

## Psicología de la religión.

### 0. INTRODUCCIÓN:

La **psicología de la religión** estudia una parte del comportamiento de la persona y de su intención religiosa en lo que tiene de psíquico, destacando las repercusiones de la vivencia religiosa en el comportamiento humano religioso  
**Empirismo norteamericano:** Aplicó al acto religioso un método pragmático y descargado de aspectos filosóficos. Se centraron sobre todo en la religiosidad individual (encuestas, comparaciones autobiográficas, diarios personales...) Constatan que la religión surge de una necesidad estrictamente natural de satisfacer los anhelos afectivos y las aspiraciones morales del alma humana. (J.H.Leuba y W.James)

#### Psicología europea:

- Estudia la religión desde el punto de vista individual, pero preocupados por el carácter de lo "numinoso" y lo "místico" (lo santo) de la persona religiosa. (R. Otto)
- Esquemas inconscientes: La religión no es más que una "ilusión" que el hombre elabora como respuesta a las experiencias de la infancia y se basa en una neurosis colectiva (Freud).
- Humanista: Estudio de la religión como integradora de la personalidad, como higiene mental y su aplicación a la salud psicológica del individuo (E.Froom)

### 1. PRENOTANDOS.

**a) Definición.** ¿Hay una ciencia psicológica de los fenómenos religiosos? ¿Cuál es su objeto y cómo lo trata?

La *psicología*, definida como una ciencia de las conductas, comprende el estudio de los comportamientos y de sus significaciones. Las significaciones no son más que parcialmente conscientes (motivaciones), y su estudio se ve llevado muchas veces a darles un sentido a través de los dinamismos afectivos parcialmente inconscientes. Tanto si se trata de individuos como de grupos, la aclaración de las significaciones, sin interpretaciones arbitrarias, es la tarea más difícil de la psicología. Por una parte, el lenguaje explicativo o expresivo de un sujeto depende fuertemente del discurso que domina en los grupos de los que forma parte, los de su ambiente social y su cultura. Por otra parte, todo el trabajo psicológico es relacional. Tiene que ir acompañado de una autocrítica constante de las hipótesis, nunca totalmente neutras, y de las interpretaciones del investigador, tanto en la construcción de un dispositivo de búsqueda como en su recepción personal del lenguaje de los sujetos, de los grupos o de los documentos estudiados. A pesar de la diversidad de sus aproximaciones metódicas, de las que luego hablaremos, la psicología definida como "ciencia de las conductas", tanto si es descriptiva como experimental o clínica, encuentra también allí su unidad (D. Lagache, 1949).

La *religión*, abordada entonces como un conjunto de conductas observables y hasta mensurables, social y culturalmente situadas, ¿constituye un objeto o un terreno psicológicamente definible? Aparentemente, no. La diversidad y la heterogeneidad de los comportamientos religiosamente motivados es inmensa: castidad en el celibato, pero también prostitución sagrada; meditaciones silenciosas, pero, también molinos de oración; ortodoxia, pero también profetismo; huida del mundo pero también inserción en el mundo para reformarlo; empresas pacíficas, pero también guerras santas. Desde P. Johnson (1959) hasta R. Paloutzian (1983), desde G. Milanesi y M. Aletti (1973) hasta B. Spilka, R. Hood y R. Gorsuch (1985), desde P. Pruyser (1968) hasta A. Vergote (1983), todos los autores de manuales chocan con este carácter tan variopinto de los fenómenos religiosos y hasta de las definiciones que intentan englobarlos en una categoría, como la de lo "sagrado" (R. Otto),, que sirve de armazón (discutido) a la obra de Mircea Eliade. Una filosofía de la trascendencia, de tipo occidental, con o sin referencia a la palabra "dios", acaba velando no solamente la diversidad de *los funcionamientos* psico-sociológicos que esas dos ciencias humanas podrían examinar más de cerca, sino también la innegable diversidad de su "sustancia" positiva, objetivamente instituida: tradiciones, construcciones de lenguaje, escrituras, discursos, ritos y... teologías. Una solución estrictamente psicológica, en ambientes socioculturales limitados, sería la de considerar como "religiosa" toda conducta observable declarada como tal por los individuos o los grupos, bien para atestiguarla o bien para discutirla. La psicología de la religión tendría así como objeto tanto los fenómenos de la creencia (p.ej.) como los de la increencia (cf a este propósito A. Vergote, 1983). Toda investiga-

ción llevaría consigo el examen de conductas engendradas en la encrucijada de un sistema simbólico, de una institución social y de una vida subjetiva. Debería entonces disfrutar del instrumental necesario para llegar a ello (observaciones clínicas, cuestionarios, correlaciones diversas, experimentalidad en sentido estricto), según los métodos psicológicos aplicados en cualquier otro terreno. Es probable que, en toda cultura, semejante polaridad (creencia-increencia) exista a lo largo de un eje en donde se encuentra también la duda, eventualmente generalizada en un l agnosticismo religioso.

