sobre nuestra personalidad convirtiéndonos en hombres nuevos.

CAPITULO 4 EL PSICOANALISIS Y LA RELIGION.

El psicoanálisis es una psicología de los impulsos o instintos. Ve la conducta humana como condicionada y definida por impulsos emocionales, que interpreta como la afluencia de ciertos instintos de raíz fisiológica y que en sí mismos escapan a la observación inmediata.

Uno de los méritos fundamentales del psicoanálisis es haber borrado la falsa distinción trazada entre psicología social y psicología individual. Freud subrayó, por una parte, que no existe una psicología individual del hombre aislado de su medio social, pues un hombre aislado no existe. Para Freud no había homo *psychologicus*. Uno de sus descubrimientos más importantes fue la comprensión del desarrollo psicológico de las más tempranas relaciones sociales del individuo, como ser la relación con sus padres, hermanos y hermanas.

4.1 IDOLOS, SIMBOLOS Y TABÚ.

El análisis del tabú se presenta como un ensayo de solución acabado y cierto, que agota el problema. La indagación sobre el totemismo se limita a declarar: lo que el abordaje psicoanalítico es capaz de aportar a fin de esclarecer los problemas relativos al tótem. Esa diferencia se debe a que el tabú en verdad sigue existiendo entre nosotros; aunque en versión negativa y dirigida a contenido diferentes, no es otra cosa, por su naturaleza psicológica, que el imperativo categórico de Kant, que pretende regir de una manera compulsiva y desautorizada cualquier motivación consciente. El totemismo, en cambio, es una institución religiosa y social enajenada de nuestro sentir actual, en realidad hace mucho tiempo caducada y sustituida por formas más nuevas; y si en la vida de los actuales pueblos de cultura ha dejado apenas ínfimas huellas en su religión, sus usos y costumbres,

también debe de haber experimentado grandes mudanzas en los mismo pueblos que en nuestros días la profesan. El progreso social y técnico de la historia humana ha socavado mucho menos al tabú que al tótem.

El tótem es en primer lugar el antepasado de la estirpe, pero además su espíritu guardián y auxiliares que le envía oráculos; aun cuando sea peligroso, conoce a sus hijos y es benévolo con ellos. Los miembros del clan totémico, por su parte, tienen la obligación sagrada, cuya inobservancia se castiga por sí sola, de no matar (aniquilar) a su tótem y de abstenerse de su carne. El carácter del tótem no adhiere a un individuo solo, sino a todos los de su especie. De tiempo en tiempo se celebran fiestas donde los miembros del clan totémico figuran o imitan, en danzas ceremoniales, los movimientos y cualidades de su tótem.

El tótem se hereda en línea materna o paterna; la primera variedad es posiblemente la originaria en todas partes y sólo más tarde fue relevada por la segunda. La pertenencia al tótem es la base de todas las obligaciones sociales del australiano; por una parte, prevalece sobre la condición del ser integrante de una misma tribu y, por la otra, relega a un segundo plano el parentesco de sangre.

El tótem no está ligado a un suelo ni a un lugar; los miembros del clan totémico viven separados unos de otros, y conviven pacíficamente con los seguidores de otros tótems.

Los hechos de la psicología de los pueblos pueden verse con nueva inteligencia a favor de la aplicación psicoanalítica; hace tiempo que el horror de los salvajes al incesto se ha discernido como tal, y no requiere más interpretación. Se trata de un rasgo infantil por excelencia, y de una concordancia llamativa con la vida anímica del neurótico. El psicoanálisis nos ha enseñado que la primera elección del objeto sexual en el varoncito es

incestuosa, recae sobre los objetos prohibidos, madre y hermana; y también nos ha permitido tomar conocimiento de los caminos por los cuales él se libera, cuando crece, de la atracción del incesto. El neurótico representa para los psicoanalistas, por lo común, una pieza del infantilismo psíquico; no ha conseguido librarse de las constelaciones pueriles de la psicosexualidad, o bien ha regresado a ellas (inhibición del desarrollo y regresión). En su vida anímica inconsciente, las fijaciones incestuosas de la libido siguen desempeñando –o han vuelto a desempeñar- un papel principal. Por eso llegaron a proclamar como el complejo nuclear de la neurosis el vínculo con los padres, gobernado por apetencias incestuosas. El descubrimiento de esta significación del incesto para la neurosis choca, con la más universal incredulidad en las personas adultas y normales; idéntica desautorización oponen también, por ejemplo, a los trabajos Otto Rank (1907 y 1912), que prueban, en escala cada vez más vasta, en gran medida el tema del incesto se sitúa en el centro del interés poético y brinda a la poesía su material en incontables variaciones y desfiguraciones. Por eso no carece de importancia que los pueblos salvajes puedan mostrarnos que también sienten como amenazadores, y dignos de las más severas medidas de defensa, esos deseos incestuosos del ser humano, más tarde destinados a la condición de inconscientes.

El significado del tabú se explicita siguiendo dos direcciones contrapuestas. Por una parte, nos dice “sagrado”, “santificado”, y, por otra, “ominoso”, “peligroso”, “prohibido”, “impuro”. Nuestra expresión compuesta a “horror sagrado” equivaldría en muchos casos al sentido del tabú.

Las restricciones del tabú son algo diverso de las prohibiciones religiosas o morales. No se las reconduce al mandato de un dios, sino que en verdad prohíben desde ellas mismas. Y de las prohibiciones morales las separa su no inserción en un sistema que declarase necesarias en términos universales unas abstenciones, y además proporcionara los fundamentos de

esa necesidad. Las prohibiciones de tabú carecen de toda fundamentación; son de origen desconocido; incomprensibles para nosotros, parecen cosa natural a todos aquellos que están bajo su imperio.

Wundt (1906, pág. 308) llama al tabú el código legal no escrito más antiguo de la humanidad. Universalmente se supone que el tabú es más antiguo que los dioses y se remonta a las épocas anteriores a cualquier religión.

El carácter contagioso de un tabú es sin duda el que ha dado ocasión a que se procurase eliminarlo mediante ceremonias expiatorias.

Hay tabúes permanentes y tabúes temporarios. Sacerdotes y jefes son los primeros; lo mismo, los muertos y cuanto les perteneció. Tabúes temporarios adhieren a ciertos estados, por ejemplo la menstruación y el puerperio; también a la condición del guerrero antes y después de su expedición, a las actividades de la pesca y de la caza, etc. Además, como una interdicción eclesiástica, un tabú general puede imponerse a una comarca entera, y luego perdurar años.

Las prohibiciones atañen las más de las veces a posibilidades de usufructo, a la libertad de movimiento y de trato; en muchos casos parecen provistas de sentido, es evidente que están destinadas a indicar unas abstinencias y renunciaciones, pero en otros casos su contenido es enteramente incomprensible, recaen sobre unas nimiedades sin valor alguno, se asemejan en todo a un ceremonial. Todas esas prohibiciones parecen suponer algo de la índole de una teoría: como si ellas fueran necesarias por poseer ciertas personas y cosas una fuerza peligrosa que, casi al modo de una infección, se contagiara por contacto con el objeto cargado. También cuenta la cantidad de esa peligrosa cualidad. Esta fuerza adhiere a todas las personas que son algo particular, como reyes, sacerdotes, recién nacidos; a todos los estados

excepcionales, como los corporales de la menstruación, la pubertad, el nacimiento, a todo lo ominoso, como la enfermedad y la muerte; y a lo que con ello se relacione en virtud de su capacidad de difusión o de contagio.

