

Wilhelm Pöll

PSICOLOGÍA
DE LA
RELIGIÓN



BIBLIOTECA HERDER
SECCIÓN DE PEDAGOGÍA

BIBLIOTECA HERDER

SECCIÓN DE PEDAGOGÍA
VOLUMEN 115

WILHELM PÖLL

PSICOLOGÍA DE LA RELIGIÓN

Por WILHELM PÖLL

PSICOLOGÍA DE LA RELIGIÓN



BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1969

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1969

Versión castellana de ISMAEL ANTICH de la obra de
W. PÖLL, *Religionspsychologie*,
Kösel-Verlag KG, Munich 1965

IMPRÍMASE: Barcelona, 8 de noviembre de 1967
Dr. JOSÉ MARÍA GUIX, Vicario General

© Kösel-Verlag KG, München 1965
© Editorial Herder S.A., Provenza 388, Barcelona (España) 1969

ÍNDICE

	Págs.
Prefacio	11

PARTE PRIMERA

INTRODUCCIÓN A LA PSICOLOGÍA DE LA RELIGIÓN

I. <i>Bases de la psicología de la religión</i>	15
1. Concepto y contenido	15
2. Evolución y orientaciones	17
II. <i>Métodos apriorísticos de la psicología de la religión</i>	30
1. Procedimientos psicológico-deductivos	30
2. Procedimiento metafísico-deductivo	33
3. Procedimiento deductivo trascendental	34
4. El procedimiento fenomenológico	36
III. <i>Procedimientos a posteriori o empíricos en la psicología de la religión</i>	41
Vivencia de la gracia y método empírico	42
1. Procedimientos de acceso al objeto de estudio	43
a) Observación de sí mismo	43
b) Heteroobservación	54
2. Procedimientos de exposición	58
3. Procedimientos de comprobación	60
a) Biografías y encuestas	60
b) Estadística	64
c) Experimentación	65
4. Procedimientos de ordenación	69
a) Ordenación funcional	69
b) Ordenación tipificadora	71
c) Ordenación genética	74
5. Procedimientos interpretativos	74

	<u>Págs.</u>
a) Interpretación biológico-pragmática	75
b) Interpretación psicológica profunda	76
c) Interpretación médica	79
d) Interpretación de las ciencias del espíritu	80
e) Interpretación teológica	81
Utilización metódica de la Sagrada Escritura	82
Temática y terminología de la psicología de la religión («vivencia», «cognición», «toma de posición»)	85

PARTE SEGUNDA

LO DIVINO SAGRADO

IV. <i>La vivencia de lo divino y lo sagrado</i>	91
1. Cualidades vivenciales numinosas	91
2. Conocimiento de lo sagrado en la vivencia numinosa	93
3. Personalidad y bondad moral de lo sagrado en la vivencia numinosa	97
4. Estructura funcional y material de la vivencia de lo sagrado	101
5. Fenomenología y terminología generales de la vivencia religiosa	106
V. <i>Temática de lo divino y lo sagrado</i>	112
1. Temática divina bíblica	112
2. La imagen individual de Dios	117
3. Imágenes de Dios arquetípicas	119
4. Portadores de santidad y conocedores de lo santo	124

PARTE TERCERA

COGNICIÓN DEL CONTENIDO DE LO SAGRADO

A. FUNCIONES FUNDAMENTALES DETERMINADAS POR EL CONTENIDO

VI. <i>Sensibilidad sensorial</i>	133
1. Relación de las impresiones de los sentidos con lo religioso	133
2. Influencias en la formación de la idea de Dios (concordancia, transferencia, acentuación)	136
VII. <i>Percepción</i>	140
1. Percepción de objetos y acontecimientos sagrados	140
a) Indicaciones de santidad	140
b) Interpretación de lo sagrado	144
2. Percepción de símbolos religiosos	147

	<u>Págs.</u>
a) Percepción de los símbolos indirectos y de los directos	147
b) Posible carácter ilusorio de la percepción simultánea del símbolo	151
3. Percepción de la imagen religiosa	155
a) Representación simbólica y representación realista	155
b) Vivencia de presencia	157
c) Percepción de la imagen y aprehensión adecuada del objeto religioso	160
4. Percepción del lenguaje religioso	163
a) Tono o altura, intensidad, timbre	164
b) Melodía del lenguaje	168
c) Ritmo	169
d) Ritmo y recepción de los pensamientos religiosos	173
5. Percepción de los escritos religiosos	178
6. Percepción de personas sagradas	180
VIII. <i>Representación mental</i>	184
1. Evocación de recuerdos religiosos	185
2. La fantasía en la religión	187
a) Fantasía pictórica religiosa	187
b) Fantasía religiosa desiderativa y fantasía religiosa temerosa	189
c) Fantasía creadora religiosa	192
3. Valor para el conocimiento de las representaciones mentales religiosas	196
a) Adecuación al objeto religioso	197
b) Modelos de representación religiosa	198
c) Representaciones religiosas esquemáticas	201
4. Valor vital de las representaciones religiosas	203
a) Representaciones religiosas favoritas	203
b) Representaciones religiosas esenciales	205
IX. <i>La inteligencia</i>	207
1. Los pensamientos religiosos en las formas de realización generales de la inteligencia	207
2. Pensamientos religiosos y religiosidad de la vivencia	212
3. Conexión, determinación y verdad de los pensamientos religiosos	215
4. Formas especiales de realización del pensamiento religioso; la reflexión aplicada a los problemas religiosos	220
a) Pensamiento religioso manifestativo	220
b) Pensamiento religioso demostrativo	221
c) Pensamiento religioso analógico	225
5. Pensamiento religioso y profundidad de la vivencia personal	229
B. FUNCIONES FUNDAMENTALES DETERMINADAS POR EL VALOR	
X. <i>El sentimiento</i>	235
1. Sentimientos religiosos y vivencias de valor	235

	<u>Págs.</u>
2. Efectos de los sentimientos sobre la cognición de contenidos religiosos	242
a) Indicación, requerimiento e incitación	242
b) Orientación, selección y destacamiento temáticos	243
c) Correspondencia entre los sentimientos y la objetividad de la cognición	245
d) Posición emocional y asentimiento	248
e) Suscitación de pensamientos y representaciones mentales	251
f) Acciones esféricas sobre el objeto	254
3. Efectos de las disposiciones anímicas sobre la cognición de contenidos religiosos	257
XI. <i>Vivencias conativas</i>	261
1. Cognición de contenidos religiosos condicionada por las conaciones	262
2. Influencia de la conación en la producción y desarrollo de contenidos de conocimiento religioso	265
a) Impulsos y disimulación de conductas erróneas (mecanismos de defensa)	265
α) Efecto materialmente productivo de los impulsos vitales 265. β) Acción materialmente productiva de los impulsos orientados al yo 276. γ) Acción materialmente productiva de los impulsos transindividuales 281	
b) Impulsiones y corrección o prevención de conductas erróneas	285
c) Sueños	287
α) Sueños e impulsiones 287. β) Sueños manifiestamente religiosos 290. γ) Sueños religiosos encubiertos 296	
3. Aceptación anticipada, por obra del impulso, de contenidos religiosos. Sugestión	302
XII. <i>Procesos volitivos</i>	309
1. Relaciones entre los procesos volitivos y los actos de cognición religiosa	309
2. Efectos especiales de los procesos de voluntad sobre el contenido de la cognición religiosa	312
a) Consolidación	313
b) Corrección	316
c) Destacamiento o delimitación	317
3. Libertad de la cognición religiosa	319
C. FORMAS DE COGNICIÓN COMPLEJAS	
XIII. <i>La apropiación psíquica</i>	328
1. Proceso de la apropiación de contenidos y de modos de relación religiosos	328
a) Formas de la apropiación	328
b) Convencimiento	331

	<u>Págs.</u>
c) Factores favorecedores y factores perturbadores	334
d) Integridad y exactitud	339
2. Efectos de la apropiación en la cognición religiosa	341
3. Ofrecimiento de contenidos y modos de conducta religiosos	343
a) Cualidades de la materia ofrecida	343
b) Modos de ofrecimiento o presentación	345
c) Medios de comunicación de masas	351
XIV. <i>Relaciones de comportamiento con el medio ambiente (trato)</i>	354
1. El trato en cuanto a sus efectos en el ámbito de lo religioso	355
2. Categorías de juicios en un medio ambiente religioso	358
3. Efectos del trato sobre la cognición religiosa	362
XV. <i>La experiencia</i>	368
1. La experiencia religiosa como cognición	368
a) Clases de experiencia religiosa	368
b) La experiencia en el sujeto religioso	370
α) Mundo religioso individual 371. β) Relación con lo religioso e interpretación de lo religioso 375. γ) Puntos de inserción de la experiencia religiosa 377	
c) Experiencia religiosa por el objeto	379
2. La experiencia religiosa como vivencia de realidad	381
a) Vivencia de acaecimientos	381
b) Vivencias de acaecimiento en su forma perturbadora	383
c) Vivencia de acaecimiento en su forma favorecedora	385
3. Conocimientos religiosos empíricos	386
4. Comprensión de los conocimientos religiosos empíricos	391
XVI. <i>La vivencia de revelación</i>	397
1. Manifestaciones divinas extraordinarias	397
2. Grados de conciencia en la vivencia de revelación: ensimismamiento, abismamiento	403
3. Sentido de la revelación	411
4. Signos de sobrenaturalidad en la vivencia de revelación	413
5. Formas en que es vivida la revelación	419
a) Revelaciones en actos; milagros	420
b) Revelaciones de aparición	423
6. Causas de la vivencia de revelación	426
a) Causas transubjetivas	426
b) Causas subjetivas	429
α) El testigo de la revelación 429. β) El sujeto al que se refiere inmediatamente la vivencia de revelación 433	
7. Autenticidad de insignes vivencias de revelación	436
a) Curas milagrosas	438
b) Posesión diabólica y exorcismo	444

Índice

	<u>Págs.</u>
c) Profecías y mensajes del más allá	455
d) Visiones y audiciones	464
RESUMEN Y CONCLUSIÓN: Estructura psíquica y cognición del mundo religioso	475

INDICES

De nombres	481
De materias	487

PREFACIO

La presente obra tiene por objeto el estudio sistemático de la vivencia religiosa. Tratará de evaluar los resultados obtenidos en las diversas direcciones de la investigación psicológica en este campo, considerando sobre todo el tesoro de temas y motivaciones de la vida religiosa. Después de examinar los métodos utilizados en la psicología de la religión, dedicaremos nuestra atención a las grandes vivencias religiosas (vivencias numinosas) y a su fenomenología, y expondremos la temática de lo divino y lo sagrado en esas vivencias. Luego, centraremos el estudio en el problema de la forma en que el conjunto de las funciones psíquicas participa en la formación del mundo de las representaciones religiosas y el pensamiento religioso. Desde este punto de vista, se considerarán las funciones psíquicas específicamente cognoscitivas y la influencia de los sentimientos, los impulsos y los procesos de la voluntad sobre la vivencia de la revelación, a cuyo respecto deberán examinarse algunas manifestaciones límite, como las milagrosas, las de posesión y las vivencias parapsíquicas y visionarias. Aunque la orientación y la amplitud de la presente exposición no recomiendan ni permiten el estudio especial de las vivencias que implican una actitud o una toma de posición, como las de fe, arrepentimiento u oración, serán repetidamente consideradas en el curso de la obra.

La psicología de la religión, en interés del progreso de las ciencias y de la recíproca comprensión entre sus diversas áreas, debe adoptar la terminología y los conocimientos fundamentales de la

psicología general relativamente a la clasificación de los procesos psíquicos y las leyes de sus relaciones funcionales. Como no todos los lectores del presente libro tienen una sólida preparación psicológica, se expondrán en las ocasiones oportunas los conceptos y términos de psicología general correspondientes.

Se halla en preparación otro volumen dedicado al estudio de las tomas de posición religiosa.

Munich, marzo de 1965.

WILHELM PÖLL

Parte primera

INTRODUCCIÓN A LA PSICOLOGÍA
DE LA RELIGIÓN

I. BASES DE LA PSICOLOGÍA DE LA RELIGIÓN

1. *Concepto y contenido*

Para corresponder en cierto modo a las diversas concepciones de la religión, la definiremos aquí como «homenaje a lo sagrado». En el término «sagrado» se incluyen también las formas sociales o individuales de religión en las que se presta homenaje a una fuerza inconcebible o a un poderoso ser sobrehumano y hasta quizás supraterráneo, aunque no se piense en él como persona o como ser independiente. Con la expresión «homenaje» se indica la clase de relación del hombre con lo sagrado que existe en la religión. La voz «homenaje» (u «honra») substituye a «veneración», más corrientemente empleada en la definición de religión. El primer término abarca, más claramente que el segundo, la posibilidad de la relación con lo sagrado de una comunidad o grupo. «Veneración» indica principalmente una amorosa relación de estima y respeto; además, sugiere la expresión ritual de estos sentimientos. Ni lo uno ni lo otro se asocia forzosamente al concepto de religión. La veneración nace de un intenso sentimiento de afecto y bienquerer, y tiene en ella gran relieve la libertad de la ofrenda, mientras que en el homenaje predomina la idea del cumplimiento de una obligación. Ambos tipos se presentan, separadamente o unidos, en las diversas formas de religión. Pero existen también tipos de religión en los que sólo temor y miedo hay en la relación con lo sagrado. En tales casos, todavía puede hablarse de homenaje, pero difícilmente podría decirse que existe veneración. Tal vez habrá quien eche de menos en nuestra definición la mención del reconocimiento de lo sagrado.

Pero el mero reconocimiento de lo sagrado no incluye la relación religiosa, a diferencia de la fe en lo sagrado, el amor a lo sagrado, la confianza en lo sagrado y el arrepentimiento de los pecados, que son ya formas de homenaje u honra a lo sagrado.

El estudio científico de la religión puede orientarse en diversas direcciones. Así la teología en sus diversas ramas se ocupa del contenido de la revelación tal como se presenta en los escritos y las tradiciones sagradas. La filosofía de la religión tiene por objeto de su estudio el ser y la existencia de Dios y la capacidad de conocerlos naturalmente. La religión comparada indaga las particularidades y las características comunes de las formas de religión en los diversos pueblos y culturas. La historia de la religión investiga la sucesión de las formas y estructuraciones religiosas a base de sus relaciones causales. El objetivo propio de la psicología de la religión es la vida espiritual o vida interior en cuanto se orienta a la religión, es decir, de acuerdo con la definición dada, en cuanto es homenaje a lo sagrado o se halla en relación con lo sagrado.

La psicología de la religión se interesa en el estudio de las funciones psíquicas que intervienen en la vida psíquica religiosa, como el sentimiento, el deseo, la voluntad, el pensamiento y la representación mental o imagen, y también en sus modos unitarios de funcionamiento tal como aparecen en múltiples formas en la actividad religiosa, las vivencias religiosas y la actitud ante lo sagrado¹. W. Gruehn ha estudiado la amplia esfera de la psicología de la religión, primeramente en breves obritas, no por concisas menos ricas en contenido, y luego en un volumen más extenso. Los puntos fundamentales de la psicología de la religión han sido expuestos también por W. Trillhaas, R. Jelke, W. Hellpach, P.C. Johnson, G. W. Allport, H. W. Clark, L. W. Grenstedts, G. V. Berguer y V. Grönbaek.

WERNER GRUEHN, *Religionspsychologie*, Leipzig — Breslau 1926. Del mismo, *Die Frömmigkeit der Gegenwart*, Münster 1956, Constanza 1960. WOLFGANG TRILLHAAS, *Die innere Welt, Religionspsychologie*, Munich 1953. ROBERT JELKE, *Grundzüge der Religionspsychologie*, Heidelberg 1948. WILLY HELL-

1. Para la problemática de los objetivos de la psicología de la religión, v. los estudios de W. KEILBACH y B. EXARCHOS en el vol. 7 de «Arch. f. Rel.-Psych.» y de W. KEILBACH, H. SALMAN, V. RÜFNER y J. HASENFUSS en el vol. 8 de la misma publicación.

PACH, *Grundriss der Religionspsychologie (Glaubenseelenkunde)*, Stuttgart 1951. PAUL E. JOHNSON, *Psychology of Religion*, Nueva York 1959. GORDON W. ALLPORT, *The Individual and his Religion*, Nueva York 1950. H. W. CLARK, *The Psychology of Religion*, Nueva York 1958. L. W. GRENSTEDTS, *Psychology of Religion*, Londres 1952. G. V. BERGUER, *Traité de la Psychologie de la Religion*, Ginebra 1946. VILLIAM GRÖNBAEK, *Religionspsychologi*, Copenhagen 1958. V. la reseña bibliográfica de WILLY CANZIANI, *Das religionspsychologische Schrifttum der letzten Jahrzehnte*, en «Arch. f. Rel. Psych.» 7 (1962) 265 ss.

2. Evolución y orientaciones

La psicología de la religión es una ciencia relativamente joven. Hallamos, ciertamente, profundas observaciones sobre la vida religiosa interior en los libros sagrados y no pocos temas de psicología religiosa son examinados con penetración y agudo sentido de la realidad en homilías y en la literatura psicagógica, ascética y mística moderna. También en san Agustín y santa Teresa hallamos maravillosos análisis de complejos procesos psíquicos. Santo Tomás presenta numerosas definiciones de comportamientos y actitudes relativos a la religión. San Juan Crisóstomo, san Bernardo de Claraval, san Francisco de Sales, Blas Pascal, Sören Kierkegaard, John Henry Newman y Alban Stolz hablaron con gran profundidad y esclarecimiento de «las tormentas del alma». Encontramos innumerables materiales sobre cuestiones de psicología religiosa en las obras pedagógicas del pietismo y de la Ilustración, como también en la literatura moderna. Pero no se ha constituido la psicología religiosa como ciencia definida hasta tiempos recientes, con la investigación de la vida interior religiosa en forma metódica y basándose en la observación empírica. La historia de la psicología de la religión es en gran parte la historia de sus métodos empíricos. Así aparece claramente del desarrollo de esta ciencia que nos presentan W. Gruehn, A. Bolley, W. Keilbach y V. RUFNER.

ALFONS BOLLEY, *Religionspsychologie und Theologie*, en BOLLEY-CLOSTERMANN, *Abhandlungen zur Religions- und Arbeitspsychologie*, W. Gruehn zum Gedächtnis, Münster 1963. WILHELM KEILBACH, *Die empirische Religionspsychologie als Zweig der Religionswissenschaft*, «Arch. f. Rel.-Psych.» 7 (1962). VINZENS RÜFNER, *Religionspsychologie heute*, «Münchener Theol. Zeitschrift» 14 (1963) 76 ss.

En el desarrollo de la psicología de la religión encontramos en sus comienzos los nombres de investigadores americanos. E. D. Starbuck publicó en 1899 una «psicología religiosa» basada en encuestas y en el estudio de sus resultados, especialmente respecto a las relaciones entre cuerpo y alma en el proceso de la conversión. Trabajó principalmente con metodistas. W. James, en un libro aparecido en 1902, estudió este tema y también otros problemas relativos a la santidad y la mística, dedicando particular atención a las manifestaciones extraordinarias de la vida religiosa; estudió casos extraordinarios o «notables», utilizando como material numerosas autoobservaciones antiguas y modernas relatadas en cartas y escritos diversos. Starbuck, J. H. Leuba y Th. Flournoy interpretan naturalísticamente el material por ellos recopilado, mientras que James estudia de acuerdo con su enfoque pragmático la vida anímica religiosa en su acción sobre la conducta humana.

EDWIN D. STARBUCK, *The Psychology of Religion*, trad. alemana de F. Beteau y G. Vorbrodt, Leipzig 1909. WILLIAM JAMES, *The Varieties of Religious Experience*, 1907. JAMES H. LEUBA, *A Psychological Study of Religion, its Origin, Function and Future*, Nueva York 1912. THÉODORE FLOURNOY, *Les principes de la psychologie religieuse* y *Observations de psychologie religieuse*, en «Archives de psychologie» 2 (1903). Ambos estudios se publicaron en alemán, con una introducción de G. Vorbrodt, en Leipzig 1911.

En Alemania, W. Wundt, el patriarca de la psicología experimental, incluyó en su campo de estudios la psicología religiosa, pero la encuadró en su psicología de los pueblos y la sometió a su método genético-comparativo, rechazando el examen de la «psicología individual pragmática» por considerarla incapaz de ofrecer conclusiones sobre la formación y la evolución de la religión (IV, 3, 511 ss). Tomando como punto de partida las concepciones menos desarrolladas, examinó múltiples formas de ideas o representaciones de la divinidad y lo sagrado, como también formas de culto y relaciones y motivaciones religiosas, que fueron ulteriormente estudiadas más detalladamente y con mayor diferenciación por una serie de investigadores, como W. Schmidt, G. van der Leeuw, F. Heiler, J. Wach, Aug. Brunner, J. Hasenfuss, F. König y W. Hellpach, desde puntos de vista en parte psicológicos y en parte sociológicos. M. Éliade recopiló amplios materiales sobre las formas arquetípicas en las religiones de los pueblos.

WILHELM WUNDT, *Elemente der Völkerpsychologie*, Leipzig 1913. Del mismo, *Völkerpsychologie*, IV, *Mythus und Religion*, en tres partes, Leipzig 1920-1923. WILHELM SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*, Münster 1928-1955. GERARDUS VAN DER LEEUW, *Phänomenologie der Religion*, Tubinga 1956 (trad. castellana: *Fenomenología de la Religión*, México 1964). FRIEDRICH HEILER, *Das Gebet*, Munich 1929. Del mismo, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart 1961. JOACHIM WACH, *Sociology of Religion*, Chicago 1944 (trad. castellana: *Sociología de la Religión*, México 1946). Del mismo, *Vergleichende Religionsforschung*, trad., Stuttgart 1962. AUGUST BRUNNER, *La religión*, Barcelona 1963. JOSEF HASENFUSS, *Die moderne Religionssoziologie und ihre Bedeutung für die religiöse Problematik*, Paderborn 1937. Del mismo *Religionssoziologie* (1. Gemeinschaftsmächte und Religion; 2. Strukturelemente der Weltreligionen), Aschaffenburg 1963. Del mismo, *Psychologie bzw. Sozialpsychologie und Soziologie der Religion in Eigenständigkeit und Wechselwirkung*, «Arch. f. Rel.-Psych.» 8 (1964). FRANZ KÖNIG (dir.), *Cristo y las religiones de la tierra*, 3 vols. BAC, Madrid 1960. Del mismo, *Diccionario de las religiones*, Herder, Barcelona 1964. MIRCEA ÉLIADÉ, *Traité d'Histoire des Religions*, Paris 1949/1963 (trad. castellana: Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1954). Del mismo, *Mythes, Rêves et Mystères*, Paris 1956.

La fenomenología de lo religioso, cuyo estudio surgió de las investigaciones de la psicología de los pueblos, fue profundizada psicológicamente mediante el análisis de las vivencias religiosas realizado por R. Otto en su famoso libro sobre «lo sagrado». Valiosos criterios sobre el mundo vivencial religioso se obtuvieron gracias a las esclarecedoras investigaciones fenomenológicas (en el sentido de Husserl) de M. Scheler, O. Gründler y especialmente D. von Hildebrandt sobre los actos, creencias y conductas religiosas y sobre el arrepentimiento, la sumisión, la confianza en Dios y la aspiración a la salvación del alma. Debemos mencionar también aquí los estudios de A. Pfänder sobre las áreas psíquicas religiosas y sobre las vidas alejadas de Dios y cerradas a Dios. La orientación filosófica de la psicología fue causa de que algunos autores concentraran su atención en la psicología religiosa, como Ed. Spranger al estudiar los tipos de «hombre religioso» y el desarrollo religioso del niño y B. Exarchos al estudiar las «funciones anímicas religiosas» en el conjunto de la vida psíquica.

RUDOLF OTTO, *Das Heilige*, Breslau 1917 (citado según las ediciones 26/28, Munich 1947; trad. castellana: *Lo Santo*, Rev. de Occidente, Madrid). MAX SCHELER, *Vom Ewigen im Menschen*, Berna 1954. Del mismo, *Wesen und*

Formen der Sympathie, Francfort ⁵1948 (trad. castellana: *Esencia y formas de la simpatía*, Buenos Aires 1957). OTTO GRÜNDLER, *Elemente zu einer Religionsphilosophie auf phänomenologischer Grundlage*, Munich 1922. DIETRICH VON HILDEBRAND (seudónimo: Peter Ott), *Die Umgestaltung in Christus*, Einsiedeln-Colonia 1940. ALEXANDER PFÄNDER, *Die Seele des Menschen*, Halle de S. 1914, Tubinga ⁸1950. Del mismo, *Psychologie des Jugendalters*, Leipzig 1924, Heidelberg ²⁶1960. Del mismo, *Die Magie der Seele*, Tubinga 1947. BASIL EXARCHOS, *Zür näheren Bestimmung des Gegenstandes der religionspsychologischen Forschung*, «Arch. f. Rel.-Psych.» 1 (1962).

También la psiquiatría contribuyó con importantes aportaciones al cultivo de la psicología de la religión. J.-M. Charcot y P. Janet (París) todavía se inclinaban a incluir las vivencias religiosas predominantemente en el ámbito de las neurosis y la histeria, debido tal vez al punto de vista unilateral de la experiencia clínica. Otros autores, como K. Schneider, H. J. Weitbrecht y Ét. de Greef, se esforzaron en establecer una cuidadosa diferenciación entre la vida religiosa normal y la vida religiosa anormal. G. Jud estudió el comportamiento psíquico de los neuróticos escrupulosos; K. Thomas, los grados de conciencia en cuanto a su significación en la vivencia religiosa y la neurosis «eclesiogena» resultante del tabú de lo sexual.

KURT SCHNEIDER, *Zur Einführung in die Religionspsychopathologie*, Tubinga 1928. HANS JÖRG WEITBRECHT, *Beiträge zur Religionspsychopathologie, insbesondere zur Psychopathologie der Bekehrung*, Heidelberg 1948. ÉTIENNE DE GREFF, *Psychiatrie et Religion* (trad. alem.: Aschaffenburg 1960). GALLUS JUD, *Zur Psychologie der Skrupulanten*, Friburgo (Suiza) 1935. KLAUS THOMAS, *Schwärmer- und Sektierertum als ausserwache «religionspsychologische» Erlebnisstufen und die Schlafprediger*, «Arch. f. Rel.-Psych.» 1 (1962); publicación parcial de la obra: *Die Bewusstseinsstufen in ihrer Bedeutung für das religiöse Erleben*. Del mismo, *Handbuch der Selbstmordverhütung*, Stuttgart 1964, 299-331.

Con la psicología profunda surgieron nuevos puntos de vista para la investigación y estudio de la vida interior religiosa. Las concepciones y las teorías desarrolladas por su fundador Sigmund Freud, creador también de la escuela psicoanalítica, sobre la amplia acción de lo inconsciente, presentaban a la religión como una neurosis resultante de conflictos instintivos no resueltos; según Freud, los actos y las creencias religiosas deberían considerarse principal-

mente como sublimación de energías centrales predominantemente sexuales («libido»), no suprimidas, sino solamente reprimidas, expulsadas de la esfera consciente y en parte también como transferencia a personas sagradas, usadas como substitutivas. La «psicología individual» de A. Adler, influida a no dudar por las ideas de Nietzsche sobre el origen de la religiosidad judaica y cristiana en el resentimiento de los hombres esclavos, veía en la fe y la práctica religiosa una de las posibilidades de compensación y sobrecompensación del sentimiento de inferioridad derivado de determinadas vivencias. La creación de objetivos y directrices «ficticios» permitiría satisfacer el afán elemental de valer y de poder existente en el hombre como necesidad. Jung atribuyó gran importancia para la psicología de la religión (como para la psicología en general) a las estructuras energéticas del colectivo inconsciente (los «arquetipos») por él descubiertas y a los símbolos que representan plásticamente a los arquetipos en los sueños y los ensueños. Estas estructuras y estos símbolos determinarían psicológicamente los dogmas y los ritos, firmemente establecidos, de las religiones, que substituyen a la experiencia religiosa inmediata y permiten mantener el equilibrio anímico frente a su intensa potencia, que generaría grandes tensiones. De los discípulos de Jung que se ocuparon de temas de psicología de la religión, citaremos a H. Schär, que ha publicado un extenso tratado de las ideas sobre la salvación del alma. O. Pfister ha escrito un «estudio psicológico-religioso, histórico e higiénico-religioso» sobre las relaciones psicológicas entre el cristianismo y la angustia. V. Frankl señaló la complementaria necesidad de una logoterapia contra una concepción unilateralmente biológica y de excesiva supeditación al medio de la existencia humana y de la psicoterapia; una logoterapia que ayudase a los que sufren en su psiquismo para que comprendan el sentido de su situación actual, librándolos de un fatalismo y un escepticismo pesimistas y satisfaciendo de este modo una aspiración primordial del ser humano.

SIGMUND FREUD, *Totem und Tabu*, Viena 1913 (Obr. Compl. ix, Londres 1948; en castellano: Biblioteca Nueva, Madrid ²1948). Del mismo, *Die Zukunft einer Illusion*, Viena 1927 (Obr. Compl. xiv, Londres 1948). Del mismo, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, Amsterdam 1939 (Obr. Compl. xvi, Londres 1950). ALFRED ADLER, *Über den nervösen Charakter*, Wiesbaden 1912. Del mismo, *Der Sinn des Lebens*, Viena 1933. E. JAHN y AL-

FRED ADLER, *Religion und Individualpsychologie*, Viena 1947 (cf. p. 77 y 82). Del mismo, *Von den Wurzeln des Bewusstseins, Studien über den Archetypus*, Zurich 1954. HANS SCHÄR, *Erlösungsverstellungen und ihre psychologischen Aspekte*, Zurich 1950. Del mismo, *Seelsorge und Psychotherapie*, Zurich 1961. OSKAR PFISTER, *Das Christentum und die Angst, eine religionspsychologische, historische und religionshygienische Untersuchung*, Zurich 1944. VICTOR FRANKL, *Homo patiens*, Viena 1950. Del mismo, *Theorie und Therapie der Neurosen, Einführung in die Logotherapie und Existenzanalyse*, Viena-Innsbruck 1956.

En la prosecución de los trabajos de los psicólogos de la religión americanos para el establecimiento de las bases empíricas halló la investigación psicólogo-religiosa un impulso decisivo para la aplicación de los métodos experimentales en la labor de tres teólogos evangélicos: W. Stählin, K. Girgensohn y W. Gruehn. Stählin, simultáneamente con Girgensohn, elaboró la aplicación a las vivencias religiosas del método elaborado por Oswald Külpe para el estudio de los procesos de pensamiento. Leía en voz alta textos religiosos y solicitaba de los que habían participado en el experimento una relación de los movimientos del ánimo que habían experimentado. Girgensohn, al valorar los resultados, destacó, contrariamente a la tesis de la reducción de la religión a un «sentimiento» (Schleiermacher), la indispensable y esencial participación del pensamiento en la vivencia religiosa y la multiplicidad de los sentimientos en ella suscitados. Gruehn facilitó notablemente la aplicación práctica del método mediante una cuidadosa simplificación de las «palabras estímulo» y elaboró la primera exposición sistemática de la psicología de la religión a base de una fundamental evaluación de los conocimientos adquiridos.

KARL GIRGENSOHN, *Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens*, Leipzig 1921, Gütersloh 1930 (con notas de Werner Gruehn). WILHELM STÄHLIN, *Experimentelle Untersuchungen über Sprachpsychologie und Religionspsychologie*, «Arch. f. Rel.-Psych.» 1 (1914).

La experimentación en la psicología religiosa se ha aplicado al esclarecimiento de una serie de problemas particulares: V. Grönbaek la ha empleado para el estudio de las vivencias religiosas; L. Vetö-Viszok para la creencia en la justificación en cristianos evangelistas; H. Leitner, para el estudio de la religiosidad en jó-

venes metodistas. Con anterioridad, G. Dehn había investigado las ideas sobre la religión de los alumnos de escuelas profesionales de Berlín a base de escritos sobre pequeños grupos de palabras estímulo; Th. Voss ha estudiado la religiosidad infantil mediante conversaciones; E. Nobiling, el concepto de Dios en niños y adolescentes de Pomerania utilizando un cuestionario consecutivamente a la presentación de una imagen religiosa. V. Grönbaek estudió el mundo religioso del niño; investigó después la religiosidad en el anciano a base de las manifestaciones de personas de edad a las que había leído un texto devoto. En 1914, se fundó la Sociedad de psicología religiosa, interconfesional, para el fomento de esta ciencia. Dicha sociedad edita la revista titulada «Archiv für Religionspsychologie», dirigida primeramente por Stählin, luego por Gruehn y, a partir de 1962, por W. Keilbach.

VILLIAM GRÖNBAECK, *Om Beskrivelsen af religiøse Oplevelser*, Copenhagen 1935. LAJOS VETÖ-VISZOK, *Inwiefern ist der Rechtfertigungsglaube noch lebendig in den evangelischen Gemeinden?*, «Arch. f. Rel.-Psych.» 6 (1936). HANS LEITNER, *Psychologie jugendlicher Religiosität innerhalb des deutschen Methodismus*, Munich 1930. GÜNTHER DEHN, *Die religiöse Gedankenwelt der Proletarierjugend*, Berlin 1923. TH. VOSS, *Die Entwicklung der religiösen Vorstellungen, untersucht auf Grund stenographisch aufgenommenen Aussagen von 120 Volksschulkindern im Alter von 5 bis 14 Jahren*, «Arch. f. d. ges. Psychologie» 57 (1926). E. NOBILING, *Der Gottesgedanke bei Kindern und Jugendlichen*, «Arch. f. Rel.-Psych.» 4 (1929). VILLIAM GRÖNBAECK, *Barnets religiøse verden*, Copenhagen 1962; v. reseña de J. Hasenfuss en «Arch. f. Rel.-Psych.» 8 (1964) 268. Del mismo, *Det religiøse alderdommen*, Copenhagen 1954; v. reseña en ALFONS BOLLEY, obr. cit., p. 51.