La falta de definición relativa a su objeto propio en psicología científica de la religión no es ningún impedimento ni obstáculo para su desarrollo. La biología como ciencia del viviente ha progresado mucho, marginando los debates especulativos sobre la esencia de la vida y desarrollando sus propios parámetros a partir de la hipótesis paradójica según la cual en el viviente todo sería explicable, mensurable y hasta reproducible a partir de uno de los elementos psico-químicos. Es lo que ocurriría quizá con el psiquismo, esa parte de la psicología humana que responde a unos condicionamientos científicamente establecidos. Esta perspectiva es la que ha adoptado y desarrollado con coherencia J.-F. Catalán (1986) en *Psychisme et vie spirituelle*, en DSp 12 (2), al que remitimos para evitar en este artículo la repetición de referencias a la psicología de las espiritualidades, de la vocación al celibato consagrado o a

sus aplicaciones en psicología pastoral, que tata bien ha hecho J.-F. Catalan. Para la psicología de las diversas familias espirituales se completará el panorama con B. Secondin (1987) o A. Godin (1986, cc: 4-5); para la psicología de la vocación, con A. Godin (1975) y L. Rulla (1978); para las aplicaciones a las relaciones pastorales, con A. Godin (1983), J. Scharfenberg (1980) o R.P. Vaughan (1987), y para una práctica social en pastoral, con Nadeau (1987).

Para situar y respetar la frontera epistemológica que distingue entre ciencias especulativas (filosofía, teología) y ciencias empíricas (psicología, sociología) de la religión, se puede usar, con P. Ricoeur, la categoría (tomista) de "causalidad material dispositiva (1949) o descubrir una reflexión original sobre las articulaciones del lenguaje religioso (cristiano), propuesta por Jean Ladrière (1984, vol. 2).

Recurriendo a la producción reciente de obras científicas de psicología (tanto experimental como clínica), este artículo sugiere que su aportación no consiste principalmente en ofrecer a la teología respuestas concretas a algunas de *sus cuestiones* (p.ej., a propósito de la crisis de las creencias en los "fines últimos"), sino *a partir de sus propios métodos*, invitar a la teología a plantear cuestiones *de una forma nueva*. Véase en este sentido el intento de A. Godin (1988) y la articulación general de este problema hecha por J.-M. Pohier (desde 1967) y discutida luego por J.-P. Deconchy (1967). La conclusión de este último es la siguiente: "Un creyente ha de poder admitir que una teología reglamente en parte su pensamiento, su creencia y su fe. *Pero dado que está haciendo epistemología, tiene que desconfiar de que también esta teología se empeñe en regular su epistemología*".

**b) Jalones históricos: los comienzos.** A principios de siglo, a ambos lados del Atlántico norte y en el mismo año, dos investigadores inician una aproximación psicológica a los fenómenos religiosos. En Harvard, William James recoge sistemáticamente la indefinida variedad del lenguaje por el que los sujetos expresan sus "experiencias religiosas" (1902). Este brillante comienzo se va marcando progresivamente de extrañas limitaciones, confirmadas por otros escritos teóricos de W. James. Lo esencial de la religión consiste en una experiencia interior, intensa, gozosa y virtualmente mística. Es verdad que todo lenguaje expresivo se inscribe en una historia, pero es ante todo la historia de una emoción (*Erlebnis*). La lengua inglesa, como la francesa o la española, no dispone más que de una palabra, mientras que en alemán existe otra (*Erfahrung*). Se entra así en un callejón sin salida, inconsciente, pero bien aclarado más tarde por W.L. Brandt (1982). Teológicamente molesto para el pensamiento cristiano que se articula sobre una "revelación" (comunitariamente recibida y atestiguada en unas Escrituras), la opción que recoge y privilegia la experiencia interior (*Erlebnis*) corre el gran peligro de esterilizar el impulso de la psicología como ciencia, en donde los hechos religiosos se inscriben necesariamente en una síntesis activa (*Erfahrung*) efectuada y confrontada con unas realidades de orden social e institucional. A pesar de los esfuerzos por producir una especie de tipología de las diversas experiencias interiores, sobre todo por obra de R.W. Hood (1975: presentación de 32 breves relatos a diversos grupos, cuyas respuestas se analizan factorialmente), la composición de estos relatos (influida unas veces por W. James y otras por W.T. Stace) plantea diversos problemas. El descubrimiento de un factor M (misticismo general), distinto de un factor *m* (alegría experimentada en relación con unos conocimientos derivados de una religión instituida), confirma el sentimiento experimentado ante James por algunos investigadores más recientes: "Respeto a un hombre que, con un raro vigor, ha querido dar a nuestra ciencia un objeto y un estatuto propios, pero *pena* por ver cómo mete a la psicología de la religión en un callejón sin salida. Por este título, según la expresión de E.R. Goodenough, James sigue siendo nuestro gigante y nuestra desesperación" (J.P. Deconchy, 1969).