Se llama tabú a todo lo que es portador o fuente de esta misteriosa cualidad, se trata de personas o de lugares, de objetos o de estados pasajeros. También se llama tabú la prohibición que dimana de esta cualidad y, por fin, de acuerdo con su sentido literal, se dice que es tabú algo que participa al mismo tiempo de lo sagrado, que se eleva sobre lo habitual, y de lo peligroso, impuro, ominoso.

En el complejo de Edipo se conjugan los comienzos de religión, eticidad, sociedad y arte, y ello en plena armonía con la comprobación del psicoanálisis de que este complejo constituye el núcleo de todas las neurosis. Es una gran sorpresa que también estos problemas de la vida anímica de los pueblos consientan una resolución a partir de un único punto concreto, como es el de la relación con el padre.

Sin el supuesto de una psique de masas, de una continuidad en la vida de sentimientos de los seres humanos que permita superar las interrupciones de los actos anímicos producidas por la muerte de los individuos, la psicología de los pueblos no podría existir. Si los procesos psíquicos no se continuaran de una generación a la siguiente, si cada cual debiera adquirir de nuevo toda su postura frente a la vida, no existiese en este ámbito ningún progreso ni desarrollo alguno. En este punto surgen dos nuevas cuestiones: conocer el grado de continuidad psíquica que se puede suponer en la serie de las generaciones, y los medios y caminos de que se vale una generación para transferir a la que le sigue sus estados psíquicos. En general, la psicología de los pueblos se cuida poco de averiguar la manera en que la continuidad de la disposición se establece en la vida anímica de las generaciones que se relevan una a la otra. Una parte de la

tarea parece estar a cargo de la herencia de predisposiciones psíquicas, que, necesitan de ciertos enviones en la vida individual para despertar a una acción eficaz.

Ninguna generación es capaz de ocultar a la que le sigue sus procesos anímicos de mayor sustantividad. El psicoanálisis nos ha enseñado que cada hombre posee en su actividad mental inconsciente un aparato que le permite interpretar las reacciones de otros hombres, vale decir, enderezar las desfiguraciones que el otro ha emprendido en la expresión de sus mociones de sentimiento. Por ese camino del entendimiento inconsciente, todas las costumbres, ceremonias, estatutos que había dejado como secuela la originaria relación con el padre primordial permitieron tal vez que las generaciones posteriores recibieran aquella herencia de los sentimientos.

Los primeros preceptos morales y restricciones éticas de la sociedad primitiva se han concebido como una reacción frente a una hazaña que dio a sus herederos el concepto del crimen. Ellos se arrepintieron de esa hazaña y decidieron que nunca más debía repetirse y que su ejecución no podía aportar ganancia alguna. Esta creadora conciencia de culpa no se ha extinguido todavía en nosotros. La hallamos en los neuróticos, operante de una manera asocial para producir nuevos preceptos morales, continuadas limitaciones, a modo de expiación de fechorías cometidas y a modo de prevención de otras por cometerse. Pero si averiguamos en esos neuróticos los actos que han provocado semejantes reacciones, sufrimos una desilusión. No hallamos hechos, sino sólo impulsos, mociones de sentimientos que pedían el mal, pero fueron coartados en su ejecución. En la base de la conciencia de culpa de los neuróticos no hay más que realidades objetivas psíquicas, no fácticas. La neurosis se caracteriza por el hecho de situar la realidad psíquica más alto que la fáctica, de reaccionar frente a unos pensamientos con igual seriedad con que lo hacen las personas normales

sólo frente a realidades efectivas.

Los puros impulsos de hostilidad hacia el padre, la existencia de la fantasía de deseo de darle muerte y devorarlo, pudieron haber bastado para producir aquella reacción moral que creó al totemismo y al tabú. Así escaparíamos a la necesidad de reconducción el comienzo de nuestro patrimonio cultural, del que con justicia estamos tan orgullosos, a un crimen cruel que afrenta nuestros sentimientos. Y el enlace causal, que abarca desde los inicios hasta el presente, no sufriría menoscabo alguno, pues la realidad psíquica habría poseído sustantividad bastante para ser la portadora de todas esas consecuencias. En contra de esto se objetará que en efecto ha ocurrido una alteración de la sociedad desde la forma de la horda paterna hasta la del clan de hermanos. La alteración pudo alcanzarse de una manera menos violenta y, sin embargo, conservarse la condición para sobreviniera la reacción moral. Mientras se hizo sentir la presión del padre primordial, los sentimientos hostiles hacia él estaban justificados, y el arrepentimiento por ellos debió de aguardar otro momento temporal. Tampoco es concluyente una segunda objeción, a saber, que todo cuanto deriva de la relación ambivalente con el padre, el tabú y el precepto del sacrificio, lleva en sí el carácter de la máxima seriedad y de la realidad más plena. También el ceremonial y las inhibiciones de los neuróticos obsesivos muestran ese carácter y sin embargo se reconducen sólo a una realidad psíquica, a un designio y no a ejecuciones. Nosotros, desde este mundo positivo lleno de valores materiales, tenemos que guardarnos de introducir en el mundo del primitivo y del neurótico, de riqueza sólo interior, el menosprecio por el meramente pensado y deseado.

No es correcto que los neuróticos obsesivos que se encuentran bajo la presión de una hipermoral se protejan sólo de la realidad psíquica de unas tentaciones y se castiguen por unos impulsos meramente sentidos. Hay en ellos también un fragmento de realidad histórica; en su infancia esos

hombres tuvieron esos mismos malos impulsos, y en la medida en que se los permitió la impotencia del niño, traspusieron esos impulsos en acciones. Cada uno de estos hiperbuenos tuvo en la niñez su época mala, una fase perversa como precursora y premisa de la fase posterior hipermoral. Entonces, la analogía de los primitivos con los neuróticos se establece de una manera mucho más radical si suponemos que también en los primitivos la realidad psíquica, acerca de cuya configuración no hay duda alguna, coincidió al comienzo con la realidad fáctica: que los primitivos hicieron realmente aquello que según todos los testimonios tenían el propósito de hacer.

También, es cierto que ni en los salvajes ni en los neuróticos están presentes las nítidas separaciones que nosotros trazamos entre pensar y obrar. Pero el neurótico está sobre todo inhibido en su actuar, el pensamiento es para él el sustituto pleno de la acción. El primitivo no está inhibido, el pensamiento se traspone sin más en acción; para él la acción es, por así decirlo, más bien un sustituto del pensamiento; y por eso, uno tiene derecho a suponer: "En el comienzo fue la acción".

