

INTRODUCCION A LA PSICOLOGIA DE LA RELIGIOSIDAD

Dr. MATEO V. MANKELIUNAS

El estudio psicológico de la religiosidad es de suma importancia, porque si la psicología se dedica a estudiar otros hechos psíquicos que tienen menor extensión en la humanidad, el hecho religioso es universal: la religiosidad es un hecho propio de todas las épocas, de todas las culturas, de todas las razas y de todas las clases sociales. Además, el hecho religioso es de suma importancia, porque influye en toda la conducta humana: la religiosidad bien desarrollada puede influir e influye positivamente en la persona humana, y la falta de estos contenidos religiosos puede influir e influye negativamente en el desarrollo de la personalidad.

La sensible ausencia de literatura española, en el campo de psicología de la religiosidad, nos ha inclinado a dar en primer término esta introducción para poder orientarse en este campo tan importante de la investigación psicológica de la religiosidad.

1. VARIOS NOMBRES DE LA PSICOLOGIA DE LA RELIGIOSIDAD

Para denominar nuestra disciplina los psicólogos usan varios nombres: *psicología de la religiosidad* o *de la religión*, *psicología de la vida religiosa*, o, abreviando ésta, *psicología religiosa*. Con estos nombres se quiere denominar nuestra disciplina que investiga las manifestaciones y modos psíquicos especiales del vivir religioso consciente; aunque el uso corriente de estos nombres no introduce diferencia alguna, ello no obsta para que po-

damos encontrarla. Personalmente preferimos el término *psicología de la religiosidad*, porque indica con más claridad el objeto propio de esta ciencia. En cambio, otros nombres se prestan para confusiones. Así, por ejemplo, *psicología de la vida religiosa* puede restringir el objeto de nuestra ciencia al estudio de la vida religiosa monástica; o *la psicología de la religión* prestaría a muchas especulaciones filosóficas que nada tienen que ver con el estudio psicológico de la religiosidad.

Además, los nombres *psicología de la religiosidad*, *psicología de la vida religiosa* y *psicología religiosa* toman más bien nuestra ciencia en el sentido subjetivo y dinámico, cuando el primero (*psicología de la religión*) la toma en el sentido objetivo y estático.

2. DEFINICION DE LA PSICOLOGIA DE LA RELIGIOSIDAD

Psicología de la religiosidad *es el estudio empírico de los hechos psíquicos religiosos.*

Analizando esta definición encontramos:

1º Psicología de la religiosidad *es el estudio o la ciencia*; pero este término lo tomamos en el sentido lato y no en el estricto. Porque para que una disciplina merezca el nombre de ciencia se necesita que reúna dos condiciones: a) que esté formada por un conjunto de verdades obtenidas por demostración; y, b) que estas verdades se hallen de tal manera ordenadas y unidas entre sí que formen un todo orgánico y no una simple yuxtaposición. Nuestra disciplina cumple con la primera condición, porque se compone de verdades demostradas experimentalmente; aunque encontramos también verdades que todavía no tienen su demostración definitiva. En cuanto a la segunda condición, tenemos que confesar que todavía hasta el presente las verdades de la psicología de la religiosidad no forman un todo continuo y bien trabado, en el que haya un orden riguroso y mutua dependencia, sino que hay hechos aislados sobre los cuales se tiende el puente de las hipótesis. Esto sucede con la psicología de la religiosidad, porque es todavía una ciencia joven y por eso le falta unión armónica o unidad orgánica.

2º La psicología de la religiosidad es una ciencia *empírica*, es decir, no es una ciencia filosófica o teológica, sino empírica o experimental, que usa exclusivamente los métodos psicológi-

cos o empíricos; no usa en su modo de demostrar las verdades ni los principios filosóficos ni los teológicos, sino que va descubriendo los hechos religiosos ya sea por introspección (escuchando el testimonio de su propia conciencia), ya sea por observación (analizando el testimonio de los demás).

3º La psicología de la religiosidad es una ciencia empírica *de los hechos*, es decir, de las entidades reales y no de las puras construcciones de nuestro espíritu. Es decir, la psicología de la religiosidad estudia las manifestaciones concretas y reales del vivir religioso consciente, y no las construcciones del espíritu humano sin fundamento real.

4º Además, la psicología de la religiosidad no estudia todos los hechos psíquicos sino sólo *los religiosos*, es decir, estudia los hechos psíquicos que se manifiestan en la conducta del hombre con relación a Dios.

5º Y, en último lugar, la psicología de la religiosidad estudia los hechos *psíquicos*, y no los físicos. Los hechos psíquicos son aquellos que mediata o inmediatamente entran o pueden entrar bajo el dominio de la conciencia y proceden del principio vital del hombre. Por actos de conciencia entendemos aquellos fenómenos por los cuales conocemos la existencia de las operaciones que tienen lugar dentro de nosotros mismos. Es decir, la psicología de la religiosidad no sólo se limita a los hechos que actualmente caen bajo la conciencia, sino también a aquellos otros que ya han entrado alguna vez y que pueden llegar a estarlo; de esta manera no se excluyen los así llamados actos inconscientes, los cuales no son percibidos actualmente por la conciencia, pero que lo fueron alguna vez, o que pueden llegar a serlo. Estos últimos adquieren cada vez mayor importancia, porque la psicología profunda adquiere cada vez más importancia en el conocimiento psicológico del hombre.

3. POSIBILIDAD DE LA PSICOLOGIA DE LA RELIGIOSIDAD

El primer problema que sobre la psicología de la religiosidad se presenta es el de su posibilidad, ya que en este punto hay diversidad de opiniones. Unos afirman que en la psicología de la religiosidad se pueden y se deben estudiar no sólo las manifestaciones externas de la religión, en cuanto expresan la mentalidad de los pueblos e influyen en las funciones psíquicas

de los individuos, sino también en el modo de conocer y de sentir religiosos, en cuanto son fenómenos psíquicos, sea cual fuere el origen que se les atribuya. Otros, en cambio, excluyen los fenómenos religiosos del dominio de la psicología en general, porque la así llamada *experiencia religiosa* es la actividad de una facultad especial superior, que nada tiene que ver con las facultades que se estudian en la psicología general. Según éstos, la psicología estudia las manifestaciones de los valores vitales y espirituales (lo verdadero, lo bello y lo bueno), pero no puede estudiar las manifestaciones de los valores religiosos (lo santo), porque esto ya pertenece a una facultad distinta y superior de las que se preocupa la psicología.

Pero, por otra parte, sabemos que la gracia no destruye la naturaleza sino la presupone y la perfecciona; por consiguiente, los valores sobrenaturales manifestándose en la vida humana se manifiestan por las mismas facultades que en las demás operaciones, es decir, la gracia no excluye las facultades naturales sino las supone. Por eso, no se excluye del estudio psicológico el análisis de la religiosidad ¹.

Ahora bien; los que admiten la posibilidad de la psicología de la religiosidad se enredan en otra cuestión preliminar: ¿cuáles son los psicólogos más aptos para estudiar las manifestaciones psíquicas de la religiosidad?

Todas las respuestas las podemos resumir en tres grupos:

1º Los empíricos y los que se asemejan a esta tendencia sostienen que nadie mejor que los desprovistos de toda religiosidad, de todo prejuicio religioso y de todo sentimiento religioso pueden estudiar imparcial, serena y objetivamente el hecho religioso. Según esta opinión, desde el momento en que el psicólogo profesa una religión ya está incapacitado para juzgar objetiva y científicamente los hechos religiosos, porque sus creencias orientan de antemano la dirección de sus investigaciones psicológicas, y los sentimientos religiosos que experimenta el psicólogo oscurecen el juicio y con esto se pierde la imparcialidad en la investigación psicológica. Por consiguiente, según esta corriente, la psicología de la religiosidad debe ser cultivada por psicólogos arreligiosos y desde un punto de vista totalmente objetivo y externo.

¹ Cfr. A. Forest, "L'expérience de la valeur": *Revue Néoscolastique de Philosophie* (1940), 5-20.

2º Pero a esta tendencia extremista responden los de la posición contraria, diciendo que nadie mejor puede estudiar el hecho religioso que el psicólogo religioso, porque la psicología es esencialmente introspectiva. Según éstos, el hecho religioso, aunque tenga sus manifestaciones externas, es psíquico y no lo puede conocer directamente sino aquel que en sí mismo lo experimenta. Pretender estudiarlo por sus manifestaciones externas sería irse por las ramas e investigar las cosas unilateral e imperfectamente. Nadie puede darse cuenta de lo que es en sí un fenómeno psíquico más que mirando para dentro y experimentándolo personalmente. Como un psicólogo que nunca hubiera experimentado miedo nunca sabría lo que realmente es ese fenómeno psíquico por mucho que hubiera observado en los demás sus manifestaciones externas y por muy detalladas que fueran las descripciones que de él hicieran los que lo han experimentado. De la misma manera un psicólogo, por muy perspicaz que sea, nunca se dará cuenta completa de lo que es en sí el hecho religioso mientras no lo experimente personalmente.

3º Entre estos dos extremos encontramos otra intermedia: la de los que buscan la solución en el cabal equilibrio de las opiniones ya citadas diciendo que la mejor posición del psicólogo para estudiar el hecho religioso es la de aquellos que, habiendo tenido alguna vez una religión, la abandonan luego, para de esta manera alcanzar una experiencia propia de lo que es en sí el hecho religioso, y sin compromisos poder proponer soluciones en un sentido determinado.

Resumiendo las opiniones acerca de la posibilidad de la psicología de la religiosidad podemos decir lo siguiente: los psicólogos arreligiosos o los que abandonaron sus convicciones religiosas no siempre se muestran objetivos al juzgar las manifestaciones religiosas, porque ellos casi siempre están imbuídos por otras doctrinas filosóficas, que de antemano influirán en la investigación del hecho religioso. Esta imparcialidad se consigue por el verdadero amor a la misma ciencia. A nuestro modo de ver, sólo el psicólogo con convicciones religiosas podrá penetrar este misterio que es la religiosidad, porque sin experimentarla en su vida no podrá investigar el mismo hecho religioso en los demás. Más aún: estos psicólogos religiosos están en posesión de conocer todo el conjunto del problema religioso, que es bastante complejo, y sin la experiencia personal no se puede conocerlo completamente. El hecho religioso no se puede reducir exclusivamente a sus manifestaciones externas; en él hay muchos componentes

internos que le son esenciales, y éstos no se conocen sino por la persona que vive esta experiencia religiosa.

Quédanos por examinar cuáles son las condiciones subjetivas que ha de poseer un psicólogo objetivo competente en el estudio de la religiosidad.

Aquí no se exige más que en otras ciencias: la primera condición es *cierto amor* o más exactamente *la simpatía*; la segunda, *la experiencia personal*, y la tercera, *la imparcialidad*.

Un *cierto amor o la simpatía por la vida religiosa*.—En todo el orden de conocimiento el amor hace ver. Un entomólogo debe encariñarse con los insectos, un filólogo necesita prenderse hasta cierto punto del ideal antiguo si desea comprender profundamente las literaturas clásicas. Lo mismo debe suceder con el psicólogo que está investigando la religiosidad, porque los hechos observados solos no explayan su hondo sentido sino cuando se pregunta con amor, y las almas no se dejan descifrar sino en proporción al cariño que se les demuestra, puesto que el estudio psicológico de la vida religiosa versa sobre las vivencias más íntimas, y esas vivencias religiosas no gustan mostrarse al exterior. Por eso, el psicólogo debe tener cierta simpatía por los estudios de la religiosidad. Quien se ocupa de ellos con mentalidad combativa nunca los conocerá a fondo.

Podría parecer que la simpatía no habría de tener por blanco la misma religión sino sólo las personas que viven esta religiosidad. Sí, ya sería algo pero todavía sería poco, como no bastaría para poder hablar de arte sentir de veras compasión de los infelices que se enamoran del encanto de los sonidos o de los colores; para poder penetrar en los misterios del arte hay que tener cierto amor al mismo arte. Es también necesario tener esta simpatía que se dirija a la misma religiosidad, al mismo acto religioso, y no sólo a las personas religiosas. Con cierto amor a la religión uno puede penetrar mucho más en las profundidades del mismo acto religioso y así comprenderá mejor las personas devotas que practican la religión.

La segunda condición es *la experiencia personal*.—Tampoco aquí se pide demasiado con respecto a lo que se exige en otros campos. Así es imposible concebir un crítico de ópera que no sea músico o un crítico de cuadros que jamás haya experimentado emoción artística; otro tanto debemos decir del psicólogo sin experiencia personal en la materia religiosa. Es sabido que hay críticos sin talento artístico, pero estos críticos no consiguen gran cosa, sino que cumplen con su deber de tales sin alcanzar

penetrar en las profundidades del arte de que se ocupan. Por consiguiente, resultaría bastante difícil comprender cómo un especialista en la psicología de la religiosidad se atreva a confesar el no haber nunca experimentado la verdadera religiosidad, el no haber sentido nunca la real presencia de Dios en su alma.

Señalemos como última condición *la imparcialidad*.—Las condiciones anteriores nos muestran que por falta de ellas cualquier investigación seria se vería expuesta a caer en no pocos errores, a no conseguir en las investigaciones mucha cosa por penetrabilidad poco profunda de la materia. Pero cuando el psicólogo intenta conocer la religiosidad en otras personas se ve obligado a comprenderla e interpretarla según sus propias convicciones; aquí principia a sufrir la objetividad de la investigación. La condición ideal para estudiar la vida religiosa desde el punto de vista psicológico —presupuestas ya la simpatía y la experiencia personal— es el conservar un espíritu crítico lo más fino posible, y, por lo tanto, el ponerse en guardia contra el factor personal. Entendemos con ello el conjunto de las disposiciones subjetivas que pueden impedir sana aprehensión y apreciación de los hechos religiosos: límites de las facultades intelectuales, extensión restringida de las experiencias anteriores, tendencias inconscientes que resultan de los hábitos de vida, intereses confesionales o anticonfesionales comprometidos en el debate religioso. Porque uno puede tener la mejor voluntad de ser imparcial en la apreciación de los hechos religiosos, pero no será posible llegar a serlo si no se tiene constantemente la influencia que ejercen tales causas en los juicios que se emiten. En el estudio de la religiosidad tiene que guiar el amor a la verdad por sí misma, la pasión de lo verdadero, y nada más.

