

## 7. LA SOCIOLOGÍA DE LA RELIGIÓN EN LA ACTUALIDAD

Con lo dicho hasta ahora, podemos efectuar algunos rápidos comentarios esquemáticos sobre las diversas teorías y temas que están ahora en la vanguardia de la sociología de la religión.

### *A. Racionalismo creciente*

Desde la época de Weber, los sociólogos se han interesado por la tendencia creciente a la secularización, el individualismo y el racionalismo. Ante la visión del mundo cada vez más racional y con un propósito fijo, las visiones mitológicas más antiguas, basadas principalmente en la pertenencia a un credo mítico exotérico y una conformidad tradicional, comenzaron lenta pero inevitablemente a perder su eficacia, y el mismo proceso de legitimación empezó a derivar, en cada sector, hacia la adjudicación racional y la apropiación secular humanística. Este proceso está lejos de haberse completado, y la mayor parte de las culturas tienen todavía un camino que recorrer antes de que las fuerzas integradoras-estabilizadoras inherentes al nivel racional de adapta-

ción y organización lleguen a la vista de su potencial estructural. Pero estoy convencido de que la estructura de la pertenencia a un credo mítico ha alcanzado el límite inherente de sus capacidades integradoras y reveladoras de verdad. Primero emergió alrededor del año 9 000 a. C. en ciertas culturas agrícolas míticas, en las que lentamente sustituyó a la magia paleolítica de la época en que el hombre era básicamente cazador, maduró en la alta civilización de la mitología clásica (Egipto, la China Shang, el valle del Indo en la India), y llegó a su cumbre en la Europa medieval bajo el cristianismo mítico-exotérico.<sup>105</sup> Empezó a extinguirse en la Europa del siglo xvii. Cada época sucesiva se ha definido en gran medida por aquellas personas y acontecimientos que revelaron la inadecuación del mito y expusieron claramente su inutilidad: Copérnico, Newton, Locke, Nietzsche, Cocote, Darwin, Freud, etc. Desde luego, existen y seguirán existiendo represiones/fijaciones con respecto a esta estructura, tanto en los individuos como en las sociedades en general, pero, en mi opinión, su fuerza como un convincente y legítimo *intérprete de la realidad* es inexistente. Ya no puede proporcionar mana de un grado lo bastante elevado, y pocos individuos cultivados *pueden* creer en sus símbolos de inmortalidad míticos. Como todos los niveles de adaptación [estructural.es](#) específico de una fase, y su fase ha pasado.

Así pues, estoy de acuerdo con la generalidad de los sociólogos en que el curso del desarrollo moderno está marcado por una creciente racionalización. No obstante, el punto principal de mi argumentación es que la tendencia general de la raciona-

lización sólo cubre la *primera mitad* del esquema de desarrollo que hemos propuesto: de lo arcaico a lo mágico, de ahí a lo mítico y, finalmente, a lo racional. Pero el esquema *continúa* de lo racional a lo psíquico, lo sutil, lo causal y lo esencial, y por ello lo que quizá distingue mi punto de vista de los de otros teóricos con los que tengo afinidades espirituales es que yo creo que la tendencia de la racionalización *per se* es necesaria, deseable, apropiada, específica de una fase y evolutiva. De hecho, creo que, en [conse- cuencia.es](#) perfectamente religiosa, *en y por sí misma* (al margen de lo aparentemente secular que sea), en el sentido dr-4: una expresión de conciencia cada vez más avanzada y clara cuyo objetivo final, al que ella misma [contribuye.es](#) la resurrección del Espíritu-Geist.

Creo también que la adaptación racional es perfectamente religiosa en el sentido dr-2: capaz de proporcionar una visión del mundo convincente, integradora y significativa, o buen mana (dr-8). Ahora [bien.no](#) puede proporcionarnos una Visión Total del Mundo, puesto que, según los sabios, sólo el impacto causal/esencial puede lograr la absolutización.' Pero creo que puede proporcionar una visión del mundo en todo tan coherente y significativa como la magia arcaica o el mito sincrético, y tanto más, en mi opinión, por motivos que en seguida investigaremos.

Sin embargo, la forma de la integración individual-racional es tan diferente de la integración fundada en la conformidad y el mito que a veces confunde a los estudiosos. La pertenencia a una estructura mítica está marcada por un grado intermedio de pers-

pectivismo: mayor que el de la magia, que casi no tiene, pero no tan desarrollado como el reflexivo-racional, que es la primera estructura importante que muestra un perspectivismo cómodo y continuo. El mismo perspectivismo es simplemente la capacidad de *adoptar el papel de otros*, para proyectarse cognitivamente en una perspectiva mental y un punto de vista distintos de los propios. Los psicólogos, desde Werner a Piaget, han demostrado cómo y por qué un perspectivismo creciente, o, inversamente, un egocentrismo decreciente, es un indicador principal de la evolución que sigue el desarrollo.<sup>5f. 70,95</sup> La pertenencia a una estructura mítica ocupa un lugar jerárquico intermedio, es consciente de los demás y puede adoptar el papel de otros, pero dado que con respecto al perspectivismo viene a ser una etapa de aprendizaje, tiende a quedar atrapada en esos roles, definida por esos roles, atada a ellos. Queda así capturada por una actitud conformista, convencional o tradicional: los códigos de la cultura son sus códigos. las normas de la sociedad son sus normas. lo que ellos quieren es lo que yo quiero. Éstas son exactamente las etapas convencional de Kohlberg y de conformidad de Loevinger.

Pero con el ascenso al nivel racional, uno pasa a una posición más marcada por la reflexión sobre sí mismo y los demás, o perspectivista. Por primera vez la persona puede distanciarse críticamente de las normas sociales y adjudicárselas a sí misma. Puede establecer la validez de las normas y rechazarlas si no le parecen válidas; puede encontrarlas honorables y adoptarlas, pero en uno u otro caso lo hace así partiendo de unas consideraciones razonables y pers-

pectivistas en potencia, ya no a causa de una conformidad ciega. Estas, naturalmente, son las etapas pos-convencional de Kohlberg e individualista-consciente de Loevinger.

El paradigma de la unidad correspondiente a la pertenencia a la estructura mítica parece ser: «Todo el mundo ha de pensar lo mismo, compartir los mismos símbolos, y tener en común el mismo padre-dios-rey.» El paradigma de la unidad individual-racional parece ser: «Hagamos juntos cosas diferentes, compartamos símbolos diferentes, intercambie-mos perspectivas diferentes.» Esta sigue siendo una forma perfectamente *legítima* de integración o estabilidad social; simplemente no concuerda con el paradigma tradicional de la conformidad que muchos sociólogos parecen considerar como sagrado. Su estabilidad no depende del mana mítico, o intercambio de unidades de conformidad. sino del mana racional. o intercambio de unidades autorreflexivas. La pertenencia a la estructura del mito logra la unidad mediante las necesidades de pertenencia compartidas; la individual-racional, a través de las necesidades de amor propio compartidas (por usar la jerarquía de necesidades de Maslow). En muchos aspectos, es potencialmente *más* estabilizadora que la traslación a la pertenencia al mito, porque es más flexible, más diferenciada y en consecuencia está más integrada potencialmente. Para los teóricos del desarrollo, la diferenciación y la integración no son opuestos. sino complementarios, como cuando Werner resume: «Siempre que se produce desarrollo procede desde un estado de globalidad relativa y una falta de diferenciación, a un estado de diferencia-

ción, articulación e integración jerárquica crecientes.» La individuación racional se encuentra precisamente en esa relación con la globalidad de la estructura de pertenencia al mito, y esto es lo que permite a estudiosos como Fenn<sup>10</sup> y Bell<sup>12</sup> indicar que la sociedad moderna puede lograr potencialmente una estabilización adecuada sin recurrir a las unidades de mana tradicionalistas-globalistas. En *Many Dimensional Man*, Ogilvy presenta un argumento persuasivo (aunque muy específico de una fase) sobre la integridad perspectivista, o unidad *por medio* de la diversidad, que él contrasta con la integridad más antigua pero que en otro tiempo fue apropiada de un dios, un rey, una mentalidad de partido.

Si los individuos, en el nivel racional de la adaptación estructural, prefieren entonces abrazar una religión *auténtica*, en contraposición a la religión meramente *legítima* del racionalismo secular, casi siempre mantienen su perspectivismo y reconocen que existen enfoques diferentes pero igualmente válidos de la religión auténtica, muy al contrario del creyente que pertenece a la estructura mítica, el cual, carente de un perspectivismo complejo, suele afirmar que su padre-dios-rey es el único posible y que si uno quiere salvarse «tiene» que ser miembro de esa estructura.\*

Al mismo tiempo, no quiero glorificar el nivel de adaptación individual-racional, pues es meramente específico de una fase. Creo que también pasará, para ser incluido finalmente en una visión del mundo realmente yóguica. Además podemos suponer que.

\* Para un excelente comentario sobre el-pluralismo perspectivismo moderno, véase *The Heretical Imperative* de Berger.

como cualquier otro nivel, puede traducir su mundo de una manera saludable o mórbida, proporcionar buen o mal mana. La razón puede ser «buena» o «mala» de la misma manera que puede serlo la mitología, pero, en mi opinión, no debemos tomar lo peor de la razón, compararlo con lo mejor de la mitología y luego afirmar que la razón, o el nivel de adaptación racional individuada-diferenciada, es una estructura degenerada en contraste con los modos «realmente religiosos» de ayer, el jardín del Edén y la conformidad con el mito.