4.2 SIGNIFICADO PSICOLOGICO DE LA FE

La primitiva fe cristiana en el hombre doliente que se convirtió en Dios tuvo su significado central en el deseo implícito de derrocar al dios padre o sus representantes terrenos. La figura de Jesús sufriente se originó principalmente en la necesidad de identificación por parte de las masas sufrientes, y sólo secundariamente estaba determinada por la necesidad de expiación del crimen de agresión contra el padre. Los adeptos de esta fe eran hombres que, por causa de su situación vital, se hallaban imbuidos de odio hacia sus dirigentes y esperaban alcanzar su propia felicidad. El cambio de la situación económica y la composición social de la comunidad cristiana alteró la actitud psíquica de los creyentes. Se desarrolló el dogma; la idea de

un hombre que se convierte en dios pasa a ser la idea de un dios que se convierte en hombre. El padre ya no debe ser derrocado; los culpables no son los dirigentes sino las masas sufrientes. La agresión ya no se dirige contra las autoridades sino contra las personas de los propios sufrientes. La satisfacción reside en el perdón y el amor que el padre ofrece a sus hijos sumisos, y simultáneamente en la posición regia y paternal que asume el doliente Jesús mientras sigue siendo el representante de las masas sufrientes. Jesús llega eventualmente a ser Dios sin derrocar a Dios, pues siempre fue Dios.

Detrás de esto se halla una regresión todavía más profunda que encuentra expresión en el dogma homousiano: el Dios paternal, cuyo perdón puede ser obtenido sólo por medio del propio sufrimiento, se transforma en la madre llena de gracia que amamanta al niño, lo cobija en su vientre, y así ofrece perdón. Descripto en términos psicológicos, el cambio que aquí tiene lugar es el abandono de una actitud hostil hacia el padre para pasar a una actitud pasiva y masoquísticamente dócil, y finalmente a aquella del infante amado por su madre. Si este desarrollo hubiera tenido lugar en un individuo aislado, indicaría una enfermedad psíquica. Tiene empero lugar a través de un período de siglos, y afecta no a la entera estructura psíquica de los individuos sino sólo a un segmento común a todos; no es expresión de una perturbación patológica sino más bien de adaptación a la situación social dada. Para las masas que conservaban un remanente de esperanza de derrocar a los dirigentes, la fantasía cristiana primitiva era adecuada y satisfactoria, como lo fue el dogma católico para las masas de la Edad Media. La causa del desarrollo reside en el cambio ocurrido en la situación socioeconómica o el retroceso de las fuerzas económicas y sus consecuencias sociales. Los ideólogos de las clases dominantes reforzaron y aceleraron este desarrollo al sugerir a las masas satisfacciones simbólicas, y guiar su agresión por canales socialmente inofensivos.

El catolicismo significó el retorno embozado a la religión de la Gran Madre que había sido derrotada por Jahvé. Sólo el protestantismo retornó al dios padre. Se encuentra en el comienzo de una época social que permite una actitud activa por parte de las masas, en contraste con la actitud pasivamente infantil de la Edad Media.

La religión desempeña una función triple: para toda la humanidad, consuelo por las privaciones que impone la vida; para la gran mayoría de los hombres, estímulo para aceptar emocionalmente su situación de clase; y para la minoría dominante, alivio para los sentimientos de culpa causados por el sufrimiento de aquellos a quienes oprime.

CAPITULO 5 PSICOSOCIOLOGIA DE LA RELIGION

La sociedad desempeña una doble función en la situación psíquica del individuo, tanto frustrada como gratificante. Es raro que una persona renuncie a impulsos por advertir los peligros que pueden resultar de su satisfacción. En general es la sociedad la que dicta tales renunciamentos: primero, aquellas prohibiciones establecidas sobre la base del reconocimiento social de un peligro verdadero para el individuo mismo, un peligro no sentido fácilmente por él y vinculado con la gratificación del impulso; segundo, la represión y frustración de impulsos cuya satisfacción podría significar un daño no para el individuo sino para el grupo; y, finalmente, los renunciamentos hechos no en el interés del grupo sino sólo en el interés de una clase dominante.

La peculiaridad de la estructura psíquica de un individuo depende de su constitución psíquica y principalmente de sus experiencias de infancia. La realidad externa, que le garantiza la satisfacción de ciertos impulsos, pero que le obliga a renunciar a ciertos otros, es definida por la situación social existente en la que vive. Esta realidad social incluye la realidad más amplia que abarca a todos los miembros de la sociedad y la realidad estrecha de las distintas clases sociales.

La función gratificadora de la sociedad no es menos clara que su papel frustrador. El individuo la acepta sólo porque gracias a su ayuda puede hasta cierto punto confiar en obtener placer y evitar dolor, primariamente en lo tocante a la satisfacción de las necesidades elementales de la conservación de sí mismo, y secundariamente en relación con la satisfacción de necesidades libidinales.

Los miembros de una sociedad no se consultan entre ellos para

determinar lo que la sociedad puede permitir y lo que debe prohibir. La situación es más bien que, mientras las fuerzas productivas de la economía no basten para proveer a todos una satisfacción adecuada de sus necesidades materiales y culturales (es decir, algo más que la protección contra peligros externos y la satisfacción de necesidades elementales del yo), la clase social más poderosa aspirará primero a la satisfacción máxima de sus propias necesidades. El grado de satisfacción que ofrece a aquellos a quienes domina depende del nivel de las posibilidades económicas disponibles, y también del hecho de que es menester conceder un mínimo de satisfacción a quienes son dominados, a fin de que puedan continuar funcionando como miembros cooperantes de la sociedad. La estabilidad social depende en grado relativamente escaso del uso de la fuerza externa. En su mayor parte depende del hecho de que los hombres se hallan en una situación psíquica que los arraiga interiormente en una situación psíquica que los arraiga interiormente en una situación social existente. Para esa finalidad, es necesario un mínimo de satisfacción de las necesidades instintivas naturales y culturales. Pero debemos observar en este punto que para lograr el sometimiento psíquico de las masas hay algo más que es importante, algo ligado a la peculiar estratificación estructural de la sociedad en clases.

Hay además una hostilidad hacia ciertas figuras reales, en particular representantes de la elite. En la estratificación social se repite para el individuo la situación infantil. En los que mandan ve a los poderosos, los fuertes, y los sabios. Cree que desean el bien de él; sabe también que resistírseles es algo siempre castigado; se siente contento cuando con su docilidad se gana el elogio de ellos. Es exactamente igual a lo que siendo niño sentía por su padre, y es comprensible que sin ninguna crítica tome por justo y verdadero lo que le presentan los que mandan, con el mismo ánimo que cuando niño aceptaba sin más ni más toda afirmación hecha por el padre. La figura de Dios forma un complemento de esta situación; Dios es siempre el aliado de los dominadores. Cuando estos últimos, que siempre

son personalidades reales, se ven expuestos a la crítica pueden apoyarse en Dios, quien, en virtud de su irrealidad, se limita a desdeñar la crítica y con su autoridad confirma la autoridad de la clase dominante.