4. LUGAR DE LA PSICOLOGIA DE LA RELIGIOSIDAD EN EL SISTEMA PSICOLOGICO

Otro punto de mucha discusión entre los psicólogos es el lugar que debe ocupar esta ciencia en el cuadro general de las materias psicológicas.

Aquí tenemos también muchas y varias opiniones.

Unos la suponen como un capítulo de la psicología étnica, porque consideran la religión como un producto o un signo peculiar del carácter de cada raza. Otros la estudian en la interpsicología, porque consideran solamente el influjo que las prácticas

religiosas ejercen sobre la mentalidad de los hombres. Otros, la ponen como un capítulo especial de la psicología del conocimiento, porque a la religiosidad la consideran como una derivación de las operaciones intelectuales. Para los más, en cambio, es como una parte de la psicología afectiva, porque opinan que todo hecho religioso —psicológicamente considerado— se resuelve en último término en un sentimiento muy especial. Y no faltaron autores que pusieran nuestra disciplina en la psicología patológica, porque pensaban que los hechos religiosos no eran otra cosa que una perturbación mental más o menos intensa.

Esta multitud de opiniones se explica por el hecho de que el fenómeno religioso se puede estudiar desde puntos de vista muy diversos.

A nuestro modo de ver, la psicología de la religiosidad debería colocarse entre las materias psicológicas especiales. Porque hoy día ya tenemos, por ejemplo, psicología del conocimiento, psicología de la voluntad, psicología afectiva; es decir, tenemos psicologías especiales que estudian una sola manifestación de la vida psíquica. Por consiguiente, sería lógico dedicar una disciplina psicológica especial al estudio de la religiosidad, que es universal. Como se estudia de una manera particular cualquier actividad psíquica; lo mismo podemos hacer con el estudio psicológico de la religiosidad.

5. OBJETO DE LA PSICOLOGIA DE LA RELIGIOSIDAD

Otro punto en que andan discordes los autores de la psicología de la religiosidad es en el de la determinación de su objeto. En primer lugar, ya no están de acuerdo en el mismo concepto de la religión, que se debe presuponer como base para poder calificar de religioso un hecho determinado. Esto sucede porque no todos van por el mismo camino al determinar qué debemos llamar religión; además, aquí entra cada uno con sus convicciones religiosas personales y por eso hay tantas divergencias. Pero esta dificultad la podemos resolver partiendo no de la definición real de la religión sino de la nominal, tomando no una religión determinada sino aplicando este término en su sentido más amplio.

Después de esto ya podemos ir deslindando el campo propio de la psicología de la religiosidad, o sea, podemos determinar

cuáles son los hechos que debe estudiar nuestra ciencia, cuál es su objeto.

Desde luego, no cabe duda que entran como objeto material (o como materia propia de estas investigaciones) de la psicología de la religiosidad todos aquellos hechos sensitivos, volitivos e intelectuales que tienen un carácter evidentemente religioso. Es decir, todos aquellos fenómenos que dicen relación a Dios; como por ejemplo, los sentimientos de piedad y devoción, oración, contemplación, éxtasis, etc. Igualmente se deben estudiar los actos externos de origen religioso: rezos, cánticos, prácticas religiosas, ritos, sacrificios, mortificaciones, etc. Deben también formar objeto material de la psicología de la religiosidad los fenómenos que tienen un tinte más o menos religioso, verbigracia, los mitos y las supersticiones, que bien pudieran ser y a veces son realmente hechos religiosos desfigurados con el transcurso del tiempo. Tampoco se debe omitir el estudio de los actos sociales que tienen su aspecto religioso, como las legislaciones, las organizaciones religiosas y otros.

La determinación del objeto material generalmente no encierra mayores dificultades; éstas aparecen únicamente cuando se trata de precisar el aspecto bajo el cual se debe considerar el objeto material. Si el objeto material de la psicología de la religiosidad se indica como *el conjunto de los hechos psíquicos religiosos*, estos fenómenos tan variados y complejos deben ser descritos y clasificados y deben ser determinadas las leyes de sus apariciones. El hecho de definirlos a todos juntos como “hechos psíquicos religiosos” no es sino una solución aparente, ya que el problema está precisamente en saber *qué es* lo que significa exactamente el término “psíquico religioso”. Si la psicología define generalmente el psiquismo por la vida, sin embargo ha prevalecido el uso de reservar el término “psiquismo” para designar todo lo que concierne de cualquier manera a la vida cognoscitiva y afectiva. Si se acepta esta limitación ya tenemos una delimitación bastante objetiva y precisa del objeto formal de la psicología de la religiosidad. En efecto, serán el objeto formal de nuestra ciencia todos aquellos actos cognoscitivos y afectivos que se producen cuando el hombre entra en relación con un Ser Supremo, con Dios.

Como toda ciencia parte necesariamente de una definición provisoria y nominal de su objeto, lo mismo sucedería con la psicología de la religiosidad; la definición real viene al fin y no al principio de la investigación científica. Proponer al principio

de la investigación científica definiciones reales sería perjudicar el valor científico de la investigación ².

6. FUENTES DE LA PSICOLOGIA DE LA RELIGIOSIDAD

Después de determinar provisionalmente el objeto material y formal de la psicología de la religiosidad toca buscar las fuentes de donde ella saca sus materiales para la investigación científica del hecho religioso.

Hasta 1900 la psicología de la religiosidad buscaba sus materiales en el pasado, es decir, en la historia de las religiones. De allá sacaba sus materiales, analizaba sus manifestaciones y generalizaba para llegar a las conclusiones generales. Pero desde aquellos tiempos la psicología de la religiosidad viró hacia la religiosidad presente, pues empezó a tomar sus materiales de la actualidad; procedió de la misma manera como proceden las demás disciplinas psicológicas, porque la psicología hoy en día no busca sus materiales en la historia, sino que estudia la vida psíquica presente tanto en su estática como en su dinámica. La psicología de la religiosidad también adoptó este modo de proceder y hoy se inclina cada vez más a buscar sus materiales en la religiosidad presente y actual. Pero esto no quiere decir que en la historia no podamos encontrar materiales valiosos para el estudio psicológico de la religiosidad; con esto se pretende subrayar que la historia no es fuente única y exclusiva del estudio psicológico de la religiosidad. Este cambio ayudó mucho a la psicología de la religiosidad, porque buscando el material de la religiosidad en el presente se pueden comprobar con más precisión los hechos que llamamos religiosos y con más acierto científico se puede llegar a las conclusiones más objetivas.

Si se comparan los tratados de nuestra disciplina, anteriores a 1900 con los actuales, se ve claramente cómo aquellos son mucho más pobres en el material y en las conclusiones, ya que les faltó verdadera crítica científica tanto en la comprobación de los hechos como en su explicación psicológica. En cambio, las últimas investigaciones psicológicas, que se basan en primer lugar en la investigación de la religiosidad actual, nos dan un material mucho más rico tanto en hechos como en conclusiones.

² Véase P. de Munnynck, "Introduction générale à l'étude des phénomènes religieux": *Revue Néoscolastique de Philosophie* (1914), 40 ss.

Por consiguiente la fuente principal de la psicología de la religiosidad es la religiosidad presente y las fuentes históricas que suministran material sobre la vida religiosa pasada que aportan ciertas luces, pero que por sí solas no pueden aclarar los problemas de suyo tan complejos que nos presenta la religiosidad presente. Es cierto que tanto la religiosidad pasada como la presente tratan con mayor amplitud las manifestaciones religiosas del cristianismo, y es por esto que está más investigado que el de las demás religiones, pero esto se explica porque conociendo la forma más pura de la religiosidad no se hace difícil conocer otras formas inferiores.

7. METODO DE LA PSICOLOGIA DE LA RELIGIOSIDAD

Sabiendo el psicólogo dónde buscar sus materiales debe proceder en sus investigaciones con el mismo orden que en las demás ciencias psicológicas.

En primer lugar debe describir los hechos que son objeto de su estudio lo más completa y minuciosamente que pueda, señalando todas las circunstancias modales, cuantitativas, cualitativas y temporales que rodean el hecho y colocarlas según el orden de sucesión y dependencia. En segundo lugar debe clasificar los hechos en grupos naturales y según una graduación lógica, deduciendo las leyes a que los fenómenos están sujetos. En tercer lugar debe señalar las causas inmediatas de los fenómenos, haciendo ver la intervención que en cada caso tienen los factores naturales y qué es lo que hay que atribuir a un principio superior. Y, en cuarto lugar, relacionar unas verdades con otras para formar un verdadero cuerpo orgánico de doctrina en que las verdades estén eslabonadas y no simplemente amontonadas³.

Como se ve, la psicología de la religiosidad no es una ciencia normativa sino ciencia de la experiencia⁴, porque no pertenece a ella investigar el valor objetivo de la verdad religiosa, sino sólo investigar las manifestaciones psíquicas, tanto internas como las externas, del acto religioso; investigar el valor objetivo de la verdad religiosa ya pertenece a la filosofía y a la teología.

³ Cfr. P. de Munnynck, "Introduction générale à l'étude des phénomènes religieux": *Revue Néoscholastique de Philosophie* (1914), 41 ss.

⁴ G. Wunderle, "Religionspsychologie": *Lexikon für Theologie und Kirche*, VIII, 787: "Die Religionspsychologie ist demnach im wesentlichen eine Erfahrungswissenschaft, keine Normwissenschaft".

Conforme con los fines de la investigación el investigador busca sus métodos para llegar a la conclusión. En general, nos ocupamos metódicamente en una esfera del saber cuando la investigamos con arreglo a un plan, destacamos sus articulaciones especiales, ordenamos los conocimientos particulares de acuerdo con la realidad, los enlazamos con rigor lógico y los hacemos inteligibles. Al terminar la investigación debemos saber de todas y cada una de las cosas no sólo *que* son así, sino también *por qué* son así, o sea no sólo el hecho sino también la razón del mismo.

Así se entiende el método en general, pero cada uno de los sectores de lo real (o sea, cada una de las ciencias) dicta su propio camino que debe recorrer para alcanzar sus propios conocimientos. Por consiguiente, el trasladar el método propio de una ciencia a otra distinta puede falsearlo y aun destruir la misma ciencia; así acontece cuando quiere elaborarse la psicología empírica con el método de las ciencias naturales. Y no siempre se puede trasladar el método de la psicología empírica a la psicología de la religiosidad, porque se comprende que éste ha de variar muchísimo según los problemas que se estudian en la psicología religiosa.

La psicología de la religiosidad se hizo una ciencia independiente al terminar el siglo pasado y al principiar el presente.

La tarea de la psicología de la religiosidad, como ya hemos visto, consiste en investigar el acto religioso en su estructura psíquica, en su origen y su evolución, y también en conocer sus relaciones con las demás actividades humanas; es decir, la tarea de la psicología de la religiosidad consiste en conocer el acto religioso en sus formas típicas y sus variaciones⁵. Como la psicología de la religiosidad es una ciencia empírica y se basa exclusivamente en el análisis de los hechos religiosos, de esto se desprende su propio método: la observación de sí mismo y de los demás.

La psicología de la religiosidad, tanto para comprobar los hechos psíquicos religiosos como también para referirlos a sus causas inmediatas, usa la observación interna (introspección) y la externa (extrospección). En el primer procedimiento el psi-

⁵ H. Straubinger, *Religionsphilosophie mit Theodizee*, Freiburg i. Br. 1949, 2 Aufl., 10: "Sie betrachtet es als ihre Aufgabe, den religiösen Akt nach seiner inneren Struktur, seinem Ursprung und Verlauf und seinem Verhältnis zu den anderen Betätigungen des Menschengesistes zu erforschen; dabei geht die Absicht vor allem auf das religiöse Grunderlebnis mit seinen typischen Formen und Variationen".

cólogo escucha el testimonio de su propia conciencia y en el segundo recibiendo los testimonios de los demás y fijándose en las manifestaciones externas de la actividad religiosa.

1. INTROSPECCION U OBSERVACION INTERNA

Introspección es la acción y efecto de observarse a sí mismo, es una vuelta de la conciencia sobre sí mismo. La observación interna no debe confundirse con la simple conciencia que tiene cada uno de lo que dentro pasa; abarca la introspección también a lo que se hace o se experimenta y la mirada refleja (en la psicología existencial) de los estados de conciencia pasados, para descubrir los caracteres de todos los fenómenos y sus causas reales, por poco aparente que sean a primera vista⁶. Con esta observación interna uno lee en su interior lo que está pasando o lo que ya pasó una vez en su propia conciencia.

Con la observación interna podemos observar los hechos siguientes: primeros brotes del concepto y del sentimiento religioso en los albores de la vida, diferentes modos de objetivar lo

⁶ Su opuesto en la psicología, como método, es la extrospección o la observación externa. La introspección es considerada por diversas escuelas como la única manera de captar lo psíquico, y de ella hacen su principal y único método. Otras tendencias psicológicas consideran que con la introspección se altera la objetividad de las observaciones y utilizan preferentemente la extrospección. Sobre estas discusiones cfr. T. Ribot, *De la méthode dans les sciences*, Paris, 1909, 231; A. Michotte, "À propos de la méthode d'introspection: *Revue Néoscholastique de Philosophie* (1907), 507-532.