En Ginebra, Theodore- Flournoy (1902) señala los límites metodológicos que se imponen a la investigación científica en psicología de la religión: no sólo renunciar a toda cuestión sobre la existencia o la verdad (en sí) de una realidad transfenomenal, sino también a toda evaluación de la relación formalmente religiosa, establecida activamente, entre unos sujetos y una realidad que ellos consideran como trascendente o divina. Invitando así a "poner entre paréntesis" (*Aufhebung*) un proceso de ontologización, evidentemente presente en filosofía de la religión y en teología, la psicología adopta la posición clásica de muchas ciencias humanas (economía, p.ej.), que reivindican su autonomía concretamente frente a las injerencias del poder político o religioso. No renuncia, sin embargo, al estudio de las *significaciones* que adquieren, en unos sujetos o grupos religiosos o no-religiosos, las creencias, los ritos, los mitos a los que se adhieren o que rechazan. Como tampoco renuncia a estudiar las significaciones de la palabra "dios" y a utilizarla para descubrir sus connotaciones (lingüísticas, cognoscitivas, afectivas) en el ambiente sociocultural (de hecho, judeo-cristiano) en donde se desarrollará según los principios de Flournoy. La psicología se libera afirmando como científicamente no pertinente un "saber absoluto" que los creyentes vincularían legítimamente a una fe en un Dios-quehabló-de-sí-mismo, o también una "modificación" (imposible de explicar de otro modo) que su plegaria hubiera producido directamente en su cuerpo o su psiquismo. Es ésta la condición misma de sus progresos como ciencia psicológica.

*Retrasos y obstáculos.* El camino que así se había abierto no fue seguido, sin embargo, más que después de medio siglo. Primero, porque algunos excelentes psicólogos se sintieron fascinados por la búsqueda de lo excepcional en religión, como las conversiones repentinas, los estados extáticos o místicos (así Leuba, Maréchal, Pacheu, Janet). En Alemania prevaleció por mucho tiempo el método introspectivo de estados de conciencia, provocados a veces sistemáticamente (Girgensohn, Gruehn y su escuela, W. Keilbach y la revista "Archiv", 1962-1976). Algunos estudios comparativos sobre las derivaciones, religiosas o no religiosas, de la meditación, con grupos experimentales y de control (grupos zen con intenciones terapéuticas), fueron recogidos ulteriormente, pero con una aproximación científica distinta (Jan van der Lans, 1978, 1980), demostrando la importancia del cuadro de referencia en la producción de experiencias (*ervaringen*) religiosas o no religiosas.

Antes de 1950 había algunos raros pioneros convencidos de que las técnicas de observación (cuestionarios válidos, medidas repetidas, escalas de actitudes, correlaciones significativas, imágenes proyectivas, asociaciones libres, métodos experimentales, etcétera), después de demostrar su fecundidad en psicología humana, serían los mismos que podrían resultar operacionales para estudiar las conductas religiosas según parámetros o dimensiones por explorar. Se puede citar así a G. W. Allport, deseoso ya desde 1935 (quizá sin tener conciencia de ello) de ahondar las diferencias entre la orientación extrínseca y la orientación intrínseca de una religiosidad individual (1950), mientras que G. Castiglioni desde 1928 evaluó la evolución del vocabulario de los niños, y luego el de los adolescentes, a propósito de Dios (1941). L. Thurstone desde 1929 construyó escalas de actitudes sociales, que pasaron pronto al terreno moral y religioso (1954). Y A. Welfor fue el primero en designar como "experimental" una aproximación que descubriría formas de oración más sencillas, preferidas por los que no van a la iglesia y poco apreciadas por los que van (1946).

Teóricamente fue preciso percibir que la variedad tan prolífica de lenguajes religiosos y de conductas que se apoyan en ellos hacía inútil la hipótesis pseudoexplicativa de una "necesidad religiosa" en el sentido estricto de un estado de tensión interna que exigiera su satisfacción en un objeto o en una acción específica. En todo caso, la psicología, ciencia de observación, es totalmente incapaz de establecer la existencia de semejante necesidad, tanto si se trata de Dios (¿qué Dios?) como de la inmortalidad (que no hay que confundir con un deseo de evitar la muerte).

La última causa del retraso es el considerable desarrollo de la psicología clínica, de su conceptualización (concretamente en torno al "deseo" parcialmente inconsciente) que designa los dinamismos psíquicos y las teorizaciones que lo acompañaron en las diversas escuelas psicoanalíticas (Freud y Jung principalmente) fueron objeto de un profundo desconocimiento por parte de las Iglesias. No solamente el psicoanálisis (terapeutas, clientes, teóricos), sobre todo el freudiano, sería condenado en 1950 sobre bases estereotipadas, como la del "pansexualismo", sino que todo el orden simbólico de las culturas religiosas y de los seres humanos que se mueven en ellas para vivirlas o discutirlos tuvo que esperar a que la psicología de la religión pudiera gozar sin demasiadas turbulencias de sus notables progresos tanto en el plano de los individuos (psicología clínica) como en antropología cultural. Tan sólo después de 1965 comenzaron a multiplicarse las investigaciones y publicaciones, entre otros motivos con la *relectura de los textos bíblicos*. Para descubrirlas puede verse el artículo bien documentado de A. Vergote (1972) y luego los libros de Dominique Stern (1985) y de L. Beirnaesrt (1988). A. Vergote (1975) discutió profundamente la aportación psicoanalítica a la antropología, a la exégesis histórico-crítica y a los fenómenos extraños "capaces de una interpretación psicológica (visiones, glosolalias)".