El desarrollo de la psicología religiosa, esbozado a grandes rasgos en el presente capítulo, fue observado al principio con atención, pero también con reserva, por los teólogos católicos y también por los filósofos y psicólogos católicos. Se debía esta actitud a diversas causas. El enfoque positivista, de indiferencia respecto a la religión (o, en algunos autores, de oposición), de la mayoría de los principales investigadores en los inicios de la nueva rama invitaba a una actitud de precaución respecto a las conclusiones aportadas y muy principalmente en lo que se refiere a las interpretaciones de los hechos observados. Otro factor que influyó en esta actitud fue el modernismo teológico de fines del siglo pasado y principios del

presente, con su psicologización de los textos bíblicos y dogmáticos, que prescindía de la acción sobrenatural de la gracia y consideraba la existencia y las enseñanzas de la Iglesia sujetas a las mudanzas de los tiempos. En los comienzos de la formación de la psicología de la religión, esta cuestión era todavía candente. Este modernismo fue condenado en la encíclica *Pascendi* de Pío X (1907). Finalmente, influyó también en la psicología religiosa la creciente difusión de la revalorización de la filosofía escolástica iniciada en el siglo XIX. Si bien en la nueva estructuración de la psicología general que se presenta en las obras de D. Mercier, J. Geyser, J. Donat, D. Feuling, J. Fröbes, Al. Willwoll y R. Brennan se aprecia una coordinación de la psicología especulativa y la psicología empírica, la base realista de la metafísica psicológica de la mayoría de los autores de la escuela tomista permitía presagiar un curso análogo en el examen científico de las cuestiones suscitadas por la naciente psicología de la religión. Algunas indicaciones en este sentido se habían hallado en el renovado estudio de la filosofía medieval; se encontraban ya en la psicología de Hugo de San Víctor, Alberto Magno y Buenaventura y en la psicología de la fe de su época.

HEINRICH OSTLER, *Psychologie des Hugo von St. Viktor*; EDUARD LUTZ, *Die Psychologie Bonaventuras*. Ambos estudios se encuentran en: *Beiträge zur Geschichte d. Phil. u. Theol. d. Mittelalters*, dirigidas por Cl. Baeumker, 6, Münster. En la misma serie: ARTUR SCHNEIDER, *Beiträge zur Psychologie Alberts des Grossen*, Münster 1904, y GEORG ENGLHARDT, *Die Entwicklung der dogmatischen Glaubenspsychologie in der mittelalterlichen Scholastik vom Abaelard-Streit (um 1140) bis zu Philipp, d. Kanzler, gest. 1236*, Münster 1933. Cf. MAX SECKLER, *Instinkt und Glaubenswille nach Thomas v. A.*, Maguncia 1961.

A Georg Wunderle corresponde el mérito de eliminar los principales reparos de la teología católica respecto a la psicología de la religión, abriendo libre camino al desarrollo de esta nueva ciencia. En un estudio crítico de psicología de la religión aparecido en vísperas de la primera guerra mundial, coincidiendo con el criterio de K. Koffka y W. Stählin y la escuela psicológica experimental, afirmó que la psicología de la religión no podía decidir la cuestión de la verdad de una religión y del contenido de una creencia religiosa. En 1921, J. Lindworsky organizó investigaciones

sobre la meditación; posteriormente, publicó una concisa psicología de la ascesis. A incitación del famoso psicólogo experimental Agostino Gemelli, realizó A. Canesi en individuos adultos investigaciones sobre la psicología de la oración y G. Castiglioni estudió en niños de 10 a 14 años la idea que se forman de Dios mediante el sistema de completamiento de frases. A. Bolley, B. Winzen, A. Burgardsmeier y Th. Thun aportaron valiosas contribuciones al estudio de la religiosidad en niños y adolescentes, para lo que hubieron de idear métodos simplificados, en forma de una conversación preparada y protocolizada o en forma de cuestionario al que debe responder el niño, por lo general después de haberlo preparado en grupo o individualmente con unas palabras de explicación. El método del cuestionario, seguido algunas veces de una conversación, fue utilizado por Wunderle en adolescentes para la investigación de sus creencias y en adultos relativamente a sus vivencias de arrepentimiento y a los recuerdos de sus sentimientos religiosos en los primeros años de la infancia; por M. Moers también para las vivencias de arrepentimiento en adultos; por M. Wachsmann para la religiosidad en jóvenes universitarios de veinte a treinta años; por G. Clostermann para las creencias de mujeres; por L. Gilan, para las creencias de jóvenes de sexo masculino. G. Barra elaboró una psicología de las conversiones a base de manifestaciones de conocidos convertidos.

GEORG WUNDERLE, *Aufgaben und Methodik der Religionspsychologie*, Fulda 1914. KURT KOFFKA y WILHELM STÄHLIN, *Introducción* al vol. 1.º de «Arch. f. Rel.-Psych.», Tubinga 1914. JOHANNES LINDWORSKY, *Psychologie der Aszese, Winke für eine psychologisch richtige Aszese*, Friburgo 1935. A. CANESI, *Vorläufige Untersuchungen über die Psychologie des Gebets*, «Arch. f. Rel.-Psych.» 6 (1936). G. CASTIGLIONI, *Ricerche e osservazioni sull'idea di Dio nel fanciullo*, en *Contributi del laboratorio di psicologia e biologia*, Milán 1928. ALFONS BOLLEY, *Gebetsstimmung und Gebet*, Düsseldorf 1930. BURKHARD WINZEN, *Das religiös-sittliche Leben des Jugendlichen*, Mönchengladbach 1935. ALFRED BURGARDSMEIER, *Gott und Himmel in der psychischen Welt der Jugend*, Düsseldorf 1951. THEOPHIL THUN, *Die Religion des Kindes*, Stuttgart 1959. Del mismo, *Die religiöse Entscheidung der Jugend*, Stuttgart 1963. GEORG WUNDERLE, *Glaube und Glaubenszweifel moderner Jugend*, Düsseldorf 1932. Del mismo, *Zur Psychologie der Reue*, «Arch. f. Rel.-Psych.» 2-3 (1921). Del mismo, *Frühkindliche religiöse Erlebnisse im Lichte späterer Erinnerung*, Würzburg 1923. MARTHA MOERS, *Zur Psychologie des Reueerlebnisses*, «Arch. f. d. ges. Psych.» 55 (1926). ALFONS MARIA WACHS-

MANN, *Das Religiöse in Gesamtablauf des Seelischen*, Paderborn 1935. GERHARD CLOSTERMANN, *Das weibliche Gewissen*, Münster 1953. LEONHARD GILEN, *Das Gewissen bei Jugendlichen*, Gotinga 1956. GIOVANNI BARRA, *Psicologia dei convertiti*, Paoline, Roma, sin fecha.

J. Geysler, E. Przywara, W. Keilbach, J. P. Steffes, H. Straubinger, H. Fries, J. Hessen, A. Lang y otros han examinado desde el punto de vista de la filosofía de la religión y E. Raitz von Frenztz y Al. Willwoll desde el punto de vista psicológico los métodos y los resultados de la psicología de la religión fenomenológica y empírica-experimental. W. Keilbach escribió una introducción a la psicología de la religión en lengua croata (Zagreb 1939).

JOSEF GEYSER, *Intellekt oder Gemüt, eine philosophische Studie über Rudolf Ottos Buch «Das Heilige»*, Friburgo 1921. Del mismo, *Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart mit besonderer Berücksichtigung Max Schelers*, Münster 1923. Del mismo, *Max Schelers Phänomenologie der Religion*, Friburgo 1924. ERICH PRZYWARA, *Religionsbegründung, Max Scheler-J. H. Newman*, Friburgo 1923. WILHELM KEILBACH, *Die Problematik der Religionen, eine religionsphilosophische Studie mit besonderer Berücksichtigung der neueren Religionspsychologie*, Paderborn 1936. JOHANN PETER STEFFES, *Religionsphilosophie*, Munich 1925. HEINRICH STRAUBINGER, *Einführung in die Religionsphilosophie*, Friburgo 1929. HEINRICH FRIES, *Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart*, Heidelberg 1949. JOHANNES HESSEN, *Religionsphilosophie*, Munich-Basilea 1954. ALBERT LANG, *Wesen und Wahrheit der Religion*, Munich 1957. EDMUND RAITZ VON FRENTZ, *Fragen der Religionspsychologie*, en «Zeitschrift f. Asese u. Mystik» 6 (1931) 255ss. ALEXANDER WILLWOLL, *Über die Struktur des religiösen Erlebens*, en «Scholastik» 14 (1939) 1 ss.

Además de las investigaciones sobre el remordimiento, la oración y la religiosidad en el niño y el adulto, la psicología de la religión, ya desde James y Leuba, se ha ocupado de las vivencias místicas. J. Maréchal estudió los procesos de pensamiento en la mística. Al. Mager indagó, con una síntesis metódica de la psicología tomista y la psicología moderna, las etapas de la vivencia mística. C. Albrecht estudió la conciencia y el conocimiento místicos. J. Lhermitte aplicó la ciencia psiquiátrica al estudio de la autenticidad de los fenómenos místicos. K. Gins indagó con ayuda de palabras estímulo, bíblicas o místicas, las vivencias que preceden a los estados místico-extáticos.

JOSEPH MARÉCHAL, *Études sur la psychologie des Mystiques*, 1, Bruselas-París 1924. ALOIS MAGER, *Mystik als seelische Wirklichkeit, eine Psychologie der Mystik*, Graz 1946. CARL ALBRECHT, *Psychologie des mystischen Bewusstseins*, Brema 1951. Del mismo, *Das mystische Erkennen*, Brema 1958. JEAN LHERMITTE, *Mystiques et faux mystiques*, trad. alem.: Lucerna 1953. KURT GINS, *Überwaches mystisches Erleben in empirischer Sicht*, «Arch. f. Rel.-Psych.» 7 (1962).

Numerosos autores se han ocupado del examen psicológico y teológico de la evaluación pastoral y pedagógica de los problemas de psicología religiosa suscitados por los estudios de psicología profunda. Solamente mencionaremos aquí a I. Klug, W. Daim, I. Caruso, Fr. v. Gagern, J. Goldbrunner, R. Hostie, I. Lepp, J. M. Hollenbach, Ch. Baudouin, J. Rudin y V. White. En 1953, Pío XII señaló la necesidad de no olvidar la primacía del yo personal en el ámbito de las funciones psíquicas, la preeminencia del conocimiento de Dios frente a las vivencias instintivas trascendentes, la discreción que debe tenerse en la concienciación de los factores perturbadores de la psique y la conciencia de la culpa real.

IGNAZ KLUG, *Die Tiefen der Seele*, Paderborn 1926, 1960. WILFRIED DAIM, *Umwertung der Psychoanalyse*, Viena 1951. Del mismo, *Tiefenpsychologie und Erlösung*, Viena-Munich 1954. IGOR A. CARUSO, *Psychoanalyse und Synthese der Existenz*, Friburgo 1952 (trad. española: *Análisis psíquico y síntesis existencial*, Herder, Barcelona 1954). FRIEDRICH VON GAGERN, *Seelenleben und Seelenführung*, Francfort 1951. JOSEPH GOLDBRUNNER, *Personale Seelsorge*, Friburgo 1954. Del mismo, *Sprechzimmer und Beichtstuhl*, Friburgo 1965. RAYMOND HOSTIE, *Analytische Psychologie in Godsdienst*, Amberes-Utrecht 1955 (trad. alemana: Friburgo 1957). IGNACE LEPP, *Clarté et ténèbre de l'Âme*, París 1956. Del mismo, *Psychanalyse de l'athéisme moderne*, París 1961. JOHANNES M. HOLLENBACH, *Der Mensch als Entwurf*, Francfort del Main 1957. CHARLES BAUDOUIN, *Psychanalyse du Symbole Religieux*, París 1957. JOSEF RUDIN, *Psychotherapie und Religion*, Olten-Friburgo 1963. VICTOR WHITE, *Soul and Psyche*, Londres 1960.

Se encuentra valioso material experimental para la psicología de la religión en las actas de las reuniones de la sociedad Artz und Seelsorger (Médico y pastor de almas), de Stuttgart, editadas por W. Bitter, especialmente en los estudios sobre «Miedo y culpa» (1952), «La meditación en la religión y la psicoterapia» (1957), «Lo mágico y lo maravilloso en terapéutica» (1958). La medicina pastoral (v. los compendios de A. Niedermeyer y J. Antonelli), la psi-

ciología moral y la psicología pastoral ofrecen múltiples conocimientos de interés para la psicología de la religión. Mencionaremos especialmente los estudios de Th. Müncker sobre las vivencias de conciencia; de W. Demal sobre las diferencias en la vida espiritual según el sexo, la edad, el carácter, la profesión y el lugar de residencia; de A. Görres y L. Beinaedt sobre la psicología profunda de la ascesis; de J. Bökmann, a instancias de W. Schöllgen, sobre la guía de almas, especialmente en lo que respecta al «discernimiento de espíritus». En obras de psicología general se estudian a menudo aspectos de psicología religiosa; así, Ph. Lersch estudia la búsqueda religiosa y la emoción religiosa; W. Arnold, las formas de actividad y la caracterología del hombre religioso. En las obras de psicología infantil de W. Hansen, A. Gruber y otros se estudia la religiosidad del niño y el adolescente. M. F. Bindl investiga las vivencias religiosas de uno y otro, a partir de la edad de tres años, a base de los dibujos del niño.

THEODOR MÜNCKER, *Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre*, Düsseldorf ¹1953. WILLIBALD DEMAL, *Praktische Pastoralpsychologie*, Viena ²1953. ALBERT GÖRRES y LOUIS BEINAERT, *Askese, tiefenpsychologisch*, en «Lex. f. Theol. u. K.», vol. 1, p. 937ss. *Problemas actuales de la psiquiatría*, obra dirigida por W. SCHÖLLGEN y H. DOBBELSTEIN, Herder, Barcelona 1959. JOHANNES BÖKMANN, *La psicología moral. Sus tareas y métodos*, Herder, Barcelona 1968. PHILIP LERSCH, *Aufbau der Person*, Munich ³1964; trad. cast. *La estructura de la personalidad*, Scientia, Barcelona ³1964. WILHELM ARNOLD, *Person, Charakter, Persönlichkeit*, Gotinga ²1962. WILHELM HANSEN, *Die Entwicklung des kindlichen Weltbildes*, Munich ⁶1965. ALOIS GRUBER, *La pubertad, desarrollo y crisis*, Herder, Barcelona ³1967. MARIA F. BINDL, *Das religiöse Erleben im Spiegel der Bildgestaltung*, Friburgo-Basilea-Viena 1965.

Entre las revistas dedicadas exclusivamente o en un grado apreciable a temas de psicología de la religión citaremos las siguientes: «Archiv für Religionspsychologie» (Gotinga), «Geist und Leben» (Wurzburgo), «Anima» (Olten), «Lumen vitae» (Bruselas). En las «Katechetischen Blättern» (Hojas catequistas) de Munich se han publicado interesantes escritos sobre cuestiones de psicología religiosa de J. Goldbrunner, Kl. Tilmann, F. Pöggeler, F. y O. Betz.

No nos hemos propuesto presentar un cuadro completo de la bibliografía sobre psicología religiosa. Se han indicado solamente

las obras que han ejercido una influencia decisiva en la evolución de esta ciencia y sus orientaciones y las que ofrecen una amplia perspectiva de la multiplicidad de métodos y temas de la psicología de la religión, familiarizando al lector con los nombres de los más importantes investigadores de esta rama de la psicología. En los dos capítulos siguientes se intentará presentar una ordenada exposición de los métodos que pueden aplicarse a la investigación de los temas estudiados en la psicología de la religión.

ascética y la psicología religiosa y que se ha empleado también, con mayor frecuencia de lo que podría creerse, en la psicología aplicada y hasta en la psicología pura.

Hallamos un ejemplo de deducción psicológica de una sucesión de vivencias basada en premisas teológicas en el *Decretum de iustificatione* del concilio de Trento, en cuyo capítulo sexto se desarrolla, partiendo de la idea de la conversión del pecador y su vuelta a Dios, la serie de actos que preparan la justificación en el adulto: Con la ayuda de la gracia divina, el pecador dirige libremente su corazón a Dios, cree en la verdad de la revelación y las promesas divinas, se eleva del salúfero temor de la justicia divina a la esperanza en la misericordia de Dios, ama a Dios, se aparta con repugnancia del pasado y forma finalmente el propósito de recibir el bautismo (o el sacramento de la penitencia), empezar una nueva vida y cumplir los preceptos divinos. Vemos aquí una amplia conexión de actos que se presentan como necesarios para el pecador, llegado al uso de razón, que quiere volver a Dios. En cuanto a las cuestiones de si realmente se producen siempre tales actos en el orden mencionado, de qué variaciones se presentan en este esquema según los caracteres y los tipos de personalidad, pueden establecerse suposiciones de carácter deductivo, pero debe buscárseles respuesta principalmente en la experiencia.

San Francisco de Sales, en el primer capítulo de su *Introducción a la vida devota*, se propone determinar el estado anímico más favorable para la relación con el objeto divino en la vivencia religiosa. Después de afirmar que este estado es el del verdadero amor a Dios, trata de precisar con mayor detenimiento las características que debe tener este amor: «En cuanto el amor de Dios hermosea nuestra alma y la hace grata a Dios, es llamado amor hermoso; en cuanto nos da fuerza para hacer el bien, es llamado amor activo. Pero no se alcanza la beatitud hasta llegar a aquel grado de perfección en el que el amor de Dios, no solamente nos mueve a hacer el bien, sino a hacerlo diligentemente, frecuentemente y habitualmente.» Este procedimiento psicológico-deductivo no nace en Francisco de Sales de la experiencia, pero se confronta repetidamente con ella. Se refiere en este texto primeramente al pecador que no eleva el alma a Dios, sino que se mantiene en todos sus actos y su conducta en el ámbito de lo terreno; alude después al hombre honrado que se eleva a Dios

II. MÉTODOS APRIORÍSTICOS DE LA PSICOLOGÍA DE LA RELIGIÓN

1. *Procedimientos psicológico-deductivos*

Los métodos de la psicología de la religión pueden dividirse en aprioristas y aposterioristas o empíricos. Hay apriorismo en un método cuando no toma como punto de partida directamente la experiencia, sino que se basa en conceptos e ideas en cierto modo establecidos. La posibilidad de un procedimiento apriorista en la psicología de la religión resulta de ser la religión una relación entre un sujeto humano viviente y un objeto divino. Por consiguiente, siempre que hablamos de una vivencia religiosa se incluye por lo menos la idea de una relación con Dios, ya que sin ella difícilmente podríamos referirnos a tal vivencia. Sentado esto, la investigación en la psicología de la religión puede dirigirse inmediatamente a la vivencia del sujeto, con el propósito de establecer las características de la vivencia de la relación humano-divina. Toma entonces como base de estudio el estado de cosas existente en la vivencia religiosa. Procede empíricamente. Pero también puede partir del objeto divino de la relación, actuando con completa independencia de la cuestión de si realmente existe este objeto divino fuera de la vivencia religiosa, cuestión a la que tal ciencia no está facultada para responder. En consecuencia, le incumbe considerar qué casos psíquicos corresponden a este supuesto divino. Basándose en las propiedades esenciales de la idea del objeto, concluye sobre las condiciones que necesariamente debe reunir la vivencia. Es éste un procedimiento deductivo que siempre se ha usado para el estudio de las relaciones psíquicas en la teología moral, la teología pastoral, la psicología

con sus buenas obras, pero con una cierta dificultad; nos presenta finalmente al hombre piadoso que eleva su alma a Dios con frecuencia, decisión y empuje. Utiliza, evidentemente, la experiencia, pero no lo hace con el objeto de descubrir o de excluir, sino como comprobación, como verificación de lo que ha deducido respecto a la conducta orientada a Dios. En forma análoga, B. Westermayr, en un estudio de gran interés, dedujo de la idea de la religiosidad católica una serie de enfoques y orientaciones fundamentales del pensamiento católico¹.

La deducción psicológica no es un procedimiento ligado a una ideología y se emplea incluso en la psicología aplicada. Vemos así que aun antes de que se elaborasen tests de aptitud profesional, se habían presentado esquemas de las cualidades psíquicas y personales más adecuadas para ejercer una determinada profesión basándose en sus condiciones objetivas. Se habían señalado, por ejemplo, las dotes de observación para las ciencias físicas y naturales, la fantasía para las artes y el amor a las ideas para el cultivo de la filosofía (Platón).

Los procedimientos deductivos han revelado repetidamente su utilidad y han permitido resolver algunas dificultades de los métodos empíricos, aunque sea basándose inicialmente en hipótesis. Como la cuestión de qué procesos psíquicos deben corresponder a un objeto dado suscita inmediatamente la cuestión de si realmente se producen estos procesos y de qué modo tienen lugar, resulta que la deducción psicológica posee cuando menos significación heurística para los métodos empíricos, porque invita a investigar y observar más atentamente orientaciones y estructuras vivenciales poco observadas o meramente descuidadas por la ciencia experimental.

No cabe duda alguna de que la deducción psicológica no es suficiente por sí sola para la investigación científica de la vida psíquica, especialmente de las vivencias religiosas. La comprobación experimental consecutiva (empleada en la mayor parte de casos), la observación ulterior del curso que realmente presenta en la práctica el proceso de la vivencia religiosa, no puede perfeccionar los procedimientos deductivos hasta el punto de poder substituir a los métodos empíricos. No se consigue eliminar con ello el grave peligro

de que los postulados previos influyan en la observación deformándola. La comprobación se orienta a una vivencia y unas condiciones ya establecidas deductivamente, que se consideran necesarias. Muy fácilmente puede ocurrir que solamente entre en el campo de observación lo que concuerda con los supuestos establecidos por deducción. La serie de actos del pecador en la justificación que presentó el concilio tridentino forma una sucesión muy racional, muy convincente; además, concuerda perfectamente con los conceptos dogmáticos fundamentales de la doctrina de la gracia. En cuanto a si la sucesión vivencial observada experimentalmente es igual que esta sucesión lógica, o si se añaden otras vivencias o si existen variaciones debidas a la edad, el sexo, la raza o la cultura a que pertenece el individuo, son cosas que, en su gran mayoría, no puede descubrir por sí solo el método de comprobación de las condiciones obtenidas por deducción.

2. Procedimiento metafísico-deductivo

Con el método psicológico-deductivo está emparentado el procedimiento metafísico-deductivo en la psicología o deducción metafísico-psicológica. Tiene también como punto de partida las ideas que constituyen el objetivo de la relación y establece las condiciones necesarias correspondientes a dicho objetivo, pero no respecto a la vivencia, sino respecto al ser, al alma del sujeto. Proporciona de este modo las bases de la metafísica del alma. Recuérdense las geniales intuiciones de Platón en la elaboración de su concepción de las ideas: que éstas se nos hacen conscientes con ocasión de la percepción de las cosas, que, por tanto, nos son ya previamente conocidas, que el alma debe haberlas contemplado antes de su unión con el cuerpo, que por consiguiente sólo la parte racional del alma es capaz de conocerlas y recordarlas, y así tiene que ser inmortal como las ideas. El procedimiento metafísico-deductivo en psicología deduce, de la idea de la inmortalidad, la espiritualidad del alma; de la idea de verdad, la capacidad de juzgar; de la idea de pecado, la libertad y la capacidad de responsabilidad; de la idea de gracia o elevación sobrenatural, la capacidad de recepción o *potentia oboedientialis* del alma; de la idea de bienaventuranza, la

1. J. B. WESTERMAYR, *Wege zu Kind und Volk, Beiträge zur Psychologie der kath. Religionspädagogik und Seelsorge*, Ratisbona 1948.

posibilidad de una plena armonización o concordancia de las facultades del alma. Respecto a si tales supuestos, basados en la conexión lógica con las ideas mencionadas, pueden aceptarse como realmente existentes, es cosa que ya no puede resolverse psicológicamente; es una cuestión en cuya apreciación divergen las orientaciones realista e idealista en la teoría del conocimiento.

El procedimiento metafísico-deductivo ha desempeñado indudablemente un rol muy importante en la especulación patristica y también en la especulación escolástica. No siempre se ha aplicado deliberada y reflexivamente ni de modo que fuese claramente reconocible en el desarrollo conceptual, pero ha sido psicológicamente activo en el establecimiento de las líneas directrices de la evolución del pensamiento. Para la psicología de la religión en el sentido actual, solamente posee significación inmediata en cuanto es apropiado para mostrar los supuestos ontológicos de toda actividad anímica y especialmente para la actividad religiosa. Por lo demás, constituye una forma del curso del pensamiento religiosamente orientado.

3. *Procedimiento deductivo trascendental*

Entre los métodos aprioristas de la psicología debe contarse también el procedimiento deductivo trascendental o de deducción psicológica trascendental. Su aplicación al área vivencial religiosa se remonta a las ideas de Schleiermacher, que deberían corregir los conceptos kantianos sobre filosofía de la religión. Kant llegó a la conclusión de que los conceptos de Dios, inmortalidad y libertad no pueden ser objeto de la razón «pura», es decir, libre de elementos empíricos, o del conocimiento apriorístico, sino que, en su calidad de postulados de la razón práctica, solamente son asequibles por la fe. La verdadera religión y la veneración de Dios no consistirían en otra cosa que en la vida moral. Schleiermacher, en su famosa obra *Über die Religionen, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799), se adhiere a la doctrina de la incognoscibilidad de Dios, pero no acepta la inclusión de la religión en la moral y defiende su carácter independiente. La religión no se basa en el conocimiento ni en la voluntad, sino en el sentimiento de una completa dependencia, como el que se vive en la contemplación del uni-

verso. En los dogmas de la fe hallan expresión los más íntimos sentimientos. Aunque estas tesis corresponden a la filosofía de la religión, han ejercido gran influencia en la psicología de la misma e indujeron a Girgensohn a someter los «sentimientos» de la vivencia religiosa a una amplia investigación, predominantemente experimental².

No menos importante es la repercusión de la labor de Schleiermacher en los fundamentos científico-teóricos de la psicología de la religión desde el punto de vista filosófico trascendental. Al poner de relieve el sentimiento de una íntima dependencia, parece haber alcanzado el área específica de la religión y (como diríamos hoy) la participación existencial del hombre dimanante de este sentimiento. A esta demostración de la independencia de la religión puede asociarse la peculiaridad del área de estudio de toda ciencia de la religión y con ella su «lugar lógico» en la relación con otras ciencias. También para Paul Natorp es este sentimiento (completamente indeterminado, para este autor) el acto fundamental de la religión. Rudolf Otto ve este fundamento en el sentimiento numinoso, que constituye un elemento anímico primordial, que no puede derivarse de ningún otro³ y considera lo «sagrado» implícito en este elemento como categoría a priori⁴. La deducción psicológica trascendental no formulada expresamente por este autor, pero transparentada en su estudio del elemento vivencial numinoso, fue plenamente elaborada según el modelo del neokantismo, dando una creciente serie de conceptos religiosos y psicológico-religiosos que, partiendo de la categoría fundamental de lo sagrado, van surgiendo como lógicamente requeridos, formando un conjunto coordinado de conocimientos categoriales. La formación lógica de esta serie de conceptos corresponde plenamente a los requerimientos de la filosofía renacentista respecto a una «nueva» lógica de la *inventio*, del descubrimiento objetivo abstracto⁵. Citemos como ejemplo ilustrativo las ideas generadoras, referibles a la deducción metafísico-psicológica, aunque con la diferencia de que en este caso existen requerimientos relativos al ser, mientras que en la deducción psicológica transcen-

2. Obr. cit., p. 383ss.

3. Obr. cit., p. 144s.

4. Obr. cit., p. 132s.

5. Cf. R. HÖNIGSWALD, *Die Philosophie von der Renaissance bis Kant*, Berlin-Leipzig 1923, p. 4ss.

dental hay requerimientos relativos a los conceptos. Por lo demás, no ha dado para la psicología de la religión ningún resultado de gran amplitud, aunque no debe excluirse la posibilidad de que proporcione nuevos puntos de vista y nuevas conexiones⁶. De todos modos, también se hallaban en la línea de pensamiento transcendental-apriorístico Vorbrodt, al esperar hallar en la psicología de la religión el módulo de evaluación de valor y de verdad de los dogmas religiosos, y Wobbermin, la concepción de lo religioso específico, particularmente de lo específicamente cristiano⁷.

4. El procedimiento fenomenológico

Otro procedimiento apriorístico que debe considerarse en la psicología de la religión, como en toda psicología, es el método fenomenológico. Si no consideramos en este procedimiento otra cosa que la cuidadosa y detallada descripción de las vivencias, es evidente que no lo podremos calificar de apriorístico, porque es completamente dependiente de la situación vivencial del momento. Pero Edmund Husserl, fundador de la fenomenología, no hizo una «psicología fenomenológica» de este tipo. Sin poner en duda la conveniencia e incluso la necesidad de tal descripción, lo que le importaba no eran los datos relativos a la conciencia empírica, sino la «conciencia pura», no la observación de sí mismo, sino la «intuición de la esencia»⁸. Con esta expresión, denota Husserl la inmediata concienciación de «significados y unidades de significados» (es decir, conceptos y juicios). Aduce a este propósito la «visión de una imagen interior» en forma de una percepción o una representación de la fantasía, que presenta o «realiza» concretamente, «gráficamente», aquellos significados. Se llega de este modo a la

«reducción eidética», en la que se prescinde de la realidad del pensador y su actividad y también de la realidad individual de lo que es visto o representado interiormente. (La reducción «fenomenológica» o «trascendental» postulada después por Husserl, en la que se incluye la independencia respecto a la conciencia del contenido de la representación, es rechazada por la mayoría de sus primeros discípulos, entre ellos, Max Scheler, Alexander Pfänder, Dietrich von Hildebrand y Edith Stein.) Lo que queda después de estas reducciones ya no es individualmente efectivo, sino general y meramente teórico o una unidad de modo de ser asentada en la fantasía. La conciencia se dirige inmediatamente a estas representaciones en la llamada «abstracción ideadora», o simplemente, ideación; observa sus rasgos característicos y hace posible su determinación ulterior, descriptiva, netamente diferenciadora, de seres o ideas análogas y hasta definidora⁹. Se presupone para ello que «el observador posee una organización o diferenciación suficientemente elevada»¹⁰.

La principal utilidad del método fenomenológico para la filosofía y en general para toda ciencia, con inclusión de la psicología y la psicología de la religión, consiste en esclarecer el sentido o significación ideal del área científica correspondiente mediante la cuidadosa descripción del contenido de la visión interior, con preservación de la plenitud de sus características, sin forzadas reducciones o sistemáticas simplificaciones, ofreciendo con ello a la labor científica ulterior base, orientaciones y límites. Así, una investigación fenomenológica de la oración debe tomar como punto de partida lo que se entiende generalmente con este concepto. No se parte de la experiencia, sino de un concepto aproximado de la oración; se procede apriorísticamente. Una reflexión inicial puede considerar la oración como una forma de ir a Dios. Se busca después una observación típica, no como comprobación, sino como base para ulteriores indagaciones. Puede servir como tal la observación de una persona en oración o (lo que sería metódicamente preferible, según Husserl¹¹) un experimento mental consistente en formar la representación mental de lo que debe ser una persona en oración.

6. No es necesario detenernos aquí en la problemática de la posición transcendental. V., entre otras obras, J. GEYSER, *Neue und alte Wege der Philosophie*, Münster 1916; del mismo: *Kant und die Scholastik heute, Pullacher Philosophische Forschungen*, vol. 1, Pullach b. München 1955; H. KRINGS, *Transzendente Logik*, Munich 1964.

7. G. VORBRDIT, *Erleitung zu Th. Flournoy, Beiträge zur Religionspsychologie*, trad., Leipzig 1911. G. WOBBERMIN, *Die religionspsychologische Methode in Religionswissenschaft und Theologie*, Leipzig 1913, p. 35. Del mismo, *Erleitung zu W. James, Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit*, trad., Leipzig 1914. Cf. J. HESSEN, obr. cit., p. 207ss.

8. E. HUSSERL, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, «Logos» 1 (1910-1911) 318.

9. V. PÖLL, *Wesen und Wesenerkenntnis, Untersuchung mit besonderer Berücksichtigung der Phänomenologie Husserls und Schelers*, Munich 1935.

10. A. WELLEK, *Ganzheitspsychologie und Strukturtheorie*, Berna 1955, p. 244.

11. E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, «Jahrb. f. Philosophie u. phänomenologische Forschung», 1913, p. 130.

Puede establecerse la imagen de una persona que, con digna actitud y concentrada atención, con temor de Dios o confiando plenamente en Él, intensamente impulsada por un movimiento interior o por la voluntad, se dirige a Dios con palabras o sólo con el pensamiento. Aparecen además las diversas posibilidades de estado de ánimo y disposición interior, que pueden ser más o menos diversas, pero estas variaciones en la observación tipo nos informan sobre lo que es esencial y sobre el margen de variabilidad. En la reducción eidética que puede efectuarse después se prescinde de la individualidad y la realidad de la persona tomada como tipo y de su oración, como también del observador, de modo que se ofrezcan a nuestro examen los rasgos característicos relativos al pensamiento, los sentimientos, los móviles, las formas de manifestación y la participación personal, y puedan catalogarse y agruparse. La exactitud de este inventario puede perfeccionarse mediante una variada y escogida confrontación con las imágenes o ideas de situaciones o estados parecidos, relacionados o causales, como la elevación a Dios filosófica o artística, la conformidad con Dios, la veneración y el arrepentimiento. Procediendo de esta manera, profundizando con el pensamiento en las características de la imagen tipo, obtenemos un núcleo esencial fijo o modo de ser del orante, en el que pueden distinguirse múltiples determinaciones, como serio, alegre, negligente, diligente, tardo, etc., y basándose en esta serie de cualidades puede darse una definición, en el sentido clásico, de *genus proximum* y *differentia specifica*. También podría establecerse solamente la estructura fundamental del ser, obteniéndose una formulación muy general, no específicamente cristiana, que diría, poco más o menos: La oración es la elevación del ánimo (es decir, de la esfera afectiva personalmente dirigida) a Dios. Después de haber señalado el método fenomenológico el campo de acción de la investigación filosófico-religiosa, de un modo lógico-apriorístico; después de haber mostrado sus puntos esenciales, puede ocuparse el procedimiento empírico, utilizando observaciones, encuestas, tests y otros medios, de la determinación y estudio psicológico de las numerosas y variadas particularidades individuales en la realización de la oración. Pero puede intervenir en una etapa anterior del procedimiento fenomenológico, presentando sus resultados para mayor seguridad. La imagen del orante tipo puede elaborarse a base de una encuesta

sobre las costumbres y experiencias de los que oran o mediante la continuada observación de una determinada persona.

Estimulado por Lotze y Brentano, Max Scheler ha llamado la atención sobre el hecho de que, además del área del contenido esencial, existe todo un mundo de valores: las cualidades de valor (o «modalidades de valor»), lo noble y lo vulgar vitales, lo bello espiritual, lo justo y lo verdadero, y en el grado más elevado lo sagrado y lo profano¹². Estos valores se manifestarían en sentimientos o estados de ánimo determinados, es decir, se presentarían existencialmente. Pueden descubrirse al aplicar el método fenomenológico, en el que toda vivencia afectiva, como experiencia de valor, substituye a la imagen típica o la completa. Venimos así que R. Otto, en su descripción de la vivencia numinosa, se esforzó en ver a través de ella la categoría de valor de lo sagrado.