En cuanto al uso de la introspección en el estudio de la vida religiosa, cfr. los recientes trabajos que cita K. Girgensohn, *Der seelische Aufbau des religiösen Erlebnis*, Leipzig, 1921, 673, nota 2 y en las explicaciones dadas para justificar su método (Ibid., 672-702). Nuestro autor dice que la experimentación se lleva a cabo con un cuidado extremo, y combina su procedimiento con diversas pruebas. Así, invita a los testigos a que, después de la segunda lectura de los textos propuestos, indiquen las asociaciones de ideas, de imágenes y de sentimientos provocados por la segunda lectura religiosa; luego los invita a exponer los fundamentos de su certeza religiosa y su manera de concebir la confianza en Dios, y a describir tan pronto como han vuelto a pensar "en abstracto", en alguna noción de su catecismo, lo que ha pasado en ellos: conceptos, imágenes que se les han ocurrido, sentimientos; por fin, se controlan los resultados de la encuesta comparándolos con los testimonios de místicos extáticos y especialmente con las *Confesiones* de San Agustín y *El Journal* de J. H. Wicherot.

Exposición de conjunto de este método en la psicología de la religiosidad, véanse pp. 25-36; justificación crítica, pp. 672-702; respuesta de K. Girgensohn a sus críticas, cfr. *Religionspsychologie, Religionswissenschaft und Theologie*, Leipzig, 1923, 43.

Para la crítica de este método véase G. Wunderle, *Einführung in die moderne Religionspsychologie*, Kempten, 1923, 68-74; aplicación de este método a los testigos católicos, véase A. Canesi, "Ricerche preliminari sulla psicologia della preghiera": *Contributi del Laboratorio di Psicologia e Biologia*, Milano, 1925, 245-315.

divino en nuestra conciencia, parte que tienen la idea y el símbolo en esas representaciones, transformaciones de éstas andando el tiempo, influencia de la educación y del medio ambiente en la formación de las ideas religiosas, la reflexión y las experiencias personales en la vida religiosa, interacción de las creencias, de las emociones y de las prácticas, variedad de las impresiones de expansión o de angustia, de abandono o de consuelo, escrúpulo, paz de la conciencia, remordimientos, correlación entre la actitud religiosa y moral, características intelectuales, afectivas o emocionales de los diferentes momentos de la vida, modalidades de las experiencias en las distintas iglesias o sectas que ha podido uno haber recorrido, génesis remota y próxima de las decisiones tomadas y de las conversaciones sucesivas, distinción de los elementos sanos y morbosos en el juego respectivo de las facultades. He aquí una pequeña parte de los hechos que se necesita estudiar para tener idea exacta de la vida religiosa.

Algunas personas tienen una aptitud extraordinaria para esta reflexión introspectiva: ellas contemplan una vivencia mientras está produciéndose y dan la descripción inmediata en términos referentes a los elementos que entraron en juego, o también a través del acto reflexivo reproducen las vivencias interiores en términos adecuados para la investigación psicológica. Estas personas demuestran una disposición especial para desenmarañar los móviles más complejos de sus acciones; ellas reconocen los orígenes más secretos de sus resoluciones, observan las menores fluctuaciones de sus aprehensiones y deseos. Estas personas saben, como se dice, “leer en su interior”. En este sentido baste recordar a San Agustín por su aptitud extraordinaria a la mirada introspectiva en las cuestiones de la psicología de la religiosidad. Si se analizan las obras de San Agustín se ve con qué finura descubrió las causas profundas de sus tergiversaciones en materia de creencia religiosa: él concebía a Dios solamente bajo la forma de imágenes especiales y de fantasmas cuantitativos, él conoció su inaptitud de comprender de que en el orden intelectual y moral puede existir una certeza diferente de la evidencia matemática⁷. Y, por último, con qué lucidez observó la evolución día a día de sus experiencias religiosas y de sus concepciones, su incomprensión de la virtud an-

⁷ *Confessiones*, 1. VI, c. 4 (PL, XXXII, col. 722): “Volebam enim eorum que non videram ita me certum fieri, ut certus essem quod septem et tria decem sunt”.

tes de practicarla, y la iluminación creciente que acompañó a cada uno de sus pasos en su vida de abnegación religiosa y moral.

Sin pretender llegar a poseer en tan elevado grado el don del análisis y de la descripción de los estados psíquicos personales, se puede no obstante con el estudio y el ejercicio aumentar notablemente el que ya la posee. A este propósito no deja de ser útil la práctica del *diario espiritual*, y más aún la del *examen de conciencia*. La primera práctica despierta la atención sobre los hechos que podían pasar inadvertidos, pero puede fomentar con exceso ciertas formas de sensibilidad, como acontece con los que se preocupan demasiado de su belleza o que pasan los días enteros pensando en sus enfermedades; tiene también el inconveniente de que no siempre se desprende de caprichos e impresiones insignificantes. Es muy distinto lo que ocurre con el examen de conciencia: ya se entiende que la persona que ejerce el control sobre sí misma está resuelta a perfeccionarse para llegar a un fin determinado. En el sentido estricto, el examen de conciencia se comprende como reflexión que recae sobre los deberes religiosos y morales. En este último caso, la persona pretende “preveer, proveer y revisar”, es decir, en reflexionar de antemano sobre sus obligaciones generales u ocasionales, en concretar las resoluciones, en discutir los resultados obtenidos con miras a un nuevo perfeccionamiento. En una palabra, el examen de conciencia nos descubre los errores del entendimiento y las deficiencias de la voluntad con sus múltiples modalidades, y hasta las causas subconscientes que nos han hecho trampear con el deber. Pero conviene advertir que la eficiencia de semejante examen de conciencia depende de la energía con que se busca el éxito: si se pone más energía en la crítica y control de sí mismo, se consiguen mejores resultados; si no se pone tanto, el resultado será distinto. También dependerá de la noción del deber: este concepto varía según las religiones; en las religiones donde todo se reduce a los sentimientos, este examen de conciencia no va a descubrir todo, porque el elemento irracional se escapa al examen de conciencia; en cambio, en las religiones donde se tiene por ideal la acción, este examen puede ayudar mucho en el progreso religioso y puede proporcionar mucho material para el estudio psicológico de la vida religiosa.

Valorizando este procedimiento de la investigación psicológica de la religiosidad podemos decir: con todo, por muy ricas que puedan ser las experiencias personales del sujeto y por muy

penetrante que se suponga su poder analizador, la conciencia individual es un campo demasiado estrecho para suministrar la base de información necesaria para una ciencia. Entre la escuela antigua, que casi exclusivamente empleaba la introspección, y la moderna, que la desprecia con exceso, *T. Ribot* ha sabido precisar el lugar que corresponde a la introspección en la psicología: "Sin ella no se comienza nada y con ella no se acaba nada"⁸. Si la introspección es indispensable para alcanzar la comprensión de los hechos observados, ésta misma es insuficiente para revelar las variaciones de los mismos que se pretenden estudiar; como también por sí sola es insuficiente para asegurar la objetividad rigurosa de las conclusiones a que debe llegar todo conocimiento científico. Si esto ocurre con la psicología en general, con mayor razón tiene que suceder en nuestro caso con la psicología de la religiosidad. Como en la psicología religiosa estamos estudiando un campo muy especial de la actividad psíquica y como en este campo más que en ninguna otra materia interviene el factor personal (de que ya hemos hablado en las condiciones subjetivas del estudio de la vida religiosa), por consiguiente necesitamos completar estos conocimientos con las actitudes de las conciencias ajenas. Por lo tanto, la introspección tiene que completarse y controlarse con la observación externa.

2. EXTROSPECCION U OBSERVACION EXTERNA

La extrospección o la observación externa vuelve la mirada del psicólogo hacia la conciencia ajena. La extrospección todavía no es la experimentación, porque la observación es la investigación de un hecho natural cuando la experimentación es la investigación de un hecho provocado por el investigador.

La observación externa puede ser directa e indirecta.

A.—OBSERVACION EXTERNA DIRECTA O ESTUDIO DE LOS HECHOS PSIQUICOS RELIGIOSOS EN LA CONCIENCIA AJENA

La observación externa directa intenta conocer los hechos psíquicos religiosos en sí mismos considerándolos en sus manifestaciones inmediatas, tales como las diferentes expresiones articuladas, escritas o simbólicas (entendemos por expresiones sim-

⁸ *Psychologie*: "De la méthode dans les sciences", Serie I, 235.

bólicas los gestos litúrgicos y las creaciones del arte religioso), los sentimientos, los pensamientos, etc.

El psicólogo que intenta conocer observando la vida religiosa en los demás, la comprende en cuanto tiene de parecido con la suya, pero observándola externa y directamente intenta conocer las diferencias individuales. En este caso el psicólogo debe adentrarse en sí mismo y salirse fuera de sí. El psicólogo al investigar la vida religiosa de los demás, debe observar constantemente aquello entre quienes vive, sus palabras, sus actitudes, sus gestos, etc. Esta observación, unida a una profunda reflexión, constituye la mejor manera de alcanzar una exacta comprensión de la vida religiosa.

Sus principales procedimientos serán: las estadísticas, los cuestionarios (orales y escritos), las autobiografías y la literatura religiosa.

a.—*Empleo de las estadísticas.*

La estadística es la captación y expresión matemática de las regularidades que se dan en las acciones humanas voluntarias bajo el influjo de determinadas condiciones psíquicas, sociales, ambientales, etc. Las estadísticas como medio de investigación de la vida religiosa muestran las relaciones que existen entre los diferentes estados del alma y expresan estas relaciones en cifras; por ejemplo, entre la crisis de la pubertad y la que viene a terminar en la conversión, entre la madurez o la senectud y la religiosidad. Como las estadísticas se expresan en cifras, parecen asegurar las conclusiones con una gran objetividad. Pero el empleo de las matemáticas en la psicología ha sido y continúa siendo tema de controversias. A pesar de que han sido recomendadas por algunos psicólogos norteamericanos⁹, su utilidad —según otros psicólogos— es muy restringida, porque tienen peligro de extraviar la misma investigación dispensándola de análisis más profundo y de precisiones indispensables en una crítica sana. Podrían multiplicarse por cientos de miles sus cifras y por eso no sería la prueba de mayor objetividad¹⁰.

Las estadísticas establecen una relación entre el número de casos estudiados y sus condiciones determinadas, pero el número

⁹ Especialmente E. D. Starbuck, *The Psychology of Religion*, London, 1901.

¹⁰ Las estadísticas como argumento en la psicología de la religiosidad y su crítica, véase H. Faber, *Das Wesen der Religionspsychologie*, Tübingen, 1913, 18-24; G. Wunderle, *Einführung in die moderne Religionspsychologie*, 121 ss.

de los casos estudiados no puede representar la universalidad de los individuos de una sociedad determinada, y con mayor razón aún de la humanidad entera, sino cuando presentan muestras de todos los tipos psicológicos en la misma proporción con que se encuentran en esa sociedad o en la humanidad ¹¹.

Si las estadísticas en la investigación de la vida religiosa suministran ciertos datos, al psicólogo corresponderá saber si puede emplear tal argumento y cómo, y no sacar conclusiones solamente de esta prueba. Las conclusiones de una investigación psicológica tienen tanto mayor valor cuando el cúmulo de evidencias es más numeroso y perfecto.

Especialmente hay que tener mucho cuidado con las estadísticas en la investigación de la vida religiosa, porque como aquí se tratan los hechos muy íntimos de la vida, no siempre se consigue la objetividad necesaria; en la psicología de la religiosidad las estadísticas por sí solas no valen mucho, pero completándolas con otros procedimientos sí se pueden confirmar varios hechos.

b.—*De las autobiografías y de los cuestionarios.*

Existen en abundancia las autobiografías, las memorias y los apuntes espirituales, los cuestionarios orales y escritos, que podemos multiplicar a nuestro gusto. Todas estas fuentes proporcionan también materiales para la investigación psicológica de la vida religiosa.

El cuestionario se usa con bastante frecuencia en la psicología de la religiosidad y es una forma de investigación psicológica que se utiliza para establecer el estado psíquico de la persona que estamos observando con un fin determinado. En cierto modo las autobiografías y el método de cuestionario se complementan: la primera serie de documentos pone ante los ojos del psicólogo la religiosidad del pasado y de las personalidades destacadas (o que, por lo menos, pasan por serlo), porque las personas de la vida religiosa ordinaria no suelen escribir sus memorias o apuntes espirituales; y la segunda serie de documentos nos permite descender, si se lo desea, a la vida religiosa corrien-

¹¹ El mismo E. D. Starbuck, *The Psychology of Religion*, 13, reconoce expresamente que sus conclusiones valen sólo para una clase especial y de que no son forzosamente exactas para otras categorías de personas, donde se debe completar con otros datos.

te, a las personas que jamás pensaron en manifestar al público su religiosidad ¹².

A primera vista uno puede quedar sorprendido ante la riqueza extraordinaria de testimonios que se consiguen por este doble camino. Pero si no se puede negar su abundancia, su empleo objetivo y científico no es siempre de esta naturaleza. Porque ofrece grandes dificultades en cuanto a la elección de los sujetos cuyas memorias se consultan o a quienes se somete al interrogatorio, como también en cuanto a la manera de preguntar y en cuanto a la interpretación de las respuestas.

a) *Elección de los sujetos.*—En primer lugar, en cuanto a la elección de los sujetos, es evidente que se ha de tropezar con los inconvenientes, si sólo se pregunta a una clase determinada de almas religiosas. Estos sujetos de una sola clase suministran una descripción de sus observaciones, pero una comprensión parcial no autoriza ninguna generalización.

Sería, pues, un abuso manifiesto concretarse únicamente a los tipos rudimentarios o morbosos, porque con tal investigación se conseguirían los resultados desfavorables a la verdadera vida religiosa. Por interesantes que puedan ser, desde ciertos puntos de vista, los tipos primitivos y los niños, cuando se pretende esclarecer el comienzo de la religiosidad (método genético), sería falso el mirar estas formas como las más reveladoras. El estudio de las formas religiosas más desarrolladas plantean problemas mucho más graves, pero suministran elementos para la solución del problema religioso mucho más claras y más completas. Porque, el que un salvaje, un niño o un semiloco sean religiosos es cosa casi sin importancia al lado de la religiosidad de San Agustín, Lutero, Newton o Newman (porque estos últimos llegaron a la vida religiosa por una reflexión controlada por todas las facultades humanas sanas). Por eso, al escoger los sujetos hay que tomarlos de varias clases, edades y culturas, etc.