En esta situación psicológica de sometimiento infantil reside una de las principales garantías de la estabilidad social. Muchos se hallan en la misma situación que experimentaron siendo niños, cuando estaban desvalidos ante su padre; los mecanismos que funcionan ahora son los mismos de entonces. Esta situación psíquica cobra vigencia por mediación de muchas medidas importantes y complicadas tomadas por la elite, cuya finalidad es mantener y reforzar en las masas su dependencia psíquica infantil e imponerse en su inconsciente como una figura paterna.

Uno de los principales medios para alcanzara este resultado es la religión. Tiene la tarea de impedir cualquier independencia psíquica por parte del pueblo, de intimidarlo intelectualmente, de hacer mantener ante las autoridades la docilidad infantil socialmente necesaria. Al mismo tiempo desempeña otra función esencial: ofrece a las masas una cierta medida de satisfacción que les hace la vida suficientemente tolerable como para impedir que intenten pasa de la actitud de hijo obediente a la de hijo rebelde.

¿De que clase son estas satisfacciones? No atienden por cierto a los instintos de autoconservación del yo, ni ofrecen mejor alimento u otros placeres materiales. Tales satisfacciones sólo se pueden obtener en la realidad, y para ese fin no se necesita religión; la religión sirve sencillamente para hacer que las masas se resignen más sencillamente a las muchas frustraciones que presenta la realidad. Las satisfacciones que ofrece la realidad son de naturaleza libidinal; son satisfacciones que ocurren esencialmente en la fantasía, pues, los impulsos de la libido, a diferencia de los impulsos del yo, permiten la satisfacción en fantasías.

El hombre se empeña en alcanzar el máximo de placer; la realidad social lo compele a renunciar a muchos impulsos, y la sociedad procura resarcir al individuo de esos renunciamentos por medio de otras satisfacciones inofensivas para la sociedad, es decir para las clases dominantes.

Estas satisfacciones son tales que en esencia pueden ser realizadas en fantasías, especialmente en fantasías colectivas. Desempeñan una importante función en la realidad social. En la medida en que la sociedad no permite satisfacciones verdaderas, las satisfacciones fantaseadas sirven como sustituto y se convierten en un poderoso soporte de la estabilidad social. Cuanto mayores sean los renunciamentos que los hombres padecen en realidad, tanto mayor deberá ser la preocupación por la compensación. Las satisfacciones obtenidas en la fantasía tienen la doble función característica de todo narcótico: obran como analgésicos y a la vez como freno al cambio activo de la realidad. Las satisfacciones fantaseadas en común tienen una ventaja esencial sobre los ensueños individuales: en virtud de su universalidad, las fantasías son percibidas por la mente consciente como si fueran reales. Una ilusión de la que participan todos se convierte en realidad. La más antigua de estas satisfacciones fantaseadas colectivamente es la religión. El desarrollo progresista de la sociedad hace que las fantasías se tornen más complicadas y más racionalizadas. La religión misma resulta más diferenciada, y junto a ella aparecen la poesía, el arte y la filosofía como expresión de fantasías colectivas.

La religión desempeña una función triple: para toda la humanidad, consuelo por las privaciones que impone la vida; para la gran mayoría de los hombres, estímulo para aceptar emocionalmente su situación de clase; y para la minoría dominante, alivio para los sentimientos de culpa causados por el sufrimiento de aquellos a quienes oprime

CAPITULO 6 METODOS APLICADOS EN LA PSICOLOGIA DE LA RELIGION

La religión siempre ha proporcionado un foco importante para la psicología aplicada. Los cuestionarios, escalas, procedimientos de casos de estudio, teorías, o edipal y análisis de factor no sólo encuentran aplicación inmediata en la religión como se puede observar. Su desarrollo fue, de hecho, pedido en una parte por la búsqueda de las formas de estudiar la religión (ver Starbook 1899, Thurstone and Chave, 1929; James 1902; Freud, 1913; Thurstone 1934). Muchos de los pioneros en psicología dieron atención a la religión que pudiera ser soportada (Galton, G. S. Hall, Wundt), y los líderes de la profesión continúan haciéndolo. Al menos un cuarto de los presidentes de la Asociación Psicológica Americana, han puesto atención a la religión en algún punto de sus carreras, y esta proporción persiste igualmente en cada década. El primero de docenas de libros que llevan el título de psicología de la religión apareció en 1899 (Starbook), la mayoría ciertamente antes de cualquier otro "Psicología de..." y, realmente, antes hubo mucha psicología por ser aplicada.

La religión ofrece ejemplos ricos y algunas veces dramáticos de los procesos psicológicos claves tales como el desarrollo y cambio de actitudes y creencias. El incremento y reducción de ansiedad y culpa, cambio en la personalidad, el desarrollo de procesos de la personalidad y el desarrollo integral y los procesos autorreferenciados en la personalidad, y sobre todo muchas instancias de la interrelación entre las variables cognoscitivas y motivacionales. Además, con frecuencia en una importante interacción con grupos de procesos (Gregory, 1952). Los reportes fenomenológicos de la vida religiosa (la formalización teológica y la elaboración de tales reportes) ambos ofrecen, datos y teorías expresadas en términos de un lenguaje dinámico, altamente funcional que congenia con los

términos de las teorías motivacionales y de la personalidad contemporánea.

La mayoría de los procesos religiosos en nuestra cultura son llevados por procesos de socialización e influencia bajo máximas condiciones, la importancia, los compromisos y la elección de libertad percibida; Sin embargo, los compromisos son mantenidos en circunstancias que proveen alta probabilidad de encontrar datos contradictorios y creencias, de ahí la alta disonancia. Muchos procesos de ritual, formación grupal y elaboración cognoscitiva se pueden interpretar como primeros ejemplos de "reducción de disonancia". El fenómeno de reducción de disonancia ha sido procelitizada por los teóricos de la disonancia en estudios intensivos de casos, comprimidos en un reporte del tamaño de un libro (Festinger, Riecken, Schachter, 1956).

El campo de la psicología de la religión ha sido marcado largamente por breves ráfagas de interés por un investigador tras otro según son atraídos por estos estudios, y luego abandonados por las dificultades del propio estudio. No ha habido un desarrollo sostenido de la teoría, hallazgos empíricos o técnicas de investigación.

La riqueza psicológica de los procesos religiosos, los cuales la hacen atractiva para su estudio también la hacen persistentemente frustrante para comprenderla. Más allá de esto, los progresos sistemáticos han sido devaluados por desacuerdos o incertidumbres sobre varias preguntas generales de estrategia.

¿Hay en la religión variables psicológicas únicas y variables de relación diferentes de otros fenómenos? ¿Deberían las unidades de análisis y las teorías ser derivadas de unos más generales, la teoría psicológica básica y luego aplicarla a la religión? ¿O deberían haber categorías y teorías sugeridas por el material particular de la religión misma? A este respecto se

han identificado cuatro tipos de respuesta. La selección apropiada se tiene empíricamente disponible, en principio y eventualmente existirá terreno para tomar decisiones. Pero al presente las decisiones tomadas por cada investigador varían dentro del terreno de las corazonadas y las preferencias.