Creo que los estudiosos de la religión han visto a menudo la tendencia hacia la racionalización y han concluido que es una tendencia antirreligiosa, mientras que\_, para mí, es una tendencia *pro-religiosa-auténtica* en virtud de que es trans-mítica o post-mítica y *está en camino* hacia niveles yóguicos y superiores de adaptación estructural. Si la racionalidad es realmente la gran divisoria entre la magia subconsciente y el mito, por una parte, y lo sutil y causal superconsciente, por otra, entonces su principal objetivo en el esquema general de la evolución podría ser el de despojar al Espíritu de sus asociaciones infantiles, sus fijaciones paternas, satisfacciones de deseos, anhelos de dependencia y gratificaciones simbólicas. Cuando el Espíritu se desmitologiza de esta manera, es posible abordarlo *como* Espíritu, en su Talidad Absoluta (*tathata*), y no como Padre Cósmico.

Cuando piden a estos estudiosos que expliquen la visión del mundo religiosa que la racionalización supuestamente está «destruyendo», casi siempre señalan simbologías mágicas o míticas, elevando así las estructuras pre-racionales a una categoría trans-

racional. Puesto que el desarrollo avanza, *en efecto*, desde el mito prerracional al discurso racional, y de éste a la epifanía transracional,<sup>10</sup> si uno confunde la religión auténtica con el mito, naturalmente la racionalización *parece* antirreligiosa. En cambio, si la auténtica religión se considera como transracional, el momento específico de fase de la individuación racional no sólo es un paso en la dirección correcta, sino también un prerrequisito absolutamente necesario.

### *B. Robert Bellah*

En mi opinión, la mayor contribución de la obra de Bellah, aparte de la claridad y la percepción que la configuran en su totalidad, es su demostración rigurosa de que, en cierto sentido, hay que tratar a la religión como religiosa, es decir, no hay que hacerlo de una manera reduccionista. Esto inició una pequeña revolución en la sociología moderna, pero por lo demás tengo algunas reservas.

1. Al tratar todas las expresiones religiosas de una manera «no reduccionista», Bellah tiende a perder toda capacidad crítica seria (véase el capítulo 1, sección C, Hermenéutica fenomenológica). En efecto, cuando dice que la «religión es verdadera», abandona la posición que ofrece profundas posibilidades de desarrollo y pasa por alto la jerarquía de las capacidades de verdad. Puede decirse que «la moralidad es verdadera» y luego dejar de lado las diferencias extraordinarias, incluida la naturaleza progresiva-

mente *superior*, de la media docena de etapas de moralización descubiertas por la moderna psicología del desarrollo.

Esta falta de dimensión crítica vertical, bajo lo que a menudo me parece que es un uso cuestionable del «no reduccionismo», no sólo pasa por alto la posible jerarquía de la adaptación religiosa auténtica -yóguica, santa, sabia- sino que toma en serio cualquier símbolo aparentemente religioso («realismo simbólico») y así concede una categoría eminente a lo que quizá no sea más que fijación infantil. En mi opinión, el reduccionismo se refiere al intento de explicar unos dominios *superiores* por medio de otros *inferiores* (la mente por el instinto, lo sutil por la mente, etc.), y eso es desde luego deplorable. No obstante. Bellah no distingue de manera sistemática entre superior e inferior, y así la significación del reduccionismo se reduce a decir sobre un dominio determinado algo distinto de lo que éste desea decir de sí mismo. Sobre todo, Bellah no distingue la «religión» prerracional de la transracional y así, al tratar de proteger a la última del reduccionismo, con frecuencia debe glorificar a la primera.

2. La definición básica de la religión, según Bellah, es la adecuada para la interrelación holística de sujeto y objeto de una manera significativa. Esto es básicamente dr-2: la religión como el intercambio relacional de mana (en cualquier nivel). Con esta definición Bellah puede decir (correctamente) que todas las sociedades son religiosas, incluso las seculares. Y que, en ese sentido, todas las religiones son verdaderas. Y como generalmente trabaja con dr-2. su criterio de religión «más válida» es dr-8: una religión más

racional. Puesto que el desarrollo avanza, *en efecto*, desde el mito prerracional al discurso racional, y de éste a la epifanía transracional,<sup>102</sup> si uno confunde la religión auténtica con el mito, naturalmente la racionalización *parece* antirreligiosa. En cambio, si la auténtica religión se considera como transracional, el momento específico de fase de la individuación racional no sólo es un paso en la dirección correcta, sino también un prerrequisito absolutamente necesario.

*B. Robert Bellah*

En mi opinión, la mayor contribución de la obra de Bellah, aparte de la claridad y la percepción que la configuran en su totalidad, es su demostración rigurosa de que, en cierto sentido, hay que tratar a la religión como religiosa, es decir, no hay que hacerlo de una manera reduccionista. Esto inició una pequeña revolución en la sociología moderna, pero por lo demás tengo algunas reservas.

1. Al tratar todas las expresiones religiosas de una manera «no reduccionista», Bellah tiende a perder toda capacidad crítica seria (véase el capítulo 1, sección C, Hermenéutica fenomenológica). En efecto, cuando dice que la «religión es verdadera», abandona la posición que ofrece profundas posibilidades de desarrollo y pasa por alto la jerarquía de las capacidades de verdad. Puede decirse que «la moralidad es verdadera» y luego dejar de lado las diferencias extraordinarias, incluida la naturaleza progresiva-

mente *superior*, de la media docena de etapas de moralización descubiertas por la moderna psicología del desarrollo.

Esta falta de dimensión crítica vertical, bajo lo que a menudo me parece que es un uso cuestionable del «no reduccionismo», no sólo pasa por alto la posible jerarquía de la adaptación religiosa auténtica -yóguica, santa, sabia- sino que toma en serio cualquier símbolo aparentemente religioso («realismo simbólico») y así concede una categoría eminente a lo que quizá no sea más que fijación infantil. En mi opinión, el reduccionismo se refiere al intento de explicar unos dominios *superiores* por medio de otros *inferiores* (la mente por el instinto, lo sutil por la mente, etc.), y eso es desde luego deplorable. No obstante, Bellah no distingue de manera sistemática entre superior e inferior, y así la significación del reduccionismo se reduce a decir sobre un dominio determinado algo distinto de lo que éste desea decir de sí mismo. Sobre todo, Bellah no distingue la «religión» prerracional de la transracional y así, al tratar de proteger a la última del reduccionismo, con frecuencia debe glorificar a la primera.

2. La definición básica de la religión, según Bellah, es la adecuada para la interrelación holística de sujeto y objeto de una manera significativa. Esto es básicamente dr-2: la religión como el intercambio relacional de mana (en cualquier nivel). Con esta definición Bellah puede decir (correctamente) que todas las sociedades son religiosas, incluso las seculares, y que, en ese sentido, todas las religiones son verdaderas. Y como generalmente trabaja con dr-2, su criterio de religión «más válida» es dr-8: una religión más

integradora es más válida, útil o significativa. En este caso el criterio es el de la *legitimidad*. Por ejemplo, la «religión civil» norteamericana (una mezcla de ética protestante mítica y símbolos de inmortalidad nacionalistas norteamericanos) es, o era, una religión legítima, según Bellah, porque proporcionaba un significado integrador adecuado, coerción moral y cohesión social. Estoy de acuerdo en que es así: la religión civil fue un generador de buen mana y evitador de tabúes; era una religión legítima (en el sentido dr-8).

Sin embargo, debido a su postura acrítica («no reduccionista»), Bellah deja de distinguir sistemáticamente entre tales religiones meramente legítimas y las religiones *auténticas*. Así, dirá cosas como ésta: «Lo mejor de la religión civil es una *aprehensión genuina de la realidad universal y trascendental ...*»<sup>13</sup> Pero, dígame lo que se [quiera. la](#) religión *civil per se*, ni siquiera en su mejor aspecto, ha producido algo parecido al satori verdadero. el moksha o la *auténtica aprehensión* del mismo Espíritu. Creo que esta ofuscación se produce porque Bellah confunde la legítima religión de mana -que se da en todos los niveles de la adaptación estructural- con la religión trascendente auténtica, que sólo se produce en los niveles superiores de la adaptación estructural.

3. En ocasiones, sin embargo, Bellah también utilizará la religión como dr-1; por diversas razones, cuando habla de «religión» tiene en su mente un ámbito de dimensiones específicas, y ese ámbito será lo que sea, pero desde luego no es racional-científico. Así, dirá: «En este sentido es religioso, no científico».<sup>13</sup> Este es un uso de la religión perfectamente aceptable. como hemos visto; es dr-1.

En mi opinión, Bellah trata aquí de referirse no sólo a una religión *legítima*. cosa que incluso puede ser la sociedad secular-racional, sino también a una religión *auténtica*. que está más allá de la individuación racional (y que, en consecuencia, Bellah se muestra comprensiblemente remiso a conceder a las sociedades seculares-científicas; en mi opinión, pueden ser legítimas, pero no son auténticas). Pero al no distinguir de manera sistemática entre los dominios transracional y prerracional, Bellah extiende la *auténticidad* a los compromisos prerracionales, míticos. y las religiones civiles, cuando poseían, como mucho, una firme *legitimidad*. Sin embargo. actualmente, y por una serie de [razones. la](#) sociedad racional-científica se enfrenta a diversas crisis de legitimación, que constituyen importantes temas de investigación y crítica. Pero, en mi opinión, Bellah confunde la pérdida actual de legitimación, que tenían las religiones civiles y míticas, con una pérdida de *auténticidad* que jamás poseyeron. Por ejemplo, así se lamenta: «El llamado hombre posreligioso, el hombre secular frío y confiado en sí mismo al que incluso algunos teólogos han alabado recientemente. está atrapado en una realidad literal y circunscrita que se describe clásicamente en términos religiosos como el mundo de la muerte y el pecado. el mundo caído. el mundo de la ilusión. El hombre posreligioso está atrapado en el infierno.»<sup>13</sup>

Lo que Bellah llama «posreligioso» es simplemente posmítico y posconvencional. Y, como hemos sugerido en la última sección, las personas postmíticas no son religiosas posauténticas, sino preauténticas. equilibradas en el nivel racional de la adaptación

estructural, preparadas para el próximo paso general en el desarrollo colectivo y el *primer* paso en la experiencia auténtica, colectiva, espiritual, el de la adaptación yóguica ampliamente extendida. ¿Atrapado en el infierno? Sin duda alguna, como lo están *todas* las etapas excepto la resurrección del superconsciente. Pero lo importante es que las personas que antes eran religioso-míticas también estaban atrapadas en el infierno, e incluso en mayor grado, puesto que carecían del alto grado de conciencia reflexivo-racional necesario para darse cuenta plenamente de su angustiada situación, por lo que sufrían su desgracia con una inocencia relativa, dejando que las incertidumbres que pudieran aflorar a la superficie fueran absorbidas por un padre cósmico mítico. Era preciso romper ese convenio.