La fenomenología de la religión y de la vivencia religiosa tal como se presenta con el método fenomenológico de Edmund Husserl no debe insertarse en la fenomenología de la religión en la forma en que la expone Van der Leeuw en su conocida obra citada^{12a}. Este autor nos ofrece en su libro considerables materiales sobre historia de la religión y etnología clasificados según los conceptos religiosos más importantes, como sacrificio, sacramento, servicio divino, palabras sacramentales, sujeción a Dios, unión a Dios, amistad con Dios y seguimiento de Dios, ofreciendo con ello un rico y coloreado cuadro, pero no se sale del campo de lo empírico. Para una pura fenomenología de la religión, que corresponda a las concepciones de Husserl y Scheler, tal material no tiene especial interés. Para estas concepciones, lo que importa es la captación de las unidades de esencia y las conductas esenciales mismas significadas por aquellos conceptos. A esa captación se dirige la intuición de esencia, y para apoyarla y orientarla puede ser suficiente una intuición, que no es preciso que parta de la realidad concreta, sino que puede ser una producción de la fantasía. Así, a pesar de hallarse incluido en la misma categoría y de presentar algunas analogías, el «procedimiento fenomenológico» no es una misma cosa en diversos autores. Para Van der Leeuw, debe conducir a conocer los fenómenos religiosos

12. M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Berna 1954, p. 125ss.

12a. *Ibid.*

tal como se presentan concretamente en el hombre y en la historia, permitiendo al investigador familiarizarse con estas formas¹³, mientras que para Husserl debe permitírnos definir con exactitud unidades de esencia ideales. Observemos que en el curso de esta obra emplearemos la expresión «método fenomenológico» en el sentido de Husserl.

La fuerte crítica de que fue objeto inicialmente la fenomenología de Husserl y Scheler se produjo principalmente en tres direcciones: contra la posición trascendental adoptada por Husserl, contra la postulación de una intuición de esencia y contra la falta de seguridad en los resultados. Pero la posición trascendental no fue adoptada por los más importantes fenomenólogos; no es una parte indispensable del método fenomenológico, sino un juicio previo que no se toma en consideración con el método¹⁴. En lo que respecta a la intuición de esencia, la oposición ha cedido y ya no se niega hoy a Husserl el derecho a afirmar que «del mismo modo que percibimos directamente un sonido, intuimos igualmente la esencia “sonido”, la esencia “aspecto de una cosa”, la esencia “cosa visible”, la esencia “representación de una cosa”, la esencia “juicio”, o “voluntad”, etc., y que podemos formar juicios esenciales a base de esta visión esencial»¹⁵. En interés de la seguridad de los resultados de este modo obtenidos, es necesario proceder con el mayor cuidado teóricamente y a ser posible también empíricamente en la preparación, realización, control y evaluación del procedimiento fenomenológico.

III. PROCEDIMIENTOS A POSTERIORI O EMPÍRICOS EN LA PSICOLOGÍA DE LA RELIGIÓN

La psicología de la religión, como toda ciencia, para esclarecer sus conceptos fundamentales se ve obligada a la adquisición de conocimientos esenciales. Pero, puesto que no es, como la fenomenología, la lógica o las matemáticas, una ciencia del ser pura, una ciencia solamente de ideas, sino que estudia las vivencias y estados de ánimo religiosos, que es una ciencia de hechos, para la realización de la tarea que le corresponde no pueden bastarle los métodos fenomenológicos ni otros métodos aprioristas. Estos métodos, con sus deducciones, proceden solamente de ideas y presentan el peligro de desconocer la amplitud y la plenitud del área de las vivencias religiosas o, como el método fenomenológico, se orientan a lo sumo a partir de algunos ejemplos, que pueden ser únicamente recuerdos o creaciones de la fantasía, excluyendo deliberadamente toda individualidad y realidad concreta de lo percibido o representado. La psicología de la religión necesita utilizar, pues, los métodos que permiten conocer con garantías de certidumbre lo que hay en la experiencia religiosa en sentido amplio proporcionando de este modo el material básico y el criterio de control para la elaboración teórica. Estos métodos se denominan empíricos y son de naturaleza aposteriorística, porque en ellos la experiencia es premisa y punto de arranque del estudio. La psicología de la religión ha tomado, en gran parte, estos métodos de la psicología general.

13. Obr. cit., p. 773ss. Véanse otros puntos de vista críticos sobre Van der Leeuwe en: J. GOETZ, *Fe*, en F. KÖNIG, *Diccionario de las religiones*, Herder, Barcelona 1964, col. 525-527. H. OGIERMANN, *Die Problematik der religiösen Erfahrung*, en «Scholastik» 37 (1962) 493ss.

14. AUG. BRUNNER, *Phänomenologie und Idealismus*, «Stimmen der Zeit» 172 (1962-1963), p. 467s.

15. *Philosophie als strenge Wissenschaft*, obr. cit., p. 318.

Vivencia de la gracia y método empírico

Como en todo método debe tomarse en cuenta el modo de ser peculiar de su objeto, surge desde el principio la cuestión fundamental de si los métodos psicológicos empíricos pueden utilizarse para el estudio de la vida religiosa. En toda vivencia religiosa debe considerarse cuando menos (basándose en fundamentos que explica la teología y también en parte la metafísica) la posibilidad de que la vivencia tenga lugar bajo la especial intervención de Dios, es decir, la posibilidad de que bajo la acción de la *gratia elevans* adquiera una elevación sobrenatural de ser y de valor¹. Para la investigación de estos niveles elevados no pueden ser competentes los métodos empíricos de la psicología, porque no están ordenados y acomodados a los procesos sobrenaturales, sino a los naturales.

Pero la dificultad señalada por esta observación es menor de lo que pudiera creerse. La especial intervención divina, incluso cuando se presenta en forma de gracia sobrenatural, no cambia la naturaleza del alma ni la de los procesos psíquicos. Bajo la acción de la gracia divina, no aparece en lugar del alma otra cosa, no aparece un ser no psíquico. La gracia puede actuar sobrenaturalmente sobre las funciones anímicas, pero no por ello pierden su carácter anímico. Persisten las leyes esenciales de la vida psíquica y con ellas la posibilidad de investigarlas mediante los métodos usuales de la psicología. En cambio, la elevación sobrenatural (concebible y realizable) de la vida anímica por efecto de la gracia divina pertenece al orden de lo trascendente y especialmente al orden sobrenatural del ser. Por consiguiente, queda excluida de antemano del área de la investigación psicológica empírica; solamente puede ser objeto del pensamiento teológico. Sin embargo, del mismo modo que la biología y la medicina no pierden su competencia dentro de los límites que les corresponden por el hecho de que el hombre objeto de su estudio se halle bajo la acción de la gracia divina, tampoco la pierde la psicología. Es cierto que la gracia divina puede ser causa de que la vivencia adquiera un curso insólito, que el pensamiento y la imaginación presenten contenidos extraordinarios, que pueda

orientarse el individuo en una dirección inesperada, que su vida afectiva pueda tener gran intensidad y la expresión de sus vivencias revista tal vez formas inusitadas. La teología de la gracia y de la vida mística puede invocar justificadamente su competencia en tales casos². No obstante, no puede discutirse a la psicología empírica el derecho a aplicar sus métodos, en cuanto se refiere a la investigación de procesos psíquicos, a estas formas extraordinarias de la vida anímica. Como vemos, en tales áreas de investigación pueden superponerse las respectivas esferas de la teología dogmática y mística, la psicología (y hasta la psiquiatría) y otras ciencias, como la historia, la etnología y la biología, sin que tal imbricación afecte a la independencia de cada una de estas ciencias³.

1. *Procedimientos de acceso al objeto de estudio*

Los diversos métodos empíricos que pueden emplearse en la psicología de la religión son susceptibles de clasificarse desde diferentes puntos de vista. El camino de acceso al objeto de estudio de la psicología de la religión consiste en la observación, que no es el mero mirar y anotar, sino que es un dirigir la atención, guiándose por puntos de vista determinados, sobre procesos que ocurren en esferas de experiencia interiores o exteriores. Se distingue entre la observación de sí mismo y la observación de otras personas, según que el observador aplique su atención a sus propias vivencias o a las vivencias de otros. Esta distinción rige para el acceso al objeto de la psicología de la religión, es decir, a la vida anímica religiosa.

a) Observación de sí mismo

Durante la ejecución de un oratorio, pueden aparecer en un oyente vivencias muy diversas, como las de interés, series de pensamientos varios, gozo, elevación de ánimo y también impaciencia o distracción, apartando la atención de la música. Podemos opinar

1. Cf. M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik* III, 2, Munich 1956, p. 255ss (trad. castellana, Rialp, Madrid).

2. Obr. cit., p. 258.

3. Cf. W. KEILBACH, *Die empirische Religionspsychologie als Zweig der Religionswissenschaft*, «Arch. f. Rel.-Psych.» 7 (1960) 30.

sobre tales experiencias y preguntarnos si también las tienen otras personas. Podemos tomar posición frente a las experiencias y aprobarlas, censurarlas o condenarlas. Pero también podemos interesarnos psicológicamente en ellas mientras duran y dirigir nuestra atención a su naturaleza, sus cambios, su profundidad, su relación de contenido o causal. Esta orientación sistemática de la atención del propio sujeto a su experiencia interior es la observación de sí mismo.

Es un procedimiento muy útil e indispensable en toda investigación psicológica y, por consiguiente, en la psicología de la religión. Las ventajas que ofrece son evidentes. A diferencia de la mayoría de los experimentos psicológicos, no requiere preparación (a menudo bastante laboriosa en otros métodos) ni medidas de seguridad en la ejecución. Basta una observación interior concentrada en puntos determinados, que no puede efectuarse sin ejercicio, cuidadosa atención y autocrítica, pero no tiene necesidad de aparatos, tests ni elaboración estadística. Una ventaja decisiva de la observación de sí mismo es la de ser el único medio que nos conduce directamente a la vida psíquica. Solamente en ella hallamos la vivencia tal como es en sí, no tal como se nos aparece exteriorizada en palabras, gestos o modos de comportamiento. Nos lleva directamente a la veneración religiosa, al gozo íntimo o al sentimiento de arrepentimiento. Añádase a esto que únicamente esta observación puede revelarnos las formas fundamentales de la vivencia, permitiéndonos con ello conocer en su base la vida anímica de otras personas. Así ocurre, como en otras áreas, en la esfera de lo religioso. Es preciso vivir y observar interiormente los sentimientos religiosos fundamentales, como la veneración religiosa, el amor, la esperanza y el arrepentimiento, la fe y la oración, para comprender adecuadamente la significación de tales conceptos y evaluarlos apropiadamente desde el punto de vista de la psicología de la religión. Wunderle ha señalado insistentemente esta indispensable condición⁴. Pero no significa esto que para estudiarlos psicológicamente sea necesario haber experimentado personalmente toda clase de vivencias religiosas, incluyendo las místicas y hasta la pérdida de la fe o la aversión a Dios. Porque nuestras experiencias religiosas fundamentales nos permiten revivir en cierto modo o por lo menos comprender las

4. G. WUNDERLE, *Das religiöse Erleben, eine bedeutungsgeschichtliche und psychologische Studie*, Paderborn 1922, p. 8s.

vivencias religiosas, incluso en sus niveles más altos y más bajos, a partir de las manifestaciones de los hombres religiosos, o de los escépticos o no creyentes.

Es cierto que la observación de uno mismo, como método científico, plantea algunas dudas que no pueden tomarse a la ligera⁵. Debemos señalar ante todo la dificultad — o imposibilidad — de observar el proceso de nuestra propia vida anímica sin perturbar o modificar su curso o su cualidad vivencial. Aparece luego el peligro, ciertamente considerable, de engañarnos respecto a lo que acaece en nuestro propio interior, especialmente cuando se trata de la observación de vivencias penosas o de móviles de nuestra conducta impuros o egoístas. Nos encontramos finalmente con serios reparos respecto a la descripción de la vivencia, problema que no puede separarse de la observación personal cuando nos proponemos apreciar el valor científico de este método: nuestra lengua, elaborada a base de las cosas y los hechos de la vida corriente, no está suficientemente diferenciada para una adecuada expresión de los mudables y a menudo muy personales y peculiares procesos psíquicos. Consideraciones de este tipo fueron causa de que, en interés de la exactitud científica, se evitase en todo lo posible este método y la descripción de vivencias en la psicología experimental antes de Oswald Külpe y se eliminasen totalmente en el behaviorismo, fundado por John Watson, que limita la investigación psicológica al comportamiento exterior.

Es evidente que los inconvenientes mencionados se presentan con especial gravedad cuando se trata de explicar la propia observación de vivencias como las religiosas, de tan delicada apreciación y tan personales. Afortunadamente, se ha comprobado que tales dificultades no son insuperables.

En cuanto a la última de las dificultades citadas, la relativa a la insuficiencia del lenguaje para la expresión de las vivencias propias, debe advertirse que esta deficiencia puede remediarse en gran parte practicando respecto a sí mismo e invitando a practicar en los demás una cuidadosa comprobación de la adecuación de la expresión hablada a la vivencia descrita. Hallamos abundantes y valiosas comprobaciones de hasta qué punto es esto posible en lo que con-

5. Cf. PH. LERSCH, *obr. cit.*, p. 78ss. M. SCHELER, *Die Idole der Werterkenntnis, en Vom Umsturz der Werte*, Berna *1955, p. 215ss.

cierte a las vivencias religiosas, en los detallados protocolos de las manifestaciones de los sujetos preparados por Girgensohn para estas investigaciones.

En lo que se refiere al peligro de engañarse en la observación de sí mismo, conviene señalar que no se presenta en el mismo grado en toda clase de vivencias, sino que solamente es importante para aquellas que pueden ser objeto de juicios de valor, especialmente en el aspecto moral. Uno no se engaña, por ejemplo, respecto a si tiene la sensación de hambre, pero puede no darse cuenta de que en el fondo quiere mal a otras personas. Las vivencias religiosas, debido a su inmanente relación con Dios, casi nunca son indiferentes al valor. Incluyen, según expresión de Hildebrand, «una toma de posición frente a los valores» y levantan la pretensión de poseerlos. En la observación de la oración, el pecado, el arrepentimiento, la conversión, la devoción y la indiferencia religiosa puede ocurrir fácilmente que se halle en sí mismo lo que, por el motivo que fuere, se desea encontrar, mientras que no se observa aquello de que uno se avergonzaría. Pero no es inevitable que se impongan tales tendencias. Existe toda una literatura llena de estas implacables observaciones. Frecuentemente, sólo una actitud científica, de servicio a la investigación, puede descubrir los ardides del engaño propio en la observación de sí mismo.

Por otra parte, cuando existe una religiosidad abierta, el ejercicio de la introspección y evaluación de sí mismo, realizadas con la mayor sinceridad posible, se instaura casi automáticamente, impulsado por la importancia decisiva de la recta relación con Dios, que no admite engaño. Ocurre esto especialmente en las formas religiosas que, como el cristianismo, contienen la costumbre o la posibilidad de la confesión de los pecados y la guía espiritual ejercida por un sacerdote o pastor. Reconocemos que también aquí puede haber una «censura» que excluya o suavice lo más íntimamente personal y lo que más penoso puede ser para el individuo. Sin embargo, esta supresión o falseamiento en los juicios sobre sí mismo y en la observación y expresión de lo que tiene lugar en el interior del propio individuo puede evitarse más fácilmente en los que practican con frecuencia el religioso conocimiento de sí mismo y se han acostumbrado a dominar estas perturbadoras tendencias. El valor que requiere la confesión de los procesos anímicos dolorosamente

sentidos en la conciencia es favorecido por el hecho de que el hombre entrenado en el examen religioso de conciencia y el correspondiente juicio sobre sí mismo aprende a no considerar moralmente inferior o pecaminoso todo lo que es sentido dolorosamente.

El examen de conciencia religioso-moral no debe identificarse con la autoobservación o introspección empleada como método en la psicología. En el examen de conciencia, de todo el torrente de vivencias se considera únicamente lo que tiene importancia desde el punto de vista religioso o moral; además, en la práctica, se tiende frecuentemente a limitarlo a lo que tiene valor negativo, a lo pecaminoso. Para el psicólogo, incluyendo al psicólogo de la religión, queda enteramente excluida esta determinación apriorística ética o religiosa de lo que ha de ser objeto de investigación. La valoración moral y religiosa entra en el área considerada por la psicología solamente en cuanto constituye en sí misma una vivencia o influye en la vivencia, quedando incluida con ello en la vida anímica que debe ser observada. La psicología de la religión no se ocupa solamente de lo religioso, sino de todas las vivencias que tienen relación con lo religioso y las estudia desde el punto de vista psíquico, no en su relación de valor. La investigación religiosa y moral realizada en sí mismo no es igual que la introspección de la psicología. Pero ambas tienen el mismo objeto material, que es la vida psíquica propia, y la primera prepara en grado extraordinario a la realización de la segunda, como se verá más adelante.

Por lo demás, el peligro de engañarse en la observación y la evaluación personales de la vivencia religiosa no es igual en toda su gama de aplicación ni existe en toda ella. No siempre las vivencias religiosas son de tal naturaleza que deban desarrollarse y ocultarse en lo más íntimo de la esfera personal. Precisamente en las más grandes vivencias religiosas hay el «proclámalo y grítalo», como vemos en los videntes y profetas, o en las palabras de María madre de Jesús: «Mi alma glorifica al Señor.» Por los motivos mencionados, el peligro de engañarse a sí mismo e inhibirse en la autoobservación utilizada como método en la psicología, es mucho menor de lo que cabría suponer y depende de las circunstancias de cada caso.

Entre las objeciones que se han formulado contra el empleo de la observación de sí mismo como método de la psicología, es la más

grave la referente a la inevitable perturbación e incluso falseamiento de la vivencia psíquica bajo la influencia de la observación. Resulta imposible observar la vivencia que se produce en el interior del propio observador al mismo tiempo en que aparece, sin alterar o interrumpir su curso. No puede el hombre afligirse por la muerte de un ser querido e interesarse al propio tiempo en la observación de su dolor; no puede llegar el sujeto en esta autoobservación a lo más profundo de la vivencia. El psicólogo, impelido por su amor a la ciencia, al recibir una triste noticia, puede entregarse a la tarea de estudiar las diversas fases de la vivencia dolorosa que se instaura. Pero si aparece esta decisión, aunque sólo sea por unos momentos, se observa claramente que el sentimiento de tristeza se retira. Se forma una «vivencia oscilante», una alternancia entre el intento de proseguir el curso de la experiencia dolorosa y la tendencia a observarla, con lo que no se llega a la plena realización de ninguna de ambas cosas. Con esto parece anularse lo que aparecía como ventaja peculiar del método de esta observación: la de ser el único medio de llegar inmediatamente a la vivencia, abriendo a la investigación psicológica un seguro acceso a su objeto.

Sin embargo, la situación a este respecto de la autoobservación no es tan mala como parece a primera vista. No buscaremos la justificación científica de la misma en el argumento que expone un empírico tan calificado como H. Rohrer y que P. R. Hofstätter hace suyo: «Una vivencia claramente consciente es siempre también una viva observación. No necesita ninguna observación adicional. El pensamiento consciente se desarrolla naturalmente de modo que el pensador sabe en todo momento que está pensando y sabe lo que piensa.» Rohrer distingue entre la autoobservación «consciente inmanente» y la autoobservación «reversible», que no es posible realizar sin interrumpir el curso de la vivencia⁶. Pero únicamente podemos considerar como método psicológico el segundo tipo de autoobservación. Porque llamar observación a la «observación inmediata» es equívoco. No es lo mismo «consciente» que «observado». Una vivencia consciente puede ser observable, pero no es en sí una vivencia observada. Lo que es claramente consciente, lo que aparece en el pensamiento consciente,

es solamente el objeto de que se ocupa la mente, no este mismo pensamiento como proceso. El espectador que se interesa en una competición deportiva que está presenciando, observa lo que tiene lugar en el campo de juego, no lo que ocurre en su interior, no el curso de sus vivencias. Cuando formula observaciones sobre el juego, no interrumpe la observación, sino solamente, si acaso (no necesariamente), su atención concentrada en la competición. Incluso si se da cuenta de que está observando el juego con tensa atención, este mero conocimiento de un proceso psíquico no puede calificarse de autoobservación tal como se define este método.

A diferencia de la conciencia, la autoobservación no es normalmente un proceso que se instaure espontáneamente, con independencia de la voluntad. Sobre todo en los procesos anímicos en que interviene el individuo profundamente, como ocurre con gran frecuencia en las vivencias religiosas, nuestra atención está casi enteramente ocupada por el objeto de la misma. La observación de uno mismo no puede llevarse a cabo sin una concentrada atención en el proceso que se desarrolla en la propia alma, sin un cambio de dirección en la atención o, cuando menos, sin un desdoblamiento de la atención, dirigida simultáneamente a dos objetos distintos. Es propio de la naturaleza de la atención y de la limitación del campo de la conciencia que tal desdoblamiento forzosamente debe redundar en menoscabo de la concentración. O se perturba y limita el libre curso de la vivencia o la autoobservación es deficiente.

Pero no debe dramatizarse esta situación. Es sabido que las impresiones sensoriales presentan, después de su fase plena, una fase consecutiva de persistencia de la imagen, generalmente de muy breve duración. Así, por ejemplo, después de un sueño o un ensueño acompañado de una fuerte carga emocional, al despertarse el sujeto, continúan en la mente durante unos momentos las imágenes de la fantasía. Parece al principio que todo prosigue como en el sueño; todavía hay una atmósfera emocional tensa. Las características cualitativas de la vivencia permanecen en la imagen persistente. Pero cuando el sujeto vuelve plenamente a su conciencia vígil y se pregunta tal vez: «¿Qué soñaba yo? ¿Qué era esto?», ya no está concentrado en la vivencia precedente. La ve como a distancia. Es cierto que poco ha perdido de su frescor, pero la atención ya no está tan fija en ella, y se da la posibilidad de observar las caracte-

6. H. ROHRER, *Einführung in die Psychologie*, Viena-Innsbruck 1963, p. 74; cf. P. R. HOFSTÄTTER, *Psychologie*, Francfort del Main 1957, p. 69.

terísticas de la vivencia misma. También las vivencias religiosas presentan, según su profundidad, esta persistencia, que permite su observación. Puede haber en nosotros durante breve tiempo el cuadro persistente de la tristeza del pecado o de la ausencia del auxilio divino, acompañada de la amarga sensación que da toda tristeza, depresión de ánimo y una sombría visión del mundo. O bien, tras un emotivo sermón o una función religiosa, puede estar el alma totalmente prendida en la vivencia religiosa experimentada. Es posible que poco después de haber salido de la iglesia continúen presentes en la mente sus principales características, aunque con pérdida de su intensidad, algo difuminadas. La autoobservación puede dirigirse a esta imagen persistente de la vivencia religiosa.

La observación de la imagen persistente de la vivencia puede calificarse de autoobservación de primer orden. Todavía se ejerce sobre la vivencia en sus cualidades propias. Pero aún se ofrecen a la autoobservación otras posibilidades, que deben considerarse en sus bases de psicología general y psicología de la religión.

Durante más tiempo que la imagen persistente, queda en la vida anímica un eco o tonalidad persistente. El sonido de una voz amistosa o colérica, el sabor agradable o repulsivo de un guiso, el entusiasmo o la cordialidad de una voz, pueden estar presentes en nuestro interior muchas horas después; también puede persistir durante todo el día la emoción que despertó la lectura de un libro, profano o religioso. En esta tonalidad afectiva remanente no se conserva, a diferencia de la imagen persistente, toda su riqueza cualitativa, pero permanecen elementos de la vivencia aislada. La experiencia nos muestra que es posible el establecimiento y observación de estos elementos aislados. Pueden obtenerse de este modo importantes informaciones relativas a la naturaleza de la vivencia observada. Además, estos estados residuales pueden reproducirse total o parcialmente, para observarlos inmediatamente. Así, por ejemplo, la persistente emoción suscitada por la lectura religiosa de la mañana puede hacer reaparecer la representación que originó la vivencia que se quiere estudiar, reviviendo los sentimientos y los propósitos anteriores y haciendo posible la observación de la vivencia renovada.

Una significación análoga a la de la reproducción y autoobservación para la investigación de una vivencia corresponde a sus efec-

tos consecutivos en sentido estricto. En conexión con una vivencia precedente pueden producirse otras vivencias cualitativamente distintas, que no estaban contenidas en aquélla. Vemos así que consecutivamente a pasiones como el miedo o la ira puede instalarse una profunda depresión afectiva. Como consecuencia de una experiencia dichosa, de carácter artístico, patriótico o religioso, puede instaurarse un estado de exaltación, pero también puede aparecer un estado de vacío o ausencia de vivencias; un sentimiento de hambre intelectual y espiritual, una íntima insatisfacción. Estos efectos consiguientes, especialmente cuando se irradian al campo afectivo, son a menudo causa de una búsqueda retrospectiva de la vivencia originaria. Favorecen su reproducción, que hace posible la autoobservación.

La observación de sí mismo puede dirigirse también a las representaciones de las vivencias almacenadas en la memoria y que el recuerdo reproduce siguiendo las leyes asociadas. En este proceso, no son objeto inmediato de la autoobservación las mismas vivencias, sino el recuerdo de ellas. Las detalladas descripciones que figuran en las autobiografías se basan con frecuencia en las representaciones de la evocación de los recuerdos, por lo que están sujetas a las fuentes de error propias de la memoria, tales como las inhibiciones en la evocación o fallo de ésta (amnesia). Metódicamente superior a la concentración de la atención en las meras representaciones de la memoria evocativa, parece ser la reconstrucción de la representación de la vivencia que se desea estudiar tratando de revivirla mediante pequeñas guías consistentes en breves notas escritas de los rasgos fundamentales que se recuerdan y en cuya fidelidad más parece poder confiarse. Se recuerda una vivencia de consuelo religioso, por ejemplo; se procura obtener su reproducción, se intenta revivirla, evocando sus más destacadas características. Se despierta de este modo el proceso anímico anterior. Así, una persona había ido a una iglesia, en la que escuchó un sermón que le serenó el ánimo. Después del servicio divino, se fue a un lugar tranquilo, en plena naturaleza. Todavía creía oír las palabras consoladoras; algunas imágenes percibidas entonces (niños, flores, animales) acentuaron la sensación de paz. Surgió la vivencia del consuelo religioso, nutrida tal vez con una especie de coloquio con el Señor o asociada a este coloquio. Al pensar en algunos de los

más destacados aspectos del recuerdo, reaparece la vivencia, como diluida al principio y progresivamente más clara después, hasta resurgir plenamente, haciéndose accesible a la autoobservación.

También respecto a la autoobservación de vivencias reproducidas o renovadas se halla la psicología de la religión en una situación privilegiada en relación con la psicología general. Porque en el hombre piadoso, la frecuente práctica de la oración, la manifestación de la fe y del amor, el arrepentimiento, el temor a Dios, la esperanza, la alabanza a Dios y la gratitud a Él, requeridos en parte como deberes religiosos, conducen repetidamente a la reproducción de los procesos anímicos religiosos correspondientes, quizás asociativamente obligados. Puede alcanzarse de este modo una cierta facilidad en la reproducción de la vivencia. La fijeza que da el rito litúrgico a muchos actos religiosos favorece la reiteración de la vivencia. Hasta los que, por motivos de respeto moral o religioso, formulan reparos a la reproducción de tales vivencias, deberán reconocer como un hecho psicológico la posibilidad de tales reviviscencias, que evidentemente abren el camino a la autoobservación de recuerdos de vivencias religiosas.

Rohracher responde a otras objeciones contra la autoobservación como método psicológico⁷. Reconoce que es muy cierto que el objeto de la observación, es decir, la propia vivencia, solamente puede ser observada por el que la experimenta, pero es posible situar a varias personas en las mismas condiciones y someter los relatos de sus respectivas experiencias a un examen comparativo. No pueden expresarse con medidas y números los resultados de la autoobservación, pero todas las ciencias que estudian los seres vivos topan con esta misma dificultad; por otra parte, la exactitud y la seguridad en la observación no se encuentran solamente en los números. Consignemos, finalmente, que el establecimiento de circunstancias vivenciales idénticas para un grupo de personas, principalmente en forma de presentación de un texto, un canto o unas imágenes iguales para todos, seguida de la evaluación de los relatos de sus vivencias efectuada inmediatamente después, utilizado hoy en la rama experimental de la psicología de la religión, es un sistema que se ha usado desde siempre. Lo mismo diremos de una cierta

elaboración matemática de los resultados, forzosamente limitada, que se refiere a la duración de la vivencia, la frecuencia de determinados contenidos vivenciales o motivaciones y la medición de manifestaciones corporales de la vivencia. Algunas determinaciones cuantitativas pueden ser realizadas por el propio autoobservador, que las manifiesta durante la vivencia o inmediatamente después, en la relación escrita de lo que ha experimentado.

No sabemos si, cuando W. Gruehn⁸ habla de la autoobservación «ocasional», «causal», «ingenua» o «corriente», incluye la autoobservación a que nos referimos en los párrafos anteriores, es decir, la forma psicológica elaborada o, cuando menos, ejercida por personas con dotes naturales de buena observación. Señala la utilización de este método por diversos investigadores, entre los que cita a Th. Lipps, A. v. Aster, H. Volkelt, E. Husserl, H. Maier y E. Spranger, aunque afirma que «debido a su genial personalidad... obtuvieron con dicho medio resultados importantes». De todos modos, sus argumentos no pueden aplicarse de un modo general a la autoobservación. Porque el método de la autoobservación no es necesariamente «del todo dependiente de la casualidad», ni es cierto que no sea susceptible de perfeccionamiento y que «no distinga las cosas esenciales de las que carecen de importancia». No es inevitable que perturbe o inhiba la vivencia de la fe o de la oración; no es imposible la comprobación ulterior. En cuanto a no poderse practicar continuamente, es cosa que también puede imputarse a los restantes métodos.

A pesar de todos los inconvenientes y dificultades que puedan atribuirse a la autoobservación, es indudable que este procedimiento es imprescindible en psicología y que en la psicología de la religión puede emplearse con mayor seguridad y facilidad que en otras áreas de la psicología. No obstante, como no cabe excluir las deficiencias que se han señalado, es necesario someterlo a control. Puede realizarse mediante la repetición de la autoobservación, el inmediato registro escrito de sus resultados y la comparación con autoobservaciones de otras personas, a ser posible en condiciones exteriores idénticas. Como, aun aplicando estas precauciones, es muy improbable que la experiencia religiosa de una per-

7. Obra cit., p. 73s.

8. *Die Frömmigkeit der Gegenwart*, p. 19ss.

sona abarque todo el posible ámbito de la vivencia religiosa y que, en los aspectos que abarca, pueda efectuar el sujeto la observación con suficiente exactitud, es preciso completar y controlar la autoobservación con la observación de otras personas. Esta necesidad es especialmente marcada cuando se trata de estudiar la religiosidad naciente en niños pequeños, en los que no es factible la autoobservación, como también cuando deba determinarse el carácter de una persona en relación con su tipo de religiosidad.

b) Heteroobservación

En esta clase de observación, la atención del observador se dirige, según puntos de vista determinados, a las vivencias psíquicas de otras personas. Pero como a menudo los procesos psíquicos que tienen lugar en el interior de una persona no se exteriorizan claramente, surge la cuestión relativa a la posibilidad de conocerlos y a las condiciones que se requieren para ello. Se ha discutido ampliamente sobre este tema, especialmente en el tercer decenio de nuestro siglo, pero en la presente obra nos limitaremos a exponer brevemente los puntos más importantes del debate. Erich Becher adoptó para la explicación del conocimiento de la psique ajena la hipótesis de la conclusión por analogía⁹. La experiencia propia muestra una correlación entre las manifestaciones corporales y determinados procesos anímicos como, por ejemplo, entre el llanto y el dolor. Esta experiencia es causa de que al aparecer en otra persona los procesos corporales asociados en las experiencias personales del sujeto a ciertos procesos psíquicos, dé por sentado que los mismos procesos psíquicos se producen en aquella persona. Pero Becher no afirmaba que en la aprehensión de la vida anímica ajena siempre —o en la mayor parte de los casos— tenga lugar una conclusión por analogía sobre los procesos psíquicos de otra persona a base de la experiencia propia. Para Becher, la conclusión por analogía es simplemente un esquema subyacente al proceso psíquico con cuya ayuda puede fundamentarse teóricamente el valor de conocimiento de la experiencia anímica ajena. Pero el proceso

psíquico del observador se desarrolla de modo que la percepción de una persona que llora se asocia inmediatamente al conocimiento del dolor de aquella persona. Por lo tanto, nuestra percepción de la vida anímica ajena no se produce en forma de conclusión analógica, sino como complemento asociativo de la percepción de «signos físicos» (según una expresión de Spranger adoptada por Becher). El «llanto» es uno de estos «signos físicos». Su percepción, siguiendo nuestra experiencia en nuestro propio ser, se asocia al conocimiento del dolor y lo actualiza.

Por consiguiente, la percepción de los procesos psíquicos que tienen lugar en otras personas, a diferencia de la autoobservación, se produce de un modo mediato, a base de signos físicos. Pero vemos que la percepción de un rostro jubiloso nos da el conocimiento de la alegría de la persona que lo presenta y que la percepción de una cara de hosca expresión nos da el conocimiento de un estado de enojo o disgusto. Surge a propósito de estos hechos la cuestión de cómo el aspecto del rostro puede ser signo físico de estados o procesos anímicos determinados, ya que no vemos habitualmente nuestro rostro, por lo que no podemos deducir de nuestra experiencia la relación entre el aspecto de la cara y el proceso anímico. Podría hallarse la explicación de este fenómeno en supuestas facultades parapsíquicas o en conexiones reactivas primordiales heredadas o en la observación casual de la expresión del rostro propio en el espejo. Pero bastará recordar la experiencia, iniciada ya en los primeros tiempos de la infancia, de la asociación de la cara risueña de la madre con el tono y el sentido de sus palabras. Puede instaurarse de este modo, junto a la asociación de satisfacción y tono y sentido de las palabras, la asociación entre la satisfacción y el rostro risueño. Lo mismo diremos de la percepción de un rostro enojado.

Max Scheler y Ludwig Klages han defendido muy a fondo la tesis de la percepción inmediata de los procesos anímicos que tienen lugar en otras personas y han intentado demostrarla. En realidad, la actualización inmediata de las asociaciones que intervienen en esta percepción produce con frecuencia la impresión de la percepción inmediata; podemos citar como ejemplos la observación del recogimiento y devoción de una persona que está orando o del arrepentimiento de un pecador que confiesa sus pecados. Pero esta

9. E. BECHER, *Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften*, Munich-Leipzig 1921, p. 119s.

impresión puede ser errónea y el carácter aparentemente inmediato de la percepción del estado anímico puede revelarse al examen como psicogenéticamente mediato. Así lo muestran algunos sencillos experimentos indicados por Becher¹⁰. Nada sé del profundo dolor de una persona de la que estoy separado por un delgado tabique mientras no llega a mis sentidos ningún signo físico del dolor que la aflige. Pero basta que perciban mis oídos el más leve quejido para que sepa al instante que hay cerca de mí un ser humano que está sufriendo.