Este procedimiento presupone tres cosas: a) capacidad o aptitud de la persona para ver con precisión sus experiencias religiosas y observarlas con exactitud; b) capacidad lingüística

¹² Este procedimiento se aplicó a la psicología de la religiosidad en los Estados Unidos (E. D. Starbuck, J. B. Pratt y otros), pero más tarde pasó también a Alemania y otros países europeos.

G. Wunderle, *Glaube und Glaubenszweifel moderner Jugend*, Düsseldorf, 1932; A. Bolley, *Gebetstimmung und Gebet*, Düsseldorf, 1932; E. Nobilling, *Der Gottesgedanke bei Kindern und Jugendlichen: Archiv für Religionspsychologie und Seelenforschung* (1929), 43-215; A. M. Wachsmann, *Das Religiöse im Gesamtverlauf des Seelischen*, Paderborn, 1934.

de transmitir exactamente lo que se ha observado; c) absoluta veracidad consigo mismo y con los demás para transmitir sus experiencias religiosas.

No es menor el error de aquellos que se limitan únicamente a los tipos agudos afectivos o sentimentales, sin inquirir en idéntica proporción por los volitivos y los intelectuales; además, cómo podemos limitarnos exclusivamente a los tipos agudos si los medianos son mucho más numerosos y más constantes en su vida religiosa.

De todos modos no se puede admitir ninguna conclusión de carácter universal si no se han estudiado todos los individuos posibles o por lo menos todas las especies que abarca el género religioso.

b) *Manera de interrogar.*—En primer lugar hay que tener presente el que las preguntas en forma de cuestionarios impresos o a modo de conversación cara a cara puedan influir en la respuesta, puedan imponerlas o por lo menos influirlas; por eso las mismas preguntas deben hacerse con cuidado en la materia religiosa y de una manera eficaz para obtener los resultados deseados. También hay que advertir todo aquello que signifique estima o desprecio de la persona, porque con la pregunta se puede excitar la falsa vergüenza o falsa fanfarronería. Lo mismo debe tenerse presente en las encuestas orales, porque la opinión del examinador puede traducirse tanto por las palabras expresadas como por la actitud aprobativa o desdeñosa.

Todo esto se puede evitar no abordando de frente los problemas religiosos, sino preguntando de una manera indirecta, como incidentalmente. O mejor aún: se pueden proponer las mismas preguntas en distintos momentos o en forma variada, de tal suerte que el interesado se contradiga si habla contra su verdadero pensamiento; o también se pueden solicitar algunas explicaciones acerca de los temas conexos, los cuales permitirán comprobar y confrontar unas respuestas respecto de otras.

Las mismas precauciones debemos tomar con las autobiografías y memorias en la materia religiosa, porque ellas tampoco están libres de sospechas, especialmente si están escritas bajo la influencia de un director espiritual.

c) *Crítica de las respuestas.*—Coleccionar bien los testimonios en la materia religiosa es mucho decir, pero lo más importante y delicado es saber apreciarlos. Por eso, apreciando los testimonios y el material recogido hay que tener presente el espíritu crítico y preparado para ver y apreciar la verdad.

En primer lugar, el psicólogo debe saber diferenciar bien hasta dónde va la verdad y dónde entran en juego las pasiones de la persona interrogada. Hay que tener presente que los más fáciles en darse a conocer son a menudo los más sospechosos; hay sujetos que les gusta manifestarse, dejarse retratar y por lo mismo componer su actitud según las circunstancias. Por el contrario, la piedad sincera es poco habladora, la verdadera piedad tiene repugnancia de revelar todo lo más íntimo de su religiosidad; por eso hay que saber interrogar a estas personas. La verdadera piedad es más preocupada por obrar que por analizarse. Además, hay personas de verdadera piedad que no analizan con precisión sus actitudes religiosas y no saben expresar estas actitudes a otras personas, porque son cosas personales y muchas veces incomunicables a los demás.

Asimismo, habrá que tener en cuenta las ilusiones. Muchas veces las personas interrogadas son muy locuaces, pero no siempre estas personas son las más originales en la materia religiosa. Muchas veces se expresan con suma facilidad y con los términos técnicos, porque han leído mucho sobre la materia religiosa y se imaginan que ya tienen las mismas experiencias que las leídas. Por ejemplo, San Francisco de Sales habla con mucha gracia de una religiosa que a fuerza de leer los escritos de Santa Teresa aprendió su modo de hablar tan bien que parecía una pequeña Teresa, y así lo creía ella imaginándose al mismo tiempo todo lo que la Santa Teresa había hecho en la vida; esta religiosa pensaba que ella hacía también lo mismo que aquella santa; hasta llegaba a tener algunos éxtasis o especies de éxtasis que aquella había tenido en su vida; también sabía hablar muy bien de todo esto. El mismo San Francisco de Sales conocía otras religiosas que de manera semejante, pensando en la vida de Santa Catalina y de Santa Sena de Génova, se creían que eran otras santas ¹³.

Y, por último, en la crítica de las respuestas en la materia religiosa hay que estar prevenido contra las rivalidades confesionales, porque en muchos casos estas cosas se manifiestan también en las respuestas. La admiración, por ejemplo, que se siente por el ideal religioso en una iglesia o una confesión, el conocimiento que se tiene de las experiencias en una secta, y hasta la mera lectura de sus libros ascéticos, consciente o inconsciente-

¹³ "Les vrais entretiens spirituels": *Oeuvres Completes*, Annecy, VI, 139-140.

mente aparecerán en el modo de pensar de los militantes en sus credos respectivos. Estas personas pretenderán demostrarlo sólo desde el punto de vista ideal, y no suministrarán el material real y concreto para una buena encuesta religiosa. Especialmente esta precaución hay que tenerla presente cuando se analizan algunos documentos religiosos de las épocas de las grandes competencias religiosas: como al declinar el paganismo greco-romano o al advenimiento del protestantismo. Por esta razón, por ejemplo, hay que tomar los relatos de conversiones de los siglos XVI al XVIII con grandes precauciones¹⁴.

d) *Empleo de los tratados teóricos de ascética y mística.* Por último, existe una fuente copiosa de información para el estudio de la vida religiosa, que en la hora actual parece se tiene muy poco en cuenta: ella está formada por ciertos tratados de teología ascética y mística u obras similares (p. e., algunos sermonarios). Hay tendencia entre los psicólogos a despreciarlos, porque —dicen— son obras de autores teóricos que no conocen mucho la realidad del hecho religioso; como los autores son teóricos —dicen— tienen tendencia innata a especular, a reglamentar y a codificar, por eso no dan las vivencias personales. Esta observación puede ser justificada, pero cuando se trata de autores subalternos que teorizan sobre las experiencias ajenas; pero no todos los tratadistas son de este género, pues tenemos muchos autores que escribían basándose expresamente sobre las experiencias religiosas personales. Como ejemplos podemos nombrar: *Imitación de Cristo*, de Kempis; *Combate Espiritual*, de Scupolli; el *Ejercicio de Perfección y Virtudes Cristianas*, de Rodríguez; y muchos otros. Todos estos tratados de teología ascética y mística están hoy en día muy divulgadas, traducidas y adaptadas a todas las lenguas, que no hubieran tenido tal éxito si no representaran las vivencias personales de sus autores.

También podemos decir otro tanto acerca de las experiencias religiosas contenidas en el Evangelio, en el Corán, en el Pequeño y Gran Vehículo búdico y otros.

¹⁴ Sobre las precauciones en la psicología de la religiosidad, véase G. Wunderle, *Einführung in die Religionspsychologie*, 120-131, especialmente las normas formuladas al respecto, cfr. pág. 128-130. También puede servir bien el estudio del mismo autor, "Zur Psychologie der Reue": *Zeitschr. für Religionspsychologie* (1921), 29-107.

Sobre la crítica de las conversiones, véase R. H. Thouless, *An introduction to the Psychology of Religion*, Cambridge, 1923, 195; 219.

La ventaja de este género de información es que tienen condensada la doctrina acerca de la experiencia religiosa, la tienen expresa en términos bien claros e indicando al mismo tiempo el ambiente de estas experiencias; también expresan la doctrina de una manera clara y directa excluyendo las concepciones diferentes a la verdadera vida religiosa.

Claro está que no todos los psicólogos pueden sacar de estos tratados teóricos el material para la psicología de la religiosidad y no siempre lo aprovechan hasta el último detalle, porque estos tratados algunas veces suministran tipos religiosos ya esquematizados. Pero los que tienen disposición para sacar el material contenido en ellos podrán aprovecharlo mucho, porque en estos tratados encontramos tipos psicológicos más completos, más claros, más importantes y más representativos. En una palabra, los tratados teóricos nos representan una multitud de testimonios individuales. Al mismo tiempo estos tratados deben ser completados por otras fuentes de experiencia religiosa.

B.—OBSERVACION EXTERNA INDIRECTA O ESTUDIO DE LOS CARACTERES RELIGIOSOS PROPIOS DE LOS ESTADOS PSIQUICOS POR SUS CAUSAS Y POR SUS EFECTOS

La observación externa indirecta estudia el acto religioso no en sí mismo, sino por sus causas y sus efectos. La llamada observación indirecta aborda los mismos problemas por un doble camino: por el estudio de las causas más o menos próximas de los estados religiosos psíquicos y por el de sus efectos o por sus consecuencias. Es decir, no se estudian los mismos actos religiosos, sino que se buscan sus causas próximas o se analizan los efectos o las consecuencias, y por este doble camino se llega al mismo acto religioso.

La fuente de esta clase de estudio puede ser la misma que en la observación externa directa, es decir, tanto el examen de los mismos sujetos como también el uso de los tratados teóricos.

Este procedimiento es de suma importancia en el estudio psicológico de la vida religiosa, porque en el acto religioso el hombre se orienta totalmente hacia la divinidad; esta orientación total no es una cosa aislada, sino que se basa en las disposiciones individuales y éstas pueden y de hecho influyen en la misma actitud religiosa. Esta influencia puede provenir tanto del mismo sujeto como también del ambiente donde vive. Todas

estas causas los psicólogos las suelen reducir a cinco grupos o cinco fuentes:

a.—Unas pertenecen a los efectos *fisiológicos* (la depresión o la excitación, la debilidad o el desarrollo orgánico, los trastornos funcionales, etc.).

b.—Otras pertenecen a los efectos *morales* (los impulsos virtuosos o viciosos, el amoralismo o la violación sistemática de la ley moral, etc.).

c.—Otros pertenecen a los efectos *sentimentales o afectivos* (la paz o la angustia en las personas, las anestésias parcial o total de los sentimientos, etc.).

d.—Otras pertenecen a los efectos *intelectuales* (el empobrecimiento o enriquecimiento de las facultades, el equilibrio o la perturbación de sus relaciones, etc.).

e.—Y otros pertenecen a los efectos *sociales* (la fecundidad en las obras altruistas o, lo contrario, las organizaciones culturales, etc.).

Ya esta rápida enumeración nos hace entrever las ventajas de la observación externa indirecta. Además, tanto las causas como los efectos pueden observarse más fácilmente por ser generalmente externos (o relacionados con manifestaciones externas); en segundo lugar, siendo distintos de la actividad religiosa en sí misma, por más que estén en íntimo contacto con ella, nos permitirán fiscalizar los documentos o los resultados que suministra la observación directa. Como la certeza científica suele ser efecto casi siempre de la demostración convergente de los métodos independientes, así en nuestro caso el estudio de las causas y de los efectos asegurarán a la investigación un valor más considerable.

Veamos algunos ejemplos:

a) *Para determinar lo normal y lo patológico.*—En primer término parece ser la observación indirecta la única autorizada para distinguir entre lo normal y lo patológico en la vida religiosa.

La religiosidad es un hecho normal y no morboso:

Primero, porque la practican personas reconocidas como sanas y aun como sobresalientes por su equilibrio y su sentido práctico; *a fortiori*, se ve que en estos casos es la religiosidad el principio de esta salud y de este equilibrio mental. En estas

personas no se puede hablar de la yuxtaposición de dos vidas —una profana y otra religiosa— sino que hay dependencia de la primera respecto a la segunda y en relación de causa a efecto.

Segundo, porque estas personas tenidas por sanas y por consiguiente con aptitud de concebir rectamente lo que pueda haber de legítimo en la religiosidad, condenan expresamente desde el punto de vista religioso todo aquello que es pseudo-religioso o morboso a los ojos de la psicología (como escrúpulos, credulidad infantil, formalismo, etc.); hay que aceptar de que la actitud religiosa en sí no es un hecho morboso sino normal.

Tercero, porque si se explican las actitudes arreligiosas o irreligiosas por sus causas psicológicas, la actitud religiosa también se explicará por otras causas psicológicas llamadas morbosas; esto ya no sería una explicación científica sino que dependería de una posición filosófica determinada.

Resuelta la cuestión de la normalidad del hecho religioso, la psicopatología de la religiosidad queda reducida a su papel subalterno, con derecho de ocuparse no de la religiosidad en cuanto tal, sino “de los estados patológicos con contenido religioso”, según la frase del P. de Munnynck¹⁵.

b) *Para controlar la sinceridad.*—Puede suceder que resulte imposible, por necesario que parezca, el verificar los testimonios de un testigo sobre sí mismo. Fijémonos en el caso de la paz interior; ésta constituye un síntoma de los más graves en la psicología religiosa, porque supone el juego normal de las facultades y su satisfacción ordenada. Si recorremos los relatos de conversiones, ya se trate del tránsito de una religión a otra o del paso de la piedad a la arreligiosidad, es raro que los convertidos no afirmen la tranquilidad absoluta que experimentan en su nuevo estado. Parece, pues, tan inverosímil que sus testimonios sean igualmente admisibles y fundados (porque contenidos completamente opuestos no pueden causar las mismas emociones), como es imposible decidir por vía directa quién es más sincero o quién es mejor observador de su propia conciencia, toca acudir a este procedimiento y preguntar por los “adjuntos” para formarse un concepto objetivo.