Siguen todavía atrapados en el infierno, como lo estuvieron sus predecesores, pero por lo menos, y [finalmente. se](#) han despojado de sus imágenes infantiles de la deidad como un padre protector que lloriquea ante sus mínimos movimientos, escucha todos sus deseos. complace sus proyectos de inmortalidad y baila al son de sus plegarias mágicas. Las personas posmíticas no fueron arrojadas del Edén, sino [que. al](#) crecer, tomaron el portante por sí mismas, y, al asumir ahora la responsabilidad racional y personal de una parte importante de su vida, se preparan para la siguiente gran transformación: el Dios interior, no el Padre exterior.

4. Finalmente, Bellah sostiene que la religión, al contrario que la ciencia, no puede tener unas pretensiones de verdad cognitiva verificable (susceptible de prueba). Estoy totalmente en desacuerdo con esto,

por las razones que he sugerido en el capítulo 6 y comentaré de nuevo en el capítulo 9.

### *C. Anthony v Robbins*

Dick Anthony y Thomas Robbins han corregido recientemente lo que consideran como debilidades y contradicciones en las teorías de Bellah. principalmente sustituyendo (o complementando) el realismo simbólico con el estructuralismo y, en especial, un estructuralismo modelado según las pautas superficiales y profundas de Chomsky.

Desde luego, estoy de acuerdo con lo principal de su obra y puedo apoyar sus rasgos generales con entusiasmo. Aquí sólo quisiera sugerir algunas pequeñas enmiendas a sus presentaciones, a la luz de lo que hemos comentado hasta ahora.

1. Anthony y Robbins<sup>3</sup> empiezan sugiriendo que la postura de Bellah ante la religión, a la que consideran como un *factum* universal y no reductible de la existencia [humana. es](#) el comienzo hacia una formulación buscada durante mucho tiempo de los «principios estructurales universales intrínsecos de la religión». es decir, que «la realidad simbólica parece implicar una unidad fundamental de todas las religiones en un nivel profundo». Sin embargo. señalan que Bellah no distingue cuidadosamente entre las estructuras profundas de semejante religión universal, que en todas partes sería invariable y ahistórica, y las estructuras superficiales de la religión, que serían en todas partes variables y contingentes. Obser-

van, en consecuencia, que «la obra reciente de Bellah ha recalcado dos tendencias que a primera vista parecen contradictorias. En sus trabajos metateóricos ha recalcado la uniformidad implícita de tradiciones y épocas religiosas aparentemente diversas. Sin embargo, en su descripción de los sistemas religiosos concretos, Bellah ha insistido en la necesidad de cambio religioso [y] evolución religiosa...» Anthony y Robbins argumentan entonces que:

las contradicciones aparentes entre estas posiciones surgen porque Bellah no ha hecho explícita la distinción entre la estructura superficial y la estructura profunda de las religiones. Cuando recalca las similitudes en las religiones de diferentes culturas y [épo-cas. se](#) centra en lo que debería llamarse apropiadamente la estructura profunda de la religión. Cuando se centra en *los* cambios en la religión relativos a las condiciones psicológicas, sociológicas y económicas cambiantes, está describiendo estructuras superficiales.

Por convincente que sea este argumento de la estructura profunda y superficial (en seguida volveremos a ocuparnos de él ampliamente), el hecho de no efectuar esa distinción no es la causa principal de las «contradicciones aparentes» en la obra de Bellah. Es cierto que Bellah no efectúa explícitamente esa importante distinción, pero, a mi modo de ver, *antes* de esa omisión está la falta de distinción más fundamental entre las religiones legítimas y auténticas. *cada* clase de las cuales tiene estructuras profundas y superficiales representativas. Por ejemplo, está la estructura profunda de la religión mágica (señalada

por la confusión de símbolo y objeto simbolizado, condensación, desplazamiento, etc.), y existen verdaderas manifestaciones superficiales de religión mágica (vudú aquí, animismo natural allí, religión Bon más allá, etc.). Existe la estructura profunda de la religión causal (señalada por la absorción no manifiesta, la distinción del yo y el fundamento absoluto, etcétera), y existen verdaderas manifestaciones superficiales de religión causal (Zen, Vedanta, Eckhart, etc.). Y eso sucede con cada clase. Si no se empieza por distinguir estos niveles de realización estructural, entonces cualquier religión meramente legítima puede confundirse con la religión genuinamente auténtica, y asimismo la *dinámica* de la legitimidad puede confundirse con la dinámica de la autenticidad. Es decir, lo que sucede en cada nivel del espectro de la existencia (necesidad universal o sempiterna de [mana. de](#) significado) podría confundirse con lo que define específicamente los niveles *superiores* del espectro (el verdadero misticismo universal), con el resultado de que lo que entendemos por estructuras «profundas» y «superficiales» está falseado desde el principio. Lo más frecuente es que esto ocurra al tener un significado auténtico (o místico) «profundo» y un significado «superficial» legítimo, en lugar de ver que las religiones auténticas tienen estructuras profundas y superficiales, y que las dos no se superponen necesariamente.

Veamos un ejemplo correlativo tomado de la obra de Maslow sobre la jerarquía de necesidades, que son: necesidades fisiológicas (materiales), necesidades de seguridad (protectoras del cuerpo-magia), necesidades de pertenencia (pertenencia a la estructura

mística), necesidades de amor propio (reflexivo-rationales), necesidades de autorrealización (psíquicas) y necesidades de trascendencia del yo (sutil-causal).<sup>61</sup> Ahora podemos decir que la *necesidad es universal*, o que está siempre presente, cosa que es verdad, porque ocurre en *todos* los niveles. Pero esa «necesidad universal» no debe confundirse con la necesidad de trascendencia del yo mística y universal, que sólo se da en los niveles superiores. Precisamente por ello, si definimos la religión como necesidad de significado (dr-2), entonces naturalmente es universal y ocurre en todos los niveles, como búsqueda de mana. y podemos investigar más a fondo lo que constituye el *buen mana* en todos los niveles (dr-8), a fin de establecer la *dinámica* real y las posibles funciones invariables, el cruce de nivel, de la misma legitimación. Pero si por religión *también* deseamos transmitir de algún modo, como hacen apropiadamente Anthony y Robbins, un significado de unión auténtica o mística-universal (*philosophia perennis*), entonces sólo los niveles superiores y trascendentes están directamente implicados.

Se trata de dos formas por completo diferentes (pero igualmente importantes) de «religiosidad universal» o «principios estructurales universales intrínsecos de la religión», sobre todo porque reflejan formas muy diferentes de religión (dr-2 y dr-1) y escalas de validez correlativas (dr-8 y dr-9, o legitimidad y autenticidad). La primera es la universalidad de todas las religiones de buen mana en algún nivel profundo. y aquí «nivel profundo» significa las similitudes funcionales y la dinámica de todas las traslaciones legítimamente horizontales-integradoras. La

última es una «unidad trascendental» alcanzada y compartida sólo por esas subsectas bastante raras de ciertas religiones que realmente adoptan un nivel auténticamente místico *o esotérico*, o el ámbito del superconsciente en general, que es lo que los estudiosos de la *philosophia perennis* significan con la frase «unidad trascendente de las religiones». La obra de Bellah se ocupa básicamente del primer mana, o legítimo, y los símbolos de inmortalidad (por cuyo motivo creo que tiene en tan alta estima las obras de Norman O. Brown). Anthony y Robbins desean hacer más espacio explícito para la última, o auténtica religión mística, pero, al no distinguir explícitamente lo legítimo y lo auténtico, en general tratan de hacer de la primera una estructura superficial de la última como estructura profunda. En consecuencia, pasan por alto la posibilidad de que el misticismo *per se* (panenhénico, teístico o monístico) es la estructura profunda de la que *sólo* las religiones auténticas (yóguica. santa o sabia) son estructuras superficiales, pues, en mi opinión, el misticismo real es la estructura profunda de la religión civil, por ejemplo, en la misma medida en que la necesidad de trascendencia es la estructura profunda de. por ejemplo, las necesidades de seguridad.