Sobre el nacimiento difícil de la psicología de la religión y la evolución reciente de los métodos se dispone de una documentación crítica insustituible (para las producciones en inglés y en francés), gracias a J.-P. Deconehey (1970 y 1987); en lengua inglesa, D.M. Wulff (1985) y L. Brown (1987); en italiano y para la producción italiana, A. Godin (1983, 245-249), G. Milanesi (1973), L. S. Filippi y A.M. Lanza (1981).

## 2. CUESTIONES ANTIGUAS PLANTEADAS DE OTRA MANERA.

En 1965, para ordenar el campo cubierto por el estudio psico-sociológico de los fenómenos religiosos, los dos sociólogos C.Y. Glock y R. Stark propusieron distribuirlos en varias dimensiones. Algunos análisis factoriales han mostrado a la vez el interés de abordar la religión como "pluridimensional" y de presentarla un poco en forma distinta: dimensión *cognoscitiva* (distinguiendo entre conocimiento y creencias), *ritual* (distinguiendo entre prácticas privadas y liturgias instituidas), *experiencial* ("Erlebnis", experimentada interiormente, o "Erfahrung", reacción de síntesis efectuada en relación con las realidades sociales o institucionales), *consecuencial* (efecto de compromiso o recaída modificadora en otros terrenos: psicológico, moral, ideológico). Diversos estudios han revelado a través de cuestionarios correlaciones bastante fuertes entre lo cognoscitivo (*creencias*) y lo ritual (*liturgias* a las que se asiste), lo cual no tiene nada de sorprendente, pero una correlación muy débil entre lo experiencial (*Erlebnis*) y lo consecuencial (*compromiso* en el campo profano). Esto permite comprender la polarización entre dos tipos de creyentes practicantes, los que buscan la línea mística o la línea ética en una religión.

De los últimos veinte años, este artículo se quedará con un pequeño número de hechos religiosos, metodológicamente bien recogidos y que permiten al teólogo percibir ciertos temas familiares dentro de una nueva perspectiva.

**a) Creencia: Dios providencia.** ¿Por qué ocurre un suceso, feliz o desgraciado? En 1966, J.B. Rotter desarrolló varios instrumentos de medida y descubrió una distribución curiosa, pero bastante clara, entre dos modos de pensar. Unos sujetos relacionan los éxitos o el progreso con sus comportamientos, sus capacidades o sus características propias; es decir, con factores que pueden depender de su control personal llamado "interno". El control "externo", por el contrario, evoca unos individuos que ponen a los sucesos positivos o negativos fuera del alcance de su control personal, bien porque se refieren a algo irremediable (condicionamientos, determinismos), bien a "alteridades poderosas" (Rotter) con intervenciones imprevisibles o bien al azar (buena o mala suerte). El interés psicológico del "locus of control" radica en poner de antemano en un conjunto más amplio la variedad de creencias religiosas. La *teoría de la atribución* empezó así en Estados Unidos con unas investigaciones concretas (p.ej., P. Benson y B. Spika relacionan la imagen de Dios, externa o interiorizada, con el grado de estima de sí mismo, 1973) y con una planificación axiomatizada (B. Spilka, P. Shaver y L.A. Kirkpatrick, 1985) de estudios sobre las diversas variables en cuestión: el suceso (gravedad, proximidad) y su contexto, el sujeto, sus disposiciones y motivaciones (conscientes, inconscientes). Entre tantos trabajos, sólo uno retomaremos aquí como establecido.

Colocados a través de las cuestiones o de evocaciones-relatos ante unas situaciones concretas, varios grupos religiosos (cristianos adultos) atribuyen a la "providencia" unos sucesos que otros grupos menos religiosos (criterio: sentimiento de la proximidad de Dios) atribuyen al "azar" (luck). Se trata de sucesos graves, una riada que se lleva la casa del vecino y deja intacta la del narrador de la historia, como testigo impotente. Véase también R.L. Gorsuch (1983). El increíble éxito devocional de la noción de *providencia* (uno de los atributos divinos según la reflexión filosófica de Tomás de Aquino), empleada en detrimento de la de *azar* (suceso fortuito que resulta del cruce entre unos determinismos ciegos o entre éstos con ciertas intenciones humanas), adquisición bastante tardía en la mentalidad infantil, se explica por un deseo de aliviar algo la ansiedad humana, confrontada inevitablemente con esas coyunturas. La noción de providencia, que reduce la angustia, es psicológicamente "funcional", sobre todo cuando se asocia a otros atributos divinos (omnipotencia, bondad, omnisciencia). Entonces, esos conceptos poco coherentes con la revelación neotestamentaria y su postura ante el mal, ¿podrían reexaminarse a la luz de ésta? (proposición antigua de L. Malevez, 1960). ¿Ha cambiado profundamente el concepto de providencia? ¿O se trata simplemente del reconocimiento de su valor funcional, que las fuentes cristianas invitan a superar? No le toca al psicólogo juzgar de ello.