¹⁵ “Introduction générale à l'étude des phénomènes religieux”: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* (1914), 30: “El perseguido de mentalidad religiosa se creará perseguido por el odio de los masones; el perseguido arreligioso hallará sus enemigos entre los jesuitas. El ‘contenido’ es diferente, pero la afección mental es idéntica, y hay que buscar sus causas propias, si no en su ocasión, fuera de la religión o de la arreligión”.

c) *Para distinguir los éxtasis y otros fenómenos similares.* Puede también suceder que algunos casos raros de la vida religiosa para unos sean verdaderos éxtasis y para personas sesudas parezcan superficiales. Por eso, algunas personas confunden el éxtasis dialéctico de Plotino conseguido por ascensión mental de los seres imperfectos al Ser Perfecto y a la Unidad Pura, con el éxtasis teúrgico producido por una especie de preparación material (como en la escuela neoplatónica de Yámblico o por una actitud determinada como entre ciertos hesiquistas) ¹⁶, o con el éxtasis farmacéutico parecido al anterior, o con el éxtasis histérico, o hasta con el éxtasis propiamente tal. Todos los psicólogos convienen en considerar como ilusorios los fenómenos que fuesen preparados por otros medios y que indujesen a la persona a sustraerse de su fe y de la autoridad religiosa, o que fomentasen una estimación exagerada. Solamente por esta observación externa se podrán determinar los verdaderos éxtasis reduciendo lo que es natural y donde empieza una gracia particular.

De todo esto se deduce que el empleo combinado de la observación interna y de la externa (bajo su doble forma: directa e indirecta) puede llevar a la seguridad de las conclusiones en psicología de la religiosidad.

Ahora nos queda por averiguar si hay posibilidad de verificar esas conclusiones por algún otro procedimiento: es decir, si se puede, modificando las condiciones de las vivencias religiosas, llegar a verificar los resultados obtenidos anteriormente.

3. LA EXPERIMENTACION

La experimentación psicológica es la observación o serie de observaciones dispuesta con propósitos científicos y en la cual las condiciones son preparadas de antemano, como también sometidas a diversas variaciones, a fin de descubrir ciertas relaciones entre los hechos psíquicos.

En la experimentación psicológica se exigen ciertas reservas, desde el punto de vista del sentido común, del sentido religioso y del sentido moral.

Así, en primer lugar, no siempre la experimentación con los seres humanos será lícita; será ilícita cualquier experimenta-

¹⁶ Estos monjes se imaginaban que reteniendo el aliento y mirando fijamente llegaban a contemplar cierta "lux increada", y algunos hasta la misma esencia divina. Cfr. I. Hausherr, *La méthode d'oraison hésychiaste*, Rome, 1927.

ción que atente cierta o probablemente contra los derechos de un tercero, a no ser que razones fuertes o de interés general obliguen al interesado a dejarla hacer. Como no se puede probar armas, si es cierto o probable que se va a herir a una persona, tampoco se puede, con el fin de estudiar la religiosidad natural del hombre, prescindir de la educación religiosa.

Si estas son las consideraciones que debe el psicólogo tener presentes, antes de hacer experimentos en materia religiosa con otras personas, lo mismo se requiere cuando las realiza en su propia persona. No puede el psicólogo lesionar los derechos de Dios, ya sea suspendiendo su religiosidad para ver los resultados, ya cometiendo el mal para estudiar el remordimiento, ya de otra manera lesionando estos derechos.

Una vez hechas estas reservas debemos distinguir en la experimentación: una estrictamente *empírica*, que estudia las características de los hechos religiosos, sus notas particulares, sus causas fenomenales, su evolución, etc.; y otra experimentación *de miras metafísicas y teológicas*, que pretende controlar las vivencias de determinadas filosofías y teologías.

A.—LA EXPERIMENTACION PURAMENTE EMPIRICA Y SUS FORMAS

La experimentación estrictamente empírica, de la que vamos a ocuparnos en primer término, puede revestir tres formas principales:

- experimentación impropriamente dicha sin pretensión de hacer actos religiosos;
- experimentación concomitante a la práctica religiosa;
- experimentación pura o propiamente dicha.

a.—*Experimentación impropriamente dicha o sin pretensión de hacer actos religiosos.*

En este caso procura el psicólogo, *sin pretender hacer acto religioso*, determinar en sí mismo la actitud interior que acompaña tal o cual acto propiamente religioso; no pretende hacer algún acto religioso determinado sino experimenta la actitud que acompaña a estos actos religiosos. Estudia, por ejemplo, la reac-

ción que producen en sus diferentes facultades las ideas de castigo, de confianza o de temor; examina las modalidades emocionales e intelectuales que pueden despertar en él la concepción de un dios inmanente, de quien él sería la emanación o una parte de esta divinidad, y aquellas que determinan la concepción de un dios trascendente; a renglón seguido hace el cotejo de los resultados así obtenidos con los actos que pone con plena convicción y sin engaño.

En todo este proceso no hay nada ilegítimo, y el psicólogo puede sacar luces para la investigación psicológica de la vida religiosa.

b.—*Estudio experimental concomitante a la acción religiosa.*

En el segundo caso, el psicólogo se contenta con permanecer psicólogo mientras él mismo u otra persona obra religiosamente; el estudio del acto religioso no es el fin sino lo acompaña únicamente.

Esta doble mirada del acto religioso puede en algún modo alterar la espontaneidad de la acción religiosa, pero no la modifica substancialmente.

Esta actitud del psicólogo no es ilegítima o incorrecta. Pero lo que tiene anormal este modo de proceder es el siguiente: este procedimiento de investigar la vida religiosa puede hacer necesarias algunas correcciones en el momento de la interpretación, porque puede alterar el mismo acto religioso accidentalmente, y eso se debe corregir en el momento de la interpretación. Así podrá el psicólogo modificar la duración, el género y el método que sigue en sus oraciones, variar las posturas que de ordinario adopta, cambiar, aumentar o suspender las maceraciones que practica a ejemplo de los ascetas. En seguida debe examinar las ventajas o inconvenientes que de todo ello se siguen para el desarrollo anímico de su piedad.

Puede haber excesos en el uso de este método si se buscan como fin y no como medio las impresiones vivas, las lágrimas, la "consolación sensible", etc.; o si se olvidan las iniciativas libres que son patrimonio de Dios en sus relaciones con los hombres. Si se evita este abuso, el método queda muy provechoso para el estudio de la vida religiosa. Hasta las religiones las acon-

sejan ¹⁷ en vez de proscribirlo, porque conocen la gran variedad de temperamentos y la influencia natural de lo físico en lo moral: proporciona a cada individuo la manera de hallar por tanteos sucesivos la norma que más le conviene.

c.—*Experimentación pura de la vida religiosa y de las formas de la religiosidad.*

En el tercer caso, la experimentación se encamina propiamente a un objeto científico: *se obra para ver*. Pero en este supuesto caso basta el sentido común para ver que el valor de tal experiencia disminuye a medida y altera al mismo tiempo el acto religioso.

Cuando se trata de recetas farmacéuticas (como el uso de narcóticos para provocar los éxtasis) o de recetas terapéuticas (como las autosugestiones de la cura mental, Mind Cure), el experimentador llega sin gran dificultad a ponerse en las condiciones apetecidas y puede el procedimiento dar buenos resultados. Pero su eficacia disminuye cuando se trata de actos morales o religiosos. Sin duda que en cualquiera hipótesis se puede y se debe, a lo menos por vía de ensayo, aconsejar la práctica de caridad, de templanza, de castidad, etc. Esta nueva vida moral al transformar al sujeto en su interior, debilitando sus pasiones, espiritualizando su carne, hará que mire con otros ojos la vida y los aspectos de la vida religiosa. Este ensayo puede despertar en el sujeto emociones religiosas y experiencias rudimentarias, tal vez hasta decisivas para su orientación ulterior. Pero, notémoslo desde ahora, la resolución temporal del sujeto experimentado de conformarse a la ley moral frena de momento los apetitos viciosos, sin suprimirlos definitivamente. En tal caso subsiste el desorden radical, porque las reacciones no pueden ser lo que serían en un alma para siempre a la práctica de la virtud.

¹⁷ Así lo hace expresamente S. Ignacio de Loyola, *Ejercicios Espirituales*, edición 4^a: “Entrar en la contemplación, cuándo de rodillas, cuándo postrado en tierra, cuándo supino rostro arriba, cuándo asentado, cuándo en pie, andando siempre a buscar lo que quiero. En dos casos advertimos: la primera es que si hallo lo que quiero de rodillas, no pasaré adelante, y si postrado, asimismo, etc.; la segunda, en el punto en el que hallare lo que quiero, ahí me reposaré, sin tener ansia de pasar adelante hasta que me satisfaga”. Para entender bien este texto hay que interpretarlo conforme a la doctrina del libro: véase A. Brou, *La spiritualité de S. Ignace. Les exercices spirituelles de S. Ignace. Histoire et psychologie*. Paris, 1922: “Para cada uno aquella meditación es mejor en la que Dios más se le comunica..., pero para hallarla debemos tantear”.

Y mucho más se cambia la situación cuando tenemos el caso de que el alma ve en la ley moral una ley divina y observa esta ley como su deber más sagrado, como su deber religioso.

También esta eficacia disminuye cuando se trata de prácticas confesionales; por ejemplo, confrontando las vivencias interiores que tiene una persona en la comunión católica y la cena luterana. La recepción de los sacramentos presupone en la mente de la Iglesia Católica la convicción absoluta y razonada de su origen divino, el arrepentimiento absoluto de las faltas pasadas, la voluntad absoluta de evitarlas en lo sucesivo, la intención recta de conseguir gracias más abundantes para vivir mejor en adelante. Por consiguiente, quien se acerque a esos sacramentos católicos por vía de ensayo, para ver, procede con una mentalidad completamente distinta.

Esta diferencia, desde el punto de vista psicológico, podemos resumirla en estos puntos: 1º Siendo diferente la actitud al acercarse serán también diferentes las reacciones intelectuales y emocionales; 2º No se producirán en el sujeto experimentado las reacciones de orden sobrenatural por falta de las disposiciones necesarias, porque el Legislador sólo ha vinculado efectos sobrenaturales a la observancia precisa de su ley; 3º De esta clase de experiencia no se podrá sacar ninguna conclusión definitiva para el conocimiento científico del acto religioso; será apenas una aproximación demasiado pequeña para poder utilizar los resultados.

Esto es lo que siempre ocurre con la experimentación en los actos religiosos: ellos se modifican substancialmente. Y estas modificaciones ocurren no sólo cuando tratamos de experimentar con los actos de la religión sobrenatural, sino también tratando los actos religiosos naturales; es decir, cuando estamos tratando de averiguar ese conjunto de creencias y prácticas que proclama la razón al margen de toda revelación, después de conocer la existencia de Dios y de sus atributos. Si uno ya ha llegado al conocimiento y a la convicción de la existencia de un Ser Superior, si ya siente la influencia de ese Ser en su vida, si tiene esperanzas de que obrando bien en el campo natural puede llegar un día a unirse con aquel Ser Superior; es decir, si uno ya vive esta religión natural personalmente, y si un día principia a hacer las mismas cosas por vía de ensayo, principia a modificarse profundamente su actitud.

d.—*Método de los TESTS y similares.*

Se denomina *tests* el método psicológico mediante el cual se provoca en un sujeto una forma de conducta que admite una apreciación cuantitativa fundada en principios estadísticos. Por *tests* se entiende el planteamiento de un problema claramente circunscrito, que debe conducir al conocimiento de una determinada calidad psíquica; es una especie de muestra psicológica.

Después de hacer varios *tests* se hacen las tablas según las estadísticas comparativas. El método de los *tests* se introdujo en la psicología y se aplicó a varios campos de la investigación psicológica; hoy en día se usan también los *tests* en la investigación psicológica de la vida religiosa. Los partidarios de este método aplican varios procedimientos y miden por diversas tablas elaboradas la impresión que reciben los sujetos y cómo reaccionan eligiendo, efectuando y expresándose en presencia de variadas excitaciones.

Este procedimiento de los *tests* hace ver la dificultad capital que ellos presentan en la aplicación a la psicología de la religiosidad, y esta dificultad consiste esencialmente en asegurar en los *tests* la seriedad de las respuestas.

La aplicación del método de los *tests* a la psicología de la religiosidad todavía no se ha desarrollado bastante, porque en los países donde se usan con frecuencia, la religión se considera como cosa privada, y en otros países este método todavía no se aplica con frecuencia. Por eso tenemos apenas los primeros ensayos de la aplicación de los *tests* en la psicología de la religiosidad. Algunas veces la aplicación de los *tests* en la vida religiosa reviste formas bastante pueriles, pero otros suministran cierto material sobre la religiosidad de las personas investigadas. Así, por ejemplo, se presenta a diversas personas varios textos religiosos (oraciones, cantos litúrgicos, fragmentos de sermones, relatos de experiencias religiosas ajenas, biografías de personajes célebres por su piedad, etc.), y se les pregunta después qué vivencias despiertan en ellos estos textos o estos relatos, cómo los juzgan y por qué razones. Este procedimiento lo ha explotado más que nadie, inspirado por el espíritu de la escuela de Würzburg, el doctor K. Girsensohn.

El método de los *tests* tiene mucho parecido con las encuestas por cuestionarios y requieren, por lo mismo, análogas precauciones críticas; pero el método de los *tests* es más rico por la

variedad de sus temas y responde mejor al tipo de experimentación; especialmente se presta bien para analizar los sentimientos religiosos.

B.—EXPERIMENTACION DE MIRAS METAFISICAS Y TEOLOGICAS

La experimentación de miras metafísicas pretende controlar las vivencias psíquicas de determinadas filosofías y teologías.