En otras palabras, Anthony y Robbins mejoran de una manera significativa las ideas de Bellah al introducir estructuras profundas y superficiales en sus formulaciones, pero tienden a reproducir simplemente su confusión de las religiones legítimas-auténticas, la confusión del mana legítimo en cualquier nivel con el mana auténtico en los niveles místicos, la confusión de las invariables funcionales universa-

les de buena integración con la integración mística universal. Entonces toman la estructura profunda del misticismo auténtico (o inmanencia divina) y en vez de asignarle sus propias estructuras superficiales *auténticas*, le asignan cualesquiera estructuras superficiales meramente *legítimas* de cualquier nivel inferior, al margen de que, por los demás, carezcan por completo de autenticidad. Y esta postura es la que les permite decir, por ejemplo: «El maoísmo comparte ciertos rasgos universales de las religiones tradicionales (y así es una religión en el sentido que nosotros le damos), mientras que esto no ocurre con el comunismo ruso...» Estos rasgos que el maoísmo supuestamente posee Anthony y Robbins desean conectarlos explícitamente a la estructura profunda de «una experiencia interna de realidad esencial». En otras palabras, se supone que la estructura profunda del misticismo auténtico sustenta la estructura superficial del maoísmo legítimo. Una vez más, me parece evidente que la experiencia del maoísmo y la del samadhi no se relacionan como estructuras superficiales y profundas, sino como dos niveles de estructuralización totalmente distintos. Es mejor decir que el maoísmo es una religión *legítima* (estructura superficial) en el nivel mítico-a-racional (estructura profunda), mientras que el comunismo ruso todavía se debate por una legitimación similar en el mismo nivel, pero *ninguno de los dos* es una religión *auténtica*, como lo son, por ejemplo, el Vedanta y el Zen, que son dos estructuras superficiales diferentes pero más o menos legítimas (en India y Japón, respectivamente) de la *misma* estructura profunda de nivel causal.

Al mismo tiempo, es posible comparar todos los tipos de religiones *legítimas*, tanto si son auténticas como si no -digamos el maoísmo, la religión civil norteamericana, el Vajrayana en el Tíbet precomunista, el Shi'ite exotérico en el Islam- a fin de determinar lo que tienen en común («estructura profunda» en un sentido totalmente diferente) como buenos integradores de sociedades, y así descubrir y formular la dinámica y las invariables funcionales básicas de la religión «saludable». Ya he sugerido que esa dinámica incluiría una buena producción de mana y la evitación del tabú (a través de las unidades de significado y los símbolos de inmortalidad). Tales «estructuras profundas», en su forma potencial, serían probablemente naturales. Como he explicado al hablar de los potenciales traslativos en el capítulo cuarto. La falta de autenticidad se relacionaría entonces con una falta de simbología *transformativa*; la falta de legitimidad, de adecuada simbología *traslativa*, se relacionaría en parte con una falta de transcripción o interpretación adecuada de los potenciales disponibles para el nivel particular.

En resumen, si la distinción profundo/superficial se hace sin la distinción previa de lo auténtico/legítimo, uno de los resultados es que el misticismo *auténtico* puede parecer la estructura profunda de la que todas las religiones inferiores y meramente *legítimas* se supone que son estructuras superficiales. En vez de ver que cada nivel tiene sus propias estructuras profundas y superficiales, que las estructuras superficiales pueden funcionar legítima o ilegítimamente en cada nivel, que sólo en los niveles superiores se manifiesta la auténtica unión mística, y que las es-

estructuras profundas de esos niveles místicos -psíquico. sutil, causal- tienen como estructuras superficiales sólo las religiones que las evocan: yóguica, santa, sabia.

2. En un importante trabajo («A Phenomenological-Structuralist Approach to the Scientific Study of Religion»),<sup>2</sup> cuyos méritos resaltaré en seguida. Anthony vuelve a sugerir «la convergencia de las líneas de evidencia que señalan hacia el *misticismo universal* como la base de datos para el componente de la estructura profunda de... una teoría estructuralista de la religión con dos niveles (profundo/superficial)». Ahora bien, ya hemos sugerido que el misticismo universal *no* es la estructura profunda de las religiones legítimas de nivel inferior, como el vudú [mágico](#). [La](#) religión mítica exotérica, el maoísmo, la religión civil, pues éstas toman como estructura profunda las reglas y pautas intrínsecas que definen y gobiernan el nivel particular (inferior) de la adaptación estructural sobre el que se fundamenta su existencia.

Pero lo que deseo recalcar específicamente en esta sección es que, incluso cuando comprendemos que el verdadero misticismo es la estructura profunda de la experiencia de adaptación religiosa solamente auténtica, sigue siendo preciso diferenciar con cuidado los *tipos* jerárquicos de la unión mística. Existen por lo menos tres o cuatro tipos, como hemos visto, y cada uno de ellos tiene una *estructura profunda* (psíquica, sutil, causal o esencial) que sustenta varias *estructuras superficiales* de auténtica simbología religiosa (p. ej., y respectivamente, shamanismo tundra, judaísmo mosaico, hinduismo vedanta, Maha Ati Vajrayana), una práctica religiosa auténtica (p. ej.

y respectivamente, el despertar hatha yoga, shabd o contemplación-oración interior, intuición jnana o absorción radical en el Corazón y sahaja o Identidad espontánea-esencial) y auténticas uniones místicas (panenhénica, teística. monística, no dual).

Mi impresión es que incluso esta jerarquía de cuatro niveles pronto será sustituida por una mucho más compleja, que contendrá hasta una docena de discretas estructuras de desarrollo. Pero, en cualquier caso, la vieja idea de que hay sólo dos tipos o niveles de religión -exotérica, que es diferente en todas partes, y esotérica, que es idéntica por doquier- es tan precisa como decir que hay dos formas de cognición mental, primaria y secundaria. Esa temprana división freudiana es bastante aceptable, pero podemos ser mucho más precisos: por [ejemplo](#). [La](#) descripción que hace Piaget de cuatro etapas-estructuras, que es, naturalmente, el tipo de refinamiento a que llegarán, a mi modo de ver, las religiones exotéricas y esotéricas.

Pero el verdadero motivo por el que menciono el trabajo de Anthony es que, aparte de estas pequeñas enmiendas, creo que contiene todas las intuiciones y sugerencias correctas para un enfoque estructural general de la religión. No es necesario que me limite a repetir aquí sus contribuciones; sugiero al lector que consulte ese trabajo. pues lo esencial de las sugerencias es sin duda lo que me gustaría incluir en un enfoque consistente de la religión.

3. Los refinamientos que he sugerido podrían también permitirnos desterrar la idea de que sólo las estructuras superficiales cambian en la historia religiosa, mientras que las estructuras profundas siguen

siendo monolíticas en todas partes. Ahora bien, es cierto que una estructura profunda es en sí misma ahistórica, pero *surge* en el curso de la historia. y podemos rastrear esas emergencias revolucionarias. Por otro lado, cuando se piensa que existe sólo *una* estructura profunda básica de la religión, entonces también se debe suponer, naturalmente, que esa estructura profunda debe de haber estado presente desde la expresión religiosa más temprana. y así toda la historia religiosa se representa como un mero movimiento de las diversas estructuras superficiales alrededor de esa estructura profunda «única», «universal». Pero, una vez vemos que podría haber cuatro o más estructuras profundas principales de la religión auténtica (por no mencionar las religiones exotéricas), entonces resulta más que probable que la historia de la religión implique no sólo la evolución de las estructuras superficiales, sino también una revolución en las estructuras profundas.

Dicho de otra [manera. la](#) mayor parte de las religiones, en el curso de su historia, parecen enfrentarse a diversas *crisis de legitimación*. que suelen producir diversas estructuras superficiales rivales. Pero en ocasiones una religión particular podría enfrentarse a una *crisis de autenticidad*: o bien no proporciona la *transformación* que prometió, o bien se enfrenta a una religión que ofrece una transformación de nivel completamente superior. Por ejemplo, parece que en Occidente han ocurrido, por lo menos, dos importantes transformaciones<sup>10</sup>: (1) La transformación desde un culto algo rudo shamanista-yógui-co y panenhénico a un compromiso verdaderamente sutil y santo. cuyo epítome es quizá Moisés, el cual.

según la leyenda, descendió del monte Sinaí para desafiar directamente ese «culto natural»; y (2) la transformación desde el culto santo mosaico a la identidad causal, cuyo epítome es Cristo y al-Hallaj, los cuales fueron asesinados «porque, siendo hombre, te has hecho divino».

Creo que estas crisis y conflictos transformacionales de la religión no son más que una subserie de lo que ocurre en cada nivel de desarrollo cuando una estructura nueva y superior emerge para sustituir o incluir a la anterior o inferior. Mi postura es, sencillamente, que en el estudio del desarrollo religioso (como una subserie de principios de desarrollo general) deberíamos ser sensibles a las diferencias en la dinámica histórica entre las rivalidades de la estructura superficial y las revoluciones de la estructura profunda, entre las crisis de legitimación y las de autenticación.

#### *D. Las nuevas religiones*

Existe una gran cantidad de literatura sobre los nuevos movimientos religiosos en Estados Unidos; parecen constituir la prueba para determinar la resistencia de una teoría sociológica trascendental en forma resumida.

1. Podemos empezar de nuevo con la obra de Bellah, pues creo que su análisis de la religión civil norteamericana es convincente. No estoy de acuerdo en que se tratara de una auténtica religión, pero parecía con toda claridad una religión legítima: servía buen plana en un nivel de pertenencia mítica y ofrecía

una abundancia de símbolos de inmortalidad. Según Bellah y otros estudiosos, la religión civil norteamericana sufrió una hemorragia fatal en los años sesenta, cuyo resultado, en gran medida, son las nuevas religiones en sus diversas formas. Lo que sigue, el resto de la sección D. 1. es mi opinión sobre lo que sucedió.