### **b) Creencia: Dios-Padre. ¿Por qué no Dios-Madre?**

Esta apelación, recogida dogmáticamente en la fe de los cristianos, ¿no encierra psicológicamente algunos elementos de la figura maternal? En veinte años, una investigación rigurosa y considerable (más de quince aplicaciones en ambientes culturalmente diversificados) ha aportado a esta cuestión unas precisiones muy interesantes (A. Vergote y asociados, 1981). El equipo del profesor Antoine Vergote ha construido una escala de semántica diferencial (asociaciones libres a palabras inductoras, Osgood), instrumento que se ha probado ya en otros terrenos. Hay que aclarar en primer lugar una cuestión no religiosa: la figura del padre ideal y la figura de la madre ideal ("no tal como fueron vuestros padres para vosotros, sino en la representación del padre bueno, de la madre buena tal como os los representáis", ¿encierran cada una de ellas las (36) cualidades propuestas? ¿Y en qué grado de intensidad (siete grados)? Resultado: algunas de las cualidades ideales se reservan predominantemente para la madre y se agrupan en torno a la disponibilidad (*acogida, sosiego, paciencia, refugio, seguridad*); otros rasgos convienen más bien al padre y forman una constelación en torno al tema de *ley (autoridad, decisión, juicio, poder, principio)*. Además, se introducen más débilmente ciertas cualidades en la imagen de la madre (*femineidad, protección*) o del padre (*saber, poder, orden*). Estas cualidades periféricas varían significativamente según los países (Bélgica, Colombia) o las culturas (Indonesia, Filipinas). Finalmente, la atribución de numerosas cualidades (sobre todo centrales) a los dos padres, pero más débilmente unas veces a la madre y otras al padre, revela que hay efectivamente una estructura en la parentalidad (ideal) en la que cada una de las dos figuras, a pesar de estar bien diferenciadas, se vincula con la otra en la representación ideal que se hace de ellas. Psicológicamente, como subraya Vergote con razón, es la representación ideal, culturalmente establecida, la que es capaz de ser metafórica o simbolizada en su *trans fert (meta phore)* a una divinidad (A. Vergote, 1983, sobre todo pp. 206-211). Se encuentra efectivamente una utilización de las cualidades parentales, bien estructuradas en torno a la *disponibilidad* y a la *ley*, en la semántica que expresa la representación de Dios en todos los grupos de cultura cristiana. Los rasgos maternales son cuantitativamente más numerosos en los creyentes, que confiesan, sin embargo, su fe en una Trinidad en la que Dios es Padre; pero los rasgos paternales menos numerosos se atribuyen a la divinidad con una intensidad mayor de lo que fueron para el padre (según la carne), lo cual ocurre raras veces con los rasgos maternales. En fin, la atribución a la divinidad de rasgos maternales o paternales (llamados anteriormente "periféricos" se realiza en muchos casos *según dos condicionamientos culturales*. Estas observaciones colocan a la teología ante ciertas opciones cuando evoca el nombre del Padre. ¿Adquiere éste todo su sentido en la analogía de una relación *engendrante-engendrado* (tal como se define para la vida intratrinitaria)? ¿Habrá que mantener una diferencia respecto a la diversidad empírica de *lo paternal-maternal*? ¿O conviene atenerse al significado hebreo de Padre como jefe de clan, de tribu o de pueblo, de ese pueblo nuevo de los que responden al ofrecimiento de una filiación adoptiva por "afiliación libre" (los hermanos y hermanas del Señor son los/las que escuchan la Palabra y la siguen)? Y en esta línea, ¿no es importante que la teología pastoral encuentre un discurso sin ambigüedades que indique cómo ciertos rasgos de la figura maternal (*sosiego, protección, refugio, seguridad, ternura*) y de la paternal (*autoridad, juicio, ley, poder, fuerza*) deben sufrir *todos ellos* cierto cambio, molesto para el deseo inclinado siempre a soñar con una madre magnificada, con un padre magnificado, si tienen que designar la novedad del reino anunciado y esperado según el Espíritu? La investigación psicológica ha podido aportar una densidad nueva a los términos de esta opción, psicopastoralmente abierta. No le corresponde a ella la elección.