Según Scheler, la percepción de un signo físico sería únicamente una condición necesaria para que se produjera un acto de conocimiento inmediato de un proceso anímico en otra persona. Pero Becher advierte que el signo físico puede darnos inmediatamente la impresión de la existencia de un proceso psíquico que en realidad no existe. Vivimos, por ejemplo, la impresión de dolor en otra persona cuando la oímos sollozar, pero tal vez ha producido esta manifestación en broma, con el resultado de que no hemos tenido el conocimiento inmediato de su verdadero estado de ánimo. Solamente la percepción de otros signos físicos, como el de un rostro burlón o una risa ahogada, nos informan de que aquel sollozo era fingido.

La opinión de que la vida anímica de otras personas no nos es conocida sino de modo mediato, a través de signos físicos, no debe ser causa de que desconozcamos la especial relación de «interdependencia coexistencial polar»¹¹ que existe entre lo anímico y lo corporal. Estos «signos físicos» son en gran parte fenómenos expresivos espontáneos que se presentan conjuntamente con la vivencia formando con ella una viva unidad en interacción. No debemos disociarlos en nuestro pensamiento considerándolos como producto de la vivencia. El dolor y el llanto forman una unidad vivencial; no son fenómenos consecutivos. Sin embargo, la coexistencia de vivencia y expresión, fundada en la unidad psicofísica del hombre, no debe inducirnos a ignorar la diversidad de ambas cosas. No se trata únicamente de una diversidad de aspecto; tiene un *fundamentum in re*. Evidentemente, el proceso corporal no es lo

mismo que el proceso psíquico. El que percibe un signo físico en otra persona como «expresión» tiene ante sí necesariamente presente una vivencia del otro, pero no es necesariamente la verdadera vivencia del otro, especialmente si la expresión ha sido intencionalmente imitada. La percepción de la expresión y la comprensión de la vivencia solamente con un esfuerzo de abstracción pueden separarse. Nos muestra la experiencia que cuando el observador está fatigado puede percibir diversas formas expresivas sin que obtenga de ellas el conocimiento de los estados o procesos anímicos existentes en el individuo observado. Su interés no está suficientemente despierto y no se forman las asociaciones necesarias para que a partir de las manifestaciones corporales se infiera la vivencia que existe en la persona observada.

Los signos físicos que permiten la comprensión de la vida anímica de otra persona se toman del aspecto y actitud de las demás personas y consisten en comportamientos o manifestaciones expresivas. Por consiguiente, la psicología de la religión, en la observación de otras personas, debe ocuparse de sus actos religiosos y de las formas de expresión de sus vivencias religiosas. Entre los actos religiosos que se observan en otras personas figuran la oración (cuando tenemos ocasión de ver al que reza); la participación en servicios divinos; la audición de un sermón; la lectura de textos religiosos en la iglesia u otros lugares; la dádiva para fines religiosos; el cuidado o adorno de altares o imágenes religiosas. Confirmando las anteriores consideraciones sobre el carácter mediato de la observación de otras personas, comprobamos que estos comportamientos al parecer indudablemente devotos, aunque nos informan con gran probabilidad, no nos permiten conocer con seguridad la religiosidad de la intención con que realiza el observador dichos actos ni, mucho menos, la religiosidad de la persona. No es mucho mejor la situación del observador respecto a las formas expresivas que aparecen de preferencia en relación con vivencias o actos religiosos. Se incluyen en ellas determinadas palabras, actitudes y gestos que se consideran típicamente religiosos, como elevar los brazos, cruzarlos sobre el pecho, juntar las palmas de las manos, arrodillarse, mirar contemplativamente con la cabeza levantada, etc. También pertenecen al área expresiva digna de ser observada por el psicólogo los escritos, dibujos y otras producciones del indivi-

10. Id., p. 285. Cf. R. KIRCHHOFF, *Ausdruck: Begriff, Regionen und Binnenstruktur*, en «Jahrb. f. Psychol., Psychotherapie u. mediz. Anthropologie» 10 (1963) 218 s.

11. PH. LERSCH, *Gesicht und Seele*, Munich-Basilea 1951, 16.

duo realizados mientras se halla bajo la influencia de una vivencia religiosa. No puede prescindirse del estudio de las formas de las producciones de carácter religioso o relacionadas con la religión, especialmente cuando se trata de estudiar la vida anímica de épocas pretéritas. El psicólogo de la religión se propone descubrir las orientaciones, actitudes y vivencias religiosas que condujeron a la construcción de templos e imágenes, a la creación de los estilos, al desarrollo de ritos y liturgia, a las poesías y narraciones populares religiosas, a una determinada temática, a un simbolismo, a formas características.

El carácter mediato que, como hemos visto, tiene la observación de la vida psíquica de otras personas, nos indica que no siempre el observador poseerá la aptitud necesaria para apreciar debidamente determinadas áreas. El valor científico de la observación psicológico-religiosa depende de que el observador conozca cumplidamente los conceptos psicológicos y esté ejercitado en el examen crítico de las observaciones y evaluaciones psicológicas. Es por lo menos igualmente importante que tenga una rica experiencia religiosa personal. Sólo con esta condición dispondrá de la multiplicidad de asociaciones vivenciales que le permitirá apreciar acertadamente los «signos físicos» de otras personas reveladores de su vida religiosa y juzgar de las cualidades y proporciones estructurales de estos signos. Como tal condición se da de preferencia en el pastor de almas, es de justicia considerarlo como observador calificado a condición de que se haya instruido suficientemente en psicología.

2. *Procedimientos de exposición*

Un segundo grupo de métodos empíricos de la psicología de la religión se proponen exponer y precisar el área de vivencias religiosas. Pueden ser descriptivos, analíticos o comparativos.

Los procedimientos descriptivos sirven para consignar la vivencia, exponiéndola objetivamente. Hallamos numerosos ejemplos en las descripciones de las visiones de los profetas y del Apocalipsis. Veamos un ejemplo de estas descripciones en el siguiente fragmento del Apocalipsis (4, 2ss): «Vi un trono colocado en medio del cielo y, sobre el trono, uno sentado. El que estaba sentado

parecía semejante a la piedra de jaspe y a la sardónica, y el arco iris que rodeaba el trono parecía semejante a una esmeralda. Alrededor del trono vi otros veinticuatro tronos, y sobre los tronos estaban sentados veinticuatro ancianos, vestidos de vestiduras blancas y con coronas de oro sobre sus cabezas.» En este fragmento, el poeta describe simplemente, uno tras otro, los elementos de su vivencia; no trata de explicar o interpretar su visión. En el procedimiento descriptivo puede seguirse una ordenación atendiendo al sentido o una ordenación cronológica, según el orden en que se han sucedido en el tiempo las vivencias. En el ejemplo citado debió de predominar la ordenación según el sentido o según los valores. Efectivamente, no es en modo alguno seguro que el trono y el que estaba sentado en él fuesen cronológicamente anteriores a los restantes elementos de la visión, sino que la atención se concentró ante todo en este componente de la visión por su significación evidentemente central. No es necesario insistir en la gran importancia de una cuidadosa descripción de la vivencia para la marcha de la investigación psicológica; nada puede sustituirla. Es la base del conocimiento psicológico de la vivencia, la formación de conceptos y la indagación causal.

El procedimiento analítico se emplea para la averiguación de las conexiones estructurales y principalmente causales de la vivencia. Una fase preliminar de este procedimiento es la del descubrimiento de sus puntos esenciales. En el ejemplo anterior consistirán, según el sentido y la vivencia, en el personaje sentado en el trono y su magnificencia; en segundo lugar, en los ancianos revestidos de los símbolos de victoria. La exposición analítica indaga después las causas de los hechos y las características de la vivencia. El estudio exclusivamente psicológico puede descubrir algunos rasgos caracterológicos significativos del autor (el apóstol san Juan), tales como impetuoso entusiasmo por la superioridad y excelencia de lo divino y santo, que le valió, como a su hermano, el sobrenombre de «hijo del trueno» (Mc 3, 17); quizás también la especial fuerza que tenían en él los conceptos primordiales de «luz» y «vida», debido a la educación que había recibido y a la tradición veterotestamentaria; la situación psíquica de aislamiento en que se encontraba, desterrado en una isla, circunstancia favorecedora de una meditación raramente interrumpida y un intenso anhelo de Dios y

del Redentor por Él enviado y una tendencia a la sobrecompensación de la opresión presente mediante una potente representación de la victoriosa y resplandeciente gloria celestial. Finalmente, en el análisis de la temática de la visión puede apreciarse que está asociativamente determinada por la rememoración de las visiones de los profetas Isaías y Ezequiel¹².

El procedimiento de exposición comparativo destaca en la psicología de la religión las analogías y las diferencias que se observan en la vida religiosa de distintas personas o grupos de personas. Es decir, hay el método comparativo individual y el método comparativo colectivo, según que considere individuos aislados o colectividades humanas (familias, linajes, naciones, clases sociales). Este último método se emplea principalmente para la investigación de la vida religiosa en la psicología étnica.

3. *Procedimientos de comprobación*

Otro grupo está constituido por los métodos de psicología de la religión que se proponen el afianzamiento de las bases de la investigación empírica y de los resultados obtenidos en la investigación o la comprobación de los conocimientos ya adquiridos. Integran este grupo procedimientos biográficos, estadísticos y experimentales.

a) *Biografías y encuestas*

Empleamos aquí el término «biografía» en un sentido muy amplio, denotando las comunicaciones escritas de observaciones de procesos psíquicos en el sujeto o en otras personas. Pueden presentarse en forma de autobiografías y confesiones, incluyendo cartas, diarios íntimos y obras literarias; en notas sobre observaciones próximas en el tiempo y el espacio; en encuestas, con sus correspondientes respuestas; en conversaciones desarrolladas de acuerdo con un plan y registradas por escrito. En las biografías en sentido estricto está garantizado un elevado grado de seguridad,

porque el material existente se refiere en su mayor parte a personas como san Pablo, san Agustín, santa Teresa o Newman, de indiscutible religiosidad, de escrupulosa exactitud en la exposición de sus vivencias y con capacidad para expresarlas. En otros casos, se trata de relatos de personas que conocían bien a los biografados y en cuya exactitud puede confiarse. Pero estas ventajas metodológicas están contrarrestadas por inconvenientes de no poca monta¹³.

Los testimonios escritos considerados aquí constituyen fuentes históricas y deben ser examinados por la crítica respecto a la autenticidad, la ausencia de falsificaciones y la ausencia de errores. Por otra parte, nos ofrecen sólo aspectos fragmentarios de una vida que era en la realidad muy rica, por lo que no nos muestran el engranaje de experiencias en la totalidad vivencial de una persona sino de un modo incompleto e imperfecto. Cuando la relación de una vivencia no se efectúa inmediatamente después de acaecer, queda sometida a los factores de deformación estudiados en la psicología del testimonio. Deben señalarse especialmente la posibilidad de engaño de sí mismo, las faltas de memoria y los desplazamientos o alteraciones de valores. En las *Confesiones* de san Agustín seguramente se hallan expuestos con exactitud y precisión los estados anímicos de la época en que redactó la obra, pero las descripciones relativas a su infancia y su juventud, hechas a una distancia de varios decenios, deben acogerse con cierta reserva. En los recuerdos de este tipo no hay que esperar gran finura de precisiones y matices con referencia a experiencias anímicas muy lejanas.

En el material biográfico de que dispone la investigación psicológica se encontrarán posiblemente múltiples puntos de vista, pero no una posición básica lo bastante completa y segura. Sin embargo, la seguridad que nos ofrece se acrece considerablemente cuando los documentos se refieren a procesos psíquicos de carácter extraordinario, que pocas veces se presentan y que precisamente por su importancia para el sujeto se conservan más fielmente en la memoria. Tenemos ejemplos de ello en diversos relatos de conversión y revelación, como los que se encuentran en la Sagrada Escritura y en san Agustín.

12. Cf. J. SICKENBERGER, *Erklärung der Johannesapokalypse*, Bonn 1942, p. 69.

13. K. GIRGENSOHN, *obr. cit.*, p. 6ss.

En cuanto a la seguridad en las bases de la investigación, no ha sido desfavorable que W. James, en sus estudios de psicología de la religión, aplicase el método de los «casos extremos». Utilizó cuidadosamente material biográfico sobre hechos y conceptos psicológico-religiosos «extremos», como radicales conversiones repentinas en la orientación de la vida, fenómenos místicos extraordinarios, indescriptibles mortificaciones, total hastío del mundo. Qui-so ilustrarse de este modo con las lecciones de los más experimentados «especialistas» de la vida religiosa, aprendiendo de ellos con garantías de seguridad los puntos esenciales de la vida y la experiencia religiosas, y la naturaleza y el valor vital de la religión¹⁴.

Pero el objetivo propuesto no puede alcanzarse con el método de los casos extremos. Sería como si, para conocer la naturaleza y el valor de la gimnasia, nos dedicáramos a estudiar los ejercicios del funámbulo que baila sobre la maroma. Aunque se «moderasen» y «suavizasen» estos ejercicios, como propone hacerlo James con la exaltación religiosa, no obtendríamos una idea adecuada de lo que es la gimnasia. Aunque quitemos los treinta clavos de la cruz sobre la que pasó la noche el beato Suso y la repentina conversión de Alfonso Ratisbonne se convirtiera en un proceso de varios meses, el examen de tales hechos no nos daría la comprensión de las características distintivas de la vivencia religiosa. El valor de los casos extremos consiste en que nos muestran en grado superlativo la extraordinaria irradiación de la vivencia religiosa. Sin embargo, para que estas manifestaciones sean apreciadas en su verdadera calidad de irradiaciones, no como estructuras nucleares o esenciales de la vivencia religiosa, es preciso investigar lo que es esencial en la religiosidad basándose en el estudio de casos empíricamente comprobados de vida religiosa normal.

El procedimiento de un cuestionario simple permite el estudio selectivo de procesos religiosos en un gran número de personas y nos informa sobre variantes previamente desconocidas o poco conocidas. Pero casi nunca nos permite penetrar en las complicadas estructuras de la vivencia religiosa. Además, hay siempre el peligro de que en el modo de formular las preguntas se sugieran las respuestas. Por otra parte, como observa Girgensohn, «las respuestas

son cuidadosamente meditadas y arregladas para la comunicación escrita. Faltan en ellas espontaneidad e impulsividad. Se conoce la psique del sujeto tal como la ve él, tal como se juzga a sí mismo, no como realmente es»¹⁵. Pero estas fuentes de error no son inevitables. Son factores que dependen en múltiples modos de la edad y el carácter de la persona interrogada, como también del modo de presentar las cuestiones y de la formulación de las preguntas. Si se dan las respuestas inmediatamente, se excluyen en cierto modo los factores que pueden falsear la respuesta. En las encuestas realizadas por Bolley, Burgardsmeier y Thun, las respuestas de niños y adolescentes dan a menudo la impresión de una viva espontaneidad y muestran algunas veces finas cualidades de las vivencias. Puede contribuir a obtener buenos resultados la combinación de cuestionarios con la presentación de imágenes o textos, que pueden servir como base de la pregunta y para «crear ambiente». Pueden efectuarse también, como hace Wunderle, entrevistas consecutivas a las respuestas. Son útiles para posibles correcciones de defectos en las respuestas (v. p. 25).

Gruehn atribuye al método del cuestionario y más todavía a las entrevistas cuidadosamente preparadas y protocolizadas mayor seguridad científica que a las biografías en sentido estricto¹⁶. Girgensohn presenta cuatro protocolos completos de conversaciones sobre libros de cánticos religiosos populares e impopulares y también sobre los fundamentos decisivos de la fe y la confianza en Dios¹⁷. Las conversaciones se desarrollan a un nivel elevado muy poco frecuente y no fácil de alcanzar. Como es de esperar, no se exponen en las respuestas las vivencias religiosas en su cualidad total, sino recuerdos de las mismas y opiniones sobre cuestiones religiosas, aunque tienen a menudo bastante vivacidad expresiva y, a pesar de sus limitaciones, son ricas en enseñanzas para la psicología de la religión.

14. W. JAMES, (- WOBBERMIN), obr. cit., p. 382, cf. p. 40.

15. GIRGENSOHN, obr. cit., p. 19s.

16. W. GRUEHN, *Die Frömmigkeit der Gegenwart*, p. 27.

17. Obr. cit., p. 74-116.

b) Estadística

Entre los métodos de afianzamiento de los fundamentos y los resultados de la investigación en psicología de la religión figura el procedimiento estadístico. Reúne y cuantifica los materiales útiles para el estudio de la religiosidad previamente existentes u obtenidos mediante conversaciones o cuestionarios, considerando los materiales desde diversos puntos de vista. Permite formarse una idea de la frecuencia real y también a veces del peso que tienen en los círculos estudiados determinados temas, vivencias o conductas relacionadas con la religión.

Todos estos procedimientos son ampliamente empleados en la sociología de la religión y pueden también dar informaciones de interés psicológico, tales como el porcentaje de personas que en una circunscripción parroquial o en una profesión asisten regularmente a los servicios divinos, frecuentan los centros religiosos o pertenecen a asociaciones religiosas. En las investigaciones propiamente psicológicas, el procedimiento estadístico se aplica por lo general a los resultados obtenidos en encuestas escritas u orales sobre vivencias de oración, fe, arrepentimiento, temor o felicidad. La formulación de las preguntas puede estar o no orientada de antemano a una ulterior elaboración estadística. Si lo está, es de temer que las respuestas serán de carácter más general y ofrecerán pocas variaciones. Si no lo está, existe el peligro de que precisamente en las vivencias y las motivaciones más importantes las diferencias y matices no se presenten en una forma apta para la elaboración estadística. Así, el procedimiento estadístico posee un limitado valor significativo para la psicología de la religión. Proporciona pocos datos sobre los matices y particularidades más finas de la vivencia religiosa. Más importante es su valor como método de control y seguridad, aunque depende de la exactitud y amplitud conceptual del material utilizado; por consiguiente, la seguridad que ofrece se basa en último término en la autoobservación y en las observaciones ajenas, como también en la fenomenología¹⁸. En todo caso, el procedimiento estadístico permite una cuidadosa elabora-

ción de los resultados y un examen comprensivo de los factores que intervienen en la realización de los hechos observados. La aplicación del análisis factorial o de correlación fundado por C. E. Spearman y L. Thurstone a la investigación de la actitud y la aptitud religiosas y de los tipos religiosos se halla todavía en sus comienzos. A. Godin y W. Arnold presentaron estudios sobre este tema en el Congreso de la Sociedad Internacional de Psicología de la Religión celebrado en Berlín en 1963¹⁹.

c) Experimentación

La introducción del método experimental en la psicología religiosa representó, indudablemente, un paso decisivo en el desarrollo de esta ciencia. En la psicología, como en las ciencias físicas y naturales, entendemos por experimentación la producción intencionada y repetible de un proceso, con variaciones programadas en las condiciones de realización, con el propósito de estudiarlo. Girgensohn²⁰ efectuó sus famosas investigaciones en siete jóvenes de sexo masculino de formación universitaria y siete de sexo femenino de formación a nivel de escuela normal, de edad comprendida entre 20 y 36 años. En una serie de investigaciones preliminares, se acostumbró a los participantes al uso del cronometrador y a llenar cuestionarios, como también a la autoobservación y a la exposición de lo observado. En la investigación psico-religiosa propiamente dicha se emplearon textos poco conocidos de cánticos religiosos o de poesía religiosa, con instrucciones de leer el texto una sola vez y formar juicio sobre lo leído. Luego, debían expresar por escrito la vivencia experimentada. Se comprobó que, parte durante la lectura y parte al enjuiciarla, se produjeron en la mayor parte de los jóvenes evidentes vivencias religiosas, que permitían penetrar profundamente en el conocimiento de la estructura general de la vida religiosa y en su rica diferenciación.

Gruehn aportó a este procedimiento algunos perfeccionamientos. Ante todo, substituyó los textos utilizados como estímulo por frases breves como, por ejemplo: «Solamente la gracia me sal-

18. Cf. E. ZELLINGER, *Zu den philosophischen Voraussetzungen der Psychologie als Erfahrungswissenschaft*, «Psychol. Rundschau» 14 (1963) 228ss.

19. «Arch. f. Rel.-Psych.» 8 (1964) 53ss, 65ss.

20. Obr. cit., p. 26ss.

vará», o «¿También para mí es Jesús pan de vida?»²¹. Mediante este acortamiento, se facilita la concentración de la autoobservación en la vivencia producida y su conservación en la memoria, con lo que se mejora notablemente la exactitud de la descripción. Vemos así que de las palabras «Por amor de Dios, estaría dispuesto a aniquilar mi alma» surgió una vivencia que se expresó en términos como los siguientes: «Al leer esto, noté un sentimiento maravilloso... ¡Estaba tan conmovido!... Hundirse en la nada (acompañé emocionadamente estas palabras con el gesto de señalar con la mano hacia abajo)... ¿Cómo lo describiría? Me parecía como si mi alma se alejase de mí... Como si ya la hubiese dado»²².

Las palabras estímulo habían provocado una profunda vivencia religiosa que fue muy seriamente considerada por el experimentador y por el autoobservador. Contra la experimentación religiosa así realizada no puede formularse el reproche de profanar lo sagrado, herir los sentimientos religiosos de los participantes o perjudicar su vida religiosa. Satisface los requisitos impuestos por el concepto general de «experimento». Es producida a voluntad, susceptible de repetición y de modificación en las condiciones de realización, permite una exacta observación y conduce directamente a la vivencia religiosa.

Ciertamente, no puede prescindirse de la problemática del experimento psicológico, expuesta ampliamente por A. Wellek, especialmente en lo referente a la psicología de la religión²³. Külpe, cuyas ideas adoptan Girgensohn y Gruehn, estudió lo que debía ser la experimentación en psicología, atendiendo a sus requerimientos metodológicos, pero el valor de los «protocolos» de este modo obtenidos «no depende solamente de las dotes que tenga el sujeto para la autoobservación (en sentido estricto), dotes casi de artista... sino también de su capacidad de comprensión de la tarea que se le propone y de su enfoque del experimento, más o menos orientado (de acuerdo con las instrucciones)». Pero este «enfoque» no puede fijarse estrictamente, como si se tratara de un aparato²⁴. «El estímulo es una mera incitación que sirve de punto de partida,

de resorte que pone en marcha una manifestación, un monólogo. No conduce a nada querer limitar esta manifestación, con instrucciones previas y ejercicios de adiestramiento, a la autoobservación retrógrada de los efectos del estímulo, proponiéndose su fijación»²⁵. Los procedimientos de la psicología experimental, incluyendo a los de la psicología de la religión, son según Wellek, realmente experimentales, y precisamente por ello han proporcionado valiosos atisbos que los justifican, pero no pueden considerarse exactos²⁶.

Los resultados de la psicología experimental de la religión pueden perfeccionarse determinando cuidadosamente las condiciones de investigación y sus variaciones en relación con las cualidades y el contenido de la vivencia. Se facilitará con ello el establecimiento de leyes sobre sus relaciones psicológicas. Además de la edad, el sexo y la instrucción de los sujetos con que se experimenta, deben tomarse en consideración su carácter y su tipo de vivencias religiosas, la religión a que pertenecen, la profesión, el ambiente, la historia personal y el estado de salud; también se tendrán en cuenta estas condiciones con relación al investigador, en lo que se refiere a la influencia que posible o probablemente ejercerán en los sujetos de experimentación. Otras circunstancias que deberán considerarse son las de duración de la investigación, hora y estación del año en que se realiza, proximidad de ciertas fiestas, etc. Conviene tal vez efectuar la experimentación en determinadas épocas o circunstancias.

Como puede verse por estas indicaciones, nos hallamos ante un programa de trabajo bastante extenso, al que conviene aplicar una especie de análisis factorial, aunque no parece imprescindible elaborar estadísticamente todos los resultados para obtener un grado de exactitud satisfactorio. Para llevar a cabo la experimentación no es suficiente utilizar una sola persona o un número muy reducido, como el de tres o cuatro. No obstante, afirma Gruehn con razones de peso que si se emplea el método con la precisión suficiente pueden obtenerse con muy pocas personas «resultados

21. W. GRUEHN, *Das Werterlebnis, eine religionspsychologische Studie auf experimenteller Grundlage*, Leipzig 1924, p. 175.

22. W. GRUEHN, *Religionspsychologie*, Breslau 1926, p. 45.

23. A. WELLEK, obr. cit., p. 189ss.

24. Id., p. 195.

25. Id., p. 196.

26. Id., p. 197. Cf. las importantes investigaciones de V. Grønbaek sobre las causas de error, especialmente las tendencias racionalizadoras en las descripciones dadas por los sujetos de experimentación sobre sus vivencias religiosas (v. W. GRUEHN, *Die Frömmigkeit der Gegenwart*, p. 515ss).

considerables»²⁷. También se ha dado por supuesto que esta clase de experimentación únicamente podía realizarse con sujetos altamente calificados, como los de Gingersohn; que la consecución de resultados significativos requería prácticamente siempre un grado de formación determinado en los sujetos²⁸, pero no se ha confirmado con carácter general la necesidad de esta condición en la historia del desarrollo de la psicología experimental de la religión. Lo que parece ser indispensable es un período preparatorio de ejercicios, especialmente en la expresión oral de las vivencias interiores, pero esta fase de adiestramiento puede ser breve. La dificultad de encontrar personas apropiadas para esta experimentación que se sometan a un período de entrenamiento y estén dispuestas a superar la natural vergüenza de revelar sus más íntimos sentimientos religiosos explica que no se haya empleado casi nunca el método experimental en el estudio de las vivencias religiosas de adultos de más de treinta años. Constituyen una excepción los estudios de V. Grönbaek en ancianos (v. p. 22). Según Trillhaas, la problemática de la experimentación en la psicología de la religión es una de las causas de la «crisis» actual de esta ciencia, es decir, de la pérdida de su empuje inicial²⁹.

Se infiere de todo ello, como subraya Gruehn³⁰, que el método experimental ocupa un lugar destacado en la metódica de la psicología de la religión, pero no puede aspirar a una situación de monopolio. Se ha comprobado claramente que nada puede conseguir tal método sin la autoobservación en la persona investigada y la heteroobservación en el investigador. El método experimental no es otra cosa que la comprobación y el control (de vital importancia) de estos dos procedimientos esenciales para la exploración del objeto. Dice Wellek que el objeto propio de tal experimentación no es ni puede ser la religión o la religiosidad, sino que «el objeto inmediato es lo religioso o la vivencia relativa a lo religioso, y ello solamente en lo que podríamos llamar su vestibulo»³¹. Pero si consideramos los resultados alcanzados no podemos mantener esta

27. *Die Frömmigkeit der Gegenwart*, p. 24.

28. Cf. W. TRILLHAAS, *Religionspsychologie*, en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, vol. V, Tübinga 1961, p. 1021ss.

29. *Id.*, p. 1024.

30. *Die Frömmigkeit der Gegenwart*, p. 26.

31. *Obr. cit.*, p. 197.

última limitación en todos los casos. Por otra parte, se producen en la vida religiosa vivencias singulares que pueden aparecer en la experimentación pero no pueden predecirse con seguridad en ninguna circunstancia; no pueden provocarse experimentalmente ni pueden estudiarse variando a voluntad las condiciones de aparición. Así ocurre en la mayoría de las vivencias de revelación y especialmente en las místicas. Aunque Gingersohn, Gruehn, Bolley y Gins, en su obra citada, se han esforzado con ahínco y esmero en el estudio experimental de lo místico en la vida religiosa, reconoce un autor tan versado en esta área de conocimientos como C. Albrecht que «mediante esta labor experimental se han puesto de relieve factores aislados de importancia en la mística», pero «no se ha conseguido llegar de este modo al núcleo del estado místico»³². Estas indicaciones sobre las limitaciones de la psicología experimental no pretenden disminuir el valor de los destacados resultados que ha obtenido. Añadamos, en honor de la experimentación en este campo, que no ha incurrido en «la presuntuosa arrogancia de la idolatría de la medida y el número de la psicología neopositivista» censurada por Wellek³³.

4. *Procedimientos de ordenación*

Otro grupo de métodos utilizados por la psicología de la religión consisten en la sistematización u ordenación de los datos sobre procesos y estados psíquicos obtenidos a base de puntos de vista unitarios. Esta labor puede efectuarse mediante procedimientos funcionalizadores, tipificadores y genéticos.

a) *Ordenación funcional*

En los procedimientos funcionalizadores, se consideran las vivencias religiosas bajo las rúbricas de las funciones psíquicas que se estudian en la psicología general, como sentimiento, tendencia,

32. *Das mystische Erkennen*, p. 261s.

33. A. WELLEK, *Die wissenschaftliche Problematik der Psychologie als einer anthropologischen Disziplin*, «Psychologische Rundschau» 14 (1963) 75 ss.

percepción, representación, pensamiento y voluntad; con arreglo a este criterio, pueden clasificarse las vivencias religiosas en simples y complejas; entre estas últimas figuran el trato religioso y la experiencia religiosa. Otro punto de vista que debe considerarse en la clasificación es el de la importancia de cada función psíquica en la producción de la religiosidad. A este respecto, de acuerdo con la discusión histórica de dicha cuestión, pueden considerarse como funciones primordiales o nucleares el pensamiento y la voluntad (tal vez también el sentimiento) y como funciones secundarias o marginales todas las restantes. La clasificación funcional de las vivencias religiosas puede efectuarse también a base de la intencionalidad, es decir, según los objetos a que se refieren en cada caso, para los que se ponen en acción funciones psíquicas diversas o, por lo menos, con distinta intensidad, matiz y predominio. Se piensa en Dios de un modo diferente y con diferente estado afectivo en la esperanza religiosa o en la veneración religiosa. Pueden suscitarse preguntas como la siguiente: ¿Qué funciones psíquicas fundamentales, entre las anteriormente nombradas, son activas en la fe religiosa, en el arrepentimiento religioso, en la conversión, en el amor religioso al prójimo, en la fidelidad a la Iglesia?

Se ha comprobado, casi sin excepción, que en la vivencia religiosa participan varias funciones psíquicas (si no todas), por lo que surge en los procedimientos funcionales la cuestión de la estructura funcional de la vivencia, de las recíprocas relaciones existentes en cada vivencia religiosa entre las diversas funciones psíquicas. Como toda psicología, la de la religión debe tomar en consideración la totalidad de la vida psíquica. Se estudian las funciones aisladas haciendo abstracción de las demás, pero sabiendo que no son realmente separables, que la vivencia total no está hecha a trozos o compuesta de partes que se añaden sucesivamente³⁴. La distinción entre funciones simples y funciones complejas debe interpretarse como muy relativa. En la realidad psíquica, no hay ningún proceso que presente exclusivamente la esencial cualidad vivencial del sentimiento, la voluntad, el pensamiento o la representación. Pero puede considerarse como simple cuando una cualidad, de sentimiento, voluntad, pensamiento o representación, sobrepuja a otras en

tal grado que el proceso parece simple y puede ser estudiado como tal. La realidad de estas formas de expresión debe tenerse especialmente en cuenta en nuestra área cuando, empleando el procedimiento funcionalizador, es decir, al ordenar los procesos anímicos generales según el esquema de las diversas funciones psíquicas, se habla de vivencias religiosas «simples» de sentimiento, voluntad, pensamiento o representación.

b) Ordenación tipificadora

El procedimiento tipificador se propone ordenar los datos psíquicos religiosos en tipos. Entendemos por «tipo» un grupo de modos de conducta o de personas caracterizados por un conjunto de rasgos comunes. Se realiza así la distinción de tipos de conducta y tipos de caracteres.

En la tipificación de la conducta religiosa, que necesariamente se relaciona de algún modo con lo divino y lo sagrado, no es posible atenerse a los fundamentos metódicos de un estricto behaviorismo, tal como lo estableció J. B. Watson. Según este sistema, una psicología que quisiese proceder con seguridad en sus investigaciones, debería prescindir de la autoobservación y de todos los fenómenos que ésta revela (supuestamente, según los behavioristas), como conciencia, sensación, percepción, voluntad, etc., utilizando solamente los tipos de comportamiento observables en otras personas y los hábitos o costumbres en el sentido de C. L. Hull, es decir, las relaciones estables entre estímulo y reacción. B. F. Skinner señala la existencia, junto al comportamiento reactivo, «provocado» por estímulos, de otro tipo de comportamiento privativo del hombre y predominante en él, un comportamiento operativo que «utiliza» los estímulos del ambiente³⁵.

El campo de investigación del comportamiento así delimitado por el behaviorismo, dista mucho de abarcar la totalidad del comportamiento religioso, aunque sólo fuera por su exclusiva remisión a estímulos procedentes del mundo exterior o del propio organismo que desencadenan procesos reactivos. No obstante, los puntos de

34. V. PH. LERSCH, obr. cit., p. 36ss.

35. V. W. TOMAN, *Einführung in die moderne Psychologie*, Viena-Stuttgart 1951, p. 42ss.

vista que nos presenta el behaviorismo, entre los que merece destacarse la preponderante influencia del medio ambiente, son de considerable importancia para la psicología del comportamiento religioso. Aunque debe prescindir de los modos de conducta puramente «interior», como los que se desarrollan en las vivencias de fe, arrepentimiento o gratitud, como puede serlo la oración; aunque no puede estudiar los actos religiosos para los que no es posible hallar ningún estímulo determinante, porque nacen espontáneamente de la meditación, el amor, el temor religioso o la vergüenza, queda todavía un amplio campo de observación en los modos de comportamiento religioso reactivos u operativos condicionados preponderantemente por el medio, a los que pertenecen la mayoría de las costumbres tradicionales en una comarca o una familia. Especialmente en las prácticas piadosas privadas católicas y ortodoxas de muchas comarcas, se observan numerosos ejemplos de estos hábitos. Figuran entre los mismos hacerse cruces o invocar a Dios o a santos, en voz baja o incluso en voz alta, cuando ocurre algún hecho amenazador o extraordinario. Otro ejemplo es el operativo comportamiento de inclinarse y hasta arrodillarse ante la bendición sacerdotal, a lo que se asocia a veces el llamar a los familiares. Hay todo un grupo de hábitos relativos al encuentro con un sacerdote, que pueden consistir en la interrupción de la conversación o de otra tarea, en el saludo pronunciando el nombre o el cargo del presbítero, en una inclinación ligera o profunda o en ir al encuentro del sacerdote y estrecharle la mano o, en algunas partes, besarla. Existen en este aspecto multitud de variaciones típicas, menos reactivas que operativas. El estudio de los tipos de conducta religiosa, catalogándolos desde el punto de vista psicológico, apenas se ha iniciado. No conduce ciertamente de modo inmediato a la estructura esencial de la religiosidad (no examinaremos aquí el nivel religioso de estos hábitos), pero puede ser por lo menos de gran valor para la psicología de la expresión religiosa e incluso se presta en parte a la medición y a la elaboración estadística. Es útil en la formación de teorías y el desarrollo de sistemas en la psicología de la religión.