La antigua alianza religiosa civil, con su afiliación tradicional, estaba ya en tensión debido a la creciente racionalización y la consiguiente y saludable desmitologización: la legitimación que le quedaba fue rota finalmente bajo el asalto combinado de la política radical estudiantil, la racionalidad posconvencional, Vietnam, las epifanías alternativas espirituales (orientales), las dudas económicas y un desprestigio general del nacionalismo norteamericano. Cuando finalmente se desintegró la antigua alianza de traslación, dejó tras ella *tres líneas independientes de desarrollo*, líneas que ya existían hasta cierto grado pero que ahora aparecían desnudas en su forma y con un ritmo de avance acelerado.

a) El sector de la racionalización secular progresiva, que ahora ha dominado las universidades, los medios de comunicación, la mayor parte de las decisiones del gobierno político y técnico, la *intelligentsia* y la visión del mundo de los individuos más cultos y liberales.

b) Un sector muy pequeño que, educado ya en una atmósfera de secularismo racional creciente y más o menos adaptado a ella, inició la búsqueda de la estructuralización yóguica literal, o evolucionó hacia ella. El interés por las disciplinas orientales yóguicas y mediativas, la mística cristiana y ciertas

formas nuevas de psicoterapia intensiva, demostraron la sed existente de semejante saturación transracional. Sin embargo, no todos los individuos, ni siquiera la mayoría, interesados en las «nuevas religiones», estaban realmente preparados para la verdadera adaptación transracional y yóguica, porque

c) La alianza rota encontró un amplio sector de la población poco preparado e incapaz de transformarse en una individualidad racional, responsable y posmítica (y no digamos la disciplina yóguica transracional). Esto se exacerbó por el hecho incontestado de que el curso de desarrollo (horizontal) de la individuación racional no operaba en todo su potencial integrador: no proporcionaba el buen mana de que es estructuralmente capaz. Así, por diversas razones, un número importante de individuos estaban alienados de la sociedad individual que emergía rápida aunque precariamente. En busca de algún mana legítimo (verdad integradora), algunos de estos individuos encontraron un consuelo regresivo en varios símbolos de inmortalidad e ideologías mitológicas prerracionales. Estos fueron principalmente de dos clases.

(1) La religión mítica fundamentalista: un nuevo impulso de la mitología protestante exotérica, a la que no falta vehemencia proselitista, carencia de perspectivismo evangélico, símbolos de inmortalidad basados en la salvación por medio del padre (edípicos), sexismo patriarcal y obediencia autoritaria. Compuesto principalmente por creyentes auténticos, este sector quería.. básicamente, recomponer de nuevo la alianza rota.

(2) Las religiones sectarias de la nueva era: los

*moonies* (seguidores de Moon), el Hare Krishna, los nuevos cultos de Jesús, etcétera. En estructura profunda son esencialmente *idénticos* a la religión mítica fundamentalista de los evangelios, pero sus estructuras superficiales drásticamente diferentes tienen la importante ventaja de permitir al seguidor de tales cultos expresar desafección hacia la sociedad racional y hacia sus propios padres, si éstos ya expresan desafección hacia la racionalidad por medio de sus reuniones evangelistas en las que se cultiva el mito. Vestirse como un hindú puede expresar a gritos la desaprobación de la sociedad en general y afectar realmente a los propios padres cristianos fundamentalistas; y, aún mejor, vestirse como Jesucristo.

Mi punto de vista es que las nuevas religiones implican por lo menos dos celebraciones estructurales radicalmente distintas: transracional, por un lado, y prerracional por el otro. La primera es principalmente, pero no exclusivamente, una manifestación de desarrollo posracional progresivo, transformación vertical y estructuralización superior, mientras que la segunda es principalmente, pero no en exclusiva, un producto del fracaso de la individuación racional (expuesto con la ruptura de la alianza) y una regresión/fijación a las desventajas estructurales prerracionales, míticas e incluso, en ocasiones, mágico-arcaicas (Manson, Jim Jones).<sup>102</sup>

2. Queda por ver el posible papel que el sector místico (el punto «b» anterior) podría tener en la transformación de la sociedad a gran escala. Para nuestro paradigma general de cambio revoluciona-

rio (no meramente evolutivo) el cambio es como sigue: la traslación actual empieza a fallar en sus tareas consoladoras, integradoras y de fase específica; es decir, que sus unidades de significado ya no gobiernan al sentido común; demasiados de sus símbolos de inmortalidad han sufrido daños espantosos (muerte); la tensión estructural empieza a aumentar, llevando al sistema diversos torbellinos y perturbaciones: la estructura empieza finalmente a aflojarse y romperse; si no hay semillas de cristalización viables en el antiguo repertorio traslativo, el sistema o bien regresa a formas inferiores o se desintegra por completo; si hay semillas de cristalización viables, las tensiones estructurales son absorbidas y canalizadas a través de esos cristales, y el sistema en su conjunto huye de sus conflictos y entra en un nivel superior de organización e integración estructural. La antigua traslación fenece, le sigue la transformación y nacen nuevas traslaciones superiores.

¿Dónde buscamos esas semillas de cristalización? ¿Dónde están los enclaves y los precursores de la futura transformación? Por definición paradigmática, lo más probable es que se encuentren en los sectores juzgados ahora «fuera de la ley» por las leyes y personas emparentadas con la traslación actual. Robbins y Anthony" citan a Tiryakian:

Si aceptamos *la* idea de que las revoluciones sociales implican esencialmente una reordenación fundamental en la estructura social, y si aceptamos la suposición de que los miembros de la colectividad consideran el orden social esencialmente como un fenómeno moral, entonces ha de haber una nue-

va fuente de moralidad implícita en el cambio de la sociedad, una moralidad que a la vez desacraliza el sistema presente y pavimenta el camino para la aceptación de un nuevo orden. (Este es el aspecto de la muerte y renacimiento de las revoluciones sociales [ya hemos examinado este aspecto de la muerte y renacimiento de todas las formas de transformación; véase el capítulo cuarto, C].) Dado que la religión establecida presenta un compromiso con las instituciones seculares en vigor, sólo queda otro posible anfitrión del pensamiento revolucionario, aunque no se lo proponga en absoluto, y es el sector religioso no institucionalizado...

Así, concluye Tiryakian, «importantes componentes ideacionales del cambio (es decir, cambios en la conciencia social de la realidad) pueden originarse con frecuencia en los grupos no institucionalizados [«fuera de la ley»] o sectores de la sociedad cuyos paradigmas de la realidad pueden, en ciertos momentos históricos, convertirse en aquellos que sustituyen a los paradigmas institucionalizados y se convierten, a su vez, en nuevos proyectos sociales».

Creo que tales afirmaciones son ciertas, pero serían más útiles si fueran más específicas. Hay que tener en cuenta que si bien todas las verdades futuras residen ahora en personas que, por definición, están «fuera de la ley», no todas estas personas son depositarias de verdades (de la misma manera que, en la ciencia, sólo las teorías que hoy parecen absurdas *pueden* ser las verdades de mañana, pero no por ello todas las teorías absurdas son ciertas, sino [que, de hecho, la](#) mayor parte de ellas son absurdas tanto

hoy como en el futuro). Lo mismo ocurre con los «absurdos» sociales: en la clase de los «fuera de la ley» en general, que forma parte de toda sociedad, se distinguen tres categorías: pre-ley, contra-ley y trans-ley, y, al parecer, sus influencias sobre las revoluciones sociales son totalmente distintas.

Los pre-ley son los individuos que, por diversas razones, no son capaces o no desean alcanzar el nivel medio que cabe esperar de adaptación estructural de una sociedad dada. A menudo terminan en la cárcel (como personas flagrantemente opuestas a la ley) o en instituciones para enfermos mentales, aunque con frecuencia su e structuraliz ación preconven-cional es lo bastante benigna y, a falta de una metáfora mejor, simplemente añade sal al cocido social. Pero téngase en cuenta que la *mayor* parte de las enseñanzas y prácticas denominadas «esotéricas» u «ocultas» son, en mi opinión, pre-ley; son magia apenas racionalizada, ni psíquicas ni santas. La astrología, el tarot, el vudú y ciertos rituales siguen exactamente la estructura profunda de la cognición mágica y de proceso primario, y, junto con otras foïnias de conciencia pre-ley y pre-convencional, no son semillas de cristalización del futuro, a menos que ese futuro signifique regresión.

Los contra-ley constituyen la porción más amplia de lo que se conoce en general como «contracultura»: es exactamente la imagen refleja de la ley establecida, formada en gran medida por un tipo de mentalidad similar a la adolescente, la cual, de una manera bastante apropiada específica de fase, trata de establecer identidades individuales tomando cada faceta de la ley establecida y actuando de dos mane-

ras posibles: o bien *al revés* de lo establecido (por ejemplo, la sociedad de pelo corto produce una contracultura de pelo largo), o bien *caricaturizándolo* (demostrar que uno lo domina y, así, independizarse de él por medio de la exageración. aunque esto es inicialmente una postura inconsciente y se realiza con toda seriedad; p. ej.. si los padres beben. el hijo será un borracho). Si cualquiera de esas tendencias se exagera demasiado, el contra-ley se convierte en un anti-ley, y con frecuencia acaba en la cárcel. No obstante, como dice Marin, «la contracultura se puede describir como el espejo triualizado y ritualizado de la cultura nacional».<sup>59</sup>

Obsérvese, en particular, que cuando las religiones yóguicas y santas auténticas se presentan a los contra-ley, esas disciplinas se trasladan simplemente a los términos de la lucha por la adaptación en la racionalidad adolescente (es decir, contrarracionalidad). Tales disciplinas, por otro lado auténticas, acaban encarnando, a través de la caricatura, todos los valores predominantes de las leyes y traslaciones vigentes de la sociedad. En este caso particular, las «nuevas pautas espirituales, como la contracultura de los años sesenta, no suponen un reto auténtico o son una antítesis de las pautas culturales dominantes, sino que más bien reflejan y elaboran esas pautas, incluyendo el consumismo, el individualismo, la reserva espiritual y un fetichismo de las técnicas»" Los contra-ley pueden convertir prácticas espirituales auténticas en emociones caricaturizadas, «tan centrados en sí mismos -dice Bellah-, que empiezan a aproximarse al modelo del consumidor de cafetería».<sup>78</sup>

Esto no quiere decir que esos movimientos contra-ley sean triviales; no son transformativos, pero tienen una función útil para la sociedad *actual*: ayudan a adelantar y estabilizar las traslaciones determinadas de la sociedad al permitir a sus miembros, sobre todo los adolescentes, adoptar sus valores dominantes mientras fingen que no lo hacen, logrando a la vez la necesaria socialización e individuación. En teoría permite que los contra-ley destaquen, pero, de hecho. los doblega. No comprender ese aspecto elemental ha llevado a más de un estudioso a confundir a los contra-ley con los trans-ley y proclamar el reverdecimiento de América, la nueva era de Acuario, etc.