Instancias. En eventos relacionados con participantes religiosos, las mismas variables y relaciones se encuentran al igual que en otros eventos. Por ejemplo, los mismos efectos de un miembro sobresaliente del grupo se encuentran cuando el grupo es de la iglesia católica o cuando el grupo es de un colegio particular. Esta posición pudiera denominarse como la más "reduccionistas" o la más "parsimoniosa", dependiendo de los valores que se estén enfatizando.

Relación prominentemente única. Ciertas relaciones amalgaman ciertas variables, las cuales pueden existir fuera de la religión, las cuales son particularmente discernibles dentro de los eventos religiosos. Por ejemplo, la evocación de la conducta de afiliación por ambigüedad o por situaciones de estrés pudiera ser especialmente prominente en el fenómeno religioso. La relación discernida en la religión pudiera sostener otras situaciones, aunque sea en la modalidad atenuada, enmascarada o de cualquier otra manera menos observable, tal que su estudio en la religión pudiera ayudar a iluminar otras conductas. Esto es análogo al estudio de la psicología anormal, en la cual las relaciones particulares, tales como las reacciones defensivas de ansiedad, pudieran discernir e iluminar el estudio para la conducta normal.

Relación única. Las variables básicas en la conducta religiosa son esencialmente encontradas en cualquier conducta, pero intercalan con algunas variables dentro de la religión (por ejemplo, sanciones absolutas, o la libertad seguida de la aceptación absoluta) para proporcionar relaciones

diferentes de aquellas que se encuentran donde quiera.

Variables básicamente únicas. Las variables básicas que operan en la religión son diferentes y separadas de aquellas que se encuentran fuera de la religión (por ejemplo, un sentimiento “religioso”)

6.1 PUNTOS DE INICIO DESCRIPTIVO CONTRA TEORICO

Fenómenos basados en estrategias descriptivas. Las posiciones tercera y cuarta anteriores enfatiza la unicidad de la religión y está asociada con una estrategia de estudio esencialmente descriptivo. Los argumentos válidos si uno acepta alguna de las suposiciones, significan que el estudio de la religión es más primitivo que descriptivo, las tareas taxonómicas necesitan completarse antes de que se puedan lograr teorías más sofisticadas. Esta es una posición que es tomada por los simpatizantes con la religión, y con los reclamos de la percepción de eventos por participantes religiosos, y por aquellos impresionados con la “riqueza” e “irreductibilidad” del fenómeno religioso. El análisis de la religión de Williams James realizado en 1902 es esencialmente un ejemplo de esta posición, aunque sus propios argumentos metodológicos en el campo de la psicología de la religión son consistentes con los primeros dos puntos anteriores relativos a la instancia y la relación prominentemente única.

Estrategias basadas en la teoría. Las primeras dos posiciones son más favorables para llevar al trabajo teórico, más que al descriptivo, porque las categorías y teorías se tienen disponibles tal como se desarrollaron en el estudio de la conducta diferente a la religiosa. En el mismo tono tal estrategia algunas veces parece encimarse a la reduccionista y siega importantes variables y relaciones que existen dentro de la riqueza del área de la religión.

Los puntos de vista de Freud proporcionan un buen ejemplo de este bosquejo. Las dos teorías generales más aceptadas de la religión son asociadas con Freud, aunque ninguna sea de alguna manera de su exclusividad. Una teoría, asociada con el segundo libro de Freud sobre la religión (1927) y con las escrituras de otros como Marx, Tawney y Weber es esencialmente una teoría de compensación, en la gran escala sin reto proporcionada por las dimensiones religiosas, para frustración de diferentes clases. La compensación primeramente enfatizada es aquella de una figura de padres protectores, pero otras satisfacciones, tales como la resolución de ambigüedades cognoscitivas, o la automejora, también proporcionan satisfacciones diferidas o fantasiosas. La otra teoría, asociada con otros dos libros de Freud sobre la religión (1913, 1939) enfatiza la hostilidad más que las relaciones dependientes con los padres, y propone que la religión representa una proyección elaborada de motivación o edipal. Varios elementos de creencia y de prácticas se analizaron, respectivamente, permitiendo la expresión de hostilidad, por su control, su arrepentimiento y su perdón. Ambas teorías asumen una proyección de actitudes hacia los padres.

6.2 RELACIONES CORRESPONDIENTES A LA PRÁCTICA.

Mucho del trabajo sostenido y comprendido en la psicología de la religión se ha desarrollado fuera de las demandas aplicadas de instituciones religiosas. Estas han incluido algunos asuntos de la educación religiosa de los niños; los consejos pastorales proporcionados por el clero; la expresión efectiva de valores sociales liberales; la selección, reclutamiento y la guía de carreras para clérigos; y la definición del papel de las instituciones religiosas en la cultura contemporánea. La importancia de estas demandas ha tomado algunas veces la forma de un argumento para las posiciones tres o cuatro en los párrafos anteriores.

6.3 CUESTIONES NO PSICOLÓGICAS.

El argumento de la unicidad de la religión se puede relacionar, en forma extrema con la idea de que la religión no es del todo accesible para el estudio psicológico. Tal argumento es como el traicionar una confusión entre cuestiones psicológicas y filosóficas (o teológicas) y hacer la suposición de que el análisis psicológico se usa como una base para responder cuestiones psicológicas. Tal confusión no requiere mayor explicación en este documento.

Lógicamente, la distinción entre las dos disciplinas parece ser clara. Aunque la filosofía y la psicología pudieran concernir con el mismo fenómeno, tal como una creencia particular o un ritual particular, se preguntan diferentes cuestiones. La psicología es concerniente con tales cuestiones como la historia psicológica y función de la creencia o ritual; la filosofía concierne con preguntas tales como la verdad o la divinidad de la creencia o el ritual. Los juicios de la carta Kind se basan en su propio criterio y no hay lógica clara por las cuales las respuestas a las preguntas psicológicas pudieran implicar o presuponer una respuesta a las preguntas filosóficas. El conocimiento de los patrones de influencia social y motivación personal en la historia de la creencia particular no es relevante al criterio por el cual esa creencia se debe juzgar como falsa o verdadera. La "falacia genética" ha sido descontada por cada escritor mayor en la psicología de la religión; incluyendo a Freud (1927) y James (1902). La confusión persiste, ambos aún con quienes proponen y los que se oponen al estudio psicológico de la religión, pudiera ser una cuestión psicológica en sí misma (Dittes, 1968).