Análogos beneficios podemos esperar de los procedimientos tipificadores, que ordenan los comportamientos psíquicos religiosos según tipos de personas o tipos caracteriales. Su importancia en la

psicología de la religión reside especialmente en el aspecto práctico diagnóstico, por lo que merecen despertar el interés de los educadores y los pastores de almas. Puede tomarse como base la tipología caracterológica general para emprender luego una doble tarea: determinar en qué tipo puede encuadrarse sin dificultad una vivencia religiosa, a qué tipo está especialmente adecuada; indagar qué modos de comportamiento psíquico religioso cabe esperar de una persona perteneciente al tipo establecido. Así, por ejemplo, si nos atenemos a la tipología de C. G. Jung, referiremos la vivencia mística a la personalidad introvertida, mientras que la actividad misionera es propia de una personalidad extrovertida. En el sentido de E. Kretschmer, el temperamento esquizotímico permite esperar un enfoque religioso dirigido a lo fundamental; al temperamento ciclotímico correspondería una religiosidad apacible, que gusta de las prácticas religiosas en común; al temperamento atlético o «viscoso», una conciencia serena, aunque en ciertas circunstancias pueden producirse reacciones en corto circuito, con violencia contra personas o cosas del ámbito religioso.

Pero los procedimientos tipificadores pueden orientarse también al establecimiento de tipos de religiosidad, como los establecidos por Starbuck, James, Girgensohn, Gruehn, Trillhaas y otros³⁶. Cuando se trabaja en este sentido, el investigador, basándose en los modos de actividad psíquica establecidos por la observación de una persona, trata de resolver la cuestión siguiente: ¿Qué tipo de religiosidad presenta una persona cuyas vivencias religiosas son predominantemente de tal tipo y se caracterizan por estos o aquellos rasgos? Se hallará que la persona estudiada pertenece a un tipo de religiosidad determinado: mística, racional, idealista, activa; equilibrada, optimista o pesimista. O puede ordenarse el estado vivencial religioso observado en tipologías religiosas de grupo, como han hecho Pfliegler con sacerdotes y Skrbensky con laicos³⁷. Como en la psicología general, ocurre en la psicología religiosa que al usar la clasificación tipológica tenemos siempre el convencimiento de que no existe una absoluta concordancia del

36. W. GRUEHN, *Die Frömmigkeit der Gegenwart*, p. 414ss. W. CANZIANI, *obr. cit.*, p. 274s.

37. M. PFLIEGLER, *Priesterliche Existenz*, Innsbruck 1953. L. H. SKRBENSKY, *Katholikenspiegel, Zur Religionspsychologie des gebildeten Laienkatholiken*, Munich 1935.

individuo concreto con el modelo ideal del tipo a que se adscribe. No hay ninguna persona que encaje exactamente, por ejemplo, en el tipo místico o en el activo o el sosegado.

c) Ordenación genética

Terminamos nuestro examen de los procedimientos de ordenación de la psicología general que tienen interés para el psicólogo de la religión con el procedimiento genético. Éste se propone descomponer los procesos psíquicos religiosos en etapas o fases dispuestas de acuerdo con su sucesión cronológica, a ser posible de modo continuado, sin interrupciones. Con este objeto, examina series de observaciones, analiza el curso de la vida, utiliza tests de desarrollo y estudia la correspondencia entre el desarrollo corporal y el psíquico. Análogamente a la distinción establecida en biología entre la ontogenia y la filogenia, es preciso distinguir en psicología entre el procedimiento genético individual y el procedimiento genético histórico. En la psicología de la religión, sirve el primero de estos procedimientos para el estudio del desarrollo religioso en el individuo aislado, mientras que el segundo se aplica al conocimiento de la evolución de la religiosidad en los pueblos y en la humanidad en general. Para evitar errores en la evaluación de los resultados del procedimiento genético, debemos guardarnos, especialmente en nuestro campo, de aceptar la existencia de un paralelismo general, aplicable en todos los aspectos, entre el desarrollo biológico y el desarrollo psíquico. De ordinario, la maduración religiosa requiere mucho más tiempo que la biológica y no siempre se presenta. Por otra parte, no son en modo alguno constantes en la vida religiosa fenómenos correspondientes a las manifestaciones involutivas y procesos regresivos de la vejez.

5. Procedimientos interpretativos

Un grupo de métodos aplicados en la psicología de la religión tienen por objeto la interpretación de las vivencias indagadas. Entendemos aquí por «interpretación» la investigación de los nexos

causales motivadores activos. Deben considerarse en esta sección los procedimientos biológico-pragmáticos, de psicología profunda, médicos, filosóficos y teológicos.

a) Interpretación biológico-pragmática

El procedimiento biológico-pragmático toma como punto de partida una antropología filosófica que considera la religión como medio auxiliar para la vida y la conducta humanas (bios-pragma) o, según la terminología de A. Gehlen, como técnica de cumplimiento y descarga ante insuficiencias de la existencia humana. Se propone demostrar que el objetivo impulsor y el motivo de los hechos psíquicos religiosos está constituido por las exigencias de la vida.

Procura mostrar la concordancia de los procesos, estados y comportamientos religiosos con las condiciones y los requerimientos de la situación existencial del hombre. Esta orientación se presenta ya en L. Feuerbach, que en su *Teogonía* presentaba los deseos y las necesidades de los hombres como base del origen, la naturaleza y el destino de los dioses. Para F. Nietzsche (en *La voluntad de poder*), el cristianismo, con su escala de valores, tiene su origen en el espíritu gregario y el resentimiento de los «medios» y «fracasados», y se ha desarrollado como «medio de la astucia defensiva de los débiles», con el intento de abatir a los «hombres superiores» y vengarse intentando destruir «la firmeza de sus vidas».

Más clara psicológicamente y sin la agresividad de la anterior, adquirió importancia con W. James la interpretación biológico-pragmática de la religión. Incluía James la religión en las más importantes funciones de la humanidad. Citaba en apoyo de su opinión la siguiente frase de J. H. Leuba: «No se conoce a Dios, no se concibe, pero se necesita como sustentador o apoyo moral, como amigo o como objeto de amor.» El sacrificio y la privación están indisolublemente unidos a la vida en este mundo, pero la religión logra que los aceptemos incluso con alegría, convirtiendo lo que necesariamente hemos de aceptar en ligero y agradable. Esta función biológica fundamental de las creencias religiosas explica

la apasionada adhesión a los detalles de las enseñanzas religiosas y a su contenido³⁸.

No es necesario detenernos aquí en mostrar la unilateralidad filosófica del pragmatismo biológico. El argumento de que la religión fortalece al hombre contra la dureza de la vida, le capacita para sobrellevar con honradez y firmeza las contrariedades y le esclarece el enigma de la vida, se formula a menudo en forma expresa en amplios círculos como motivo (total o parcial) de adhesión a la religión y a la educación religiosa. Muchas dudas sobre la religión se rechazan sin haberlas resuelto, simplemente con el argumento siguiente: «¿En qué me apoyaría sin estas creencias? ¿Qué me quedaría?» Efectivamente, es cierto que la religión aligera con frecuencia la carga de la vida. Permite al hombre traspasar a Dios todos sus cuidados y preocupaciones y esperar la ayuda divina «a su tiempo» (1 Pe 5, 6). La psicología de la religión, para estudiar la extensa área de las motivaciones religiosas, no puede prescindir del procedimiento interpretativo biológico-pragmático. Pero su valor científico depende de que no se proponga encajonar en un esquema filosófico previo los datos de experiencia de la vida religiosa, de que considere en cada caso lo que se presenta de hecho en la vivencia religiosa. Los intentos de justificación que aducen la posibilidad de una concatenación de motivaciones inconscientes deberían basarse en hechos observables de la vida psíquica individual.

b) Interpretación psicológica profunda

Los procedimientos de psicología profunda interpretan los datos obtenidos en la observación de la vida religiosa atribuyéndolos a motivos que actúan predominantemente en el inconsciente y pueden apreciarse gracias a errores involuntarios cometidos al hablar o escribir o en la realización de otros actos, olvidos, lagunas en la memoria y muy principalmente sueños; también se reconocen estos factores inconscientes en casos de neurosis de angustia, fobias y otros trastornos psiconeuróticos. La temática del contenido de los grupos motivacionales que predominan en el inconsciente es ex-

puesta de modo diferente por las diversas escuelas de psicología profunda. Según Freud, son de tipo sexual; según Adler, tienden a satisfacer el afán de autoafirmación; según Jung, se hallan al servicio del objetivo de la «individuación», es decir, del desarrollo del yo humano en equilibrio entre las tendencias conscientes y las inconscientes. Todos estos motivos pueden disimularse bajo el aspecto de religiosidad en teorías, textos de oraciones y de cantos, sueños, ceremonias, actitudes y modos de actuar, símbolos, opiniones e incluso en la elección de profesión, como se ha comprobado en las investigaciones y la práctica de la psicología profunda. Sin incurrir en las pretensiones que tenían inicialmente algunos de los propugnadores de esta rama de la psicología, que solamente consideraban válidos sus puntos de vista y sus métodos, es preciso reconocer que no puede prescindirse de la psicología profunda en el estudio psicológico de los datos relativos a las vivencias religiosas.

Es indudable que la psicología de la religión se ha enriquecido considerablemente con las investigaciones psicológicas profundas y es necesario, por lo menos, prestarle la debida atención cuando tiene una base científica suficientemente sólida. Se aplica esto especialmente a los puntos de vista y a los procedimientos de la psicología profunda, porque presentan posibilidades de la vida religiosa que es inexcusable tener en cuenta.

En cuanto a los modos de realización práctica del procedimiento psíquico profundo, señalemos que Girgensohn, aunque ha ensayado el método llamado de «asociaciones libres» en sus investigaciones de psicología religiosa, en general no se ha atendido a él. En sus experimentos, los sujetos, después de haber referido sus vivencias durante la lectura de una poesía religiosa, volvían a leerla y escribían lo que les venía al pensamiento, en ideas o imágenes, consecutivamente a la segunda lectura, sin limitarse a un formulario. Se obtenían muchas explicaciones complementarias y esclarecimientos de la relación anterior. Pero «llegaba un momento en que la serie de asociaciones proseguía su curso libremente y a través de unas líneas de muy laxa conexión surgían grupos de ideas o imágenes que no tenían relación alguna con la evaluación de la poesía ni con los grupos de representaciones mentales esenciales para la intelección de la misma. Seguir por estos caminos no habría tenido objeto en

mi investigación»³⁹. Aunque un psicoanalista no aceptaría esta opinión del autor, es indiscutible que el método de la libre asociación solamente de un modo indirecto e inseguro puede ser de utilidad en la psicología de la religión. Sin embargo, puede informarnos sobre las constelaciones de tendencias e intereses y, a través de ellas, sobre la vivencia religiosa.

Esta información puede obtenerse más rápida y claramente mediante el estudio de las figuras o formas procedentes del inconsciente y de los sueños. En el primero de estos métodos se utilizan formas (dibujos, pinturas, modelados) producidos en una situación psíquica decisiva y no esclarecida, sin intención manifiesta o como representación de imágenes dominantes que surgen espontáneamente. O bien, con el lápiz o el pincel en la mano, el sujeto, «sumergiéndose meditativamente en su intimidad», se deja llevar en su expresión por los afectos y estados de ánimo que emergen⁴⁰. Las imágenes de este modo producidas, como las que aparecen en los sueños y los ensueños, muestran a menudo, manifiestos o disimulados, temas religiosos o mitológicos que son vividos con frecuencia en estados afectivos numinosos. En estas imágenes, que son en su mayoría símbolos arcaicos del inconsciente colectivo (los llamados símbolos arquetípicos o arquetipos), se revelan el estado y el curso del proceso de individuación y con él la realización religiosa individual de sí mismo. Estos conocimientos, debidos a C. G. Jung, nos indican claramente que, en el análisis de las figuras dibujadas, pintadas o modeladas y de los sueños y ensueños, éstos no deben considerarse únicamente como manifestación de sectores funcionales aislados del sistema de instintos y tendencias del hombre, sino en relación con el hombre en su totalidad, que expresa simbólicamente de múltiples modos la situación actual de su inconsciente y también los puntos de inserción de las soluciones y las vías de acción correspondientes a la situación. El empleo de un esquema interpretativo rígido, al modo y estilo del antiguo psicoanálisis, que interpretaba directamente las imágenes de los sueños como símbolos sexuales masculinos o femeninos, guiándose por su forma, puede conducirnos a sectores parciales del área de lo inconsciente, pero no nos lo presenta en toda

39. Obr. cit., p. 30.

40. Cf. E. WIESENHÜTTER, *Psychotherapie, Meditation und Kunst*, en *Meditation in Religion und Psychotherapie*, dirigida por W. BITTER, Stuttgart 1958, p. 361s.

su extensión y en la relación de valores existentes, y tampoco nos muestra la acción reguladora del «autogobierno» del individuo y mucho menos aún la dirección personal global⁴¹.

c) Interpretación médica

Aunque el papel esencial del procedimiento médico (como el del procedimiento psicológico profundo) se halla en el ámbito del diagnóstico y la terapéutica, requiere también la atención del psicólogo de la religión. Señalemos ante todo que ya no puede sostenerse científicamente en la medida de antes la concepción, ampliamente difundida a inicios de siglo, que refería la religiosidad, por lo menos en sus formas extraordinarias, como la conversión y la vida mística, a la neurosis, la histeria y el desdoblamiento de la personalidad. Pero es cierto que existen variaciones más o menos marcadas de la religiosidad en personas enfermas, especialmente en las que presentan anormalidades o afecciones psíquicas. La psicología de la religión no puede dejar de tenerlo en cuenta. No se trata, evidentemente, de utilizar en esta disciplina las técnicas y procedimientos altamente especializados de la ciencia médica (en este caso, de la psiquiatría). Pero al estudiar la religiosidad en las personas enfermas necesita conocer en sus líneas generales los principios que rigen los procedimientos médicos, así como las categorías y tipologías psiquiátricas fundamentales y los datos inmediatamente aplicables a la psicología de la religión. Por otra parte, tales conocimientos son utilizables en la investigación de los fenómenos normales de la vida psíquica religiosa y de sus relaciones, aunque no sea más que para diferenciarlos de los patológicos. Pero la mera observación del carácter excepcional de las manifestaciones religiosas no autoriza a la psiquiatría actual a sostener interpretaciones preconcebidas que consideren patológicas tales manifestaciones. Para informarse sobre este extremo se necesita investigar las motivaciones profundas y la persona en su totalidad y en su relación con la religión.

41. Cf. el estudio de G. SCHMALTZ sobre «el director» (*Waltende*), el «creator spiritus en el inconsciente del individuo»: *Das Machen der Wahrheit im eigenen Herzen (Augustinus) und die dialektische Funktion des Unbewussten im Reifungsvorgang*, en la obra cit. en la nota anterior, p. 85ss.

d) Interpretación de las ciencias del espíritu

Mucho más amplio que los procedimientos interpretativos hasta ahora mencionados y examinados es el procedimiento propio de las ciencias del espíritu. Consiste este procedimiento en la comprensión del conjunto de motivaciones de la vida anímica en su relación con las estructuras de sentido del espíritu, es decir, con el «espíritu objetivo», como le llama Dilthey empleando un término de Hegel (para el concepto y la fenomenología de la comprensión, v. p. 391ss). El hombre halla estas formaciones en su círculo vital y modela su personalidad en su relación con ellas. Pueden clasificarse en grupos a base del valor predominante. El hombre realiza una cierta forma de vida que depende del grupo al que es más receptivo y que predominantemente le determina. Spranger distingue seis formas de vida, características de seis tipos de hombre distintos: teórico, económico, estético, social, político (orientado al poder) y religioso. Como punto de partida para la adscripción de un hombre a una de estas formas de vida se consideran sus manifestaciones, especialmente verbales, pero también sus actos y sus producciones.

Se ha objetado en contra de este procedimiento, no sin razón, que no todo hombre se deja determinar por el espíritu objetivo, que no todos pueden ser «acuñados» por él y ostentar en su personalidad la marca del mismo. Puede responderse a esto que también en las actitudes de apartamiento, de indiferencia o repudio se adopta una posición frente al mundo del espíritu y de los valores, posición que actúa sobre la personalidad. No es verosímil que actualmente pueda un hombre dejar de pertenecer a algún grupo cultural. Se halla inevitablemente en relación con el espíritu objetivo, como receptor y como formador, adhiriéndose u oponiéndose⁴², sea o no consciente de esta relación. En lo que se refiere a la lista de «formas de vida» antes consignadas, no cabe duda de que es incompleta, bastando para convencerse de ello pensar en formas como las del hombre técnico, el hombre deportivo o el hombre burócrata. Al usar esta clasificación, puede tenerse en cuenta la gran variabilidad de las formas de vida y la posibilidad de formas mixtas.

La atención de la psicología de la religión no debe circunscribirse a las formas de vida religiosa. Efectivamente, no puede prescindirse de la influencia de la religión en otras formas de vida, influencia que requiere del psicólogo una muy cuidadosa consideración. Análogo interés reclama siempre la relación motivadora de la vivencia religiosa con las objetivaciones del espíritu en la esfera de lo sagrado, en las doctrinas religiosas, los símbolos, los ritos y las asociaciones, las instituciones y las costumbres religiosas. Señalamos también la especial importancia de este procedimiento para la psicología de la evolución religiosa personal, de las sociedades religiosas y la expresión de la religión.

e) Interpretación teológica

Finalmente, podemos preguntarnos si la psicología de la religión debe utilizar el procedimiento teológico. Surge esta cuestión muy naturalmente, porque el objeto material de nuestra ciencia, es decir, la religiosidad, se superpone en muchos aspectos al objeto de la teología, especialmente de la teología moral y pastoral, a la exégesis de la Sagrada Escritura y también, en ciertos sectores, al de la teología de la fe o dogmática y al de la historia de la religión y las hagiografías. Al hablar de procedimiento teológico, no nos referimos a las disciplinas teológicas históricas, sino a las sistemáticas, en las que se penetra ordenada y progresivamente en el conocimiento de la revelación divina. Las revelaciones divinas pueden presentarse en experiencias vividas inmediatamente, pero existen también en la Sagrada Escritura y en la tradición. Como la psicología de la religión no se ocupa del conocimiento de la revelación divina en sí, sino de las vivencias psíquicas religiosas y de los modos de comportamiento religioso, no le es esencialmente necesario el método teológico en el sentido indicado. Por tratarse de psicología, de ciencia de la vida psíquica en su ordenación natural, el método teológico es incluso de imposible aplicación en la psicología religiosa en cuanto establece como premisa esencial la incondicional verdad de la revelación. La fe personal del psicólogo de la religión en la milagrosa conversión de Saulo no le impide estudiar, en la medida de lo posible, este proceso extraordinario en su conexión

42. E. SPRANGER, *Psychologie des Jugendalters*, Heidelberg 1960, p. 308.

natural. Por otra parte, si excluimos de nuestro examen la pretensión de absolutez de aquel supuesto, el procedimiento teológico no es en modo alguno extraño a la psicología de la religión. Ensancha el horizonte de las posibilidades de interpretación psicológica, por lo menos en el sentido de que no excluye de antemano un curso extraordinario y la intervención divina. Además de ello, permite el conocimiento profundizado de la vivencia religiosa, tal vez también precisamente en el propio sujeto, que trata de comprender su vivencia a base de los conceptos teológicos, como los de omnipotencia, gracia, providencia, llamamiento divino, iluminación y endurecimiento, pecado y castigo, beatificación y condenación. No se interpreta entonces una conducta como la de David con la mujer de Urías únicamente considerándola como lascividad senil, o la traición de Judas como decepción en la espera del Mesías, o la conversión de Saulo como manifestación de esquizotimia. En la respuesta de Cristo a Pedro vemos expresada esta explicación sobrenatural completadora de una vivencia religiosa: «No es la carne ni la sangre quien eso te ha revelado, sino mi Padre, que está en los cielos» (Mt 16, 17).

Utilización metódica de la Sagrada Escritura

Este último ejemplo nos invita a formular unas aclaraciones sobre el valor metodológico del empleo en la psicología de la religión de los conocimientos sobre la psicología de ciertas vivencias que se hallan en los documentos de la revelación, en la Sagrada Escritura. Nos referimos principalmente a los escritos que, como el Antiguo y el Nuevo Testamento, son reconocidos por una comunión religiosa como seguros y fundamentales y hasta como inspirados por el propio Dios. Reclaman por ello atenta consideración y respeto. Bastaría su valor como producciones religiosas y su posición en la conciencia de la sociedad, como también los estudios explicativos de la misma, frecuentemente reveladores de una fina sensibilidad, para que fuesen estudiados con interés por la psicología de la religión. Es extraño que no se les haya dedicado mayor atención.

Sin embargo, no cabe duda de que las referencias de los libros sagrados a datos psicológicos no pueden considerarse como relatos

de vivencias en el sentido psicológico. No nos dan ninguna información científica inmediata sobre la vivencia religiosa. Esta salvedad rige también cuando, por excepción, se presenta en el texto sagrado una detallada exposición y se ofrece una visión de la vida anímica, como en el relato de la resurrección de Lázaro (Jn 11). Una comparación con los formularios de Girgensohn o Gruehn nos muestra esto claramente. Los escritos bíblicos distan mucho de querer explicar detalladamente los pensamientos, sentimientos, tendencias, ideas y decisiones, tal como se requiere en la investigación psicológica. Lo que consignan, en sus libros didácticos y sobre todo en sus preceptos, son indicaciones y experiencias sobre la conducta ética y religiosa; de un modo particular en los libros históricos se hallan ejemplos de vivencias y actos religiosos. Pero la orientación de la investigación experimental no muestra tendencia a conceder a tales ejemplos un valor metodológico en la psicología de la religión; en general, no va más allá de su empleo como ilustración, a menudo muy acertada, de exposiciones teóricas. En realidad, no puede negarse que los datos que proporcionan los relatos bíblicos sobre los procesos psíquicos son con frecuencia incompletos, no están claramente ordenados y son poco seguros en su valor psicológico, especialmente cuando la narración no se escribió hasta bastante tiempo después de los hechos y se basó quizás en lo que explicaron numerosas personas intermedias.

A pesar de todo ello, estos ejemplos de los escritos de la revelación, con las correspondientes ilustraciones sobre comportamientos, tienen un valor insustituible para la psicología, además de su evidente interés para la pedagogía de la religión. Presentan una inagotable multiplicidad de relaciones y cualidades de vivencias religiosas frecuentemente inaccesibles al estudio experimental debido a su carácter único. Esta multiplicidad, solamente en muy pequeña parte puede hallarse en los datos actuales (bastante escasos) sobre las vivencias religiosas. Más claramente se aprecian tales relaciones y cualidades considerando las distintas circunstancias expuestas en las narraciones y muy especialmente las vivencias consecutivas despertadas en el lector por las narraciones y por la grandeza y la simplicidad del lenguaje. Además, los hechos y las enseñanzas de los escritos de la revelación ofrecen a la psicología de la religión paradigmas de vida y vivencia religiosas de valor excepcional.

El efecto que estas narraciones bíblicas, apropiadamente expuestas, ejercen incluso en los niños que asisten a escuelas primarias, confirma cumplidamente el valor de estas vivencias consecutivas, que no desaparecen con las vivencias de otros tipos que surgen ulteriormente. Es cierto que tales vivencias consecutivas no siempre coinciden con las que se presentan en otras personas ni tampoco con las expuestas en la propia narración. Se observan diferencias en la duración y la intensidad, en el relieve dado a los diversos temas y la tonalidad afectiva y también en su relación con la vivencia descrita en el texto. Tenemos un ejemplo en los sentimientos despertados por la lectura de la parábola del hijo pródigo (Lc 15). Predomina en algunos la impresión del mal comportamiento que había tenido con su padre; en otros, la miseria que sufrió después; en otros, el arrepentimiento; en muchos, la amorosa misericordia del padre; en algunos, finalmente, el enojo del hermano mayor. Tales diferencias guardan relación con el modo de ser y la historia personales, con el grado de composición y la capacidad de simpatía y también con el estado corporal y anímico en el momento de la lectura. Algunos de estos estados de espíritu pueden considerarse como variaciones de un mismo tipo, pero las reacciones originadas y las tomas de posición pueden ser completamente divergentes. Mientras unos compadecen al hijo caído en la miseria, se alegran otros de su justo castigo; hay quienes admiran la bondad del padre y hay quienes censuran su blandura y debilidad; la dureza del hermano mayor escandaliza a unos, mientras que otros la encuentran muy natural. Influye en la vivencia consecutiva, ya desde antes de la lectura, la relación religiosa dimanante del carácter sagrado del libro y la investidura sacerdotal del narrador. Esta multiplicidad y variedad de sentimientos consiguientes y de vivencias reactivas o de actitud suscitadas por las narraciones de la Sagrada Escritura, a pesar de su carácter no metódico, nos indican la utilidad que han de tener en el estudio de la psicología de la religión.

El ejercicio de vivencia religiosa, de revivir y de comprender que proporciona este método tiene para toda investigación de psicología de la religión un gran valor, hasta el punto de que puede considerarse como indispensable. Pero su principal utilidad consiste en permitir el estudio de las ricas formas de vivencia religiosa que se hacen accesibles a la autoobservación y a otros procedimientos de

la psicología. En este aspecto meramente psicológico, en el que solamente se consideran formas y estructuras de vivencias religiosas, no viene a cuento la cuestión de si el concepto que se forma de éstas concuerda o no con la exégesis teológica. Para la investigación psicológico-religiosa, lo importante es conocer, de modo inmediato o mediato, una vivencia religiosa actual o pretérita. Por otra parte, una cuidadosa exégesis teológica puede dar a la psicología indicaciones sobre diferenciaciones de la vivencia religiosa que podrían escapar al investigador a consecuencia de un deficiente conocimiento de los contextos temáticos de la teología.

Temática y terminología de la psicología de la religión
(«vivencia», «cognición», «toma de posición»)

Una completa exposición de la psicología de la religión requiere la aplicación de todos los métodos apropiados para la investigación de la vida religiosa o, por lo menos, el estudio de los resultados obtenidos con estos métodos. Debemos considerar entre los mismos: los empíricos, antes descritos; entre los apriorísticos, el procedimiento fenomenológico y también el psicológico deductivo. Como contenido fundamental de toda psicología de la religión, deben figurar las múltiples formas de vivencias y creencias religiosas. No puede omitirse la consideración de las formas defectivas y las extraordinarias, de la vida irreligiosa y el «pecado», del misticismo y la exaltación religiosa. Conviene señalar la influencia de los «factores de variabilidad», como sexo, edad, estado anímico y corporal, personalidad, religión, profesión, nacionalidad y ambiente cultural, sobre las vivencias y las creencias religiosas. Finalmente, la psicología de la expresión religiosa y de la sociedad religiosa y el estudio genético de las fases del desarrollo individual e histórico de la espiritualidad completan el área y los objetivos de la investigación científica. Se han publicado valiosos estudios de la psicología de la religión, pero no se ha escrito todavía una psicología que abarque el amplio campo de la vivencia religiosa en su totalidad. Es una omisión que convendría subsanar urgentemente. Los primeros intentos revelan la necesidad de dividir la extensa área de estudio en vivencias de la cognición religiosa y vivencias de la toma de posi-

ción frente a lo religioso. De acuerdo con el uso general de la terminología psicológica, entendemos por «vivencia» todo proceso anímico consciente. No es preciso que sea un gran acontecimiento, un hecho anímico de destacada intensidad que mueva con gran fuerza el ánimo, como el que experimentaba Jacob al despertar del sueño en que le habló Dios (Gén 28). El proceso psíquico consciente no necesita para ser vivencia que el sujeto lo vea con su inteligencia, es decir, ya con una cierta «distancia»; lo es ya cuando se halla simplemente en él, en su interior y hasta cuando empieza a «sentir» la vivencia.

Análogamente, con el término «cognición» no entendemos solamente el acto de conocer en sentido estricto, como conciencia de objetos convencido y capaz de formular juicios, sino toda forma de adquisición de conocimiento. En la expresión «cognición religiosa», el atributo debe tomarse en sentido objetivo, no en sentido subjetivo. Significa la cognición el acto de conocer lo «religioso» o lo que tiene valor religioso, no la religiosidad de la cognición o del conocedor. La cognición de la orden divina de salir de Egipto (Éx 3 y 4) consiste en conocer el contenido religioso y relacionado con lo religioso. En Moisés (pero no en la totalidad de los que después tuvieron conocimiento de la orden divina), la cognición tuvo lugar religiosamente, con el alma dirigida a Dios y llena de veneración por Él.

La religiosidad de la cognición implica una relación positiva con el mundo objetivo religioso, por lo que podría estudiarse conjuntamente con la toma de posición religiosa. En esta última, el atributo debe comprenderse subjetivamente. Existe también una toma de posición frente a la situación o el estado de cosas que no tiene en sí una relación inmediata con la religión, como en las pérdidas de fortuna o los éxitos profesionales. Se empieza a descubrir aquí un criterio muy importante en la psicología de la religión: que la división de la vivencia religiosa en cognición y toma de posición no se presenta casi nunca en el curso efectivo de la vivencia en una forma neta, con una completa separación entre ambas fases, sino que se trata de ordinario de la mayor acentuación de uno de estos dos elementos. La toma de posición depende de una cognición precedente; esta última, a su vez, está a menudo influida (con notable intensidad en algunos casos) por tomas de posición

que pueden inhibir o estimular la cognición. Debido a ello, en el estudio psicológico de la vivencia de conversión y de las vivencias místicas se incurre inevitablemente en interferencias y también ocasionalmente en repeticiones, que se procura limitar en lo posible. Resulta también de estas consideraciones que el punto culminante en el desarrollo de la psicología de la religión no se halla en la cognición religiosa, a pesar de su riqueza de contenido y de que es imprescindible su consideración, sino en la psicología de la religiosidad de la vivencia. Tal vez se extrañe el lector de que en la introducción histórico-metodológica no entremos inmediatamente en el estudio de la psicología de la cognición religiosa, sino que preceda a la misma un examen crítico de las grandes vivencias religiosas, de las vivencias numinosas, según Rudolf Otto. Antes de entrar en el estudio especial, debemos centrar nuestra atención en la vivencia religiosa profunda, en la que participa el hombre en su totalidad, considerando al propio tiempo su conexión con la cognición y la toma de posición. Su análisis y su estudio crítico nos ofrecerán una base de conceptos y enfoques que nos servirá para las investigaciones ulteriores.

Parte segunda

LO DIVINO-SAGRADO

IV. LA VIVENCIA DE LO DIVINO Y LO SAGRADO

1. *Cualidades vivenciales numinosas*

Para Rudolf Otto, la vivencia numinosa es la vivencia plenamente religiosa. Para explicar lo que quiere significar con este término, se refiere Rudolf Otto a dos hechos narrados en el Antiguo y el Nuevo Testamento, respectivamente. El primero es la visión de vocación del profeta Isaías (Is 6); el segundo es la pesca milagrosa de Pedro y sus compañeros (Lc 5, 1-11). Isaías ve al Todopoderoso sentado en un elevado trono y a serafines que cantaban: «¡Santo, santo, santo!» Percibe la vibración del templo al resonar en él las voces y exclama: «¡Ay de mí, que estoy perdido, pues hombre de labios impuros soy y en medio de un pueblo de labios impuros habito y, sin embargo, al Rey Señor de los ejércitos han visto mis ojos!» Entonces, uno de los serafines tocó con una piedra ardiendo los labios de Isaías y le declaró que su pecado quedaba expiado. En la narración del Nuevo Testamento, Pedro había estado pescando junto con sus compañeros durante toda la noche, pero en vano, porque nada habían recogido. Luego, salieron a pescar de día, tal como dijo Jesús a Pedro, y recogieron tan grande cantidad de peces que casi rompieron la red y por poco zozobra el barco. Viendo esto, Pedro se arrojó a los pies del Maestro y exclamó: «¡Apártate de mí, Señor, que soy un hombre pecador!» «Así él como todos sus compañeros habían quedado sobrecogidos de espanto... Y atracando a tierra las barcas, lo dejaron todo y le siguieron.»

En ambos casos se realiza una vivencia religiosa simplemente en el sentido de que está llena de la presencia de Dios en la cua-

lidad de lo divino y sagrado. Isaías está plenamente vuelto hacia la manifestación de Dios y se siente aterrado porque ésta le hace consciente de su impureza. El mismo sentimiento invade a Pedro ante la inmensa grandeza de Cristo, que se le revela repentinamente.