Hasta aquí. nos hemos referido a los pre y contra-ley (y los posibles anti-ley): los pre-ley constituyen un sector relativamente regresivo: o bien están atrapados en unos niveles de explotación de la organización estructural inferiores al nivel actual medio de traslación social que cabe esperar, o bien los explotan. Su efecto es desintegrador *per se*; no obstante, en pequeña cantidad y, sobre todo, en sus aspectos más benignos, pueden contribuir a la integración traslativa general de la sociedad, formando subsociedades que responden a sus propias necesidades. y evitando así la desorganización de la sociedad. Pero si este sector adquiere unas proporciones considerables. suele convertirse en una fuente (o un síntoma) de lo que sólo puede denominarse «decadencia», y si la sociedad en general considera que sus propias traslaciones a nivel superior son onerosas, el resultado puede ser una verdadera tendencia desintegradora regresiva. El ejemplo clásico manifiesto es Roma.

Por otro lado, los contra-ley suelen contribuir a la

integración traslativa global de la sociedad, al adoptar sus valores fundamentales, por medio de un ensayo de caricatura e inversión, que permite simultáneamente el proceso necesario de individuación y la moralización posconformista. Esta parece ser la base del cambio de estilo en cada generación. Los padres de la época de Eisenhower produjeron estudiantes radicales que ahora, padres a su vez, dan nacimiento a pequeños republicanos. En ocasiones este contravaivén puede dar lugar a una nueva disposición más benigna de las traslaciones actuales, por ejemplo, las protestas estudiantiles a veces son legítimas.

La cuestión es que ni los pre-ley ni los contra-ley parecen ser sectores importantes de la verdadera *transformación* social, por lo menos no en la escala emergente de la que estamos hablando. (También son posibles toda clase de «revoluciones traslativas», sobre todo en modos materiales de producción, innovaciones tecnológicas, etc., pero éstas no implican necesariamente verdaderas transformaciones en las estructuras de la conciencia). Si las verdaderas transformaciones sociales proceden generalmente de algún sector que en la actualidad está fuera de la ley, el único que queda por considerar es el de los trans-ley yóguicos. Sería útil que pudiéramos concretar con mayor precisión el tipo de semillas de cristalización yóguica que podrían dar nacimiento a la transformación eventual, porque el simple hecho de ser un trans-ley, por auténtico que sea, no asegura que se sea finalmente un catalizador *legítimo* de una transformación dada.

Quizá podamos conjeturar dónde hallaremos los

principales catalizadores futuros mediante el examen de la etapa estructural a la que sustituirán. Estoy convencido de que antes de que pueda ocurrir una verdadera transformación yóguica, la sociedad individual racional tendrá primero que alcanzar su potencial pleno y proporcionar las verdades específicas de cada fase, así como los valores y subestructuras para los cuales se diseñó y de los que dependerán las transformaciones futuras, tales como una tecnología apropiada, una base médica compleja, las telecomunicaciones como un enlace global a través del perspectivismo global, la interconexión informática como una extensión de la mente y, sobre [todo, la](#) desmitologización de la realidad, la divinidad y la conciencia.

De esto se sigue que, en mi opinión, las primeras tendencias transformativas en *gran escala* se producirán a través de quienes ya han dominado adecuadamente esa base operativa individuada racional, pues la intuición yóguica atraviesa el ámbito de la razón y sale de él, no lo rodea ni se aleja de él ni va contra él. Los yoguis salen de dentro. Es posible que primero hayan coqueteado con la filosofía yóguica, durante su fase adolescente de contra-ley, pero luego se habrán reconciliado con la ley establecida y, en consecuencia, estarán en una posición firme para rebasarla conscientemente y no limitarse a reaccionar inconscientemente ante ella.

Desconozco por completo si el cristianismo no fundamentalista, esotérico y místico será capaz de llevar a cabo esta transformación, o si podrá sobrevivir siquiera a la desmitologización y desmantelamiento previos y necesarios de sus aprestos exotéri-

cos. patriarcales y míticos. (Si el lector desea una soberbia descripción de cómo debería ser ese cristianismo nuevo o renovado, puede consultar la obra de Jacob Needleman. *Lost Christianitr.*) En cualquier caso, estoy bastante convencido de que una de las claves del *tipo* específico de transformación futura radica en la *compatibilidad de estructura superficial*, es decir, en una compatibilidad de las antiguas y nuevas traslaciones. un legado de legitimidad (lo antiguo y lo nuevo tienen que ser lo bastante diferentes para constituir una transformación auténtica, pero lo bastante similares para alentar a la gente a que salte, por así decirlo). En consecuencia, las nuevas traslaciones yóguicas probablemente tendrán ciertas estructuras superficiales que son compatibles con (y quizás, en ocasiones, continuación directa de) las simbolizaciones anteriores de la estructura superficial. Por ejemplo, la fase moderna de individuación racional, por diferente que sea de su predecesor cristiano mítico, sigue haciendo hincapié en la condición de persona y en la individualidad, que es claramente de origen y naturaleza judeocristianos (Dios ama y protege a las almas individuales; la persona individual es grata a los ojos del Señor; el mismo Dios es una gran persona, lo mismo que Su Hijo, etcétera.)

Debido a esta necesidad general de compatibilidad de estructura [superficial. no](#) creo que las religiones orientales sirvan como modelos a gran escala para la transformación occidental. por muy importantes que se hayan revelado en tanto que provocadores. Sin duda su influencia será considerable, pero de una manera que finalmente se traduce y asimila

en la nueva visión del mundo yóguica occidental. y que no se trasplanta meramente en bloque. En [consecuencia. si](#) la transformación yóguica no es esotéricamente [cristiana. no](#) me sorprendería que surgiera un nuevo misticismo específico de Occidente, aunque sería compatible en sus aspectos superficiales con la simbología cristiana y la tecnología racional. (Por poner un ejemplo bobo. pero que ya he visto en otra parte: a la meditación yóguica se le llama «psicotecnología del amor contemplativo»). En el mismo orden de cosas. existen tres fenómenos cuya estructura profunda es a menudo la del impulso místico, pero cuyas estructuras superficiales son tales que en su inicio difícilmente podrían haber aparecido en ningún lugar salvo en América: el *biofeedback*, el uso extendido del LSD y un *Curso de milagros*. En ciertos aspectos. éstos son esfuerzos yóguicos y santos que se hicieron muy populares en Estados Unidos debido a su *compatibilidad de estructura superficial* con la tecnología, la cultura/medicina orientada hacia las drogas y la creencia en la plegaria mágica de los protestantes fundamentalistas.) Creo sencillamente que el nuevo misticismo occidental dirá las cosas apropiadas, usará todos los símbolos correctos. atenderá todos los viejos deseos y empezará a rehacer el mundo occidental.

3. Los tres grandes dominios del desarrollo humano -el subconsciente infantil, la conciencia de uno mismo adolescente y la superconciencia madura- están marcados por una actitud psicológica dominante: dependencia pasiva. independencia activa y rendición activamente pasiva (que guardan entre sí la relación de tesis. antítesis y síntesis).<sup>93, 101</sup>

Lo esencial de esta sección es que los estudiosos suelen confundir las actitudes primera y última, confusión cuyo resultado son ciertas conclusiones erróneas sobre la naturaleza de la comunidad espiritual<sup>10</sup>.

La dependencia pasiva es la disposición que caracteriza al yo del bebé y el niño, por la sencilla razón de que aún no está lo bastante desarrollado para asumir la responsabilidad de los intercambios relacionales con sus necesidades de mana básico ([fisiológicas](#), de seguridad y de pertenencia). Su misma existencia depende de intercambios relacionales específicos con personas determinadas: madre, padre y familiares más cercanos. Debido a sus límites bisonos, está expuesto especialmente a desplazamientos traumáticos, división, fragmentación y disociación. Estas distorsiones son importantes sobre todo para el desarrollo futuro, porque, como he bosquejado en el capítulo tercero. B) tienden a reproducirse en los niveles superiores de organización estructural, cuando éstos emergen y se consolidan. Como un grano de arena capturado en las primeras capas de una perla, cada capa sucesiva se arruga y debilita en un punto de tensión que se reproduce constantemente. Tales puntos de tensión en el sistema del yo infantil conciernen en especial a la relación con figuras que encarnan disciplina o autoridad, puesto que en gran parte esto representa en realidad la relación entre sus propias estructuras inferiores y preverbales. sobre todo la sexual-emocional y los impulsos agresivos, así como sus bisonas estructuras simbólico-verbales y mental, una de cuyas tareas será la de amortiguar y transformar los componentes vitales y emocionales en expresiones superiores. Es [decir](#), la relación inter-

personal entre hijo y padre es también la relación intrapersonal entre el cuerpo y la mente del niño. Éste aún no puede dominar ninguna de las dos relaciones, y así ambas ponen de relieve el talante fundamental de dependencia pasiva del niño.