6.4 DEFINICIONES: Selección de unidades y variables.

Una mayoría de los estudios sobresalientes en este capítulo tienen

implícitamente asumido que religión es una variable simple y cuantificable. El grado de religión ha sido impuesto por uno u otro índice conveniente, tal como la frecuencia de asistencia a la iglesia, escalas para medir la actitud hacia la iglesia, o el convenir con los estatutos tradicionales ortodoxos. Esto se ha hecho sin atención explícita a las preguntas, sí la religión puede ser restringida a una sola variable cuantificable; sí así lo fuera cómo se definió; y sí las medidas empleadas son índices apropiados del concepto definido. De acuerdo con Glock (1962) ha definido "en nuestro ferviente estudio la correlación de la religión y el entendimiento de sus efectos, debemos de alguna forma ignorar el fenómeno en sí mismo". Muchas dificultades en la investigación –formulación de hipótesis, en el desarrollo de índices, en la interpretación difusa, con algunas veces, resultados contradictorios- se llega al término de la oscuridad, en tal procedimiento, de distinciones potencialmente importantes. Los problemas más sustantivos no pueden ser manejados en este capítulo hasta que una mayor parte de ellos se halla dedicado a las preguntas de las definiciones.

6.5 ¿ES LA RELIGION UNA VARIABLE UNITARIA DISCRETA?

En particular la pregunta se debe de elevar así la "religión" puede ser fructíferamente ubicada como una simple variable o como un área de investigación general dentro de varias hipótesis y variables que pudieran ser definidas. El problema es quizá paralelo con el del término de "pequeños grupos", "medios masivos" o "salud mental" los cuales son con frecuencia tomados como variables simples, los cuales con frecuencia y con suerte son ubicados como áreas de investigación.

Consideraciones conceptuales.

El problema de definición se mejora con la gran variedad de fenómenos con los cuales una cultura u otra aplica la palabra "religión". Cada

cultura y subcultura encuentra bases razonablemente claras para designar el fenómeno particular con esta etiqueta –y, para sus propios propósitos prácticos, válidos. Atentar una definición, la cual inicia desde este arreglo de fenómeno etiquetado como “religión”, parece fatal el ir a pique sobre uno o dos bancos de arena. Una estrategia es buscar la esencia o elementos universales dentro del arreglo multicultural de fenómenos. Tal táctica invariablemente reduce todo a un común denominador el cuál es doblemente defectuoso, por un lado excluye elementos (por ejemplo relación personal, o estándares particulares de relaciones sociales) esto es respecto a lo absolutamente esencial de una tradición u otra; por otro lado, incluye instancias (el comunismo es el ejemplo popular más citado) ninguna cultura común acepta como religioso. La estrategia alternativa es con respecto a las características de una tradición como definitiva para todas las instancias de religión. Tal preferencia cultural es en trabajo aún cuando las referencias supranaturales sean parte de la definición o como ocurre popularmente en la imposición de las nociones existencialistas contemporáneas del Occidente – “el significado de la vida”, valores, etcétera- como control de definiciones (ver, por ejemplo una compilación de tales definiciones en el capítulo 1 de Block y Stark, 1965).

Es como el propósito de los científicos sociales que difiere de las necesidades prácticas de una cultura en cual requiere diferentes categorías y criterios de definiciones. Quizá el campo de la psicología anormal proporcione una guía útil. La psicología anormal ha tenido primero que nada el reconocer la diversidad de fenómenos y con la inutilidad de tratar respecto a la misma “anormalidad” como una variable simple o definible. Segundo, la psicología anormal ha perdido gradualmente de las categorías definidas en términos de las más relevantes a participantes y observadores casuales y útiles para propósitos prácticos de manejo de pacientes, y ha empezado a observar más categorías genotípicas científicamente útiles.

La diversidad de fenómenos dentro de la religión ha sido catalogada dramáticamente por Paul Johnson (1959, pp. 47-48)

¿En nombre de la religión qué cosas no se han hecho? Por causa de la religión el hombre ha afirmado y contradicho cada una de las ideas y formas de conducta. En la larga historia de la religión aparecen: la castidad y la prostitución, el festejo y la intoxicación y prohibición, el baile y la sobriedad, el sacrificio humano y el salvar la vida en orfanatos y hospitales, la superstición y la educación, la pobreza y la riqueza, la oración y el trabajo en silencio, dioses y demonio, un Dios y muchos dioses, intentan escapar y reformar el mundo. ¿Cómo pueden estas grandes oposiciones ser religiosas?

El catálogo de contradicciones de Johnson se podría extender fácilmente. Aun dentro de la homogénea tradición judeocristiana; uno encuentra firme insistencia en la importancia de la obediencia a la regulación y la libertad de la regulación, el inculcar el sentimiento de culpa y la libertad de sentirse culpable, en la autonomía y en la dependencia absoluta, en la conservación de los valores sociales y en el destruir los valores sociales: en la mística individual y en la interdependencia y responsabilidades de los miembros del grupo, en el temor y en la creencia, en el intelecto y en la emoción, en la salvación por la recepción pasiva y en la salvación por la persistencia de trabajos haciendo el bien. El catálogo resulta interminable.

La dificultad no es la presunción, de encontrar muchos de estos fenómenos como variables simples discretas, etcétera. La posibilidad de encontrar aquí una variedad de problemas de interés sustancial para cualquier psicólogo es lo que resulta muy importante.

Quizá el desarrollo de argumentos más elaborados de multidimensionalidad es el desarrollado por Block (1959, 1962), quien ha propuesto cinco dimensiones independientes. Block derivó sus categorías y

definiciones de las normas y tradiciones de uno o más de las religiones. Su análisis ilustra el rango de problemas y sus variables, y es rico y suficientemente claro para garantizar una descripción con algún detalle. Aunque Block argumenta de las dimensiones discretas, también parece, proponer, en forma general alguna relación entre ellas. La relación más claramente sugerida es con la dimensión del conocimiento religioso. En efecto, él propone una relación curvilínea entre el conocimiento religioso y las otras dimensiones de religiosidad, con gran religiosidad en otras dimensiones que serán encontradas entre éstas con conocimiento moderado acerca de su propia fe. Esto es consistente con los encuentros de al menos un estudio empírico (Martin y Nichols, 1962). Con una muestra de graduados Martin y Nichols midieron información religiosa con 120 preguntas de verdadero o falso, la mitad de ellas sobre la Biblia; su creencia religiosa medida con estos puntos cubriendo una amplia variedad de doctrinas, tal como la eficacia de rezar, la vida después de la vida, la cercanía de Dios, la divinidad de Jesús, y la importancia de la iglesia. Hubo una correlación negativa significativa entre la creencia y la información. También hubo una correlación positiva significativa entre la creencia y la Biblia. Godin (1962, 1964) también ofreció un argumento de multidimensionalidad acerca de la variedad de significados psicológicos que pudieran inferir en los índices más comúnmente más usados tales como la afiliación a una iglesia.

6.6 ANALISIS FACTORIAL.

El análisis factorial de la religión puede ser divididos en dos tipos, tales como: el externo y el interno. Viendo la religión desde el exterior, tales estudios han producido típicamente un factor general proreligioso el cual parece ser interpretado como representación favorable de actitud hacia las instituciones religiosas, formas personal y doctrina oficial. Esto parece tomarse como una indicación de cómo la cultura en lo global define la

religión.