Las miras metafísicas las podemos tomar en el sentido estricto y en el amplio. En el sentido amplio encontraríamos el caso de alguien que pretendiera, por ejemplo, comprobar la existencia de Dios por la eficacia de la oración personal; al mismo tiempo podríamos analizar las vivencias personales del sujeto. Pero esta experimentación no puede llevarnos muy lejos porque carece de sentido el sacar el material para el conocer científico del acto religioso. Tomando las miras metafísicas en el sentido estricto, el psicólogo se asemejaría a las experiencias físico-matemáticas e incurriría en un error grosero, porque en la vida religiosa no se aplica el determinismo estricto como en las ciencias naturales. Porque en las ciencias naturales la experimentación se reduce a esta fórmula: si tal cosa existe, tal otra *tiene* que existir también; pero en las ciencias naturales se prueba que el antecedente es la causa necesaria del consecuente, y si se cambia el antecedente debe cambiar el consecuente. Esta fórmula no se puede aplicar a la vida religiosa, porque se trata de un Ser libre: Dios puede obrar o no en este caso particular.

Además, la experimentación de miras metafísicas tropieza con la imposibilidad de evaluar los antecedentes psicológicos y las consecuencias objetivas de la vida religiosa.

8. FASES DEL ESTUDIO PSICOLOGICO DE LA RELIGIOSIDAD

Se puede estudiar psicológicamente la vida religiosa de tres maneras: 1. con el único fin de conocer los hechos religiosos y describirlos; 2. con el fin de descubrir sus leyes empíricas y explicar por su medio cada uno de los fenómenos religiosos; 3. con el fin de determinar la naturaleza del acto religioso. En la investigación psicológica completa entran todas las tres fases: si en la primera se observa el mismo acto religioso, en la segunda se busca una explicación empírica de los hechos observados, y

en la tercera se hace una interpretación de su naturaleza. Para denominar estas tres fases de la investigación psicológica de la religiosidad se formaron tres términos especiales: hierografía, hierología y hierosofía¹⁸.

1) En la primera fase de la investigación psicológica del hecho religioso (hierografía) se hace una descripción completa de los hechos religiosos y se clasifican en grupos naturales. Es decir, esta fase abarca la documentación y la clasificación. Después de describir cuantitativa y cualitativamente los hechos religiosos observados, toca buscar una clasificación inicial. Esta clasificación debe ser lógica y natural; por ejemplo, se podría clasificar en pasivos (sentimientos de consuelo y desahogo, de alegría y de paz interna, etc.), y activos (oración, sacrificio, actos de culto, etc.); otra clasificación puede aspirar a distinguir los tipos diferentes de la vida religiosa según el predominio del elemento intelectual, volitivo o sentimental.

2) En la segunda fase de la investigación psicológica del hecho religioso (hierología) se busca una explicación empírica de los hechos observados y clasificados; es decir, se busca tan sólo una explicación por sus causas inmediatas, y no se pretende nada más.

Este intento de buscar una explicación inmediata de los hechos religiosos es legítima, porque la psicología es una ciencia empírica y no pretende meterse en las explicaciones metafísicas. En primer lugar, la psicología de la religiosidad debe buscar explicación de los hechos observados en las leyes generales de la psicología y en los factores peculiares de cada una de las religiones (así se explica la resignación musulmana por el fatalismo). Pero si algunos hechos no se explican por sus causas inmediatas no se puede negar la existencia de otros factores sobrenaturales.

Esta explicación empírica de los hechos religiosos debe cumplir ciertas exigencias que se hacen en todas las ciencias, a saber:

a.—La explicación empírica debe ser *localizada*, es decir, debe indicar el medio somático y psíquico del individuo, sus aspectos individuales y sociales, como también su ambiente confesional. Con esto queremos decir que la explicación debe colocar todos los datos dentro de su cuadro original de cada uno de los

¹⁸ Esta terminología la preparó F. Réthoré, *Philosophie de la religion*, París, 1896, 1-2, pero hasta el momento todos los autores la aceptan; más tarde se propusieron otras terminologías, pero no resultaron prácticas.

sujetos investigados y dentro de su cuadro cada grupo de los hechos religiosos.

b.—La explicación debe ser *representativa*, es decir, los hechos religiosos observados deben ser testimonios fieles de lo que se refiere a la mentalidad de religiones o sectas con los cuales se relacionan los mismos hechos. Esta representación de la colectividad tiene mucha importancia en la explicación, porque ciertas experiencias tienen sentido distinto en medios diferentes.

c.—Esta explicación debe ser *completa*, es decir, debe abarcar el conjunto de las formas religiosas.

d.—En la explicación empírica los datos recogidos deben ser *comparados integralmente*, tanto por lo que se refiere a las semejanzas como a las diferencias. Tanto las semejanzas como las diferencias deben ser verdaderas y no aparentes, porque muchos psicólogos clasifican los hechos muy diferentes en los mismos grupos y después buscan una explicación muy superficial de ellos. Haciendo una comparación integral se descubren hechos religiosos que son inexplicables por sus causas inmediatas, y toca buscar otra explicación superior y más profunda.

e.—Todos estos datos deben ser interpretados mediante *una psicología verdaderamente humana*, es decir, que tome en consideración todo el psiquismo humano, sin dejar a un lado ninguno de sus componentes. En esta interpretación verdaderamente humana debe tomarse en cuenta tanto el factor intelectual como el sentimental y el volitivo. Aplicando bien este momento no se reducirá la religiosidad ni al solo sentimiento ni al conocimiento ni al acto volitivo, sino que entrarán todos los factores del psiquismo.

Si se encontraran algunos hechos religiosos irreductibles a las leyes psicológicas generales deberá buscarse su explicación en la acción del Ser Supremo, que tiene también su parte en el acto religioso.

3) Y, en la tercera fase de la investigación psicológica del hecho religioso (hierosofía) toca buscar una explicación más profunda de los hechos religiosos y de su naturaleza; aquí pueden suministrar mucha luz la filosofía y la teología.

Respecto a este problema vienen soluciones contrarias: unos dicen que en la psicología de la religiosidad se debe prescindir de todo elemento filosófico y contentarse exclusivamente con el estudio empírico del hecho religioso; otros, en cambio, afirman que sería imposible prescindir por completo de la interpretación

superior de los hechos religiosos observados y clasificados. Esta discusión despertó los abusos por ambos lados: es cierto que muchas veces en la psicología de la religiosidad se introdujeron muchos apriorismos; pero también es cierto, por otro lado, que prescindiendo de esta luz superior en la psicología religiosa entraron muchos errores evidentes, y el psicólogo que investiga los hechos religiosos se hizo como un minero sin lámpara perdido en la oscuridad de las minas.

Mejor sería ir por el camino intermedio: una cosa es consultar otras fuentes de información y otra mezclar estos conocimientos. Si la psicología de la religiosidad se ocupa del estudio psicológico del hecho religioso en la conciencia individual y social, otras ciencias pueden suministrar nos luces necesarias para poder comprender mejor el mismo hecho que estudiamos. Estas fuentes pueden servirnos mucho a título de información necesaria.

Especialmente en la tercera fase de nuestra investigación psicológica de la religiosidad pueden ayudarnos mucho la psicología filosófica y la metafísica, como también la teología.

Por estas razones en el estudio psicológico completo de la religiosidad toca pasar por estas tres fases de la investigación para llegar al conocimiento objetivo de la religiosidad.

9. RELACION DE LA PSICOLOGIA DE LA RELIGIOSIDAD CON OTRAS CIENCIAS

Cuando se pretende abordar en serio el estudio psicológico de la religiosidad se tienen que conocer las relaciones de sus investigaciones con las demás ciencias para saber en dónde se deben tomar sus principios de demostración y cómo evitar en la investigación problemas que no le pertenecen. Por eso se hace necesario indicar las relaciones de nuestra ciencia con las ciencias superiores, colaterales, y con las psicológicas.

1. *Con las ciencias superiores.*—Como ya hemos visto, la psicología de la religiosidad tiene su objeto propio y su método, pero en este trabajo del estudio ella se sirve de los principios de otras ciencias superiores. Esto no significa el que la psicología de la religiosidad con esto pierda su autonomía, sino que nuestra ciencia siendo una ciencia empírica sufre necesariamente la atracción ejercida por las ciencias deductivas. Por eso, la filosofía y la teología desempeñan papel formal y directivo en

el estudio psicológico del hecho religioso. Esta tendencia la encontramos siempre: así, P. Janet analizando los hechos religiosos buscaba su última explicación y sus luces en la psicología de la conducta; W. James, en la filosofía pragmática; y nosotros la buscamos en las luces que aportan la filosofía y la teología. Pero en todo caso nos quedamos materialmente en la psicología, y tan solo formalmente estas ciencias superiores nos proporcionan una luz superior. Todos los psicólogos que han estudiado la religiosidad, unos implícita y otros explícitamente hicieron uso de estos principios deductivos.

2. *Con las ciencias colaterales.*—Las ciencias colaterales de la psicología de la religiosidad son la fenomenología y la filosofía de la religión.

Si la filosofía de la religión investiga la esencia de la religión, la psicología de la religión estudia las leyes de las manifestaciones psíquicas del vivir religioso consciente. Es decir, la psicología de la religión no plantea el problema de la esencia de la religión, sino que estudia las manifestaciones psíquicas del hecho que llamamos religioso. Estas dos ciencias se distinguen por sus objetos formales y por su método de investigación.

La fenomenología de la religión (de M. Scheler y R. Otto) es una descripción-eidética (intuitiva) de la religión, y la psicología de la religión es una investigación empírica, es decir, discursiva; si las dos se distinguen, en sus conclusiones aportan mutuamente muchas luces para la mejor comprensión del hecho religioso.

3. *Con las ciencias psicológicas.*—En lo anteriormente dicho se ve claramente la diferencia entre la psicología de la religiosidad y las demás ciencias psicológicas, porque la psicología de la religiosidad no estudia toda la actividad psíquica del hombre, sino una parte, su religiosidad. Aunque es distinta de las demás ciencias psicológicas, ella no puede prescindir por completo de las conclusiones de estas ciencias autónomas, porque para comprender la religiosidad en el psiquismo humano se necesita conocer cómo funciona este mecanismo. Pero estas relaciones son más bien indirectas que directas, porque la psicología de la religiosidad tiene su objeto bien determinado y hace uso de los métodos psicológicos que sirven mejor para la solución de sus problemas.

10. DESENVOLVIMIENTO DE LA PSICOLOGIA DE LA RELIGIOSIDAD

Ni en la época antigua ni en la medieval existía nuestra ciencia; en el Renacimiento comenzaron algunos autores a preparar el camino para la psicología de la religiosidad, pero estos autores tampoco buscaron soluciones empíricas del hecho religioso.

Tres causas principales influyeron decisivamente en la formación de la psicología de la religiosidad. En primer lugar, hasta la época del sentimentalismo se miraba el problema religioso esencialmente bajo su aspecto intelectual o racional; se daba por explicado el hecho religioso cuando se había demostrado racionalmente el valor objetivo de sus dogmas. Pero cuando J. J. Rousseau y Herder principiaron a explicar la religiosidad por el sentimiento, se vio obligada la psicología a buscar una explicación del sentimiento religioso relacionado con los factores intelectuales. En segundo lugar, cuando la tendencia positivista se volvió contra toda especulación metafísica e invitó a buscar explicaciones positivas de los hechos observados (tanto materiales como espirituales), se empezaron a buscar explicaciones positivistas del hecho religioso. Y en tercer lugar, el desarrollo de los métodos experimentales en la investigación psicológica influyó decisivamente en la formación de la psicología de la religiosidad, porque los psicólogos obtuvieron instrumental para buscar soluciones empíricas del hecho religioso. Estos tres factores o causas influyeron especialmente para que la psicología de la religiosidad adquiriese nuevas formas en el estudio del hecho religioso.

La historia de la psicología de la religiosidad la podemos dividir en dos grandes épocas: la primera se caracteriza por su tendencia más bien especulativa y busca una explicación de la universalidad del hecho religioso; y la segunda, rechaza este carácter especulativo, concentrándose exclusivamente en el estudio empírico del hecho religioso. Si en la primera época predominan los métodos deductivos, en la segunda exclusivamente se usan los inductivos.

A.—PSICOLOGIA ESPECULATIVA DE LA RELIGIOSIDAD

Los iniciadores de esta época no se preocuparon tanto por la experiencia religiosa en general sino de la experiencia cris-

triana. *F. E. D. Schleiermacher* (1768-1834) y *A. Ritschl* (1822-1889) analizan exclusivamente las experiencias cristianas; más tarde *L. A. Sabatier* (1831-1901) intenta abarcar toda la experiencia religiosa.

*F. E. D. Schleiermacher*¹⁹ funda la experiencia cristiana en el “sentimiento de dependencia” y reduce la religiosidad a una fe irracional; para él, la religión es una intuición, un sentimiento de la coexistencia del Infinito en lo finito. Cada uno tiene una experiencia distinta y un sentimiento diferente de esta dependencia del Infinito; por eso encontramos caracteres particulares e individuales en la religiosidad personal. La intensidad de este sentimiento de dependencia marca el grado de la religiosidad. Todas las religiones tienen una fuente común: la intuición y la experiencia personal del Infinito; por opuestas que parezcan las religiones siempre son hermanas entre sí y se diferencian por su manera particular de enfocar el Infinito. El cristianismo es la forma más elevada de la religiosidad, porque se funda en la persona de Cristo; esta experiencia de Cristo es científicamente inexplicable y la fe que engendra Jesucristo no es el fruto de la demostración racional.

Esta psicología de Schleiermacher es imprecisa, discutible su manifestación e inadmisibles desde el punto de vista tanto teológico como psicológico, porque no podemos reducir toda la vida psíquica al dominio de este sentimiento irracional. Si Schleiermacher afirma que la religiosidad individual se diferencia según las posibilidades sentimentales y no tiene nada que ver con los factores intelectuales, hoy en día cada vez se insiste más en la persuasión personal de cada individuo.