Todo esto cambia, o puede cambiar, con la emergencia en la adolescencia de la mentalidad crítica, autorreflexiva y consciente de sí misma.<sup>54, 66, 101</sup> La rebelión del adolescente contra los padres es en gran medida un síntoma exterior de la lucha interna (y saludable) para diferenciarse de la dependencia infantil y la subconsciente mágica-mítica o trascenderlas. El aspecto pre-ley del niño cede el paso al aspecto contra-ley del adolescente. Se produce un vaivén correspondiente en el talante, que pasa de la dependencia general pasiva a la independencia activa (una vez más, esto puede ir demasiado lejos, desde contra-ley hasta anti-ley, pero, en [general](#), no es más que una diferenciación y transformación saludables).

La disposición adolescente de independencia activa es una forma de trascendencia específica de fase, la trascendencia desde la dependencia subconsciente a la responsabilidad que dimana de la conciencia de uno mismo.<sup>101</sup> Pero si persiste más allá de su momento específico de fase, como ocurre en la mayor parte de las culturas occidentales, actúa meramente para *prevenir* la emergencia de la disposición madura de una entrega activamente pasiva de la individualidad aislada a su propia naturaleza previa y superior, o superconciencia radical, en el proceso general del inundo y como tal proceso. Esto es una *entrega* en el sentido de que la jactancia adolescente debe [cesar](#), de modo que haya espacio para el renaci-

miento de los niveles superconscientes. Es *pasiva* porque el centro de inquietud e impaciencia conocido como ego debe cesar finalmente en su contracción crónica ante una conciencia más amplia. Y es *activamente* pasiva porque no se trata de una mera sumisión como la del estado de trance, sino que comporta un esfuerzo de aguda concentración, percepción y voluntad de superar la racionalización obsesiva y la corriente de pensamiento contraído que constituye el ego. En el gesto de la entrega activamente pasiva, se *activan* los centros superiores de potencial superconsciente, el ego se entrega abierto y *pasivo y*. en consecuencia, el sentido egoico del yo puede relajarse *y entregarse* en la forma de corrientes más amplias del ser y la conciencia que constituyen la meta y el fundamento de su propio desarrollo, una entrega que señala el fin de su propia autoalienación.<sup>7, 22, 45, 105</sup>

El único motivo por el que me refiero a todo esto es que la disciplina de la entrega activamente pasiva, sobre todo bajo la guía de un maestro espiritual reconocido, se confunde siempre con la dependencia pasiva infantil.<sup>93, 102</sup> Al decir «siempre» quiero significar concretamente que la inmensa mayoría de los psicólogos y sociólogos ortodoxos no desean expresar -o no son capaces de hacerlo- la diferencia entre impotencia prepersonal y dependencia de una figura autoritaria paternal, y la entrega transpersonal y la sumisión a través de un adepto espiritual. Parece ser que para esos estudiosos la actitud adolescente de independencia activa e intenso aislamiento no constituye un momento específico de fase en el arco más amplio del desarrollo, sino el objetivo y la

etapa más elevada del mismo desarrollo, y por lo tanto cualquier posición distinta a ésta se considera con truculenta fascinación académica.

Ahora bien, es cierto que muchas de las «nuevas religiones», o por lo menos los nuevos cultos, se basan en la dinámica de la regresión/fijación prepersonal, con la obediencia consiguiente a una figura paternal/amo totémico, fusión en el yo del clan e indisociación (mística de participación), ritual de grupo. encantamientos mágicos y apócrifos míticos. Los miembros del clan sectario suelen estar al borde de neurosis o psicosis, es decir, tienen un ego de poca fuerza y se sumergen en experiencias abstractas difíciles de asir. son narcisistas, tienen un bajo amor propio y una dificultad correlativa para enfrentarse a la ambigüedad moral. las contradicciones o las estructuras de la elección.<sup>4, 6, 9</sup> Para tales personalidades el culto sectario es magnético, porque ofrece, como suele hacerlo su amo totémico, y fomenta una atmósfera de dependencia pasiva del autoritarismo, la cual recrea el talante infantil específico en el que esas personalidades están todavía atrapadas. Las sectas no tienen que «lavar el cerebro» a esos miembros; todo lo que han de hacer es exhibirse y sonreír.

Puesto que complace al talante específico infantil de dependencia pasiva, lo único que no está permitido en el clan sectario es el ejercicio de la independencia adolescente activa, en especial el ejercicio de la reflexión racional sobre uno mismo, la evaluación crítica, el discurso lógico y el estudio sistemático de las filosofías alternativas. Esto, unido a la fidelidad al amo totémico. o «padre» mágico de todo el clan,

constituye gran parte de los fundamentos psicosociales del culto.

Para el lego en la materia, una comunidad de contemplativos transpersonales -lo que los budistas llaman un *sangha*- a menudo parece similar o incluso idéntica al clan sectario, lo cual supongo que se debe principalmente a que es un grupo muy cerrado y con frecuencia organizado alrededor de un adepto espiritual, al que se le tiene en diversos grados de reverencia, o por lo menos de profundo respeto. Esta comunidad también se interesa por anular la independencia adolescente activa, pero en una dirección totalmente diferente: su trascendencia, no su prohibición. De hecho, dado que cada etapa superior trasciende pero *incluye a* sus predecesoras, el verdadero sangha siempre *conserva el acceso* a la indagación racional, el estudio sistemático de otros sistemas filosóficos y la valoración crítica de sus propias enseñanzas a la luz de las áreas relacionadas, así como mantiene un lugar apropiado para todo ello. De hecho, históricamente los centros místicos de contemplación han solido ser los grandes centros de educación y aprendizaje: Nalanda en la India, por ejemplo, o los centros budistas T'ien T'ai en China. Needham<sup>64</sup> ya ha demostrado que el misticismo y la indagación científica han solido estar históricamente vinculados, simplemente porque ambos han rechazado siempre la creencia dogmática y han insistido en la experiencia abierta.

La cuestión es que aquello que uno trata de «destruir» en la contemplación *no es la mente sino una identidad exclusiva de la conciencia con la mente*.<sup>102</sup> El bebé y el niño se identifican más o

menos exclusivamente con el cuerpo, cuando emerge la mente adolescente, destruye la identidad exclusiva con el cuerpo, pero no destruye al mismo cuerpo, sino que lo incluye en su identidad mental más amplia. De la misma manera, cuando emerge el espíritu, destruye la identidad exclusiva con la mente (y el cuerpo incluido en ella), pero no destruye a la misma mente, sino que la incluye en su propia identidad suprema mayor.<sup>10</sup> La misma mente se valora a la perfección, al igual que su indagación libre y crítica en cualquier área teórica.

Sin embargo, el sentido del yo adolescente separado, que es una identificación exclusiva con la mente en una postura de vehemente independencia viril, no se valora tanto, y por ello muchos ejercicios preliminares en las comunidades contemplativas están diseñados específicamente para recordar al ego su lugar específico de fase e intermedio en el desarrollo general. Ejercicios como la simple reverencia en el Zen, las postraciones en el Vajrayana o la comunidad de servicio dharma obligatoria en las sectas monásticas, son signos externos y visibles de una entrega interior y activamente pasiva a un estado de ser abnegado más panorámico que el ego. El objetivo final de tales prácticas es mantener la mente pero trascender el sentido egoico del yo mediante el descubrimiento de un yo más amplio en la dimensión espiritual del conjunto de la creación.

Ahora bien, eso es radicalmente diferente de la estrategia del clan sectario consistente en *reducir* el yo a una dependencia prepersonal y pasiva, restringiendo y prohibiendo la libre actividad de la reflexión crítica. El propósito del sangha es conservar la

mente pero trascender el ego: el propósito del culto sectario es prohibir ambas cosas.

Comprendo que en la práctica no es siempre fácil determinar si una comunidad particular es un culto sectario o un sangha, pues, como en la mayor parte de las situaciones vitales, hay una especie de línea continua entre los límites ideales, pero me parece que los criterios antes indicados ofrecen por lo menos una base plausible para la distinción psicodinámica entre esos grupos (para la ampliación de estos criterios, véase Wilber<sup>106</sup>). Es evidente que hay que investigar mucho en este ámbito, pero hablando personalmente y como psicólogo transpersonal, creo que los psicólogos y sociólogos ortodoxos deberían mostrar un poco más de imaginación cuando se trata de informar sobre la psicodinámica de una ocasión común, casi han convertido Jonestown en un paradigma de las reuniones «espirituales». Sólo quisiera sugerir que hay que hacer un esfuerzo sincero para distinguir la dependencia pasiva específica infantil de la entrega madura pasivamente activa, con una distinción correlativa entre cultos prepersonales y sanghas transpersonales.

4. A lo largo de este libro he hecho hincapié en lo que podría obtener la sociología de una infusión de psicología (y de psicología transpersonal en particular). Pero me gustaría recalcar que esto es una vía de doble sentido y que la psicología (y la psicología transpersonal en particular) tiene mucho que ganar de un estudio de la sociología moderna y, en especial, de la sociología de las religiones. Por ello quiero terminar este capítulo con la crítica que hice al libro *In Gods We Trust: New Patterns of Religious Pluralism*

*in America* (Robbins y Anthony, eds.), que se publicó en *Journal of Transpersonal Psychology*. Ese libro es representativo de la indagación sociológica seria y disciplinada que ahora tiene lugar con respecto a diversos movimientos religiosos nuevos en Norteamérica (aunque casi podríamos decir, con ciertas modificaciones superficiales, en la totalidad del mundo occidental). En estos momentos se están compilando otros volúmenes del mismo estilo, y sin duda esto es una buena noticia para la psicología, la sociología y la religión.

Aunque mis comentarios sobre este libro no son tan detallados como lo dicho hasta aquí, pueden servir como un resumen general de los temas abordados y una indicación del tipo de diálogo interdisciplinar del que depende el futuro de este campo.