En contraste los estudios que han visto la religión desde dentro- con muestras más sofisticadas por puntos y por análisis sólo separados por los mismos- Estos investigadores han llegado a un esfuerzo considerable de coleccionar sistemáticamente un grupo heterogéneo de puntos sofisticados de personas comprometidas religiosamente. También han limitado deliberadamente su muestra a personas religiosas, enfocado únicamente a sacerdotes.

CAPITULO 7 CONCLUSIONES.

Todos los textos hasta aquí mencionados nos permiten comprender que desde la remota prehistoria, el ser humano ha percibido la presencia de fuerzas superiores que controlan su destino. Filósofos, sociólogos y psicólogos han intentado explicar el origen del fenómeno religioso, ese sentimiento que se manifiesta de tan diversas maneras.

Quizá, uno de los conceptos más universales en la especie humana es la creencia en algún tipo de divinidad. La fe en la existencia de dios cumple una función tan importante en las culturas primitivas como en la actual. El hecho de que los miembros de una misma sociedad tengan creencias compartidas contribuye a fomentar la cohesión interna, a la vez que proporciona un factor de identificación que permite a cada una de ellas diferenciarse de las demás.

Antes del pensamiento filosófico, habían sido las diferentes religiones las que daban a la gente respuestas a las preguntas que se hacía: ¿Cómo se creó el mundo? ¿Existe alguna voluntad o intención detrás de lo que sucede? ¿Hay otra vida después de la muerte? ¿Cómo debemos vivir? ¿Cómo podemos solucionar problemas de este tipo? Los filósofos griegos separan la filosofía de la religión al buscar en la naturaleza misma una respuesta que no tuviera bases en los mitos y creencias que eran transmitidos de generación en generación. Los filósofos de la naturaleza dieron los primeros pasos hacia una manera científica de pensar, desencadenando todas las ciencias naturales posteriores.

En la época en que los filósofos griegos iniciaron una nueva manera de pensar, surgió una ciencia griega de la medicina que intentaba encontrar explicaciones naturales a las enfermedades y al estado de salud.

Ya que se creía que las enfermedades contagiosas eran un castigo de los dioses, quienes podían curar a la persona, si se les ofrecían sacrificios.

Al interesarse Platón y Aristóteles por el individuo y su lugar en la sociedad da inicio la idea del Estado. El primero de ellos se imagina un Estado ideal o utópico. El segundo, mencionaba varias formas de Estado, a saber: la monarquía, la aristocracia y, por último la democracia. Sistema de pensamiento político que en la actualidad gobierna en la mayoría de los países del mundo.

Conforme se fueron mezclando las distintas culturas en una diversidad de ideas religiosas, filosóficas y científicas, surgieron varias nuevas religiones que recogían dioses e ideas de alguna de las antiguas naciones. A lo que se llama sincretismo, o mezcla de religiones.

La filosofía helénica continuó trabajando en ideas y planteamientos tratados por Sócrates, Platón y Aristóteles. Los tres buscaron la manera más digna y mejor de vivir y morir para los seres humanos. Se trataba de la ética, ese fue el proyecto filosófico más importante.

Una nueva visión del hombre tiene lugar en el Renacimiento. En este periodo histórico se consideraba al ser humano como algo grande y valioso. Los humanistas del Renacimiento pusieron al propio hombre como punto de partida. La nueva visión del hombre trajo consigo un nuevo ambiente vital. El ser humano no existía solamente para Dios, Dios había creado al hombre también para los propios hombre. Este se sentía bien con su existencia y dejó de considerar la vida en la tierra como una mera preparación para la vida en el cielo, y esto creó una nueva actitud ante el mundo físico. Se decía que la naturaleza era divina, o que era una prolongación de Dios. Estas nuevas ideas no fueron bien recibidas por la

Iglesia. La relación del individuo con Dios se volvía más importante que la relación con la Iglesia como organización.

Cuando sentimos que la vida se transforma en amenaza y los acontecimientos sobrepasan nuestras fuerzas, el hombre debe someterse a la voluntad del Ser Supremo, llevando a cabo súplicas, rezos, ofrendas y sacrificios.

El antropólogo E. B. Tylor, en su libro *Primitive Culture*, opina que la forma religiosa más antigua fue el animismo. Toda la creación, incluso los objetos sin vida como las piedras, las estrellas, el sol y el agua, estarían movidos por un ánima, esto es, un alma o espíritu. Este concepto ha sido bautizado como panteísmo –todo es Dios-, idea primitiva que alcanzaría formas más filosóficas en el estoicismo griego y el hinduismo oriental.

La evolución de este animismo, origen de todas las creencias, da lugar al fetichismo y éste, a su vez, al politeísmo. Finalmente, surge el monoteísmo, la forma religiosa para él más perfeccionada. Esta y otras tesis evolucionistas sufrirían un golpe cuando varios antropólogos anunciaron la existencia de un monoteísmo natural –en teoría la forma de espiritualidad más sofisticada- entre ciertas tribus primitivas.

La psicología ha intentado también desentrañar el misterio de un sentimiento tan peculiar. Al principio, los especialistas, en busca de una razón clínica y fisiológica, llegaron incluso a encontrar similitudes entre el éxtasis místico y la histeria o el efecto de ciertas drogas. El psicólogo inglés William James (1842-1910) explicaba la aparición de las conversiones –repentina e irresistible “llamada de Dios”- como una súbita irrupción del inconsciente en el pensamiento consciente.

El análisis psicoanalista ha influido decisivamente en la

concepción religiosa del hombre contemporáneo. Sigmund Freud, en su libro *Tótem y Tabú* evoca una sociedad primitiva compuesta por pequeños grupos sociales sometidos a la tiranía del padre, cuyo poder incluía gozar sexualmente de las mujeres de su prole. Finalmente dos hijos matan al padre. La nueva sociedad instaurada se caracteriza por un tabú —el incesto— y un tótem u objeto de adoración —el padre sublimado. La religión no es otra cosa que las huellas que ha dejado la mala conciencia de este parricidio en el subconsciente colectivo. En otras palabras, para él la humanidad, aquejada toda ella de infantilismo y neurosis, sufre un enorme complejo de Edipo (competencia sexual del hijo con el padre).

El psicólogo Erich Fromm (1900-1980), concebía la religión como una defensa infantil contra la desprotección de toda la vida adulta. La religión desempeña una función triple: para toda la humanidad, consuelo para las privaciones que impone la vida; para la gran mayoría de hombres, estímulo para aceptar emocionalmente su situación de clase; y para la minoría dominante, alivio para los sentimientos de culpa causados por el sufrimiento de aquellos a quienes oprimen.

Se puede observar que la religión, desde sus inicios fue adoptada, de alguna manera, por personas en el poder político, económico o social y transmitida de acuerdo a las creencias familiares y sociales. Por otra parte el miedo a la muerte, al castigo por haber actuado mal y el rechazo social es lo que hace que un individuo busque refugio en creencias religiosas o divinidades que le ayuden a salvar su alma.

Desde el punto de vista científico la psicología abarca aspectos similares a los filosóficos ya que en todos los conceptos manifestados en los diferentes pensamientos tienen que ver con la actitud, los valores, ansiedad y culpa, cambio de la personalidad y las creencias del individuo.