*A. Ritschl*²⁰ también empieza su psicología de la religiosidad desde la experiencia cristiana, pero al mismo tiempo pretende generalizar y extender esta experiencia cristiana a otras religiones y de esta manera hace su psicología de la religiosidad. Según *A. Ritschl*, Dios se reveló a los hombres en la persona de Jesucristo y dejó su doctrina en el Nuevo Testamento. Lo esencial de la religiosidad es creer en la doctrina revelada, sin preocuparse de especular sobre su contenido. En la vida verdaderamente cristiana hay que evitar ambos extremos: tanto la metafísica como el misticismo. El único fundamento de la reli-

¹⁹ *Ueber die Religion. Reden an die Gebildete unter ihren Verächtern*. Berlín, 1799.

²⁰ *Fides implicita*, Bonn, 1890.

giosidad es la experiencia religiosa: sea individual y presente, sea colectiva e histórica. El hombre en la religión experimenta valores subjetivos, experimenta su superioridad sobre el mundo externo, pero al mismo tiempo siente su inferioridad respecto a las fuerzas destructoras, busca cómo asegurar su dominio y afirma la existencia de un poder superior, con el cual pretende establecer relaciones positivas y de él espera satisfacción de sus intereses.

Esta concepción psicológica de la religiosidad es subjetivista y utilitarista y no tiene fundamento sólido.

Estas teorías de la psicología religiosa las vulgarizaron en Francia con un matiz más sentimental *L. A. Sabatier* (1839-1901) y *E. Menegoz* (1838-1921). Para Sabatier, la experiencia religiosa individual es la base de toda la religiosidad, porque el hombre siente "necesidad apremiante de defenderse de las perpetuas amenazas de la naturaleza"; la fe es como un acto instintivo que mueve al espíritu a afirmarse a sí mismo y buscar su superioridad en la parte espiritual, entrando en contacto con otro Ser espiritual. E. Menegoz también inicia su psicología de la religión en la experiencia interna e íntima de cada uno, porque todas las religiones tienen sus inspiraciones individuales; pero el cristianismo es la forma más elevada de la piedad humana, porque la revelación de Jesucristo trae estas doctrinas de una manera más humana y más íntima a cada uno.

En esta primera época del desarrollo de la psicología de la religión los psicólogos católicos no entraron en las investigaciones, sino que se quedaron mirando la novedad del estudio, pero más tarde viendo la utilidad de esta clase de estudio principiaron también a preocuparse por los estudios psicológicos de la religiosidad. Ellos, profesando sus doctrinas religiosas, llegaron a la conclusión de que la gracia sobrenatural no obra al margen de las facultades humanas, sino que se adapta a ellas y las perfecciona. Por este camino iniciaron los estudios psicológicos de la vida religiosa *J. von Goerres*, *J. Kleugton* y *J. H. Newman*; un interés especial engendraron los sermones del Cardenal Newman, quien intentó fundar la fe en las experiencias internas e íntimas, pero sin abandonar las doctrinas religiosas.

B.—PSICOLOGIA EMPIRICA DE LA RELIGIOSIDAD

Siguiendo el desarrollo de la psicología de la religiosidad empírica encontramos dos corrientes: una francesa, inspirada en

lidad todo esto no tiene ningún fundamento objetivo sino que son puros inventos nuestros.

Todas estas manifestaciones sentimentales religiosas tienen sus analogías en la vida profana: alegrías y tristezas, temores y esperanzas, deseos y aversiones, etc. Estos estados afectivos más puros los encontramos en los místicos superiores, ya que en los inferiores se mezcla mucho el factor orgánico.

J. H. Leuba admite expresamente la universalidad del hecho religioso y no reduce todo a los estados patológicos, sino que explica todo por las necesidades biológicas del hombre.

S. Freud (1856-1939) ²⁴ extendió mucho más allá las ideas de los médicos franceses y al mismo tiempo introdujo su concepto de sublimación de las tendencias instintivas. Para S. Freud, la religiosidad es una ilusión del hombre y un hecho morboso y resulta como una de las manifestaciones inconscientes de las tendencias sublimadas; es decir, la energía instintiva se disfrazaba y adhiere a otros objetos más elevados, varían sólo los medios pero no varía la fuente de estas energías. Esta tesis de S. Freud pretende demostrar con los argumentos sacados de los autores místicos, el por qué ellos usan muchas veces metáforas sacadas del amor humano.

Las incursiones filosófico-teológicas de S. Freud son ya bien conocidas y no se necesita analizar su valor científico ²⁵.

3.—*Explicación de la religiosidad por el subconsciente de valor objetivo.*

W. James (1842-1910) ²⁶ inicia sus estudios de la psicología de la religiosidad condenando las exageraciones de las explicaciones anteriormente mencionadas del hecho religioso.

Según W. James, al tratar de comprender la religiosidad desde el punto de vista psicológico se deben estudiar los contenidos inmediatos de la vida religiosa; estos contenidos se encuen-

²⁴ Cfr. sus *Obras Completas*, Madrid, 1948, I-II vol., pero especialmente *El porvenir de una ilusión*, I, 1277-1303; *Totem y Tabú*, II, 419-509; *Los actos obsesivos y las prácticas religiosas*, II, 956-961; *Moisés y el Monoteísmo*, Buenos Aires, 1956.

²⁵ Cfr. W. Daim, *Umwertung der Psychoanalyse*, Wien, 1951; Igor A. Caruso, *Bios —Psyche— Person. Eine Einführung in die allgemeine Tiefenpsychologie*, München, 1957.

²⁶ *The Varieties of Religious Experience*, New York, 1902; London-New York, 1942, se publicó la 23ª edición.

tran en los documentos escritos por los hombres que habían llegado a la plena conciencia de sí mismos y de su religiosidad (es decir, toca analizar toda la literatura religiosa y de una manera particular las autobiografías). Por religiosidad entiende W. James las impresiones, sentimientos y actos del individuo en cuanto se consideran en relación con algo que es divino; el acto religioso es esencialmente emotivo y no es una inteligencia discursiva de lo divino.

La religión, según W. James, despierta en el hombre ciertos sentimientos de la realidad de Dios, de la ley moral, etc.; esta conciencia de la realidad superior va frecuentemente acompañada de un gozo interno y del convencimiento de poseer un bien inefable. La realidad del hecho religioso se manifiesta por el valor de sus resultados; por eso estimamos tanto a los santos y a los místicos.

La experiencia religiosa es ante todo una experiencia interna; por eso se hace necesario estudiarla dentro del campo de la psicología. Estas experiencias religiosas tienen una originalidad indefinida, porque dependen de la constitución psíquica del hombre, y por eso la religiosidad no es igual en cada hombre. Todas las formas de la religiosidad empiezan con el afecto, y más tarde se forman las creencias; por medio de estas creencias el hombre se pone en contacto con Dios. Como a todos los hombres los podemos dividir en dos grandes grupos, por consiguiente surgen dos grandes tipos de experiencias religiosas: el optimista, que confía en Dios y posee el gozo interno, exaltaciones y éxtasis; y el pesimista, que manifiesta de una manera particular su sentimiento de pecado y de arrepentimiento.

Más aún: el hombre tiene estos sentimientos religiosos por debajo de su conciencia clara, pero ellos penetran a veces bruscamente a la zona de la conciencia; con eso se explican las irrupciones bruscas de religiosidad y los motivos secretos de la religiosidad. Esta subconsciencia o conciencia subliminal explica el origen y las manifestaciones interiores de nuestra vida religiosa.

Las investigaciones de W. James en el campo de la psicología de la religiosidad tienen muchos méritos, porque: a) En primer lugar reconoce la realidad de las experiencias religiosas: el hombre no es un ser biológico sino que tiene también su vida psíquica, y los actos religiosos pertenecen a este campo psíquico del hombre. Estos hechos religiosos son irreductibles a las leyes fisiológicas, porque no podemos explicar todas las manifestaciones de la vida psíquica, y al mismo tiempo de la religiosa, con

las leyes físicoquímicas y mecánicas. b) Estos hechos religiosos son reales y dignos de estudio: la psicología no puede negarlos simplemente, sino que debe buscar su explicación adecuada. c) Las experiencias religiosas son múltiples e irreductibles a las causas materiales, porque los frutos de la vida religiosa son innegables tanto en la vida individual como en la social.

Pero aparte de sus méritos la teoría de W. James tiene sus errores: a) En primer lugar, W. James pone en el mismo terreno las experiencias religiosas muy diversas (tanto las verdaderas experiencias como también las seudoexperiencias religiosas, o las experiencias naturales y las morbosas) y después intenta buscar una sola explicación a todo este cúmulo de hechos observados; clasificando las mismas experiencias en sus grupos naturales se explicarían mucho mejor. b) El análisis de la experiencia religiosa de W. James es incompleta, porque se fija exclusivamente en el factor emocional o sentimental, y deja a un lado el factor intelectual, que es el principio y fundamento de todos los sentimientos religiosos. c) W. James prefiere estudiar las experiencias religiosas de las personalidades destacadas en la vida religiosa y deja a un lado las experiencias ordinarias, que pueden proporcionar y proporcionan mucho material para una investigación seria y completa de la vida religiosa. Es cierto que estas personalidades nos subrayan ciertas actitudes religiosas, pero no se puede excluir la religiosidad ordinaria de su estudio completo. d) La explicación del hecho religioso por una conciencia subliminal es bastante arbitraria y carece de fundamento sólido y verdaderamente científico.

Las investigaciones de la religiosidad, desde el punto de vista psicológico que hizo W. James, dieron buenos fundamentos a la psicología de la religión, pero suministrando buenos materiales y llegaron a conclusiones completas. Después de él ya comenzó la psicología de la religión a basarse en más datos actuales y progresó notablemente.

En algunos puntos se acerca a esta tendencia de la psicología de la religiosidad C. G. Jung con su psicología analítica y con su estudio de la vida religiosa ²⁷.

²⁷ C. G. Jung, *Psicología y Religión*, Buenos Aires, 1946. A. Gemelli, *Psicologia e Religione nella concezione analitica di C. G. Jung*, Milano, 1955. R. Hostie, *Du mythe à la religion*. "La psychologie analytique de C. G. Jung". Bruges, 1955.

4.—*La religiosidad y la conciencia clara.*

Después del estudio psicológico de la religiosidad, hecho por W. James, los psicólogos empezaron abiertamente a afirmar que el hombre tiene una conciencia clara de sus actos religiosos; por consiguiente, la religiosidad pertenece al grupo de los actos conscientes.

E. Boutroux (1845-1921) ²⁸ empezó a estudiar el problema del determinismo físico, pero pasando al campo espiritual y especialmente al campo religioso descubrió una acción creadora libre. Para *E. Boutroux*, la religiosidad es una actividad clara y evidente, el mismo sentimiento religioso siempre presupone el conocimiento de un Ser Superior. La religiosidad y la fe son una adhesión voluntaria y consciente al ideal conocido bajo el signo de un Ser Infinito. Este sentimiento se manifiesta como amor a Dios y de unión con El. Como el estudio del conocimiento y del sentimiento pertenecen a la psicología, la religiosidad también se estudia en una disciplina particular de esta ciencia.

Estas doctrinas de *E. Boutroux* tuvieron influencia en los sistemas psicológicos de *H. Bergson* (1859-1941) y de *M. Blondel* (1861-1949).

H. Bergson ²⁹ se dedicó al principio a las ciencias exactas, pero más tarde pasó a las biológicas y psicológicas. Para *H. Bergson* todas las religiones se dividen en estáticas y dinámicas; las primeras corresponden mejor a las necesidades biológicas, y las segundas, a las psicológicas. En las religiones estáticas no hay progreso, pero las dinámicas progresan porque aquí entra la inteligencia. El tipo perfecto de la religión dinámica es el misticismo cristiano, donde a la intuición intelectual se añade la intuición mística. Todo esto pertenece a la psicología de investigar y conocer.

M. Blondel ³⁰ insiste de una manera especial en la tendencia indestructible que tiene el ser finito a un acrecentamiento (“sur-croit”) hacia el Ser Trascendente, y aquí toda la vida humana (tanto la consciente como la inconsciente) encuentra el último término de sus aspiraciones, en El encuentra la paz interior. Este camino se recorre basándose en las facultades psíquicas que

²⁸ *Science et religion dans la philosophie contemporaine*, Paris, 1908.

²⁹ *Les deux sources de la Morale et de la Religion*, Paris, 1932.

³⁰ *L'Action*, Paris, 1936, I-II vol. (reformada).

sirven de intermedio para ponerse en contacto con el Absoluto, por las creencias, y por las prácticas religiosas, como también por los actos del culto.

5.—*Explicación de la religiosidad por lo irracional fenomenológico.*

Esta corriente de la psicología religiosa toma muchos datos de la fenomenología de la religión reduciendo el papel directivo de la religiosidad a lo irracional y subrayando demasiado el elemento sentimental y volitivo del acto religioso. Los principales representantes de esta corriente son *Max Scheler* (1874-1928) y *R. Otto* (1869-1937). Para *R. Otto* ³¹ el hombre posee una disposición especial “a priori” para percibir lo santo; por eso la esencia de la religiosidad no está exclusivamente en el sentimiento de la dependencia, sino que es más bien el efecto de la intuición inmediata del Ser Absoluto. Este Absoluto no lo podemos conocer con nuestras facultades intelectuales sino con nuestro poder irracional, porque la razón no está en capacidad de conocerlo. El objeto principal del conocimiento irracional es lo numinoso, es decir, la voluntad divina que se manifiesta tanto en la vida personal de cada uno como en la social. Esta voluntad divina, este numinosum, suscita en el hombre un sentimiento de terror (*tremendum*), el cual viene de la potencia o fuerza divina (*maiestas*), la cual exige por parte de la criatura el respeto y la obediencia. Este respeto puede llegar hasta el aniquilamiento de la persona humana cuando esté en contacto con este Ser Absoluto (*energicum*). Todas estas actividades del Ser Infinito ejercen en el hombre una fascinación especial (*fascinosum*), que es la fuente de alegría y beatitud para aquellas personas que experimentan internamente este Infinito.