Considerando que la psicología es siempre psicología social, un estudio de las «nuevas religiones» desde una perspectiva decididamente sociológica sería de gran importancia para la psicología en general y la psicología/terapia transpersonal en particular: tanto más cuanto que una «sociología transpersonal» es una disciplina que espera ansiosa su nacimiento. Creo que *In Gods We Trust* es el primer tratamiento rigurosamente sociológico de los nuevos movimientos religiosos. Como tal, posee toda la fortaleza de un verdadero esfuerzo pionero y algunas de las debilidades inevitables: en cualquier caso, su mera aparición es un acontecimiento.

El punto de partida de la antología (y en muchos aspectos su tema central) es el concepto tan influyente de Robert Bellah de la «religión civil» y su reciente desintegración. La idea, en pocas [palabras.es](http://palabras.es)

que, al margen de las demás funciones que pueda tener la religión, sirve principalmente como procedimiento para integrar y legitimar significativamente una visión del mundo [dr-2 y dr-8]. Según Bellah, la religión civil norteamericana es (o era) una mezcla de simbolismo bíblico y nacionalismo norteamericano («Una sola nación. bajo Dios...»). una «religión» que contribuyó adecuadamente a la integración social, la ética y los objetivos durante la mayor parte de la historia norteamericana. No obstante, según Bellah y otros. en las décadas recientes la religión civil norteamericana empezó a desintegrarse o. técnicamente. a perder su legitimidad (lo que Bellah denomina «la alianza rota»). Suponiendo. como hacen esos teóricos, que la religión como función integradora [dr-2] es una necesidad o impulso universal, de ello se desprende que *algo* tendría que ocupar el lugar de la antigua religión civil, y de ahí las nuevas religiones de las últimas décadas: «El atractivo del misticismo oriental y los grupos de terapia cuasi místicos puede entenderse mejor en relación con las necesidades creadas por su declive [en la religión civil].»

Desde ese punto, la antología pasa progresivamente a diversas teorías sociológicas, investigación y datos. dispuestos en seis secciones. Los subtítulos son reveladores: Fermento religioso y transformación cultural: desencanto y renovación en las tradiciones principales: sectas de la religión civil, misticismo oriental y grupos de terapia: la explicación del lavado de cerebro (como no comentaré este tema en el resto de esta crítica. indicaré aquí que este libro destaca por su acertada denuncia de la teoría del «lavado de cerebro» dondequiera que aparezca: los datos no apoyan semejante teoría explicativa, ni siquiera con respecto a grupos problemáticos como

la secta Moon): las nuevas religiones y el declive de la comunidad. Algunos puntos destacables:

El ensayo de Robert Wuthnow «Aspectos políticos del renacimiento quietístico» tiene un título casi humorístico (ese «quietístico») porque se enfrenta efectivamente al viejo prejuicio (que tienen los investigadores desde Weber hasta Freud) de que existe una «relación hidráulica entre la religión experiencia» y el compromiso político, que cuanto más mística es una persona. menos probable es que se dedique a actividades políticas [o sociales]. Basándose en datos empíricos, Wuthnow demuestra que quienes se sienten atraídos por el [misticismo. no](#) sólo no están menos comprometidos socialmente, sino que siempre ostentan las categorías más altas en la mayor parte de compromisos sociales (p. ej., valor de la mejoría social. igualdad de derechos para las mujeres, resolución de problemas sociales, etc.). Con este trabajo se relaciona el de Donald Stone, «La conciencia social en el movimiento del potencial humano». Basándose en datos recogidos sistemáticamente. Stone sugiere que por lo menos algunos de los movimientos del potencial humano tienden a incrementar la responsabilidad social disminuyendo, y no aumentando, el repliegue narcisista, en contra de Lasch y otros críticos (aunque esto no invalida en modo alguno todos los argumentos de Lasch, que aparentemente se aplican a algunos movimientos de la «nueva era», si bien el diferencial continúa sin especificar [un diferencial que hemos sugerido como pre-fuera de la ley contra trans-fuera de la ley]).

El capítulo de Robert Bellah es una clarificación de su concepto de «religión civil». así como un argumento convincente de que, en efecto, la constitución norteamericana asumió implícita. pero fatalmente, la disciplina o el propósito moral, siempre encar-

nado por la Iglesia. de modo que, con el declive actual de la Iglesia. no existe ningún repuesto moral evidente de alcance nacional. En esta situación, algunas de las nuevas religiones ofrecen no un sustituto legítimo del vínculo moral fracturado. sino un escape de carácter privado («tan centrado en el yo que empiezan a aproximarse al modelo del consumidor de cafetería»).

La propia contribución de Robbins y Anthony incluye una soberbia introducción. que quizás es el mejor capítulo de la antología. una crítica completa y devastadora del modelo del lavado de cerebro y un intuitivo informe sobre la comunidad Meher Baba. que tiene una importancia especial, pues demuestra que el análisis sociológico complejo (en gran medida parsoniano) de una comunidad espiritual puede efectuarse sin denigrar de una manera reduccionista a la comunidad o sus enseñanzas. (Al hacerlo así.. trasciende en todas partes. aunque sea de una manera muy sutil, un parsonianismo estricto).

Finalmente. los datos sociológicos empíricos presentados en el volumen son interesantes e importantes, y demuestran el poder considerable de la metodología sociológica.

Puesto que los psicólogos tienden a estudiar árboles y no bosques. mientras que los sociólogos estudian bosques y no árboles. estas disciplinas parecen necesitar siempre un equilibrio por medio del diálogo interdisciplinar, lo cual es especialmente cierto con respecto a la psicología y la sociología de la religión. Por ejemplo. un psicólogo transpersonal quizá señalaría que en algunos de los capítulos del libro hay sutiles tendencias reduccionistas. Así, si las «nuevas religiones» son básicamente el resultado de la desintegración de la religión civil norteamericana, ¿es eso todo lo que son'? ¿Es que el budismo

zen ofrece esencialmente lo mismo que lo que ofrecía la religión civil'? Muchos sociólogos dicen que sí. pero un psicólogo transpersonal probablemente diría que no. Esa última religión ofrecía una integración de los egos, mientras que lo ofrecido por la primera era su trascendencia, un hecho que la sociología como tal tiende a dejar de lado. (Aunque cabe mencionar que los compiladores de este volumen muestran en sus propios escritos que son muy conscientes de esta distinción.) Así pues, un psicólogo transpersonal podría reconocer la perspectiva sociológica diciendo que la ruptura de la antigua religión civil era necesaria pero *insuficiente* para quienes se interesaron recientemente por las auténticas religiones místicas. *Necesaria* porque, si no existiera ninguna falta de armonía en las religiones ortodoxas, uno no buscaría en otra parte: *insuficiente* porque las nuevas tradiciones auténticamente místicas ofrecen algo que jamás ofrecieron oficialmente las religiones civiles u ortodoxas: trascendencia verdadera (y no meramente inmersión comunal).

Por las mismas razones, un psicólogo transpersonal podría señalar que parece existir una gran diferencia entre crecimiento *transpersonal* y regresión *prepersonal*: que algunas de las llamadas nuevas religiones o nuevas terapias son realmente prepersonales y no transpersonales: que esos movimientos prepersonales suelen ser de carácter narcisista, sectarios, autoritarios, antirracionales y centrados en sí mismos (si bien a través del «yo de grupo» p. ej., la pertenencia a una estructura mítica): y esos movimientos sectarios -Jonestown, Synanon, Niños de Dios- no se pueden igualar de manera verosímil con los auténticos sanghas transpersonales, o las comunidades contemplativas, como, por ejemplo, diversos centros budistas genuinos (Zen. Vajrayana.

Theravadin), enclaves místicos cristianos, algunos centros de yoga, etc. Pero, una vez [más.la](#) sociología como tal [o el funcionalismo privado de estructuralismo jerárquico] tiende a pasar por alto esa clase de distinciones, pues sólo ve lo que esos bosques tienen en común: todos son diferentes de las religiones ortodoxas y tradicionales.

Pero si éstas son las cosas que la sociología podría aprender de la psicología transpersonal. *In Gods We Trust* es un compendio extraordinario de lo que los psicólogos transpersonales pueden aprender de la moderna sociología. Quiero incluir explícitamente a los psicólogos en general, pero a los psicólogos y terapeutas transpersonales en particular, pues.. como hemos dicho, si tales teorías no son suficientes para los transpersonalistas, de todos modos siguen siendo absolutamente necesarias. De la misma manera que el psicoanálisis «en el diván» ya puede informar sobre la cordura de la sociedad en general, así el estudio de las producciones «sobre la esterilla del zazen» no puede informar sobre corrientes sociales más amplias e igualmente importantes. En mi opinión, muchos de los problemas teóricos recalcitrantes a los que se enfrenta la psicología transpersonal ya han tenido una sólida respuesta por parte de la sociología de la religión, y *In Gods We Trust* es exactamente un compendio de tales respuestas.

El compromiso de los compiladores realza la importancia de esta antología. Dick Anthony, por ejemplo, es muy consciente de la diferencia entre movimientos regresivos, prepersonales y prerracionales e intereses progresivos, transpersonales y transracionales. Su obra está impregnada de una auténtica sensibilidad hacia las interpretaciones no reduccionistas de los esfuerzos espirituales. Además, en conjunción con Jacob Needleman, Thomas Robbins y

otros, ha iniciado casi sin ayuda el diálogo entre los sociólogos ortodoxos y los psicólogos transpersonales. *In Gods We Trust* no es ese diálogo, sino, como se pretendía adecuadamente que fuera, una verdadera antología sociológica, con poca psicología, transpersonal o de otro tipo. Pero más allá de ese propósito declarado, que logra cumplidamente, es una invitación para un diálogo futuro con los psicólogos transpersonales. una invitación cuya importancia no se puede sobrestimar, y una invitación a la que confío que responderán con entusiasmo los psicólogos en general y los psicólogos transpersonales en particular.