### **c) Práctica: ritos y oraciones.**

La dimensión de los comportamientos religiosos es la más accesible a los sondeos psico-sociométricos de todo tipo. Atestiguan, como es sabido, en la cultura llamada "occidental", al mismo tiempo una decadencia considerable de las prácticas litúrgicas o rituales tradicionales (asistencia a misa, número de confesiones) y una proliferación de brotes más o menos salvajes (incluidos los nuevos lugares de peregrinación consecutivos a ciertas apariciones). Psicológicamente, hay cierta *omnipotencia del deseo* propia de la primera infancia ("¡Que se haga lo que yo digo, y si no grito!~", que encuentra su apoyo en ciertos objetos sacralizados, en ciertas actitudes a veces onerosas o dolorosas, en ciertos personajes más o menos idealizados, que siempre le han presentado las diversas religiones del mundo ("¡Que se haga mi voluntad con la ayuda de...!"). Religión funcional seguramente, ya que aguarda el deseo de verse

colmado con el apoyo de una omnipotencia (aspecto religioso del deseo) con la facultad de *modificar* el curso de las cosas en su dura realidad, e incluso de unas causalidades propicias que resultan de la materialidad de los objetos utilizados, de los ritos minuciosamente cumplidos (aspecto lúdico-mágico). Ha habido numerosos sondeos, encuestas y observaciones en este sentido. Concretamente, para la diversidad comparada de los grupos estudiados, los resultados publicados por L.B. Brown (1967, 1968) sobre las "oraciones para pedir favores". Señalemos el caso rápido, entre doce y veinte años, de una opinión según la cual existiría una relación de causalidad externa (no con una explicación psicológica) entre diversas oraciones y ciertos resultados que se dan por descontados o se esperan de esas oraciones. Al contrario, en ciertas situaciones descritas, muchos de los encuestados en toda edad mantienen que es oportuno ("all right") rezar, pero de otra manera. El lenguaje del amor encierra numerosas expresiones de deseo, sin que el principal papel de la petición sea la obtención de un favor. Una religión "revelacional" de los deseos y del proyecto divino, ¿no introducirá en la acción y en la oración una especie de espacio espiritual en donde se encuentren unos deseos que no son nunca totalmente convergentes?... Pero quizá se diga: la "petición de favores" (casi milagros que modifiquen el curso de las cosas) es propia de una religión *popular*. Sabida es la dificultad de definir lo "popular". Más vale, sin duda, recordar los dos modos de pensar (*locus of control*) señalados anteriormente a propósito de creencia en un control *externo* o en un control *interno*. Estos dos modos de pensar se encuentran en todos los ambientes. Pero la particularidad de cierto misticismo parece consistir en atraer la exterioridad del control hacia la esfera del control interno que se trata de remodelar, de reforzar y hasta de modificar de forma prodigiosa, casi milagrosa. El caso de la *glosolalia*, "discutida como don milagroso debido a una intervención directa del Espíritu Santo", no puede ya, después de quince años de investigación en los Estados Unidos, abordarse de esta manera. Jamás ningún registro ha confirmado el hablar en una lengua extranjera no aprendida por el/la glosolala. Los análisis fonéticos y lingüísticos establecen que las glosolalias no tienen algunos de los caracteres típicos de toda lengua instituida o hasta inventada por juego. Al contrario, tienen ciertas particularidades que revelan algún parentesco entre los fonemas expresivos, no orientados hacia la comunicación, de los glosolalas, incluso cuando ellos/ ellas tienen lenguas diferentes. Se piensa en una capacidad desigualmente compartida, como podría serlo también la capacidad taumática de los curanderos. "Sería equivocado... hablar de un 'don' que una persona recibe y otra no, como si se tratara de una gratuidad reservada a unos cuantos escogidos" (cardenal L.J. Sueneus, 1984). No hay nada que impida apreciar la oración en forma glosolálica; se ha practicado en vanas religiones no cristianas. Puede enriquecerse de significados y de simbolismos (inversión de la confusión de lenguas en Babel, p.ej.). Es excelente la obra de síntesis psicológica realizada por H.N. Maloney y A.A. Lovekin (1985). ¿Tendrán que optar la teología y la pastoral entre las significaciones "funcionales" y "revelacionales" de los ritos y oraciones? Como psicólogo cristiano, creo que entre los deseos del hombre (religioso) y los deseos según el Espíritu trinitario se tratará *siempée* de un compromiso, por lo demás necesario, si el Verbo surgió en la realidad de la historia humana con un proyecto nuevo sobre el mundo (A. Godin, 1986, c. 7). Nuevo quiere decir distinto de las esperanzas que el hombre religioso puede poner en Dios o en los dioses (S. Freud).