Estos aspectos particulares de lo numinoso no aparecen en el hombre en un momento determinado, sino que van desarrollándose paulatinamente según el desarrollo psíquico. Para *R. Otto*, la religiosidad no es una proyección de los intereses personales de cada uno en la comunidad humana, sino que proviene de la realidad diferente y distinta del Yo personal.

³¹ *Das Heilige. Ueber das Irrationale in der Idee des Göttlichen und seine Verhältnis zur Rationalen.* Breslau, 1917; 20 aufl. 1931. *Lo santo, lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, 1925. Cfr. *A. Wilwoll*, “Ueber das Irrationale in der Psychologie”: *Scholastik* (1936), 146 ss.

Max Scheler también en muchas ideas de la psicología religiosa se acerca a las de R. Otto. El hombre, para M. Scheler, conoce los valores materiales y espirituales, y este conocimiento de valores no es un conocimiento discursivo sino más bien intuitivo. Para M. Scheler, lo divino es el valor supremo del cual dependen todos los demás valores ³².

6.—*Explicación de la religiosidad por la conciencia clara e integral.*

Un cambio acertado en las investigaciones psicológicas de la vida religiosa se produjo ya desde los tiempos de W. James y Ed. Starbuck ³³, cuando el primero se dedicó a buscar los datos de la religiosidad en la historia y el segundo se concentró a investigar la religiosidad presente con sus cuestionarios escritos. Ambos vieron la universalidad del hecho religioso y estaban de acuerdo en que este hecho tan universal no puede atribuirse a las manifestaciones patológicas. E. Starbuck llegó a reunir muchos más datos necesarios para el conocimiento psicológico del hecho religioso, pero no siempre el método de cuestionarios proporcionaba datos cualitativamente importantes. A esta tendencia de E. Starbuck se asociaron algunos psicólogos americanos, como por ejemplo, J. St. Hall, J. B. Pratt y otros.

Así, en los años 1921-1924 *Karl Girgensohn* (1875-1925) ³³ y *Werner Gruehn* ³⁴ demostraron al principio con los cuestionarios de Ed. Starbuck y después con sus procedimientos personales (aplicando especialmente la introspección provocada de la escuela disidente de Wurzburg), que el fundamento y el punto central de la experiencia religiosa es la función intelectual íntimamente fundida con la función del Yo: el entendimiento mira lo divino y el Yo personal se decide a entrar en este contacto personal con el Ser Supremo. La religiosidad corresponde a la naturaleza del alma espiritual que se dirige al Infinito y al Valor Supremo. Si el hombre posee una disposición religiosa,

³² *Vom Umsturz der Werte*, Leipzig, 1919; *Vom Ewigen im Menschen*, Leipzig, 1923; *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Leipzig, 1928. F. Geysler, *M. Schelers Phänomenologie der Religion*, Freiburg i. Br., 1924.

³³ *Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens*, Güterslohn, 1921, 712 pág.; la segunda edición, dirigida por W. Gruehn, se publicó en Leipzig, 1930, con 916 pág.

³⁴ *Religionspsychologie*, Breslau, 1926; *Die Frömmigkeit der Gegenwart*, Münster i. W., 1956.

sin embargo, ella necesita educación y cultivo, porque si faltan estas dos cosas puede atrofiarse.

Con estas nuevas investigaciones psicológicas de la religiosidad principia una explicación de la experiencia religiosa por el acto consciente e integral del hombre: en el acto religioso entra principalmente el intelecto, pero no pueden faltar ni los elementos volitivos ni los sentimientos; cada uno da su parte, y en el acto religioso siempre se manifiesta el hombre con todas sus potencialidades.

K. Girgensohn y W. Gruehn empezaron sus investigaciones psicológicas de la religiosidad precisamente en aquel momento en que se inició la aplicación del experimento (introspección provocada) en las actividades superiores del psiquismo humano, cuando O. Külpe y otros empezaron a analizar de una manera especial los actos volitivos. Estos nuevos métodos se prestaron de una manera especial a las investigaciones psicológicas de la religiosidad.

Algunos psicólogos quisieron exagerar la experimentación en el estudio psicológico de la vida religiosa, pero aquí intervino G. Wunderle³⁵ corrigiendo estas exageraciones, y así la psicología de la religiosidad entró en su camino recto. Al mismo tiempo se fundó la asociación internacional para los estudios de la religiosidad en 1914 en Nuremberg, a la cual se asociaron muchos; y otros sin asociarse siguieron sus investigaciones aplicando los mismos procedimientos.

Con estas nuevas tendencias de la psicología de la religiosidad, nuestra ciencia entró en su estadio de madurez y principiaron otros psicólogos a llegar a conclusiones semejantes, aclarando cada vez más el mismo acto religioso. Así, por ejemplo, J. Segond³⁶ penetró más en la constitución psíquica del acto religioso, mientras G. W. Allport³⁷ intentó estudiar la importancia de la religiosidad en la formación de la personalidad.

Ultimamente a estas investigaciones de la religiosidad se asociaron los psicólogos de todo el mundo: Th. Flornoy³⁸, G. Ber-

³⁵ Cfr. *Einführung in die moderne Religionspsychologie*, Kempten, 1922; *Aufgaben der modernen Religionspsychologie*, 1915.

³⁶ *La prière, Étude de psychologie religieuse*, Paris, 1930; *Valeurs de la prière*, Neuchâtel, 1943.

³⁷ *The individual and his religion*, New York, 1950. Eighth Printing, 1957.

³⁸ *Les principes de la psychologie religieuse*, Genève, 1903.

ger³⁹, E. S. Brightman⁴⁰, L. W. Gunsted⁴¹, W. B. Selbie⁴² y muchos otros. A estas tendencias se asociaron también varios psicólogos católicos, especialmente los discípulos de la escuela de Würzburgo (J. Lindworsky⁴³, J. Fröbes⁴⁴, A. Willwoll⁴⁵, J. Hasenfuss) y de Milán (A. Gemelli⁴⁶, A. Canesi⁴⁷ y otros); también varios psicólogos independientes: M. Penido⁴⁸, J. Maréchal⁴⁹, P. Bovet⁵⁰, A. Bugardsmeier⁵¹, W. Keilbach⁵², J. Hesen⁵³, C. Truhlar⁵⁴, y muchos otros en todas partes del mundo.

Así, las investigaciones psicológicas de la religiosidad entraron por el camino de la verdadera objetividad, y ya han prestado muchos servicios para la vida: en primer lugar ya demostraron que la religiosidad es un hecho universal y como tal no pertenece al campo patológico; en cambio, este hecho religioso juega un papel muy importante en la formación de la personalidad, si se integra bien en el conjunto de los valores; como también y al mismo tiempo estas investigaciones permitieron una comprensión mutua entre algunas confesiones.

³⁹ *Traité de Psychologie de la Religion*, Lausanne, 1946.

⁴⁰ *The Psychology of Religion*, New York, 1946.

⁴¹ *Psychology of Religion*, London, 1952.

⁴² *The Psychology of Religion*, Oxford, 1926.

⁴³ *Psicología de la ascética*, Madrid, 1953.

⁴⁴ *Tratado de Psicología empírica y experimental*, Madrid, 1953, I-II vol.

⁴⁵ "Ueber die Struktur des religiösen Erlebnis": *Scholastik* (1930); "Das Unbewusste im modernen Geistesleben" *Raetsel der Seele*, Olten, 1946, 25-56.

⁴⁶ *L'origine subconsciente dei fatti mistici*, Firenze, 1912.

⁴⁷ *Ricerche preliminari sulla psicologia della preghiera*, Milano, 1925.

⁴⁸ *La conscience religieuse*, Paris, 1936.

⁴⁹ *Études sur la Psychologie des mystiques*, Paris, 1924, I-II vol.

⁵⁰ *Le sentiment religieux et la psychologie de l'enfant*, Neuchâtel, 1951.

⁵¹ *Gott und Himmel in der psychischen Welt der Jugend*, Düsseldorf, 1951.

⁵² *Die Problematik der Religionen*, Paderborn, 1936.

⁵³ "Die religiöse Erfahrung oder das religiöse Werterlebnis": *Religionsphilosophie*, Essen-Freiburg, 1948, II, 31-195.

⁵⁴ *De experientia religiosa*, Romae, 1951.

BIBLIOGRAFIA

El presente índice contiene una serie de obras que pueden ser consultadas por quienes desean profundizar sus conocimientos de la psicología de la religiosidad.

Agustín, S.: *Confesiones*. Edición crítica y anotada por el R. P. A. C. Vega. Madrid, 1951.

Allport, G. W.: *The individual and his religion*, New York, 1957. MacMillan.

Ames, E.: *The psychology of religious experience*, London-Boston, 1910.

Arredondo, M.: *Base humana y divina de la mística*, San Sebastián, 1943.

Baudouin, Ch.: *De l'instinct à l'esprit*. Précis de psychologie analytique. Bruges, 1950.

Bergeur, G.: *Traité de psychologie de la religion*, Lausanne, 1946.

Bolley, A.: *Gebetsstimmung und Gebet. Empirische Untersuchungen zur Psychologie des Gebets*. Düsseldorf, 1930.

Brightman, E. S.: *The psychology of Religion*, New York, 1946.

Bruce, W. S.: *The psychology of christian life and behaviorism*, Edinburgh, 1923.

Canesi, A.: *Ricerche preliminari sulla psicologia della preghiera*, Milano, 1925.

Convolo, A. de: *La psicologia dell'incredulo*, Milano, 1945.

De Greef, E.: *Aux sources de l'humain*, Paris, 1949.

Fisher, R. H.: *Religious experience*, London, 1924.

Fromm, E.: *Psicoanálisis y religión*, Buenos Aires, 1956.

Frankl, V. E.: *El Dios inconsciente*, Buenos Aires, 1955.

Gardeil, A.: *La structure de l'âme et l'expérience religieuse*, Paris, 1927, I-II vol.

Gallo, S.: *Es el niño religioso. Génesis del sentimiento religioso en la infancia*. Madrid, 1954.

Girgensohn, K.: *Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens*, Leipzig, 1930, 2 Aufl.

Gruehn, W.: *Religionspsychologie*, Berlin, 1956.

Gruehn, W.: *Die Frömmigkeit der Gegenwart*, Münster i. W., 1956.

Guittard, L.: *L'évolution religieuse des adolescents*, Paris, 1954.

Gunsted, L. W.: *Psychology of Religion*, London, 1952.

Hellpach, H.: *Grundriss der Religionspsychologie*, Stuttgart, 1954.

Hessen, J.: "Die religiöse Erfahrung oder das religiöse Werterlebnis": *Religions philosophie*, Essen-Freiburg, 1948, II, 31-195.

Hostie R.: *Du mythe à la religion*, Bruges, 1955. Études Carmélitaines.

Inge, W.: *Misticism in religion*, Chicago, 1947.

James, W.: *The varieties of religious experience*, London-New York, 1942, 23ª edición.

Josey, C. C.: *The Psychology of Religion*, New York, 1926.

Keilbach, W.: *Die Problematik der Religionen. Eine religionsphilosophische Studie mit besonderer Berücksichtigung der neuen Religionspsychologie*. Paderborn, 1936.

Leclercq, J.: *Le problème de la foi dans les milieux intellectuels du XXe siècle*, Tournai, 1949.

Lemarié, O.: *Études de Psychologie religieuse*, Paris, 1927.

Leuba, J.: *The psychological origin and the nature of religion*, London, 1909.

Lindworsky, J.: *Psicología de la ascética*, Madrid, 1953.

Maréchal, J.: *Études sur la Psychologie des Mystiques*, Paris, 1924, I-II vol.

Mouroux, J.: *L'expérience chrétienne*, Paris, 1952.

Müncker, Th.: *Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre*, Düsseldorf, 1954.

Pelet, L.: *Le sentiment religieux et la religion*, Paris, 1946.

Penido, M.: *La conscience religieuse*, Paris, 1936.

Pinard de la Boullaye, H.: *Expérience religieuse*: DThe, V, 1786-1868.

Pradines, M.: *Traité de Psychologie*, Paris, 1948, II, 204-303.

Pratt, J. B.: *The religious consciousness*, New York, 1920.

Rademacher, A.: *Das Seelenleben der Heiligen*, Freiburg i. Br., 1926.

Reiner, H.: *Das Phänomen des Glaubens*, Halle/S., 1934.

Schneider, K.: *Zur Einführung in die Religionspsychopathologie*, Berlin, 1928.

Siegmund, G.: *Psychologie des Gottesglaubens*, Münster i. W., 1937.

Selbie, W. B.: *The Psychology of Religion*, Oxford, 1926.

Stickland, F. L.: *The Psychology of religious experience. Studies in the psychological interpretation of religious faith*, New York, 1924.

Starbuck, E. D.: *The Psychology of Religion*, London, 1924.

Thouless, R. H.: *An Introduction to the Psychology of Religion*, Cambridge, 1923.

Trout, D. W.: *Religious behaviour. An introduction to psychological study of religion*. New York, 1931.

Truhlar, C.: *De Experientia mystica*, Romae, 1951.

Willwoll, A.: "Ueber die Struktur des religiösen Erlebens": *Scholastik* (1930).

Weitbrecht, J.: *Beiträge sur Religionspathologie*, Heidelberg, 1948.

Wieman, H. N.: *Normative psychology of religion*, New York, 1935.

Wunderle, G.: *Einführung in die moderne Religionspsychologie*, Kempten, 1922.

Wunderle, G.: *Der religiöse Akt als seelisches Problem*, Würzburg, 1948.

Wunderle, G.: *Das religiöse Erlebnis*, Paderborn, 1922.

Zucker, K.: *Psychologie des Aberglaubens*, Heidelberg, 1948.