Rudolf Otto llega en su análisis de la vivencia plenamente religiosa a las siguientes conclusiones¹: Llama «numinosa» a la calidad de «sagrado» tal como es vivida en los ejemplos citados, del profeta y del apóstol, como una profunda realidad. No contiene en sí todavía ninguna relación con el orden de los valores morales y la conducta. No es aprehendida conceptualmente; es, en este sentido, irracional y, por consiguiente, solamente pueden darla las especiales reacciones afectivas que se generan en el ánimo del que experimenta la vivencia². Debemos considerar en estas reacciones el asombro o pasmo (*stupor*), el estremecimiento, el anhelo y el sentimiento de la indignidad propia. En el asombro admirativo, tal como aparece claramente en Pedro, se presenta lo numinoso como *mysterium* y con el carácter de lo sorprendente y maravilloso (*mirum*); en él se muestra la cualidad de «totalmente otro» de lo numinoso en relación con la naturaleza humana y también su carácter ultramundano y sobrenatural. El sentimiento de extrañeza que está implícito en el asombro, es causa de que se experimente la sensación de temor relacionada con la calidad de talmente otro y sus características esenciales (más adelante indicadas) que en la experiencia se viven. Quizás el mejor calificativo que puede aplicársele es el de «tremendo» o el de descomunal (que no es común, que no es corriente)³. El estremecimiento o temor religioso, incluso en el más elevado grado de la fe en Dios, tiene algo del miedo al diablo y los fantasmas y produce una especie de paralización interior⁴. Presenta a lo numinoso como *mysterium tremendum* en sus tres aspectos de absoluta inaccesibilidad, absoluta omnipotencia (*maiestas*) y «energía», expresada en la Biblia con los términos de «ira» de Dios o de Dios «vivo». El temor religioso se asocia al «sentimiento de criatura», nacido de la vivencia de la propia inanidad en comparación con lo absoluto divino. Debe distinguirse del sentimiento de dependencia absoluta de que habla Schleiermacher,

puesto que este último se refiere a una relación causal⁵. En el anhelo religioso y en el devoto recogimiento se muestra lo numinoso como lo maravilloso fascinador (*fascinans*) y que puede llegar al arrobamiento. Es un estado místico, pero hay vislumbres del mismo en todo auténtico sentimiento de devoción⁶. Existe en lo numinoso una armonía de contraste entre lo infinitamente tremendo y lo infinitamente admirable⁷. Finalmente, el sentimiento de la inanidad propia, que vemos expresado por Isaías y por Pedro, muestra primeramente la pequeñez humana (la «profanidad») y, como vivencia de distancia, el valor supremo (augusto) de lo numinoso⁸. Observa R. Otto que la vivencia numinosa, psíquicamente, es tan poco derivable como el placer o el dolor, el amor o el odio⁹. Advierte luego que, existiendo un convencimiento fundamental, todas las religiones pueden dar, en especiales circunstancias y en determinadas personas, el encuentro con lo sagrado; que además de la revelación interior existe una revelación exterior de lo numinoso¹⁰. Los hechos generadores de tales vivencias se denominan «signos»; la facultad de conocer y reconocer lo sagrado gracias a los signos recibe el nombre de «divinación» (Friedrich Schleiermacher, Jakob Friedrich Fries). Para que se produzca este estado es necesario que a la impresión venida de fuera correspondan una percepción y una comprensión interior. R. Otto cita a este propósito la respuesta de Jesús a la declaración de fe de Pedro: «No te ha revelado esto la carne y la sangre, sino mi Padre, que está en los cielos» (Mt 16, 17).

2. Conocimiento de lo sagrado en la vivencia numinosa

La descripción que de la vivencia religiosa hace R. Otto ha suscitado críticas, pero también ha encontrado adhesiones¹¹. En

5. J. GEISELMANN, *Das Irrationale Ottos im Licht des kath. Glaubensbegriffs*, «Theologische Quartalschrift» 104 (1923) 55.

6. R. Otto, obr. cit., p. 46.

7. Id., p. 54.

8. Id., p. 64. Según J. HESSEN, el sentimiento de criatura comprende la «humildad numinosa», el sentimiento de inanidad y el de indignidad, el primero como componente ontológico y el segundo componente axiológico (obr. cit., vol. 2, p. 114s).

9. Obr. cit., p. 145. 10. Id., p. 165ss.

11. V. la equilibrada exposición de B. HÄRING, «Das Heilige» Rudolf Ottos in der neueren Kritik, en «Geist und Leben» 24 (1951) 66ss. V. también J. HESSEN, obr. cit., vol. 1, p. 269ss.

1. Obr. cit., p. 1-72.

2. Ibid., p. 12.

3. Ibid., p. 51.

4. Ibid., p. 15ss.

principio, nos ocuparemos aquí solamente de la discusión sobre el análisis que presenta R. Otto del fenómeno, dejando de lado las críticas y contracríticas de la falta de derivación psíquica de la vivencia numinosa postulada por este autor. El progreso efectuado por Otto en el concepto determinante del sentimiento religioso, en relación con Schleiermacher, por ejemplo, es reconocido por casi todos los autores. Se destacan principalmente su comprensión y descripción de la riqueza de la vivencia religiosa, del carácter peculiar y eminente valor de lo sagrado. Hasta Feigl, su más acerado crítico, reconoce su «genial visión de la vivencia religiosa»¹². Las numerosas objeciones formuladas se refieren a las opiniones de Otto sobre la relación de conocimiento, la determinación del objeto y la estructura de la vivencia religiosa.

Respecto a la naturaleza de la vivencia religiosa, señalan algunos autores, especialmente J. Geysler¹³, que Otto la sitúa casi exclusivamente en la esfera de la afectividad y, por consiguiente, de lo irracional. Tal concepción no hace justicia al primado de la función cognoscitiva, que es necesaria para que se forme el sentimiento y ofrece a la vivencia religiosa su objeto. Heinrich Fries, en su estudio comparativo de la moderna filosofía de la religión católica, observa que Geysler quiere hacer de la religión un materia exclusivamente de razón, de modo que el Dios de la religión apenas presenta en su concepción otros rasgos que los del Dios de la filosofía¹⁴. Puede replicarse a esto que, para Geysler, también en esta cuestión las esferas de interés de la teoría del conocimiento y la metafísica se corresponden claramente, lo que corrobora asimismo la primacía y el carácter rector de la razón, pero no por ello deja de apreciar el papel (secundario) de la toma de posición emocional y la compleja estructura de la vivencia religiosa. Así se observa incluso en los fragmentos de su obra reproducidos por H. Fries¹⁵. Häring muestra que Geysler no hizo justicia a Otto en sus críticas¹⁶. Observa, apoyándose en ediciones ulteriores de la obra de Otto, que

éste entendía por sentimiento religioso un modo de toma de contacto espiritual totalmente orientado al objeto de la religión (lo sagrado). No se halla para él en oposición al conocimiento, sino solamente al conocimiento conceptual; es una vivencia de tipo intuitivo, un sentirse tocado por Dios en el alma. Cuando dice Otto que la vivencia religiosa es «irracional», no quiere significar que sea irrazonable, sino que se refiere a lo que va más allá de la comprensión conceptual pero es accesible al pensamiento conceptual, que tiende a su aprehensión. Con la aplicación del concepto de irracionalidad a la esfera psíquica, trató Otto de resolver el problema ontológico que plantea la diferencia esencial entre el sujeto humano cognoscente y el objeto divino conocido, problema que en el ámbito de la teoría del conocimiento ha conducido a la doctrina de la analogía del conocimiento de Dios. Otras objeciones relativas a la forma en que describe Otto la relación de conocimiento en la vivencia religiosa se concentran en el reproche de la subjetividad. Estas objeciones provienen del predominio que en la obra de Otto tiene la vivencia afectiva que emerge en múltiples formas de la profundidad del alma y cuyo contenido vivencial parece ser arbitrario, sin una clara relación intencional o causal con un ser que es de algún modo objeto de la vivencia. Puede verse una corroboración de este reparo en el hecho de que las características de lo numinoso indicadas por Otto corresponden casi exclusivamente a categorías de la esfera emocional (*mirum, tremendum, fascinans*). Sin embargo, habla en contra de un subjetivismo acentuado la orientación señalada por el autor hacia el objeto del sentimiento religioso. Añádase a ello que la distinción entre lo que corresponde a la cualidad vivencial y lo que corresponde al objeto numinoso presente en la vivencia, si bien no siempre se destaca en la exposición de Otto, se muestra con suficiente claridad. Cuando adscribe al *mysterium tremendum* las cualidades de inaccesibilidad, omnipotencia y energía, indica determinaciones que corresponden evidentemente al objeto numinoso de la vivencia religiosa, no al proceso de la vivencia. Es cierto que este objeto permanece siempre en una relativa obscuridad que, teniendo en cuenta las tendencias de Otto, puede calificarse con razón de «mística». Otto puede invocar a este respecto el pasaje paulino en el que se dice que Dios habita en «una luz inaccesible» (1 Tim 6, 16). Consiguientemente, busca de-

12. F. K. FEIGEL, «Das Heilige», *kritische Abhandlung über Rudolf Ottos gleichnamiges Buch*, Tübinga 1948, p. 8.

13. J. GEYSLER, *Intellekt oder Gemüt, eine philosophische Studie über Rudolf Ottos Buch «Das Heilige»*, Friburgo de Brisgovia 1921, p. 14ss.

14. H. FRIES, *obr. cit.*, p. 355.

15. *Id.*, p. 348.

16. *Obr. cit.*, p. 68s. V. también R. POTEMPA, *Persönlichkeit und Religiosität*, Gotinga 1958, p. 75s.

finir lo santo según sus efectos en la vivencia. Este procedimiento no profana el objeto ni lo presenta deformado; ofrece a la conciencia cognoscitiva más de lo que hallamos en una teología «negativa» que solamente se atreve a hablar de Dios con negaciones. C. Albrecht, aunque observa que los elementos de lo numinoso indicados por Otto no se hallan todos a un mismo nivel, no pasa por alto el carácter claramente intencional de la vivencia numinosa; mientras que la causa primordial de lo *tremendum* y *fascinatum* se halla manifiestamente en la vivencia afectiva, corresponde el *mirum* a un conocimiento primordial de los límites existenciales y gnoseológicos frente al *numen*, y la *maiestas* contiene una evidente relación de conocimiento con la esencia del *numen*¹⁷.

Feigl se muestra decididamente contrario a la caracterización del objeto religioso como lo «totalmente otro». «Si decimos que Dios es, en sentido absoluto, totalmente otro, nada podemos experimentar ni afirmar de él; ni tan sólo nos es lícito decir que es totalmente otro»¹⁸. Sin embargo, la cognoscibilidad de Dios y su personalidad y bondad moral constituyen temas de importancia decisiva para la filosofía de la religión y más aún para la teología. Se nos presenta la cuestión de si las afirmaciones de Otto deben ser entendidas filosóficamente, de si deben ser estrictamente definidas «en sentido absoluto». Quizás hablan en contra de esta interpretación, no tanto el propósito personal del autor como el método y el estilo de su libro y el punto de partida de su examen (la vivencia religiosa), mantenidos en todo su estudio. No solamente desarrolla psicológicamente la exposición del proceso vivencial (lo que de suyo se entiende), sino que cuando trata de definir el objeto que aparece o es dado en la vivencia, lo efectúa en la mayoría de casos al describir ésta, como vemos en sus afirmaciones sobre lo numinoso. Su lenguaje y los términos que emplea tienen carácter descriptivo, no definidor en el sentido lógico. No debe ser interpretado desde el punto de vista de la metafísica y de la dogmática teológica. Describir la impresión vivida generada por un objeto y determinar lo que este objeto sea en sí son cosas muy distintas. Claro está que no puede realizarse una de estas cosas prescindiendo totalmente de la otra, pero no son iguales. Por lo tanto, la carac-

17. C. ALBRECHT, *Das mystische Erkennen*, p. 161s, 167.

18. Obr. cit., p. 78.

terización de lo numinoso como «totalmente otro» no debe interpretarse como agnosticismo (señalemos de paso que Otto trata de definirlo con una serie de caracteres positivos), sino que sirve (a diferencia de lo que vemos en Karl Barth) de descripción de aquella peculiaridad del objeto numinoso que se vive con el carácter de admiración y asombro. En este sentido puede tomarse la afirmación de que lo numinoso es «totalmente otro». Análogamente, utiliza el calificativo de «irracional», que aplica a la vivencia, para expresar el principio de la teoría del conocimiento de que nuestros conceptos humanos únicamente en sentido analógico pueden usarse con relación a Dios. De este modo debe interpretarse la cualidad de «totalmente otro» del que, a pesar de la semejanza con sus criaturas, es «desemejante» de ellas¹⁹.

3. Personalidad y bondad moral de lo sagrado en la vivencia numinosa

Otras objeciones en contra del estudio de la vivencia religiosa hecho por Rudolf Otto se refieren a su concepción del objeto religioso dado intencionalmente en la vivencia, especialmente contra la opinión de que lo sagrado es impersonal y exento de elementos morales²⁰. En la primera concepción mencionada, se hallaba Otto bajo la influencia de la escuela histórica, que postula un desarrollo progresivo de las religiones, las cuales evolucionarían de las formas más inferiores a las más elevadas.

Es cierto que lo sagrado puede ser vivido como cualidad impersonal, como «fuerza» o «poder» (cf. Van der Leeuw y otros), como «impresión global» de una «fuerza oculta en la obscuridad, que flota en un espacio y a la que todo está sometido»²¹. Pero con esto únicamente se expresa lo que está en el primer término de la vivencia, la primera aparición o anuncio de lo numinoso, lo que corresponde a una vivencia subvígil de lo sagrado, propia de ciertas etapas de desarrollo cultural y de ciertas fases de la maduración anímica,

19. B. HÄRING, obr. cit., p. 71.

20. Id., p. 69ss. Más detalladamente en *Das Heilige und das Gute*, Krailing v. München 1950, p. 167ss.

21. A. BOLLEY, *Gotteselebnis*, p. 345.

como la que se puede intentar obtener en algunas técnicas de ensimismamiento. Si lo sagrado se hace plenamente consciente, aparece la nota de personalidad que es propia de los elementos del objeto sagrado experimentado. Se destacan entre ellas no tanto las cualidades de *fascinans*, *augustum* y *tremendum*, con sus tres determinaciones de inaccesibilidad, omnipotencia y fuerza en acción (*energicum*), como la conciencia en el sujeto de la vivencia de que el sumo valor que le llena de deseo y temor al propio tiempo se muestra precisamente a él, y que puede dirigírsele para pedirle consuelo y protección. Con ello ve el objeto sagrado como persona. Esta conciencia de la personalidad del objeto sagrado se halla seguramente unida a la vivencia inmediata de lo sagrado en las áreas de elevada cultura, incluso en los ámbitos occidentales acostumbrados a la abstracción y aun sin intervención del pensamiento causal o antes de la misma. Así lo acepta incluso aquella escuela histórica de la religión.

No de manera muy distinta, en la vivencia numinosa, el hombre primitivo se encuentra ante un ser elemental que posee un gran poder y lo usa, que le quiere bien o mal, que es pensado como «personal» (empleando nuestra interpretación conceptual), por lo menos en el enfoque del sujeto. Tal vez no le da nombre, ni de dios ni de demonio, pero lo ve como amigo o como enemigo o, simplemente, como poder superior en el sentido de que, sin hacer caso del sujeto, ejerce su poderío en el mundo. En opinión de J. Wach, debemos aceptar que «en las etapas de desarrollo más primitivas existen conceptos de Dios impersonales y personales, aunque predominan estos últimos»²². Aunque «concepto» se interprete aquí en el sentido de idea, debemos admitir que, según la más estricta terminología psicológica, en las fases de desarrollo más primitivas, la conciencia de lo sagrado existía más en forma de representación que de idea. Es posible que en algunas tribus aisladas, debido al miedo infundido por el presentimiento de la alteridad de lo divino, se evitara su representación mediante imágenes de personas o animales, imaginando al ser sagrado como potencia de la tierra, el aire o las estrellas. Tal vez puede haber en las representaciones de Dios, y no sólo para los hombres de hoy, elementos análogos a las

22. J. WACH, *Vergleichende Religionsforschung*, Stuttgart 1962, p. 96.

formalizaciones del arte abstracto. Pero cuando, después del estu-
por y el estremecimiento iniciales, se despierta y finalmente se impone el afán de contacto, esencialmente asociado a toda religio-
sidad y que aspira al perdón y a la misericordia, entonces se hace también viva la idea de un ser capaz de comprensión y decisión voluntarias, es decir, de un ser personal. Su nombre no puede ser otro que el de Dios.

Häring objeta enérgicamente contra la reserva de R. Otto respecto a la naturaleza personal del objeto en la vivencia religiosa. Observemos que lo sagrado, al aumentar de claridad de la vivencia, se presenta con rasgos personales o remite a un ser personal a menos de que sea desde el principio esencialmente personal, como en los anuncios proféticos del Antiguo Testamento el «Señor, el Santo de Israel»²³. Si en este libro, a pesar de la definida posición que se acaba de señalar, empleamos expresiones como «lo divino-sagrado», se hace simplemente con el propósito de que la validez de los conocimientos de psicología religiosa presentados se extienda a las vivencias de lo sagrado no explicadas en un sentido personal.

Otro reparo que se ha formulado sobre el estudio del objeto religioso en Otto se refiere a la decisión, anunciada al comienzo de su libro, de excluir el ámbito de lo moral de los elementos esenciales de lo «sagrado»²⁴. Pero esta exclusión de lo moral solamente tiene para Otto carácter metodológico. La aplica como exigencia del procedimiento fenomenológico usado en su estudio. Se propone considerar la naturaleza del objeto prescindiendo de su existencia y de todos los elementos que no se hallan en la «idea» que se forma el sujeto o la «significación» que le da. Cree dicho autor, basándose de una parte en consideraciones históricas y de otra parte en principios psicológicos, que en la vivencia religiosa la cualidad esencial de lo sagrado puede darse sin el elemento de lo «bueno» moral. Deduce de ello que no es necesario tener en cuenta lo moral cuando se trata de la vivencia de lo sagrado. Sin embargo, no duda de la íntima y en realidad inseparable conexión entre ambas cosas. Afirma que lo sagrado numinosamente vivido atrae siempre las ideas de deber, justicia y bien, y es visto como custodio y ordenador de lo

23. Acerca de los fundamentos religioso-filosóficos del concepto personal de Dios, cf. A. LANG, o.c., p. 73ss.

24. Obr. cit., p. 6.

justo y bueno y aun como su base y primordial origen. «Lo santo se convierte en bueno y lo bueno en santo... hasta que ambos forman un conjunto indisoluble, constituyéndose entonces el pleno sentido complejo de lo sagrado, bueno y sacrosanto»²⁵. Esta afirmación de la real inseparabilidad de lo sagrado y lo bueno es establecida también por Otto en la formulación kantiana de lo sagrado como categoría compleja a priori²⁶. Por consiguiente, no está justificado el reproche de Feigl cuando dice que Otto, al insistir en el carácter no ético de lo sagrado y, por lo tanto, del pecado, «prescinde osadamente de la única norma que permite distinguir el error y el extravío seudorreligioso»²⁷. Tampoco puede sostenerse otra censura del mismo crítico contra Otto, al que acusa de que lo numinoso, tal como él lo concibe, no sirve ni para distinguir entre Dios y Satán. «El dios que irrumpe en lo humano como una fuerza explosiva de la naturaleza, ¿no podría ser el diablo?»²⁸. Al decir esto Hellpack, no solamente olvida la estrecha conexión entre lo moral y lo sagrado afirmada por Otto, sino que tampoco tiene en cuenta que lo numinoso no es únicamente *tremendum*, sino también *fascinans* y *augustum*.

Es cierto que Otto explica esto como si lo bueno moral no se uniese a lo sagrado sino en el curso del progresivo desarrollo de la religión²⁹. Se puede referir esto, con B. Häring, a la moral «estatuida», en el sentido de que los deberes humanos sólo gradualmente fueron concebidos como establecidos por Dios, mientras que la «moral sagrada», como deber de correspondencia al alto valor de lo sagrado, es vivida en conexión esencial con lo sagrado³⁰. Esta progresiva unión con lo sagrado se explica psicológicamente como concienciación de relaciones esenciales que se hallan desde el inicio en la estructura de lo sagrado. Para descubrirlas faltaba solamente el análisis que resulta de la comunidad de vida en la familia y la tribu. Feigl sustenta la opinión de que en la lamentación de Isaías, de ser un hombre de labios impuros que se halla entre una multitud de labios impuros, como también al acusarse Pedro de su propia culpabilidad, puede muy bien producirse, aun no habiendo un ver-

25. Id., p. 130.

26. Id., p. 158.

27. Obr. cit., p. 99. V. además, W. HELLPACK, obr. cit. p. 17s.

28. Obr. cit., p. 133.

29. Id., p. 155ss.

30. B. HÄRING, *Das Heilige und das Gute*, p. 46ss, 175ss.

dadero examen retrospectivo, el ingreso en la conciencia actual del recuerdo de faltas morales. «Impuro» y «culpable» deben entenderse en sentido moral³¹. Aun cuando no se quiera ver en estas enunciaciones, inmediatamente, otra cosa que la conciencia de la indignidad o, como dice Otto, «profanidad» del sujeto, no propiamente de culpa moral, denotan el conocimiento de una ordenación, de un deber, de normas elementales de ser y de conducta en la relación entre el hombre y lo sagrado, así como de ominosas sanciones en el caso de vulneración de estas normas y este deber. Todo ello se aplica igualmente a la vivencia numinosa del hombre primitivo, al cual, según la escuela psicoanalítica, no le falta la conciencia de culpa ni tampoco el estremecedor asombro y el anhelo de obtener la protección de lo sagrado. En la vivencia de lo sagrado en el hombre primitivo, no puede excluirse sin más la relación moral, aunque no esté lógica y reflexivamente clarificada.

Estas precisiones se aplican analógicamente a la acción salvadora de lo sagrado-divino para el sujeto que experimenta la vivencia, acción que no es expresamente enunciada y establecida por R. Otto. No obstante, sea que se vea el poder salvador meramente en la preservación de la existencia corporal, o en el conferimiento y perfección de capacidades mentales, o en la felicidad celestial, el sentimiento de esta acción salvadora se denota vivencialmente en el profundo estremecimiento, en el sentirse anhelosamente atraído, en la adhesión existencial a los valores nacidos del conocimiento (quizás sólo momentáneo) del supremo poder y la suprema bondad de lo sagrado.

4. Estructura funcional y material de la vivencia de lo sagrado

Vemos por las consideraciones precedentes que la vivencia religiosa, en la concepción de R. Otto, está plenamente orientada al objeto y que el sujeto es consciente de esta orientación. De otro modo, la fuerte exaltación de las esferas afectiva y desiderativa sería totalmente inmotivada. El sujeto de la vivencia responde con ello a determinadas cualidades de lo sagrado y la profundidad

31. Id., p. 58.

personal de su respuesta corresponde precisamente a la tremenda realidad ante cuya presencia está. En su estructura, esta vivencia se caracteriza por ser bipolar; posee la característica de unión en tensión del objeto intencional y la persona experimentadora de la vivencia, característica reconocida hoy casi unánimemente como propia de la vivencia religiosa³². Dada la amplia participación de la esfera emocional, puede afirmarse con seguridad que no es un acto puramente teórico o cognoscitivo, pero incluye indudablemente en su estructura global una cognición y en ella se desarrolla.

Una serie de reparos formulados contra el estudio de Otto que refieren a los factores cualitativos que considera en su análisis de la vivencia religiosa y a los detalles de su estructura y ordenación. Observa Feigl con razón que las reacciones afectivas presentadas por Otto, cada una separadamente y en su conjunto, especialmente como armonía de contraste, no son exclusivas de la vivencia religiosa, no se destacan como características peculiares y distintivas frente a otras vivencias afectivas³³. La misma objeción expresa Girgensohn³⁴. Las vivencias de estremecimiento pueden presentarse también en situaciones completamente naturales como, por ejemplo, frente a un peligro, incluso al recordarlo después de haberlo superado («creía morirme»). El arrebatador entusiasmo (descrito como «gran dicha», «estar en el cielo») se encuentra también en vivencias eróticas. Grandes inventos técnicos son también a veces causa de asombro. En cuanto a la presencia de anhelo en otras vivencias, no es necesario aducir ejemplos. En lo que se refiere al contraste armonía entre estremecimiento y fascinación, señalado por Otto en la vivencia religiosa, tiene su correspondencia en la esfera de lo estético en la vivencia de lo sublime, que eleva y humilla al mismo tiempo³⁵. Feigl nos presenta el ejemplo de los niños que sienten horror y gozo simultáneamente cuando escuchan el relato de cuentos de miedo³⁶.

Pero Otto podría responder a tales objeciones que no habla de estremecimiento y embeleso en general, sino de «temblor religioso» y «anhelo religioso», de «recogimiento», de contraste armonía entre lo «infinitamente tremendo» y lo «infinitamente admirable». Podría

32. Cf. A. LANG, obr. cit., p. 35s.

33. Obr. cit., p. 15ss.

34. Obr. cit., p. 400, nota 1.

35. Obr. cit., p. 54.

36. Obr. cit., p. 33.

explicar, de acuerdo con M. Scheler y muchos otros autores³⁷, que tales estados afectivos adquieren su dignidad religiosa por su relación con lo sagrado, por su objeto religioso.

Por lo demás, tales indicaciones de ningún modo se oponen a una ulterior explicación psicológica de sus datos ni tampoco a un enfoque distinto en las investigaciones de psicología religiosa. Girgensohn y más especialmente Gruehn han presentado y elaborado diversos caminos a este respecto. Este último ve la causa de lo primitivo de las fórmulas de R. Otto en el hecho de que se basan unilateralmente en informaciones históricas y en observaciones sobre la religiosidad de pueblos³⁸. Gruehn utiliza los formularios de psicología religiosa experimental publicados por Girgensohn y él mismo, y también por Bolley, Nobiling y otros. Sin embargo, los conocimientos presentados por Otto no pueden calificarse de primitivos. Para Girgensohn, dicho autor es «un observador histórico de fina penetración psicológica», que «ofrece una aguda y cuidadosa descripción de los sentimientos religiosos fundamentales»³⁹. Señala como importante mérito «haber elaborado y destacado el concepto de “sentimiento de criatura” frente a lo divino, diferenciándolo de un moralismo adocenado por una parte y del sentimiento de identidad del misticismo panteísta por otra parte»⁴⁰. Es cierto que Otto habla en su estudio de las formas y preformas de la religión, pero en el modo con que explica y estudia el Antiguo y el Nuevo Testamento y los medios de expresión de lo numinoso y lo sagrado en la vivencia, muestra poseer extraordinarias dotes de compenetración, incluso respecto a las más altas vivencias religiosas⁴¹.

Además, debemos tomar en consideración la posición científica de R. Otto, que lo obliga a centrar su interés en fijar las notas de lo «sagrado» y de la forma en que es vivido, que debemos encontrar en el núcleo de toda vivencia religiosa de una cierta profundidad. Esta orientación va en él tan lejos que, empleando el pensamiento y la terminología kantiana, dice que todas las determinaciones son elementos a priori de la categoría compleja de lo sagrado y trata de desarrollar un «esquema» basado en principios a priori,

37. Cf. R. POTEMPA, obr. cit., p. 41ss.

38. W. GRUEHN, *Die Frömmigkeit der Gegenwart*, p. 338.

39. Obr. cit., p. 400, nota 1.

40. *Ibid.*

41. Obr. cit., p. 74ss, 165ss.

que explicaría la progresiva racionalización del contenido de la vivencia numinosa mediante las ideas racionales de justicia, voluntad moral, bondad, amor, etc., en el curso del desarrollo histórico de la religión⁴². Sea la que fuere la forma en que se siga esta orientación, en el sentido de la teoría del conocimiento de Kant o, como explica J. Hessen⁴³, o en el sentido psicológico por J. F. Fries, es necesario que las determinaciones (como las de *tremendum*, *fascinans*, *mirum*), en consonancia con sus objetivos metodológicos, puedan aplicarse con toda generalidad; su contenido debe manifestarse con el mismo sentido en muchas vivencias. Un estudio desarrollado en esta forma implica inevitablemente el uso de un procedimiento abstractivo, que prescinde de los detalles de la vivencia religiosa y presenta en muchos casos solamente las líneas generales. El que utiliza tales determinaciones debe tener en cuenta que se toman en un sentido muy amplio, abarcando gradaciones diversas. La vivencia de lo tremendo abarca de una parte el estremecimiento y hasta el horror, y de otra parte la ansiosa añoranza; la vivencia de lo *fascinans* va desde las primeras sensaciones de gozo al éxtasis; en el *mirum* se incluyen el desconcierto y la más grande admiración.

Si bien las determinaciones de la vivencia de lo sagrado que presenta Otto necesitan en varios aspectos una mayor diferenciación, conservan su vigencia (teniendo en cuenta las consideraciones antes mencionadas).

Si consideramos los métodos y los resultados, no puede decirse que exista forzosamente contradicción entre él y Girgensohn y Gruehn. Más bien puede decirse que se complementan.

Tras el examen crítico de los conocimientos adquiridos por R. Otto sobre la vivencia religiosa destacan algunos de los resultados obtenidos, de gran importancia para el progreso de la psicología religiosa. Con ellos, la vivencia aparece inequívocamente con el carácter de religiosa, no por su estructura funcional, sino por su estructura material. Por estructura funcional, entendemos aquí el conjunto y la ordenación de los elementos psíquicos participantes, como pensamiento, representaciones mentales, sentimiento, tendencia y voluntad. Estos elementos pueden presentarse también, con-

juntamente o aisladamente, en vivencias no religiosas. Lo mismo diremos del contraste armonía emocional señalado por R. Otto.

No ocurre lo mismo cuando consideramos el contenido de la vivencia religiosa. La bipolaridad antes señalada y también, básicamente, la personalidad de los polos son comunes con algunas vivencias no religiosas, como el amor y el diálogo. Pero hay en la vivencia religiosa una característica decisiva: que uno de los dos polos es Dios y que entre este polo y el polo humano hay una especial relación de tensión y acción. En las vivencias religiosas bíblicas citadas por R. Otto se cumple típicamente esta estructura material. Adquieren incluso carácter de revelación, que no está unida indispensablemente a todas las vivencias religiosas, como vemos, por ejemplo, en la oración, el arrepentimiento y la confesión. Moisés vio las zarzas que ardían, pero no se consumían, por la presencia de Dios. El Señor reveló su nombre, manifestándose como el que es. Dios se presenta en toda la escena como el ser absoluto, inaccesible, omnipotente, como sumo valor. El carácter de revelación se halla primordialmente en Dios, en el Ser que se da a conocer a sí mismo, pero también se halla, secundariamente, en el polo humano receptor, en el sujeto de la vivencia. En el contraste con lo absoluto vive estremecidamente su situación existencial, con inseguridad. Moisés tiene miedo de ver a Dios, Isaías prorrumpe en lamentaciones y siente, como Pedro, su profanidad.

En la gran vivencia religiosa aparecen con especial claridad el polo sagrado-divino como principio absoluto de la vivencia religiosa y el polo humano, de la criatura, como principio existencial. Únicamente en relación con el polo correspondiente es permisible decir que la gran vivencia religiosa es absoluta o existencial. Porque ni tan sólo la gran vivencia religiosa es absoluta en todos los aspectos, ya que puede ser superada en contenido, fuerza y profundidad. En cuanto a la calidad de existencial, basta considerar el polo divino para comprender que, evidentemente, prescindiendo enteramente de las diferencias en la existencialidad propia, no puede calificarse sin más de existencial.

La relación recíproca activa entre el principio absoluto y el principio existencial de la vivencia religiosa manifiesta su carácter energético. R. Otto la halla expresada, en cuanto a lo numinoso, en la «ira» de Dios v., supra, p. 92). Sin embargo, generalmente,

42. Obr. cit., p. 161s. Cf. J. GEISELMANN, obr. cit., p. 57ss.

43. Obr. cit., vol. 1, p. 287.

la vivencia de energía surge más bien en la toma de posición y la conducta y actos de respuesta en el acontecer psíquico religioso del polo humano, de la criatura. Pero el carácter energético resulta de la relación activa recíproca entre ambos polos.

5. *Fenomenología y terminología generales de la vivencia religiosa*

La vivencia numinosa analizada por R. Otto, por su relación con el Ser absoluto, por la participación personal y la intensidad, constituye seguramente una vivencia religiosa de grado especial. Se diferencia por tales características de la inmensa mayoría de otras vivencias de tipo religioso. Para esta diferenciación servirá un esclarecimiento terminológico, que solamente podrá efectuarse fenomenológicamente, es decir, considerando el contenido significativo de las designaciones correspondientes. Teniendo en cuenta el uso de diversos autores, los términos «vivencia» y «acto» se emplearán hasta nuevo aviso con idéntico sentido general para designar cualquier proceso psíquico consciente. No se tomará en consideración la oposición entre actividad y pasividad, que por lo demás para la vida psíquica es sólo relativa.

En primer lugar, no hay ningún inconveniente en distinguir, con A. Lang, entre los actos religiosos primarios y los secundarios. Según este autor, los actos religiosos primarios son «los que provienen de motivos religiosos y se refieren a objetos religiosos». Los actos religiosos secundarios o, según la terminología de R. Jellke, actos religiosos «transeúntes», son los efectos de motivos religiosos sobre toda clase de actos humanos, incluyendo los correspondientes a la vida ética, política y social⁴⁴. Entre los actos religiosos primarios distingue Lang la vivencia religiosa nuclear o acto religioso fundamental, de los actos preparatorios y los actos consecutivos. La vivencia religiosa nuclear se realizaría primeramente en el «encuentro personal con lo divino y lo sagrado», tal como se produce «con plena inserción existencial» en los actos de la oración de amor o de arrepentimiento como respuesta a la vivencia de la

presencia y del llamamiento de Dios⁴⁵. No necesitamos ocuparnos aquí de la cuestión de si también dichos actos deben considerarse consecutivos al acto nuclear, como tampoco de si hay en la vivencia nuclear un llamamiento divino. En cuanto al tema, tan rico de problemas, del encuentro personal con Dios, coincidiría seguramente en intención con la vivencia descrita por R. Otto. El término de «vivencia nuclear» está justificado por su posición psíquica en el centro de la vivencia personal y por su irradiación a todo el ámbito vivencial. Parece también evocar todas las demás vivencias primarias, por lo menos idealmente y a menudo realmente. En el respeto con que se entra en la casa de Dios, en el anhelo con que se espera participar en una peregrinación, en la ferviente asistencia a una procesión, entonando a coro cánticos religiosos, se inscriben o se evocan cualidades vivenciales que corresponden a las categorías de Otto. Debe observarse que en los casos citados la vivencia numinosa no se presenta en su totalidad, sino solamente con cualidades parciales, que se unen por concordancia de sentido con el tema de la vivencia, como, por ejemplo, en el temor religioso preferentemente con la cualidad de *tremendum* y en el anhelo religioso con la cualidad de *fascinans*. El término de «vivencia nuclear» o «acto central», usado para designar la gran vivencia religiosa, también es lícito, pero no nos autoriza a calificar de «vivencias marginales» o «actos periféricos» a las demás vivencias religiosas. El anhelo o el arrepentimiento no tienen por qué aparecer en la periferia de la esfera vivencial. Pueden muy bien hallarse hasta en el centro personal de la vivencia e irradiar sobre el resto de ella. Deben calificarse entonces de «vivencia nuclear». En cambio, una gran vivencia numinosa puede surgir marginalmente al principio para hacerse después progresivamente central en el curso de la oración, el arrepentimiento, etc., hasta ocupar plenamente el foco. Como la característica esencial de lo divino-sagrado es vivida en ella, le corresponde plenamente la posición central en la vivencia y merece por consiguiente el nombre que se le da, aunque no siempre ocupe dicha situación en acto.