#### **d) Lenguaje mítico, discurso ortodoxo y palabraprofética.**

La historia de las religiones muestra que éstas se transmiten, oralmente o por la escritura, no por discursos (como la mayor parte de las ideologías), sino por *relatos*, cuyo alcance simbólico se re-presenta en unos ritos gestuales en donde se dan curso ciertos juegos de improvisación en un marco o contexto litúrgico tradicional y ordenado. Toda religión que, remontándose a sus fuentes, produce relatos de forma mítica, por ejemplo, a propósito de los "orígenes", o también expresivos de la personalidad de su (o de sus) fundador(es), tiene que arrostrar inevitablemente la cuestión del paso de los *mitos*, culturalmente integrados y pasivamente recibidos (p.ej., en la imaginación de los niños), a su transformación activa en *símbolos* (/Semiología 11) con significado religioso. En una catequesis cristiana se considera generalmente que diversas creencias deberían desprenderse progresivamente de su forma imaginaria para abrirse a una fe libre y activa. La aportación de R. Goldman (1964), a pesar de su marco operacional demasiado estrechamente cognoscitivo, ha rendido un gran servicio al hacer que se tome conciencia de la Edad Media, antes de la cual no es accesible en la mayor parte de los casos el significado de ciertos relatos. Por otra parte, una especie de fundamentalismo (literalismo) en la interpretación de las Escrituras se ha desarrollado como un "antimodernismo" en los Estados Unidos, ya desde muy pronto (1910), en grupos marcados por un autoritarismo con efectos psicológicamente desastrosos. Actualmente influye en ciertas corrientes de pensamiento, sobre todo en Francia (D. Hervieu, 1986; Léger, 1988), sin abrir perspectivas duraderas de poder influir en una sociedad afectada profundamente por la secularización (J. D. Hunter, 1983). Las modalidades de creencia en la Escritura (literalidad, antirreligiosidad, mito-simbolismo) han inspirado un cuestionario, el LAM de R.A. Hunt (1972), que sólo se ha aplicado a grupos muy modestos de población. Un poco adaptado según los ambientes socio-culturales, rendiría grandes servicios en pastoral, así como en teología fundamental. Más de cuarenta y cinco años después de la *Divino afflante Spiritu*, de Pío XII (1943), permitiría a los creyentes, evocando, por ejemplo, el relato de la pesca milagrosa, atestiguar su fe, *en el sentido* del relato (la promesa a los discípulos de convertirse en "pescadores de hombres", pronunciándose -o no- sobre el *hecho* milagroso de esta pesca, y también a los no-creyentes, rechazar el uno y el otro. Más vale saber en qué punto se encuentran las Iglesias y sus diversas familias espirituales.

Muy distinto es el servicio prestado por J.-P. Deconchy con sus dos volúmenes de investigaciones sobre la *ortodoxia* (1971, 1980). No se trata ya de describir y de evaluar una situación de las creencias, sino de proceder a experimentaciones capaces de revelar la estructura y la función de un dinamismo esencial a toda institución que intente mantener un modo de pensar (ideología) o de asentimiento cognoscitivo (creencias). Es curioso cómo antes de

1971 la palabra "ortodoxia" no figuraba en seis de los grandes diccionarios clásicos de teología publicados después de 1932. Otros diccionarios más modestos o recientes vacilaban entre "opinión recta" u "opinión conforme a una enseñanza revelada". Las experimentaciones han recaído ante todo en el léxico religioso disponible a propósito de "Dios" en comparación con otras palabras inductoras (casa, padre, etc.): el número de palabras diferentes inducidas por Dios es más pobre, pero sobre todo se empobrece cuando la situación de ortodoxia está (inconscientemente) reforzada (encuesta presentada por un pretendido centro diocesano de investigación) y más aún si está amenazada (encuesta por un pretendido centro de pensamiento racionalista). Los otros procedimientos experimentales utilizan "doxemas" o breves proposiciones-creencias que hay que clasificar como verdaderas o como falsas, absolutamente obligatorias o prohibidas, para poder formar parte de "mi grupo-Iglesia". Prescindiendo aquí de los detalles de estos procedimientos (presentados críticamente por A. Godin, 1972, 1983), se puede afirmar ahora que la estructura de la dinámica de ortodoxia supone tres dimensiones: la regulación Dsicosocial de la pertenencia (A), el desnivel percibido de ciertos enunciados respecto a la razón (éR) o respecto al *corpus* bíblico (éC). Después de una primera medición de la ortodoxia de un grupo, si la experimentación introduce una alteración de uno de estos tres elementos, la segunda medición descubre un reforzamiento compensatorio de los otros dos. En conjunto, el contenido de la información es menos importante que la regulación de la pertenencia. La cohesión de un grupo prevalece sobre el significado de los enunciados (éR), por ejemplo. En cuanto a la relación con las citas bíblicas (éC), se emplea sobre todo para sostener unas proposiciones aceptadas por los entrevistados, pero que carece de eficacia para las proposiciones "dogmáticamente" rechazadas. La *ortodoxia funcional*, estudiada de este modo, muestra que los sujetos utilizan *menos* la fuente bíblica para *vislumbrar* nuevas proposiciones posibles que para *proteger* unas informaciones "absolutamente" ciertas por estar ya reguladas por el grupo-Iglesia. Así se vería psicológicamente confirmado un proverbio según el cual la tradición prevalece sobre la Escritura. ¿Pero es éste un proverbio teológico, si se reconoce que la Escritura es ya el producto de una tradición? Algunas nuevas experimentaciones (Deconchy, 1982) han puesto de relieve otros elementos que sirven de apoyo aciertos enunciados-doxemas derribados por una información científica: la *utopización* ("más tarde, los que tengan fe alcanzarán una comprensión mejor de la proposición afirmada", la *escatologización* ("el final de los tiempos revelará plenamente lo que quiere decir esta proposición"~ y la *mistificación* ("con ayuda del tiempo... diversas instancias religiosas -el magisterio, los teólogos, los místicos- contribuirán a hacer ver su verdad". Incluso en el caso de proposiciones más desviadas respecto a la estructura del sistema ortodoxo, se concede este reforzamiento "venidero" más frecuentemente a los místicos que a los teólogos o al magisterio. Es ésta una tendencia de los años 1975-1980, que puede coyunturalmente reorientarse...