El sociólogo Max Weber se interesó sobre todo en las formas en que diversos tipos de experiencia social, como los que dependen de la clase social y de las distinciones de estratos sociales, se relacionan con diversos modos de expresión y creencia religiosa. Adoptó un enfoque histórico y dinámico de las creencias religiosas, interesado sobretodo en la racionalización del sistema de creencias religiosas: el proceso mediante el cual se logran consistencia y racionalidad en relación con las contingencias y los problemas de la vida social.

Expresa que la naturaleza de los valores sagrados deseados ha sido influida fuertemente por la naturaleza de la situación de intereses externos y la forma de vida correspondiente de los estratos gobernantes y por ende por la estratificación social misma. Aunque también se aplica a la inversa: siempre que la dirección de toda la forma de vida se ha racionalizado metódicamente, ha sido profundamente determinada por los valores últimos a los que se ha dirigido esta racionalización. Estos valores y posiciones se determinaron entonces religiosamente. Han sido decisivos en la medida en que una racionalización ética se impuso, por lo menos hasta donde alcanza su influencia. Por regla general estos valores religiosos han sido también decisivos, y con frecuencia de modo absoluto.

Emile Durkheim se centró en la significación social general de la expresión y la creencia religiosa, le interesaban muy poco los aspectos históricos o evolutivos de este problema, la importancia manifiesta de su trabajo reside en las formas en que él ve que la creencia religiosa se sincroniza con la red de relaciones sociales establecidas en una sociedad dada, que en realidad le sirven de fundamento.

También nos dice que el ideal colectivo que la religión expresa está lejos de deberse a un vago poder innato del individuo; es más bien en la escuela de la vida colectiva que el individuo ha aprendido a idealizar. Es al

asimilar las ideas elaboradas por la sociedad que ha podido concebir el ideal. Es la sociedad la que, al guiarlo dentro de su esfera de acción, lo ha hecho adquirir la necesidad de elevarse por encima del mundo de la experiencia y al mismo tiempo lo ha dotado de los medios para la concepción de otro. El ideal personal se separa del ideal social en la medida en que la personalidad individual se desarrolla y se convierte en una fuente de acción autónoma.

Desde el punto de vista de la psicología de la religión encontramos que su objetivo propio es la vida espiritual o vida interior en cuanto es homenaje a lo sagrado o se halla en relación con lo sagrado. También se interesa en el estudio de las funciones psíquicas que intervienen en la vida psíquica religiosa, como el sentimiento, el deseo, la voluntad, el pensamiento y la representación mental o imagen; y en sus modos unitarios de funcionamiento tal como aparecen en múltiples formas en la actividad religiosa, las vivencias religiosas y la actitud ante lo sagrado.

El hombre, al buscar respuestas con relación a su ser crea un ser superior que le da origen y sentido a su estar en esta vida. Sin embargo, a través del tiempo se ha ido utilizando a Dios como un ente que sólo estuviera al pendiente de nuestros actos y cuando actuamos en contra de sus leyes nos impone un castigo. Esta es la manera en que el ser humano ha tratado de someter a su propia especie y en aras de la religión ha cometido los peores genocidios de la historia de la humanidad. Tales como las cruzadas, la evangelización de los indígenas, la Santa Inquisición. Además de la exterminación de los judíos en Alemania.

El estudio de la religión ha tenido interés en las diferentes ciencias, puesto que se ha utilizado para dominio del débil por el poderoso. Justamente, las personas que carecen de buena fortuna son las que han sostenido la institución, ya que el fanatismo las lleva a buscar consuelo en las imágenes creadas por otros hombre, para que tengan fe y esperanza que

van a poder salir adelante, triunfar, conservar la vida, aliviarse de una pena del alma o enfermedad física, a través de un milagro.

Si reflexionamos sobre la existencia de tantos tipos religiosos, sectas y credos, surge una pregunta ¿Cómo es posible que criaturas en posiciones tan diferentes y con capacidades tan distintas como los individuos humanos puedan tener exactamente las mismas funciones y los mismos deberes? No existen dos de ellos con las mismas dificultades, entonces ¿cómo es posible esperar que se den idénticas soluciones?

Las diversas direcciones que el estudio científico de la religión puede orientarse son: La teología, que se ocupa del contenido de la revelación tal como se presenta en los escritos y tradiciones sagradas. El ser y la existencia de Dios y la capacidad de conocerlos naturalmente, son estudiados por la filosofía de la religión. La vida espiritual o vida interior en cuanto es homenaje a lo sagrado o se halla en relación con lo sagrado, es el objeto propio de la psicología de la religión.

El interés de la psicología de la religión es el estudio de las funciones psíquicas que intervienen en la vida psíquica religiosa, como el sentimiento, el deseo, la voluntad, el pensamiento y la representación mental o imagen y también en sus modos unitarios de funcionamiento tal como aparecen en múltiples formas en la actividad religiosa, las vivencias religiosas y la actitud ante lo sagrado.

La mayoría de los procesos religiosos en nuestra cultura son llevados por procesos de socialización e influencia bajo máximas condiciones, la importancia, los compromisos y la elección de libertad percibida; sin embargo los compromisos son mantenidos bajo circunstancias que proveen alta probabilidad de encontrar datos contradictorios y creencias. Muchos procesos de ritual, formación grupal y elaboración cognoscitiva se

pueden interpretar como primeros ejemplos de reducción de disonancia.

Se sabe, por la complejidad del tema, que el campo de la psicología de la religión ha sido tomado desde el punto de vista y los intereses de cada investigador e institución; sin embargo, pronto lo abandonan por las dificultades del propio tema. No ha habido un desarrollo sostenido de la teoría, descubrimientos empíricos o técnicas de investigación. Por lo que se considera que el campo de la psicología de la religión, en todo momento, mantendrá las puertas abiertas para quienes se interesen por el tema y en la conducta del ser humano con relación a la influencia que el grupo religioso al que pertenece ejerce en él.

BIBLIOGRAFÍA

Antaki, Ikram. El Banquete de Platón, Editorial Joaquín Mortiz, S.A. de C.V., 1ª. Edición, Grupo Editorial Planeta. México, 1996.

Ditties E., James. The Handbook of Social Psychology, Vol 5. Ed. Addison Wesley Publishing Co., U.S.A, 1969.

Freud, Sigmund, Tótem y Tabú, Amorrortu Editores, 2ª. Edición, Argentina 1993.

Fromm, Erich. El Dogma de Cristo, Editorial Paidos Mexicana S. A., México, 1994.

Gaaeder, Jostein. El Mundo de Sofía, Editorial Patria, 1ª. Edición, México, 1995.

James, Wiliams. Las variadedes de la experiencia Religiosa. Ed. Peninsula. Impreso en Nova Grafik Puigcerda, Barcelona, España. 1986.

Pöll, Wilhelm. Psicología de la Religión, Editorial Herder. Barcelona, España. 1969.

Robertson, Roland. Sociología de la Religión. Fondo de Cultura Económica. México 1980.