Tal vez podría por ello darse a la vivencia numinosa el nombre de «vivencia religiosa fundamental» o «acto religioso fundamental»,

44. A. LANG, obr. cit., p. 34.

45. Id., p. 35.

calificando a las vivencias restantes de «vivencias religiosas consecutivas» o «actos religiosos consecutivos». También esto es permisible. Pero debe observarse que esta relación fundamental de fundamento consecuencia es válida generalmente, no para el orden de las vivencias, sino para el del ser. Respecto a este orden, debe consignarse que la entidad divino-sagrada precede a toda relación de las criaturas con ella y la hace posible. Pero en el orden psíquico y, en conexión con él, en el orden temporal, nos enseña la experiencia que, mediante la enseñanza o la relación con símbolos y ritos religiosos, pueden darse ante todo vivencias religiosas importantes o no, hasta que, posiblemente en la adolescencia, con lo que se llama vivencia de conversión, se hace repentinamente presente en la conciencia lo divino-sagrado en toda su magnitud. Pero no cabe duda de que muchas personas creyentes y piadosas en sus creencias y sus actos no han tenido nunca una gran vivencia religiosa, a pesar de su deseo y, frecuentemente, de sus esfuerzos para lograrla.

Como en las grandes vivencias religiosas ambos polos, el divino y el de la criatura, con todas sus cualidades decisivas, se presentan fuertemente marcados, podríamos tal vez hablar de una «vivencia religiosa total» o «acto religioso total», distinguiéndolo de la «vivencia religiosa parcial» o «acto religioso parcial». Calificar de «parciales» a los actos de este tipo no está injustificado en cuanto ciertas vivencias, como las de fe, veneración u ofrenda, pueden considerarse como secciones o departamentos de la gran vivencia religiosa, y otras vivencias religiosas como efectos consecutivos de la misma. Pero debemos evitar el error de suponer que «plenitud cualitativa» tiene idéntica significación que «totalidad estructural» y que las «vivencias parciales» no son totales en su estructura. Para no caer en confusiones, es recomendable emplear la expresión «vivencia plena» (no «vivencia total»). No debemos calificar de «vivencias vacías» a los actos religiosos primarios. Los verdaderos actos religiosos vacíos, como la participación pasiva en un servicio divino o la limosna para los servicios divinos dada simplemente por convencionalismo, no carecen ciertamente de relación con la religión pero no son ya actos religiosos en sentido estricto, en sentido positivo.

A la vivencia analizada por R. Otto corresponde seguramente el término «gran vivencia religiosa», repetidamente usado en los

párrafos anteriores, pero cabe preguntarse si es posible establecer una delimitación precisa con respecto a otras vivencias religiosas que también pueden experimentarse como «grandes» (recogimiento esperanza, agradecimiento, arrepentimiento, por ejemplo). Estas vivencias son vividas como «grandes» cuando todas las funciones psíquicas o, cuando menos, algunas de ellas son experimentadas con bastante intensidad. Pero en el prototipo de la gran vivencia religiosa presentada por R. Otto también el objetivo esencial, lo divino-sagrado, aparece con considerable intensidad en sus cualidades materiales. Significa esto que lo divino no es vivido como una cualidad aislada (la eterna verdad, el bien supremo o la perfecta justicia, por ejemplo), sino como base de una conjunción de *mirum* y *mysterium*, como *tremendum*, *fascinans* y *augustum*, sin diferenciadora separación de cualidades divinas aisladas. De este modo, como antes se explicó, la vivencia total de lo numinoso no se halla como resonancia o como telón de fondo, o como aura de un objeto temático (del sumo bien, de la justicia, etc.) en la periferia de la conciencia, sino en el centro personal de la vivencia, como vivencia nuclear o acto central en el sentido indicado. Se denomina preferentemente, o en sentido estricto, «grande» en cuanto hay en ella, además de la intensidad especial de las funciones psíquicas, la grandeza material y axiológica de la presencia del objeto numinoso. La calificación correspondiente de «pequeña vivencia religiosa» no afecta a la dignidad de la esfera vivencial religiosa. Indica que es de escasa intensidad o que ofrece solamente un aspecto parcial, no primordial, del objeto sagrado. Podemos citar entre tales vivencias la relativamente corriente, pero no por ello carente de valor, que puede experimentarse al oír las campanas llamando a oración o al rezar una oración acostumbrada.

También puede llamarse a la gran vivencia religiosa de otros modos: «vivencia religiosa elevada», o «vivencia religiosa suprema». Puede expresarse de este modo el especial valor de la vivencia en la que se produce el encuentro del hombre con lo divino-sagrado. Pero no nos autoriza esto a llamar «vivencia religiosa baja» a la que antes hemos denominado «pequeña», porque no estaría justificado devaluar el ámbito vivencial religioso; tampoco puede llamársela «vivencia religiosa de la propia bajeza», porque se trata de una vivencia bipolar y tal calificativo solamente podría apli-

carce a la relación con lo santo de la persona que experimenta la vivencia. La expresión correspondiente sería más bien la de «vivencia religiosa de poco valor», porque se presenta, por ejemplo, en relación a objetos de uso religioso accesorio, a las llamadas «reliquias secundarias», que pertenecieron a personalidades religiosas y pueden originar, según las circunstancias, vivencias religiosas importantes. Pero la denominación «vivencia religiosa elevada» o «vivencia religiosa suprema» puede aplicarse refiriéndose a la elevada relación del nivel psíquico implicado. Respecto al uso de estos términos, conviene advertir que la elevación vivida sólo es válida efectivamente para las cualidades de *fascinans* y *augustum*, no para la de *tremendum*, ni tampoco para la inquietud esencial de la vivencia numinosa. Si a la gran vivencia religiosa la llamamos, no menos justificadamente, «vivencia religiosa profunda» o «la más profunda vivencia religiosa», indicamos con ello que la vivencia del conjunto de las cualidades numinosas llega a lo más íntimo de la persona. Sin embargo, no debe ignorarse que existe ya vivencia religiosa profunda en el encuentro con una cualidad divina, como la eternidad o la justicia.

En las investigaciones de R. Otto sobre la vivencia religiosa precedentemente mencionadas se emplea también la denominación de «vivencia religiosa absoluta». Las vivencias religiosas a las que es aplicable la calificación de absolutas se diferencian netamente de las secundarias. En cuanto a los actos religiosos primarios, pueden llamarse absolutamente religiosos en cuanto se refieren inmediatamente a lo divino-sagrado o a su revelación. Análogas consideraciones son válidas, por los mismos motivos, al término «vivencia religiosa pura». En cambio, la denominación «vivencia religiosa clásica» puede usarse para todos los actos religiosos primarios, pero solamente cuando las funciones psíquicas participantes se presentan, no solamente con una cierta intensidad, sino también con especial claridad y cumplen idealmente la intención de religión o de los diversos actos religiosos, como la oración, la fe, el amor y el arrepentimiento. Si la realización no corresponde sólo a una representación ideal empírica o históricamente condicionada, sino también a la idea de religión y acto religioso en general o a su unidad lógica de significación, hablamos de «vivencia religiosa perfecta». Apenas es necesario señalar que un acto religioso per-

fecto, con esta significación precisa, raras veces se produce y que vivencias religiosas muy grandes pueden no ser vivencias perfectas en este sentido.

Como resultado del anterior examen fenomenológico de las denominaciones de las vivencias religiosas, se deduce que es recomendable hablar (siempre tratándose de actos religiosos primarios) de «gran vivencia religiosa» o de «vivencia religiosa plena». Pero deberán tenerse en cuenta las limitaciones indicadas cuando se hable de «vivencia religiosa nuclear», «vivencia religiosa fundamental», «vivencia religiosa elevada» o «acto total», diferenciándola de la vivencia religiosa parcial, pequeña o consecutiva.

V. TEMÁTICA DE LO DIVINO Y LO SAGRADO

En una psicología de la vivencia religiosa parece indicado continuar ahora nuestro estudio con la investigación de las múltiples formas fundamentales de las vivencias religiosas. Pero la vivencia religiosa está determinada por la orientación intencional del sujeto al polo divino y, consiguientemente, por el objeto. Teniendo esto en cuenta, examinaremos primeramente los diversos actos psíquicos de la vivencia en cuanto al grado en que participan en la comprensión y en el planteamiento y elaboración de la temática de lo divino y lo sagrado. Se estructura con ello una psicología de la cognición que puede servir de base suficiente para una psicología de la toma de posición religiosa respecto al ámbito objetivo sagrado, es decir, para una psicología de la vivencia religiosa en sentido propio.

1. *Temática divina bíblica*

La exposición de la temática del objeto religioso se basará aquí primeramente en los datos consignados en la Biblia. Procedemos así por concentración metodológica y atendiendo a las características de los materiales de observación propia y ajena que aparecen en la Biblia. Las vivencias religiosas que se encuentran en la Sagrada Escritura y citamos en el presente libro, están orientadas en su mayoría, total o parcialmente, a la temática bíblica como tal o, cuando menos, se hallan en concordancia con sus rasgos objeti-

vos fundamentales. Las estudiaremos en relación con los conocimientos adquiridos por la religión comparada y la psicología profunda.

Es determinante para la idea de Dios, tal como aparece en las vivencias religiosas según los relatos y asertos de la Biblia, el carácter de absoluto en el sentido de incondicionado y único (y, por consiguiente, «otro» respecto a lo creado). Este carácter rige para el Ser divino en sí y para su relación con el mundo. En cuanto al Ser divino en sí, halla la vivencia su expresión determinante en su nombre sagrado, Yahveh, que significa «Yo soy». Es el Dios eterno, el «anciano». No hay en Él cambio alguno, ni tan sólo una sombra de modificación. Permanece siempre idéntico. Tiene la vida en sí y dice de sí mismo: «Soy el primero y el último; fuera de mí no hay Dios alguno.» «El cielo y los cielos de los cielos no pueden contenerlo.» Nada escapa a su presencia, ni siquiera el reino de la muerte. Nada es igual a Él, y por ello le envuelve un impenetrable misterio. Habita en «una luz inaccesible» y a ningún ojo humano le es posible verlo si no manifiesta su soberana presencia en el templo o en momentos decisivos de la historia de su pueblo o de sus profetas. Solamente Él es «el Altísimo sobre el mundo entero». Es un gran Rey sobre todos los reyes y sobre todos los que son llamados dioses. Su corte está compuesta por innumerables ángeles investidos de diversos grados de poder y dignidad, divididos en coros que aguardan sus órdenes y anuncian su gloria (Éx 3, 14; Dan 7, 9; Sant 1, 17; Sal 102, 27; Jn 5, 26; Is 44, 6; 3 Re 8, 27; Sal 139, 8; 1 Tim 6, 16; Sal 83, 19; Sal 95, 3; Is 6, 1ss).

A esta cualidad divina de Ser absoluto corresponde en su relación con el mundo el carácter absoluto de su acción. Se manifiesta ya en el relato de la creación con la fórmula repetida: «Dijo Dios... Y así fue.» Su palabra tiene el poder de cumplirse instantánea y definitivamente. La obediencia del pueblo, que se rebeló al principio, llegó demasiado tarde y el castigo impuesto por Dios de pasar cuarenta años peregrinando en el desierto no fue levantado. Las frecuentes expresiones de «palabra del Señor» y «así habló el Señor» subrayan la incondicional validez de las declaraciones proféticas. Los propósitos de Dios son a menudo ocultos para nosotros y sus decisiones son misteriosas: «Mis pensamientos no son vuestros pensamientos y vuestros caminos no son mi camino.» Pablo

lo afirma con asombro: «¡Cuán insondables son tus juicios y cuán inescrutables tus caminos! Porque, ¿quién ha conocido los desig-nios del Señor? O ¿quién fue su consejero?» Pero nada es oculto para Él y conoce el alma del hombre y sus actos desde su inicio (Gén 1 Núm 14; Is 55, 8; Rom 11, 33s; Sal 139, 14.16).

En las vivencias religiosas del hombre devoto corriente, es decir, haciendo abstracción de las personas especialmente favorecidas por la gracia, como los místicos, el carácter absoluto de lo divino y de su acción no se presenta aisladamente y de modo inmediato, sino en asociación con las cualidades divinas que más destacan en la experiencia: el poder y la bondad. Como era lógico esperar, tales cualidades aparecen en la Biblia en una forma penetrante.

Los cielos y la tierra son testimonio de su poder. Él ha establecido sus fundamentos y ha señalado al mar sus límites. En el trueno y el relámpago resuena su voz, que hace saltar al Líbano y estremece al desierto. Para el que ha hecho todas las cosas de la nada, todo le es posible, como muestran sus maravillas. Ni la enfermedad ni la muerte ponen vallas a su poder. Abre el seno de las estériles. Así lo experimentaron en sí mismas Sara, Ana e Isabel. Desde los días del paraíso terrenal, pero más especialmente en la peregrinación por el desierto, es Dios legislador y jefe; también es juez que castiga con justicia a los transgresores. Impera sin limitaciones sobre las creaciones de su mano, como el alfarero sobre la arcilla que modela, y nadie tiene derecho a pedirle cuentas de sus actos. Lo que para el mundo es locura y flaqueza, lo escoge Él para vergüenza de los sabios. Deja al justo en manos de Satán para ponerlo a prueba y abandona al pecador a sus pasiones y lo entrega a los impíos. Cuando adoran los hombres a ídolos o realizan otras acciones que son «abominaciones» a los ojos del Señor, puede «arrepentirse» de haber creado a los hombres. Castiga entonces a sacerdotes y levitas, al rey y al pueblo, a los pastores y al rebaño, con hambre, fiebres, fríos y heridas, y si persiste la desobediencia acrece el castigo, que se hace siete veces mayor. Dios aflige a los pecadores con la esterilidad de los campos, animales salvajes, peste, guerra, destrucción y destierro. La mano del Señor puede descargarse pesadamente sobre su pueblo, como sobre los otros pueblos. «Al impío da muerte la malicia» (Gén 1; Prov 8,

29; Sal 29; Gén 21; 1 Sam 1; Rom 9, 20s; 1 Cor 1, 27; Job 1, 11; Rom 1, 24; Sal 106, 41; Gén 6, 7; Lev 26; 1 Re 5, 6; Sal 34, 22).

Pero también es el Dios bondadoso y «eterno en su clemencia». Es el Dios de la paz, la bendición y la salvación. Sus palabras son «más dulces que la miel». Dio a los hombres como mansión un jardín en el que iba Él mismo a pasearse. Escogió a un pueblo, que luego extendió al llamar a los hombres de «todas las naciones y stirpes, de todos los pueblos y lenguas». Con este pueblo hizo alianza, a la que dio después nueva forma por medio de su Hijo, Salvador nuestro. Esta alianza con Dios establecía para el pueblo elegido los deberes de obediencia y fidelidad y le proporcionaba la protección divina y el cumplimiento de las promesas divinas. Porque Dios también en su bondad es poderoso, como demostró en la huida de Egipto y en la peregrinación por el desierto. Su brazo no es nunca tan corto que no alcance a salvar ni sus oídos tan sordos que no pueda oír. No es tarde en acercarse a los que lo llaman. Es su pastor y no les abandona. Ayuda y consuela como una madre. Del mismo modo que alimenta a las aves del cielo y viste de flores a la hierba del campo, provee el Padre celestial a los que le siguen. Sus cuidados se extienden a los pecadores, porque Dios no quiere su muerte, sino que se conviertan y vivan. Y si se convierten les perdona su deuda, y sus pecados ya no son recordados. Para los justos es Salvador y Liberador, porque quien comenzó en ellos obra buena, a su término la llevará. Vivirán en la eternidad; el Señor es su recompensa y recibirán la regia corona de la magnificencia. Participarán en aquel fin de los tiempos en el que, después de la destrucción del mundo y el juicio de toda la creación, se enjugará toda lágrima y ya no habrá tristeza ni tribulaciones y hallarán el bien que nunca ha visto ni oído antes hombre alguno. Hallarán la vida nueva, verdadera y eterna, un nuevo cielo, una nueva tierra y una nueva Jerusalén, espléndida ciudad de Dios (Sal 106, 1; Tes 5, 23; Sal 3, 9; 119, 103; Gén 2, 8; 3, 8; Ap 7, 9; Act 3, 25; Éx 24 y 34; Is 59, 1; Sal 145, 19; 23, 1; 86, 17; Is 66, 13; Mt 6, 26ss; Ez 33, 11; Jer 31, 34; Sal 37, 39; Fil 1, 6; Sab 5, 15s; Ap 21, 4; Cor 2, 9; Is 65, 17s; Ap 21).

Este bosquejo de la imagen bíblica de Dios no se ha establecido ateniéndose a los requisitos de una dogmática o una exégesis teológica. Tampoco atiende al encuadramiento histórico, ni a puntos

de vista históricos formales. La posibilidad de un desarrollo histórico de la revelación sólo se indica débilmente. Habrá comprobado el lector esta posición en las citas bíblicas de los párrafos anteriores, en las que no se ha seguido el orden histórico, ni tampoco el de autores. Las citas del Nuevo Testamento aparecen mezcladas con las del Antiguo. Apenas se han considerado las características especiales de la imagen cristiana de Dios, incluyendo particularmente la trinidad, la encarnación y la acción de la gracia. He querido prescindir en este lugar de estos y otros artículos de la religión cristiana para no complicar desde el principio el estudio de las múltiples formas de vivencia religiosa y no dificultar sin necesidad la aquiescencia a los resultados obtenidos. Se trata, además, de tomar como punto de partida una imagen de Dios cuyos rasgos esenciales, por lo menos parcialmente, se encontrasen con mayor o menor similitud en las vivencias de los creyentes de otras religiones. En este aspecto, tiene especial importancia la imagen de Dios que nos presenta el Antiguo Testamento, porque ofrece una imagen tan clara como impresionante del «Dios vivo» con sus cualidades y en todos sus aspectos. No queremos dejar de señalar que en nuestra exposición, especialmente al tratar de la bondad divina, la imagen cristiana de Dios, en su orientación espiritual, universal y escatológica, se refleja en las concepciones del Antiguo Testamento y las esclarece.

La imagen bíblica de Dios, incluso en el compendio relativamente breve que hemos presentado, muestra una asombrosa abundancia de características y motivos destacados. Figuran entre tales características, en el marco de la cualidad de absoluto, todos los pasajes en que se expresa su alteridad respecto al mundo, en que encuentra al hombre como ser diferente del mundo o trascendente, exento de los cambios y vicisitudes del tiempo; la omnipresencia, la infinitud e inmensurabilidad, la incomparabilidad y, consiguientemente, la incomprensibilidad. La vivencia de lo sagrado como totalmente otro, como *mysterium*, subrayada por R. Otto, es corroborada por las cualidades señaladas en estos pasajes. La imposibilidad para el hombre de conocer y explorar la esencia de Dios implica que sean sus actos misteriosos para nosotros, especialmente en lo referente a la dirección y destino del hombre. Sin embargo, en la acción de Dios, extendida al mundo subordinado al hombre, se muestra más su superioridad que su trascendencia. Es superior

a todo lo que, fuera de Él, tiene fuerza, bondad, valor y excelencia. Impone su voluntad instantánea y duraderamente contra todo obstáculo. En este aspecto, se presenta lo sagrado como *mysterium tremendum* en las cualidades de inaccesibilidad, omnipotencia y energía señaladas por R. Otto. Un principio de esta definición del objeto de la vivencia religiosa puede hallarse en la primitiva concepción del «poder» en el *mana* de los melanesios o en el *orenda* de los iroqueses. Es lo que aparece como sorprendentemente otro por su magnitud, fuerza y efectos, lo que el hombre sólo se atreve a invocar en casos extremos con estupor y espanto¹.

2. La imagen individual de Dios

No debe creerse que la temática bíblica de Dios expuesta en el apartado precedente se halle conscientemente presente en su totalidad en todos los hombres religiosos o en los creyentes en la Biblia, o que les sea conocida o concuerden en todo con ella. En numerosos casos se encuentra más bien una selección, declarada o tácita, que no siempre se manifiesta en forma de una expresa aceptación o rechazo de rasgos temáticos, sino por la acentuación o relegación de algunos, o simplemente por la falta de atención que se les presta. Especialmente en los que profesan religiones politeístas, es en cierto modo inevitable la elección, porque la individualidad de los diversos dioses no es concebible ni parece tener otra base que la orientación exclusiva o, por lo menos, predominante, a determinadas cualidades de la temática de Dios. «La palabra Dios posee múltiples significaciones y asociaciones... para los adoradores de Yahveh, Alá, Zeus, Shiva y Huizilopochtli», y se adscriben a estas formas divinas muy diversos modos de conducta y atribuciones².

Un factor decisivo para la elección es la situación existencial del hombre o del grupo a que pertenece. Con esta base puede explicarse la formación de las representaciones históricas fundamentales del «Ser supremo», que aparece en el estadio del cazador como Señor de los animales, en el estadio de pastor como Padre en los cielos y en el estadio del cultivador como Madre Tierra³. Esta dife-

1. VAN DER LEEUW, obr. cit., p. 4ss.

2. V. WHITE, *Seele und Psyche*, p. 60.

renciación de la imagen de Dios según la situación existencial se observa también en los creyentes de religiones monoteístas. Puede ocurrir en el cristiano que, sin perjuicio de la creencia general en Dios, lo vea predominantemente, según las circunstancias, como el Señor que domina sobre la vida y la muerte, sobre la fertilidad y las fuerzas naturales, sobre los bienes técnicos o económicos, sobre la conducta y el destino de los hombres y los animales. En correspondencia con tales aspectos, en las representaciones artísticas de Dios aparecen formas, actitudes y auras que reflejan las cualidades preponderantes en la vivencia. Análogamente, en los dibujos y las pinturas de los enfermos mentales, las representaciones de Dios como verdugo o como Dios del fuego, de las montañas o del «Libro del destino» corresponden al especial estado del paciente⁴.

En la configuración individual de la imagen de Dios no requiere especial consideración la concordancia, la ausencia de contradicción. A pesar de estar encomendada la predicación de la religión a personas especialmente dedicadas a ello, se tiende no raras veces a esperar en la relación con Dios aquella imprevisible variabilidad que hallamos en el trato con las personas, aquellos bruscos cambios que van de la benevolencia al enojo o del abandono al afectuoso cuidado. De ahí vienen cavilosas indagaciones respecto a las posibles causas de estas variaciones, que pueden atribuirse, según los variados puntos de vista de las distintas religiones, al amor o a la justicia punitiva, a un libre e incondicionado albedrío o, finalmente, a una caprichosa veleidad que juega desconsideradamente con los hombres. Las imágenes de Dios que se forman los adeptos de estas diversas orientaciones religiosas pueden ofrecer rasgos fuertemente opuestos, que no son compatibles lógicamente ni caracterológicamente, no están dialécticamente resueltos y pueden parecer muy problemáticos desde el punto de vista teológico e incluso moral.

Una importante característica de la imagen de Dios resulta de la variable conciencia de distancia respecto a Dios. Puede exteriorizarse en este aspecto tanto el modo de ser psíquico peculiar de la persona y de su historia como el concepto del mundo y de Dios de

3. R. PETAZZONI, *Das höchste Wesen: Phänomenologische Struktur und historische Entwicklung, en Grundfragen der Religionswissenschaft*, dirigida por M. ÉLIADÉ y J. KITAGAWA; trad. alem.: Salzburgo 1963, p. 143s.

4. J. JACOBI, *Das Religiöse in den Malereien von seelisch Leidenden*, en *Neurose und Religion*, dirigida por J. RUBIN, Olten-Friburgo 1964, p. 121ss.

un grupo étnico o religioso. Se considera a este respecto la vivencia de la proximidad o la lejanía de Dios. Como ejemplo de lejanía de Dios, cita J. Wach el característico *Deus otiosus* de la religión africana y hasta el dios olímpico⁵. En el antiguo Irán se le llamaba Alto Dios, que creó el mundo y su orden, pero ya no se ha ocupado más de los asuntos de los hombres. En consecuencia, las oraciones, las ofrendas y las plegarias no se dirigen a este dios, sino a divinidades menos elevadas, pero activas y peligrosas para el hombre⁶. Pablo afirma la proximidad y la lejanía de Dios. La primera, en el Areópago, al declarar que «...no está lejos de cada uno de nosotros. Porque dentro de Él vivimos, nos movemos y existimos»; la segunda, en la epístola a Timoteo, en la que afirma: «habita en una luz inaccesible, a quien ninguno de los hombres ha visto ni puede ver» (Act 17, 27; 1 Tim 6, 16). Los valiosos documentos que presenta A. Bolley nos muestran ambas clases de vivencias: de proximidad y de lejanía de Dios⁷. Análogas a las ideas de Dios próximo y Dios lejano son la conciencia de «Dios en mí» y la conciencia de «Dios sobre mí», o de la inmanencia y la trascendencia de Dios⁸. También en esto se ofrece una «armonía de contrastes» de la vivencia religiosa, que coincide con la establecida por R. Otto.

3. Imágenes de Dios arquetípicas

En el lenguaje de la Biblia, Dios es el Señor altísimo y perfecto, Rey, Legislador, Juez, Castigador, Premiador, Pastor y Padre. La mayoría de estas ideas de Dios son ambivalentes en cuanto, además de la prepotencia y la energía, muestran también los rasgos atractivos. No entra Otto en más precisiones, pero basándonos en el contenido simbólico de aquellas representaciones, deberemos ver estos rasgos en el orden, la justicia y la acción tutelar y de auxilio al hombre que descuellan en el uso del poder divino. En el mundo primitivo y también en etapas sucesivas, en el ámbito de las anti-

5. J. WACH, *Vergleichende Religionsforschung*, trad. alem.: Stuttgart 1962, p. 98.

6. A. BRUNNER, *Die Religion*, Friburgo 1956, p. 77ss.

7. A. BOLLEY, *Das Gotteserlebnis in der Betrachtung*, en «Geist und Leben» 22 (1949) p. 343ss.

8. E. PRZYWARA, *Religionsphilosophie katholischer Theologie, Handbuch der Philosophie*, Munich-Berlin 1926, p. 27.

guas culturas y más allá de las mismas, se indican, mediante las llamadas representaciones personales, funciones que corresponden al rey y al padre. Según Van der Leeuw, lo sagrado, en cuanto «fuerza» impersonal, adquiere en la vivencia primitiva las cualidades de voluntad y forma, lo que ocurre ya en su concepción como «madre» (tierra) y con mayor determinación en su concepción como «rey» y como «padre»⁹. Pero en esta vivencia el poder sagrado no es visto todavía como personalidad, sino como autoridad ejercida sobre los hombres, incluso sobre los reyes y los padres¹⁰ (v., supra, p. 97s). En el concepto de padre dicho poder se despliega como actividad doble: engendrador-creador y autoritario-dominador. En cuanto se concibe a Dios como padre, surge su expresión como lo absolutamente superior, del que procede toda fuerza y que se ofrenda y comunica al hombre¹¹. Dios es también, precisamente en la concepción originaria de padre, el «sumo bien», mostrándose con ello nuevamente como unidad de contrastes en el sentido de R. Otto.

También Freud reconoce esta ambivalencia del complejo de padre, o de la imagen de padre, con su correspondencia de miedo-amor u odio-amor, observable en niños y neuróticos. El psicoanálisis revela, según Freud, que en el individuo «la imagen de Dios se forma a base de la imagen del padre, que su actitud personal frente a Dios depende de su actitud frente al padre y fluctúa y varía con ella, que Dios no es en el fondo otra cosa que una sublimación del padre»¹². Estos estudios de Freud sobre la importante participación de la experiencia de la relación con el padre en la imagen que se forma de Dios un individuo determinado, se han difundido ampliamente¹³. Pero se olvida frecuentemente que Freud añadió una importante reserva: «...sin perjuicio de otros orígenes y significaciones de Dios, sobre los que puede arrojar luz el psicoanálisis», salvedad que fue mantenida por Freud, por lo menos al escribir *Totem y tabú* (1913).

La significación de la imagen de padre se incrementa todavía en

9. Obr. cit., p. 114s. 10. Id., p. 116.

11. Id., p. 195ss.

12. S. FREUD, *Totem und Tabu*, p. 177 del vol. IX de las Obr. Compl. de Freud, Londres 1948.

13. Cf. *Vorträge über das Vaterproblem in Psychotherapie, Religion und Gesellschaft*, dirigida por W. BITTER, Stuttgart 1954.

C. G. Jung, que hace del padre un arquetipo. Los arquetipos de Jung son estructuras dominantes en el inconsciente colectivo de la vida psíquica, que se manifiestan en la esfera consciente en forma de imágenes con rasgos míticos¹⁴. Por su efectividad, se definen como principios ordenadores siempre vigentes («arquetipos») de la vida humana, especialmente de su temática vital-existencial¹⁵, que orientan la fluente multiplicidad de las experiencias en imágenes o símbolos típicos, que hacen manejable la experiencia y preparan su elaboración reactiva. No debe creerse que esta elaboración sea meramente instintiva; más acertado es decir que se efectúa sin intervención de la inteligencia, pero sí con participación del espíritu en cuanto *spiritus rector*, como aparece manifestamente en los arquetipos empleados¹⁶.

La importancia psicológica del arquetipo del padre está reforzada en el niño porque los elementos arquetípicos que encuentra en su experiencia son proyectados al principio en el padre o la madre, de modo que el padre no es solamente el poder supremo y decisivo en la familia, sino que es también el que habla por ella, el luchador, el poder que presenta reacciones imprevisibles («tormenta, tempestad»), la fuerza que favorece o daña¹⁷. Hasta el inicio de la pubertad, no se separan estos y otros arquetipos más o menos claramente de la imagen del padre.

Entre estos arquetipos diferenciados figura el de «rey». Ya en las primitivas representaciones es el soberano poderoso y el Salvador, del que se esperan dones y mercedes no escasos, sino «regios», magnánimos¹⁸. Análogamente a las imágenes de padre y de rey, los restantes tipos ideales en los que la Biblia y las religiones no bíblicas ven el poder divino, como los de legislador, juez, salvador y pastor, son poseedores de «poder» sagrado. Tienen un valor sagrado primordial. Pero aun en los casos en que, como en el ideario positivista o en una sociedad secularizada, han perdido el valor de cosa sagrada, conservan una relación de parentesco ideal con

14. V. el cuidadoso estudio de los variables enunciados de Jung, por R. HOSTIE, *C. G. Jung und die Religion*; trad. alem.: Friburgo 1957, p. 60ss.

15. W. PÖLL, *Die Suggestion*, p. 179ss, donde la distinción entre arquetipo como estructura energética y símbolo descriptivo solamente está apuntada.

16. C. G. JUNG, *Vom den Wurzeln des Bewusstseins, Studien über den Archetypus*, Stuttgart 1955, p. 566.

17. Cf. HOSTIE, ob. cit., p. 85.

18. VAN DER LEEUW, obr. cit., p. 117.

el ser y la acción divina, lo que se manifiesta en que sirven de títulos y calificativos de Dios; en el aspecto de juez, la inquebrantable justicia; en el de pastor, la previsión y cuidado. Basta un somero examen para comprender que con estas formaciones típicas ideales se enuncian hechos de experiencia fundamentales que no nos revelan el ser y la acción de Dios, pero nos proporcionan una esclarecedora interpretación. Así, por ejemplo, la experiencia de la felicidad y la infelicidad, de la suerte y la desgracia, no hay que recibirla simplemente con oídos sordos y mente cerrada, sino que puede dársele, por lo menos, una primera relación significativa que se inserta en el esquema conceptual de bendición o maldición, recompensa o castigo, elección o repudio por Dios, y admite reacciones apropiadas y aun impone tomas de posición adecuadas. En concordancia con la definición dada del arquetipo, resulta el carácter arquetípico de aquellas formas y con él su gran significación para la vida anímica y la salud del alma¹⁹.

La Biblia nos da a conocer otros temas divinos de la vivencia humana fundamental, es decir, de naturaleza arquetípica. Nos muestra el gran Dios, el Dios que aparece, el Dios de la alianza, el Dios que puede invocarse, el Dios de los últimos tiempos.

Respecto a todos aquellos tipos ideales, Dios es siempre el *Deus semper maior*. Ya en la dimensión de su ser excede ampliamente a estas formas ideales. En Isaías (66, 1), dice de sí mismo: «El cielo es mi trono y la tierra el escabel de mis pies.» Por consiguiente, también está debajo de Dios el cielo, que, con sus innumerables estrellas, ha sido considerado frecuentemente en la historia de las religiones como sagrado, o divino, o morada de dioses. Su celestial magnificencia supera ampliamente al esplendor de todos los reyes y estados de la tierra y únicamente es comparable a la de la luz.

El poder y la magnificencia de Dios pueden mostrarse visiblemente al hombre en el cielo o en la tierra como «signo» y especialmente como «milagro» o incluso como aparición. Es la posibilidad y efectividad de la epifanía de Dios, que desempeña un importante papel en las religiones de diversos pueblos, concebida no tanto como hierofanía personal sino, sobre todo, como real. La divina trascendencia parece manifestarse inmediatamente en la altura, la

19. Cf. J. GOLDBRUNNER, *Individuation, Die Tiefenpsychologie von C. G. Jung*, Krailling vor München 1949, p. 113s.

inmensidad, la inmutabilidad y la fructificadora fuerza del cielo (mediante la lluvia), como también en los fenómenos que en la superficie de la tierra o en la atmósfera son «totalmente otros» respecto a la vida humana: el movimiento de las nubes, las tempestades, los relámpagos y truenos, el arco iris y los meteoritos²⁰.

Con algunos hombres de su libre elección y con el pueblo de Israel en conjunto, se halla Dios en una especial relación de alianza. Con ello, aparece en calidad de sujeto de la religión, junto al individuo aislado, el grupo humano. Rige esto no sólo para los grupos específicamente religiosos, como los eclesiásticos y conventuales, sino también para los grupos naturales (familia, tribu, pueblo). El grupo natural presenta siempre el sello de lo religioso, por lo menos en las vivencias primitivas²¹. Sin embargo, la especial relación de Dios con Israel no limitaba la universalidad de su acción y su soberanía, para cuya afirmación bastaría el hecho de la creación. Prevalece sobre los dioses nacionales o tribales de otros cultos²².

Dios es invocable, accesible a su pueblo, por la revelación de su nombre, que sólo a Él pertenece y es por ello, en sí, poderoso, «santo y venerable» (Sal 111, 9). Con este nombre fue David al combate; este nombre le sirvió de arma y escudo contra la espada y la lanza del filisteo (1 Sam 17, 45). La ciencia de la religión comparada nos dice que el Poder sagrado adquirió con el nombre la determinación de una forma y se hizo en este sentido un dios personal. Al tener Dios un nombre, surgió por primera vez la posibilidad de invocarle y dedicarle culto²³. Desde el punto de vista de la psicología, la atribución de nombre a Dios es característica de la fase en que adquiere el hombre conciencia de Dios, pasando del oscuro vislumbre de un ser poderoso, benéfico o maléfico, pensado ya como personal, a la concepción de una forma, aunque ideada solamente en esbozo. No es necesario que se haya efectuado este cambio para que se inicie el culto, pero favorece su determinación intencional, motivadora y ritual, y se desarrolla progresivamente en su contenido y en los actos rituales. El poder del nom-

20. Cf. M. ÉLIADÉ, *Die Religionen und das Heilige*, p. 64.

21. J. WACH, *Religionssoziologie*, p. 30ss, 62ss.

22. Id., p. 78ss, 103ss.

23. VAN DER LEEUW, *obr. cit.*, p. 169.

bre de Dios se incrementa con su repetición y se utilizó a veces en papiros con propósitos de magia²⁴.