La obra considerable de J.-P. Deconchy empieza ahora a ser conocida, comentada y explotada. Alabada o desconocida, se abre y se cierra, sin embargo, con varias alusiones al *otro dinamismo*, el de la *palabra* (mesiánica, profética), que entra con la ortodoxia "en un modelo diacrónico de movimiento oscilatorio" y le da su verdadero carácter específico entre las ideologías. "Ella reside probablemente en otro sitio, en el iniciador prestigioso, en el 'mesías' en quien se encontraba ya la totalidad de la información... El grupo-Iglesia se vería entonces en tensión entre la imposición de sus estructuras actuales y la voluntad de volver a sus fuentes y a sus orígenes, hasta aquel instante privilegiado en que no era aún una Iglesia..." (o.c., 1971, 345), cuando -hemos de añadir- no existía aún la refracción en cuatro evangelios de aquella época privilegiada en la que la afectividad y la imaginación se ponían en movimiento en torno al profeta. Por su dinamismo propio, una ortodoxia reforzada tendería a reducir funcionalmente la revelación a una ideología, a un conjunto de proposiciones-doxemas que pudieran imponerse como dogmas. Pero incluso entonces habría que anunciarlas interpretándolas. Y allí es donde se abre de nuevo el espacio espiritual por el que la Escritura vuelve a convertirse en Palabra viva, proclamada en unas culturas cambiantes, obra del segundo Sople, el que ya no habla, como el Hijo, pero que hace hablar a los que se reúnen en su nombre.

"Si por dogmática se entiende la inteligencia de la fe -había escrito un teólogo-; quizá tendríamos que dejar de no considerar como serio más que el lenguaje formalizado. Idealmente, *un á teología simbólica debería recoger en un solo discurso las referencias bíblicas, la reflexión especulativa y la presencia del debate contemporáneo*" (C. Geffré, 1969). Recoger en un solo discurso: ¿se trata de un proyecto o de un sueño? Lo cierto es que este teólogo designaba tres tipos de lenguaje muy diversos entre sí. El psicólogo social ha presentado los resultados de una obra, compleja -pero ya realizada, que es difícil discutir en su terreno. El doble sentido de los símbolos no podrá prescindir nunca de las constataciones laboriosas que provienen del terreno: el "debate contemporáneo". La estructura y el dinamismo de la ortodoxia mejor iluminada no pueden resultar indiferentes para la teología fundamental.

BIBL.: ALLPORT G.W., *Attitudes*, en MURCHISON C. (ed.), *Handbook of Social Psychology*, Worcester (Mass.) 1935, 798-884; ID, *The Individual and His Religion*, Nueva York 1950; BENSON P. y SPILKA B., *God Images as a Function of self-esteem and Locus of Control*, en "J. for the Scient. Study of Religion" 12 (1973) 297-310; BRANDT W.L., *Psychologists Caught*, Toronto 1982; BROWN L. B., *Attitudes Bous-jacentes danS les priées de pour demander des faveurs*, en A. GGDIN (ed.), *Du Cri á la parole*, Bruselas 1967, 67-86; CASTIGLIONI G., *Ricerche ed osservazioni sull'idea di Dio nell'infanzia*, en "Veta e Pensiero" (Contributi 3) 1928 ID, *Il sentimento religioso di adolescente*, en "Veta e Pensiero" (Contributi 9) 1941 MILANESI G. y ALETTI M., *Psicologia della religione*, Turín. 1973; NADFKAU J.G., *La prostitución: une affaire de sens*, Montreal 1987; SCHARFENBERG J., *Seelsorge als Gespräch*, Gotinga 1972 SECONDIN B., *Segni di profetia nella Chiesa*, ~ Milán 1987; SPILKA B., HOOD R. y GORSUCH R., *The Psychology of Religion: an Empirical Approach*, Englewood (N.J.) 1985; SPILKA B., SHAVER P. y K-PATRICK L.A., *A General Attribution Theory for the Psychology of Religion*, en "J. for the Se. Study of Religion" 24 (1985) 1-20; SUENENS J.L., *Entretien avec Fabien Deleclois*, en "Libre Belgique" (30 avril 1984) 1; ID, *Une nouvelle Pentecôte*, Bruselas-Paris 1974, 119-125; THURSTONE L.L. y CHAVE E.J., *The Measurement of Attitudes*, Chicago 1929; THURSTONE L.L., *The Measurement of Values*, en "Psychological Review" 61 (1954) 47-58; VAN DER LANS J. M., *Religieuse ervaring en meditatie*, Nimega.1978; VAUGHAN R.P., *Basic Skills for Christian Counselors*, Nueva York 1987. A. Godin.