La creencia religiosa en la eficacia de las invocaciones a Dios presupone que el reconocimiento implícito de su poder permite de algún modo prestarle homenaje y que Dios corresponde a los ruegos que se le formulan, por lo menos con el transcurso del tiempo, otorgando algún beneficio, o está dispuesto de antemano a condescender a las súplicas de los hombres bajo ciertas condiciones litúrgicas o morales. Esta general disposición benevolente de Dios, especialmente en la relación de alianza, se muestra en la dispensación de beneficios y dones concedidos, que alcanzará su máximo, previsto y prometido, al fin de los tiempos. Ni siquiera quedan excluidos de esta disposición los que se encuentran en la situación de pecado, porque Dios es el vengador para los malos, pero también es el salvador del pecador. Se encuentra en las escatologías aquel originario apareamiento de motivos religiosos que en su entrelazamiento apocalíptico con el acontecer cósmico de los hombres revela al propio tiempo su magnitud y su situación peculiar: destrucción del mundo antiguo y formación de un mundo nuevo, perdición y redención del género humano, justicia y gracia, castigo y recompensa, eterno tormento del infierno y eterna bienaventuranza del cielo.

4. *Portadores de santidad y conocedores de lo santo*

Con estos enunciados sobre Dios como término primario de la vivencia religiosa no está agotada la temática del objeto religioso. Las religiones presentan numerosas figuras de poderes o poseedores de poderes. Algunas de estas figuras, como las de padre y rey, han sido anteriormente mencionadas. Se explicó que, no sólo tienen existencia y valor individuales, sino que pueden aparecer en el lenguaje religioso y también en sueños como símbolos de características divinas.

Encontramos ya en las culturas primitivas la figura del salvador, que se halla en relación de especial proximidad con uno de los

dioses más elevados. En la mayoría de casos, el salvador era hijo del dios, nacido en circunstancias misteriosas. En su existencia histórica, concedió a los hombres ayuda material y espiritual en grados diversos, desde bienes culturales como el cultivo de tierras y el establecimiento de leyes, hasta dones como los de la inmortalidad y la compañía de los dioses. Frecuentemente, es el progenitor semihumano y semidivino de una gran familia o de un pueblo²⁵.

Las religiones, además de entidades divinas o dioses, presentan a veces innumerables fuerzas personales enemigas de Dios (demonios) y servidores o mensajeros del Dios celestial (ángeles). Se atribuye a estos seres sagrados, misteriosos, supraterráneos e incorpóreos, un poder de grado variable, pero que sobrepasa siempre considerablemente la capacidad humana. En sus relaciones con los hombres, actúan los demonios de modo ambivalente; se caracterizan a la vez como benignos y como malignos, como productivos y destructivos, como maravillosos y peligrosos²⁶. También entre los muertos, que han alcanzado para siempre el objetivo de la vida terrenal o lo han perdido definitivamente, en el premio del cielo o en el castigo del infierno, bajo el dominio de Dios o el de Satán, cerca de los ángeles o de los demonios, existen considerables diferencias. Por consiguiente, todos los hombres procuran, mediante oraciones o ritos diversos, obtener de tan poderosos espíritus o de las almas una actitud favorable o, si son adversos, mantenerlos apartados. La teología cristiana hizo de los dioses paganos demonios o los negó, considerándolos como falaces invenciones con las que los demonios tientan a los hombres. Rechazó también el concepto del destino como fuerza impersonal expresamente afirmada o tácitamente reconocida, poder supremo que se impone irresistiblemente a todos, incluso a los seres divinos²⁷, reemplazándolo por la omnipotente providencia de Dios. Es de importancia decisiva para el pensamiento bíblico la afirmación de que todos los poderes celestiales o infernales, sin excepción, obedecen a Dios o, por lo menos, le están supeditados, viéndose obligados a servir sus designios, de buen grado o contra su voluntad. La existencia de estos

25. A. BRUNNER, obr. cit., p. 124; VAN DER LEEUW, obr. cit., p. 104ss.

26. W. HELLPACH, obr. cit., p. 26; cf. R. MÜLLER-STERNBERG, *Die Dämonen, Wesen und Wirkung eines Urphänomens*, Bremen 1964.

27. VAN DER LEEUW, obr. cit., p. 202ss.

24. A. DEISSMANN, *Licht vom Osten*, Tübinga 1923, p. 217ss.

seres poderosos, lejos de limitar la omnipotencia de Dios, la manifiesta y realza. Las jerarquías angélicas, diferenciadas por su grado de poder y de excelencia, muestran a Dios como «Señor de las legiones celestiales», y sabe el creyente con reconocimiento y espanto que hasta los demonios «creen y se estremecen» (Sant 2, 19).

También en su existencia terrena pueden ser los hombres portadores de poder divino y, en cuanto tales, pueden ser objeto de temor religioso y veneración. Pertenecen a este grupo los que curan a los enfermos (no actuando como hechiceros), los sacerdotes y profetas, los consagrados al culto de Dios como anacoretas o monjes, los padres y las madres, los reyes y las personas de gran autoridad y no en último término, los santos en el sentido estricto de personas de extraordinaria piedad y gracia santificadora. Se consideran también santas y dignas de reverencia sociedades como la familia y el clan o la tribu, pero más especialmente las sociedades con finalidades más específicamente religiosas, como la Iglesia o las órdenes religiosas. Finalmente, son mirados como santos y venerables objetos, épocas o lugares por su relación ritual con lo divino-sagrado.

Como se acaba de ver, lo sagrado aparece en diversas formas. En cuanto a su origen, se distinguen lo sagrado originario y lo sagrado derivado o adquirido. La santidad originaria tiene su fundamento en el propio ser santo; se halla en su portador en virtud de su naturaleza. Perteneció esencialmente al Ser divino, es decir, al Dios único y supremo, pero en intención también se atribuye a los dioses. Es imposible que Dios no sea santo. Lo es en sí y su santidad no deriva de otro ser. La santidad es propia de Dios incondicionalmente y puede por ello llamársela santidad absoluta.

Además de la santidad absoluta y originaria, existe una santidad derivada o adquirida. El portador de la misma la puede tener de dos modos: o por su dependencia funcional del Ser originario y absolutamente santo, como en los sacerdotes y otras personas dedicadas especialmente al servicio de Dios y también en los objetos, épocas y lugares rituales, o por transmisión o concesión, como en la otorgada por consagración, bendición o delegación de derechos. Finalmente, la santidad puede derivar de una gran semejanza con lo divino-sagrado, como ocurre en el poder, la energía, la belleza, la bondad y la virtud. Todas estas formas de santidad derivada o adquirida constituyen modos de participación en la santidad divina

y pueden denominarse en este concepto santidad relativa. Pero las distinciones citadas no significan en modo alguno una separación radical. Vemos así, por ejemplo, que objetos rituales pueden ser santos simultáneamente por su dependencia funcional y por haber sido consagrados. El celo por la conversión de los hombres tiene una santidad basada en la semejanza con la voluntad de Dios, pero su santidad puede derivar también de la bendición divina.

Apenas es necesario advertir que en la vivencia no reflexiva es frecuente que las diferencias mencionadas no lleguen a la esfera consciente; en las vivencias primitivas son seguramente inconscientes. Para estas vivencias, son tan radicalmente santos el sacerdote, el padre y la madre, por su función o su posición, como ciertos árboles, piedras y montañas por su forma excepcional o su magnitud y como los seres divinos celestiales o los seres espirituales. Esta evaluación espontánea no está afectada porque tenga conocimiento el sujeto de la posibilidad de una disminución e incluso desaparición de la santidad y su poder, y hasta porque esté prevista una reducción o cesación de los honores tributados cuando se debilita el portador de santidad (a consecuencia de la vejez o por enfermedades o fracasos) o desaparece o se altera la forma (en los objetos sagrados). No se rehúsa la veneración ni a los dioses cuyo futuro ocaso está establecido en los mitos.

Además de la diferenciación de lo sagrado según su origen, existe la diferenciación por su modo de ser. Para los conceptos y vivencias religiosos es importante la distinción entre santidad estática y santidad dinámica. La forma estática de la santidad es la paz de un ser concentrado en sí, que se aprecia de preferencia en el hombre consagrado a Dios sumergido en la meditación, en la prudencia de sacerdotes y ancianos, y también en el tranquilo silencio de lugares sagrados o de estatuas de santos o seres considerados sagrados, que pueden ser héroes e incluso animales. La forma dinámica de lo sagrado es su actividad, que aparece especialmente manifiesta en la «sagrada ira», o en el auxilio que por todas partes se derrama, o en la incansable asistencia a los enfermos. Ambas formas de santidad no se excluyen mutuamente en un mismo individuo, sino que pueden presentarse sucesiva o simultáneamente, predominando una u otra.

Otra diferenciación en la intención de lo sagrado resulta con

respecto a su real relación óptica con el portador de la santidad. Puede aparecer entonces «materializado» o concretado en forma de una santidad de objetos materiales. Se trata de cosas que por su uso o dedicación se consideran «empapadas» de santidad, como los altares y objetos relacionados con el culto. Puede incluirse en este grupo, por ejemplo, el *hadchar* o piedra sagrada de la Kaaba. Podría hablarse también a este respecto de la vivencia de santidad vital o animal, del sentimiento de inconcebible fuerza o grandeza de animales (o figuras de animales) sagrados. Moisés tuvo en cuenta esta idea de la materialización de lo sagrado cuando hizo fundir el becerro de oro, privándole de este modo de su forma, lo redujo después a polvo fino, lo mezcló con agua e hizo beber de ella a todo el pueblo. No consideró enteramente destruida la substancia de la impía imagen hasta haber realizado todas las operaciones mencionadas (Éx 33, 20).

Una forma sublimada de santidad materializada es la santidad personal. Se halla la santidad en sentido estricto en el ser en que la santidad misma es persona, es decir, en Dios y en los dioses. La vivencia no influida por conocimientos teóricos halla también la santidad personal en todos los casos en que un ser personal está lleno de santidad, como en los habitantes celestes no divinos, los mensajeros divinos y los grandes héroes y santos. Si estos portadores de santidad son de carne y hueso, la santidad puede materializarse en determinados miembros u órganos. A diferencia de la psicología empírica, que cumple su misión describiendo los estados vivenciales naturales, la teología especulativa únicamente reconoce santidad substancial al ser divino y santidad personal a las personas divinas. Toda otra forma de santidad es considerada accidental o meramente atributiva. En este último caso, la santidad es simplemente atribuida a un individuo o a un objeto, con lo que no experimenta éste en sí mismo ninguna modificación. Lo que varía es su evaluación y la relación con él, en el sentido de honrarle y tener para él un respetuoso temor.

En la mayor parte de casos, se asocia a esta atribución de santidad la afirmación de la cualidad de santo del objeto o de la persona. Si no se considera esta santidad como substancial, deberemos calificarla de santidad accidental o suplementaria, que se añade a las demás determinaciones del portador como cualidad destacada,

pero no esencial. Esta santidad adicional se adscribe a hombres y también a animales, plantas, edificios u objetos consagrados ritualmente. Se consideran «objetivamente sagrados» y se procede con ellos con un cierto respeto. Pueden perder su carácter sagrado por desgaste, pueden aproximarse a lo corriente, a no ser que se renueve su bendición o consagración. Incluso la santidad «subjetiva», manifestada por un cambio de la vida moral en el sentido de elevación o por una notable influencia de la oración o de un acto religioso, es al principio una cualidad adicional. Con referencia al portador personal, podría hablarse en tales casos de una santidad personal de tipo accidental, que debería distinguirse de la santidad de tipo substancial anteriormente descrita²⁸.

Basta lo dicho para comprender que la temática de Dios y de la santidad que se acaba de describir influye en la vida y la vivencia religiosa de múltiples modos. Imprime su sello especialmente en la conducta y las creencias religiosas. Las circunstancias psíquicas que intervienen en la situación deben estudiarse en la psicología de la toma de posición. Desde el punto de vista de la estructuración lógica de la exposición se plantea ante todo la cuestión de cómo se produce en el individuo la formación de una temática sobre Dios y, a partir de aquí, una ideología y un pensamiento religioso. No examinaremos aquí esta cuestión en el aspecto de la psicología evolutiva, sino desde el punto de vista de la psicología funcional. No se estudiarán las sucesivas etapas en la elaboración de la imagen de Dios y del mundo en el individuo, sino que se pasarán en revista las funciones psíquicas para considerar en qué forma pueden contribuir a dicha elaboración. Es ésta una tarea nueva, pero considerando el elevado nivel que se ha alcanzado en la investigación psicológica general de estas funciones, es de esperar que pueda proporcionarnos ricos y seguros resultados. Solamente de este modo pueden obtenerse premisas suficientemente abundantes en contenido para que puedan servir de guía en una psicología del desarrollo de las representaciones e ideas religiosas que presente en su justa perspectiva desde la etapa de la adolescencia hasta las últimas fases de la vida.

28. Para la distinción entre la santidad objetiva y la subjetiva según su ordenación a lo divino-sagrado, v. p. 180ss.

Parte tercera

COGNICIÓN DEL CONTENIDO
DE LO SAGRADO

A. FUNCIONES FUNDAMENTALES DETERMINADAS POR EL CONTENIDO

Se incluyen aquí, en las funciones psíquicas fundamentales, aquellos modos de vivencia cuya estructura se basa en una cualidad nuclear simple y peculiar. Las funciones psíquicas fundamentales que debemos enumerar a este respecto pueden dividirse en dos grupos según que estén determinadas por el contenido u objeto o por el valor. A las primeras pertenecen la sensibilidad sensorial, la percepción, la representación y el pensamiento. Son las funciones fundamentales cognoscitivas específicas.

VI. SENSIBILIDAD SENSORIAL

1. *Relación de las impresiones de los sentidos con lo religioso*

Siguiendo la clasificación tradicional de las funciones psíquicas, nos corresponde examinar primeramente el ámbito de las sensaciones, para ver en qué grado pueden participar en la formación del contenido consciente, especialmente en la idea de Dios. Esta cuestión concierne a las sensaciones más simples, a las cualidades basadas en la estimulación de los órganos de los sentidos, tales como color,

luminosidad o claridad, tono e intensidad de los sentidos, dureza y calor. Girgensohn comprobó repetidamente en los sujetos utilizados en sus experimentos que en las vivencias podían intervenir representaciones de esta clase, entre las que no eran las menos importantes las del sentido de la posición y el equilibrio¹. La confrontación de los resultados de sus investigaciones con las declaraciones de místicos extáticos y las manifestaciones de san Agustín sobre vivencias propias (en su opinión, no extáticas) confirman ampliamente los datos de este autor². Adviértase que Agustín habla de impresiones sensoriales en sentido figurado, como se deduce claramente de un fragmento de sus *Confesiones* (x, 27). Dice así: «Me llamaste y clamaste y venciste mi sordera; refulgiste y resplandeciste y pusiste en fuga mi ceguera; diste tu fragancia y yo la aspiré y te anhelé; te gusté y siento hambre y sed de ti; me tocaste y se encendió en mí el deseo de tu paz.» Evidentemente, no cabe duda de que el estímulo de estas sensaciones, expuestas en lenguaje figurado, fue Dios como eterna verdad y amor, y que deben interpretarse como expresión de profundas sensaciones religiosas. Sin embargo, considerando la vivencia integral característica de san Agustín, la ponderación estilística sugiere la posibilidad de una excitación asociada de órganos sensoriales como consecuencia de una resonancia psíquica que se extendía a partir de la vivencia central personal.

También en las personas que sirvieron para los experimentos de Girgensohn aparecen estas sensaciones en conexión con experiencias o concepciones de lo divino-sagrado adquiridas de otro modo, que se presentan como vivencias consecutivas o asociadas. Presuponen algún tipo de conocimiento anterior. En el curso de la investigación es necesario esclarecer la cuestión de si las sensaciones sensoriales (consideradas inicialmente en sí, puramente como sensoriales) sirven de base para la formación de la idea de Dios o contribuyen a ella.

No es fácil responder a esta cuestión. Incluso parece que, teniendo en cuenta que, en general, el sujeto está convencido de la naturaleza espiritual del ser divino-sagrado, o cuando menos la sospecha, debería responderse negativamente a la cuestión suscitada. Añádase a ello que «la vivencia de una sensación aislada, muy

1. Obr. cit., p. 226ss.

2. Id., p. 585ss, 660ss.

simple, con un contenido indivisible», solamente puede darse como excepción. «Muestra la experiencia que en la interiorización del mundo exterior casi nunca vivimos una sensación aislada como independiente; no experimentamos contenidos o elementos aislados, sino que, por regla general, se forman en nosotros configuraciones o complejos unitarios de sensaciones.» Lo que vivimos es una forma constituida por un conjunto unitario de sensaciones, formando representaciones de propiedades de cosas, seres y acontecimientos³. Por consiguiente, para la observación del papel que ejercen las sensaciones sensoriales aisladas en la formación de la representación mental de Dios, es preciso considerarlas en el momento de su inserción en el proceso de formación de la representación. Así, por ejemplo, al entrar en una iglesia, puede instaurarse con carácter predominante una sensación de color. Se presenta después la sensación del ornamento interior de la iglesia, con sus manteles, antependios y flores, con un determinado color litúrgico: blanco, amarillo, encarnado, verde, negro. Análogamente, antes de notar el olor a incienso puede haber una indefinida sensación de tufo, de olor de espacio cerrado. Al salir de la iglesia, pueden persistir en la mente los sonidos del órgano, «sofocando» toda otra impresión. Durante los minutos de la consagración, no pocos fieles cierran los ojos, lo que intensifica la impresión de silencio.

Evidentemente, cada una de estas sensaciones, considerada aisladamente, no es religiosa. Los colores, los sonidos y los olores no dan inmediatamente la vivencia de lo divino-sagrado. Pero pueden influir en la configuración de la representación mental de Dios, teniendo por ello importancia religiosa. Pueden aparecer en relación con lo divino-sagrado; en los casos mencionados, existe ya esta relación simplemente por el hecho de recibirse tales sensaciones en la iglesia, en la casa de Dios, aun sin que el pensamiento establezca una conexión entre ambas cosas. También fuera de la iglesia pueden adquirir importancia religiosa algunas impresiones sensoriales, como al oír el tañido de las campanas de la iglesia mientras se contemplan los raros colores crepusculares en el horizonte, o, en una persona abierta a la relación con lo divino, como san Francisco de Asís, al formarse asociativamente el pensamiento

3. LERSCH, obr. cit., p. 351.

de Dios o surgir una imagen de él ante las manifestaciones de la tempestad, con sus cambios de tonalidad en el cielo, los ruidos del viento y el retumbar del trueno. Weitbrecht observó que el color rojo y el fuego ejercían en muchos pacientes epilépticos en estado crepuscular una impresión especial: eran interpretados como símbolo de festividad religiosa nocturna, como símbolo de la sangre derramada de los mártires⁴. En una de las personas que sirvieron para los experimentos de Gruehn, en la joven E., aparecieron fuertes sensaciones sensoriales tras la lectura de la frase: «¿También para mí es Jesús pan de vida?» Según sus manifestaciones, le pareció como si llovieran sobre ella destellos, «pero no de luz, sino fonéticos»; sintió una especie de corriente eléctrica, que le produjo al principio una excitación placentera, pero después le pareció que la empequeñecían considerablemente hasta apenas levantarse del suelo. Luego, se sintió impelida hacia arriba y experimentó una gran serenidad de ánimo, porque estaba íntimamente convencida de la respuesta afirmativa a aquellas palabras⁵. En estos casos, las impresiones sensoriales no aparecen como factor suscitador de pensamientos y sentimientos, sino como elementos expresivos que caracterizan la profunda vivencia personal religiosa dándole un colorido de fondo. Se confirma en estos ejemplos la especial y destacada posición que tiene en el hombre la sensibilidad sensorial gracias a su coordinación con el espíritu⁶.

2. Influencias en la formación de la idea de Dios (concordancia, transferencia, acentuación)

La influencia que la conexión, de este modo producida, entre las sensaciones sensoriales y la representación mental de Dios, ejerce sobre la configuración de dicha representación, puede desarrollarse de diversos modos. Las sensaciones sensoriales pueden actuar en un sentido concordante en la formación de la idea de Dios. La base de este efecto radica en la relación entre las sensaciones senso-

4. Obr. cit., p. 62s.

5. E. GRUEHN, *Werterlebnis*, obr. cit., p. 175.

6. Cf. M. JURITSCH, *Sinn und Geist, ein Beitrag zur Deutung der Sinne in der Einheit des Menschen*, Friburgo (Suiza) 1961.

riales y los sentimientos, empíricamente establecida pero no bien explicada. Rohrachter habla acertadamente de sentimientos condicionados por las sensaciones sensoriales y cita los sentimientos de placer o desplacer y de agrado o desagradado que acompañan a determinados olores y sabores y los sentimientos de bienestar o mal-estar asociados a los diversos grados de calor o de frío⁷. Pero el efecto de las sensaciones se extiende indudablemente más allá del ámbito de los sentimientos vitales. Recuérdense los variados sentimientos despertados por los colores⁸, no siempre idénticos para un mismo color en diversos individuos, lo que se ha utilizado para tests psicológicos, incluyendo algunos caracterológicos. El color rojo, por ejemplo, actúa como excitante, con tendencia a producir reacción. El verde tranquiliza y despierta alegría. El negro deprime y sugiere los sentimientos de tristeza y resignación⁹. La sensación producida por sonidos o ruidos intensos actúa siempre excitando; si se trata de ruidos naturales, como el trueno, pueden suscitar sentimientos de propia insignificancia e inseguridad, con necesidad de apoyo y protección; en los casos de sonidos musicales, como los del órgano, despierta sentimientos de poder, con impulso a la exteriorización. La sensación producida por el humo de incienso asocia a los sentimientos existenciales un sentimiento de irrealidad, con una ligera tendencia a sentirse como si se flotara o volara, que es común a la mayoría de olores agradables. Las sensaciones de claridad, de luminosidad, como en una catedral de altas bóvedas, con los resplandores de lámparas y cirios, genera sentimientos de gozo. La sensación de silencio, apareciendo como cesación de la intensidad acostumbrada de las sensaciones sonoras, puede originar un sentimiento de sobrecogimiento y de tensa atención.

Todos los fenómenos descritos, prescindiendo de la consideración de sus posibles variaciones y de su condicionamiento, nos muestran que las impresiones sensoriales pueden actuar concordantemente, preparando la formación de representaciones mentales de Dios. Sea que la representación mental de Dios o el pensamiento de Dios por ella representado aparezca espontáneamente o que se produzca a través de pláticas, actos litúrgicos o situaciones apro-

7. Obr. cit., p. 405.

8. W. HELLFACH, obr. cit., p. 63.

9. W. PÖLL, *Suggestion*, p. 217ss.

piadas, existe siempre gracias a aquellas impresiones una predisposición psíquica a la formación de la idea o representación de Dios. Como resultado de las sensaciones sensoriales, la vivencia gana en intensidad, se enriquece en contenido y en «colorido». Se despierta la necesidad de lo sagrado-divino, para dar plenitud al alma. Algunos predicados que aparecen en la conciencia, como «dinámico», «bueno», «supraterrestre» y «prepotente», tienden a requerir un sujeto absoluto. Con la preparación a estos conceptos se adquiere una aproximación personal emocional a la idea de lo divino, que activa la toma de contacto con la misma y favorece la concordancia y la aprehensión en la persona que experimenta la vivencia.

La influencia de las sensaciones sensoriales en la formación de la representación o del pensamiento de Dios no es solamente pre-disponible. Se extiende a la construcción material, en el sentido de la transferencia y la acentuación. Las impresiones sensoriales pueden transferirse directamente a la estructuración de la representación de lo divino-sagrado. Dios — o el ser divino — puede ser pensado como el que está en silencio, o el que habla, o como un ser verde, rojo, azul, dorado, argénteo, cobrizo, brillante, pálido, obscuro, etc., y representado en consonancia con esta idea. Así se comprueba en numerosas representaciones plásticas y pictóricas, incluso en el ámbito cristiano; recuérdense los ángeles concertantes del altar de Isenheim.

Pero las sensaciones sensoriales pueden influir de una manera mediata en la representación mental de Dios, porque algunos de los sentimientos despertados son transferidos, en el colorido y la dirección de la tendencia, a dicha representación, o porque lo divino-sagrado se presenta a la vivencia como realización de los impulsos emocionales generados por aquellas sensaciones. Puede haber transferencia de las cualidades sensitivas cuando se traducen en las cualidades de ira, gran serenidad, aflicción (por el mundo y los hombres), gozo o triunfo en la representación. Puede haber transferencia de las direcciones de los impulsos o tendencias en la idea de Dios como ser dinámico o bondadoso, o aquietador, o todopoderoso, que acoge nuestros deseos, los apoya e interviene para su consecución. Aparece realizando las aspiraciones despertadas cuando se presenta respecto a ellas como bien, vida, fuerza, seguridad, paz o felicidad.

Finalmente, las sensaciones sensoriales pueden actuar sobre el

contenido de la representación mental de Dios acentuando o destacando algunos aspectos. Pueden poner de relieve cualidades aisladas en el conjunto de la imagen interior del ser divino; pueden «arrojar luz» sobre ella, mostrándonos finos matices. Así, por ejemplo, en un cuadro de Karl Caspar se presenta a Jesús resucitado apareciendo a los discípulos en Emaús en el resplandor rojo oscuro del crepúsculo y de los corazones ardientes. Ezequiel (cap. 1) expresa la visión de la gloria y el poder de Dios con una serie de cualidades sensoriales: Habla de un fuerte viento del norte, de una gran nube, de fuego y resplandor. Ve entre el fuego unos seres sobrenaturales que mueven las alas produciendo un ruido como el rumor de muchos y el fragor de un ejército; ve cobre resplandeciente y algo que semeja fuego y está circundado de un resplandor que forma una especie de arco iris. Con los datos objetivos sobre estas diversas formas y fenómenos, de viento, nubes, fuego, seres vivos, alas, agua, ejército, resplandor y arco iris, no nos presenta solamente sensaciones sensoriales, sino percepciones, pero en su descripción las cualidades sensoriales mencionadas, de la vista, el oído y las sensaciones de peso y calor, muestran los rasgos característicos de la aparición.

VII. PERCEPCIÓN

1. *Percepción de objetos y acontecimientos sagrados*

a) Indicaciones de santidad

Aunque la aportación de las impresiones sensoriales a la formación de las representaciones mentales de Dios no debe ser menospreciada, es preciso consignar desde ahora que su influencia en este aspecto es superada por la que ejercen las percepciones. Así se deduce de la relativa rareza de las sensaciones sensoriales aisladas, anteriormente citada, y más todavía de la riqueza de contenido de las percepciones, incomparablemente superior a la de aquéllas. En general, las percepciones se forman a base de un conjunto de impresiones sensoriales que se presentan coordinadas en una unidad vista como un objeto, como configuración. Ya no se trata de la impresión de un color, un sonido, un olor o una posición, sino de la percepción de una iglesia, de un altar, de cirios, de campanas, de ceremonias, de una percepción objetiva unitaria.

Más todavía que las meras impresiones sensoriales, estas percepciones sirven como preparación a la formación de la representación mental de Dios a través de las sucesivas fases que pueden bosquejarse en la serie siguiente: intensificación y enriquecimiento de la vivencia, despertar del anhelo, percepción de predicados aislados, aproximación personal. La totalidad o una parte de las determinaciones de los objetos o hechos percibidos pueden contribuir a la formación de la idea o imagen interior de Dios en el individuo o bien pueden acentuar o destacar alguno de sus rasgos. Se aparece,

por ejemplo, Dios como Ser altísimo que habita en una magnífica mansión o bien se presenta esta mansión como lugar en el que existe una mayor aproximación a Dios. Está rodeado por el resplandor de muchas luces, pero a todas excede; posee una potente voz, por lo general grave; aparece con gran solemnidad. Transferencias de esta clase pueden tener lugar casualmente y espontáneamente o deberse a una decisión del individuo.

Por otra parte, las percepciones de objetos o actos sagrados, debido a la gran frecuencia o intensidad de determinadas características o grupos de características, convierten a éstas en signos dominantes de lo sagrado y de los temas que aparecen preponderantemente en el ámbito de lo religioso, la mayoría de los cuales — o todos — están asociativamente relacionados con estos objetos. Los principales temas relacionados con lo sagrado son: grandeza, elevación, resplandor y claridad, belleza, bien, poder (u omnipotencia) y también, resultantes tal vez de la percepción de textos, imágenes o cantos, justicia y severidad. No son predicados sin sujeto, sino que pertenecen a lo sagrado, al que se adscriben más o menos explícitamente, como percepción en acto, como representación imaginaria o como objetivo intencional.

La presencia actual de lo divino-sagrado en la percepción requiere algunos esclarecimientos. En el caso de la percepción de edificios religiosos o de interiores de los mismos, de ritos y ceremonias del culto, de campanas o de tañidos de campanas, de órganos y de música de órgano, es indudable que se trata de la presencia de algo que sólo es sagrado por derivación o relativamente, que se considera sagrado por su relación de servicio o expresión de lo divino-sagrado, originario o absoluto. Se adhiere a estos objetos lo sagrado por su determinación funcional en relación con Dios; puede hablarse en este aspecto de lo sagrado objetivo. Pero hasta lo sagrado relativo tiene en sí una cierta rareza; se nos aparece como algo desacostumbrado, que tiene un fondo de poder no plenamente perceptible. Son objetos que, hasta durante el tiempo en que no se utilizan para el culto, están rodeados de cirios o en una atmósfera de cantos religiosos, y al contemplarlos en cualquier momento hay en el observador como el eco o la percepción sublimada de los componentes vivenciales que se asociaban al objeto en la ceremonia sagrada. Todo esto puede estar contenido en la

percepción de lo sagrado relativo. Pueden aparecer con relación a ellos sentimientos de temor religioso y veneración, que incluso aparecen a veces como deber y reconocimiento de valores.

La existencia de lo sagrado relativo en la percepción, establecida en los párrafos anteriores, suscita la cuestión de cómo ha podido originarse este sentido religioso en la percepción. Señalemos ante todo que se trata por lo general de cosas o actos que también se encuentran en la vida corriente pero no son considerados en ella como sagrados. ¿Por qué pueden ser percibidos como objetos sagrados cirios, manteles, olores, humo, agua, aceite y determinados gestos y actitudes, como los de levantar los brazos hacia delante con las manos abiertas o abrirlos? Frecuentemente, una inscripción en el objeto o la lectura de un texto durante el acto o ceremonia nos ilustran claramente sobre su relación con lo divino. Análogas indicaciones pueden resultar de determinados signos simbólicos reconocidos como sagrados en un pueblo o en un cierto ámbito cultural o religioso, como la cruz o la estrella. La representación de acontecimientos generalmente conocidos de la historia de la religión, como los relatados en la Biblia, permite reconocer la cualidad sagrada de un lugar o de un objeto.

La relación con lo sagrado absoluto puede derivar del conocimiento de determinadas circunstancias o situaciones, como las que se dan en lugares religiosos en los que se encuentran objetos, o se desarrollan actos conocidos por este carácter, o se observa en los presentes un comportamiento devoto; también puede servir de indicación la música, por presentarse en ella melodías características. En muy numerosos casos existe un conocimiento adquirido de tales características sensibles de lo sagrado, y ello contribuye a que objetos y actos sacrales sean percibidos como tales.

Otras veces, lo sagrado relativo y su relación con el Ser sagrado absoluto están expresamente indicados por sencillas enunciaciones o declaraciones solemnes o por el texto de oraciones y fórmulas empleadas. Incluso podemos preguntarnos si los conocimientos adquiridos previamente y que intervienen ulteriormente en la percepción sólo pueden obtenerse por enseñanza, de modo que el reconocimiento de la relación con lo sagrado resulta en definitiva de explicaciones, de una información dada mediante el lenguaje. Efectivamente, parece que es necesario haber sido informado sobre

el ser divino-sagrado y sobre los símbolos que lo representan para conocer la conexión religiosa de edificios y lugares, imágenes y figuras, ritos y otros signos. Pero si se ha recibido esta explicación sobre el sentido religioso de viva voz o por la lectura, el propio sujeto puede elaborar este conocimiento y comprender otras relaciones religiosas.

Seguramente ocurre así en la mayor parte de casos. Sin embargo, no puede afirmarse que siempre sea necesario empezar por una explicación verbal para la comprensión del sentido religioso. No debemos olvidar que ciertos símbolos naturales pueden producir la vivencia de lo sagrado solamente por la presencia de su carácter de *mysterium tremendum* y *fascinans*, que permite descubrir el simbolismo de lo sagrado que se oculta en aquellos hechos de la naturaleza. Entre estos símbolos naturales figuran principalmente el trueno, el relámpago, el humo, la luz, el sol, las estrellas y el brillo de ciertas sustancias (especialmente del oro y las piedras preciosas). Podemos imaginar el caso hipotético de una sociedad en la que no existiese ningún previo conocimiento religioso ni ninguna indicación de lo sagrado. En tal situación, es concebible que en casos aislados fuese «leído» el simbolismo natural de lo divino-sagrado según su sentido religioso, en las imágenes santas, por el oro de los vestidos o del fondo o por la aureola.

Análogamente, el observador de ceremonias o festividades religiosas, aun cuando no perciba ninguna indicación hablada o escrita de su significado, puede vivirlas como referidas a una trascendencia. Puede ocurrir esto incluso en fiestas profanas ciudadanas o familiares. Los vestidos de fiesta, las insignias honoríficas, el levantarse para un brindis, el chocar las copas, se destacan como algo distinto con relación a las costumbres diarias y parecen dar algún vislumbre de un ámbito más elevado. Se observa esto con mayor claridad en las grandes fiestas cívicas actuales, con el brillo de innumerables ceremonias, en su mayoría militares. La historia y el poder del estado parecen hallarse en regiones superiores, dominando la escena con matices numinosos. Y si en lo profano surge ya este aspecto, no debemos maravillarnos de que el carácter extraordinario de los ritos religiosos, el aire grave de los que los practican, la clase y forma de los objetos empleados (como el cáliz o la custodia, por ejemplo), fuera de lo corriente, las campanas y los órganos

(o las trompetas y las bocinas), ya por sí solos, sin necesidad de recibir información sobre su sentido, pueden originar la vivencia de algo extraordinario y poderoso, de algo sagrado.

b) Interpretación de lo sagrado

Los signos de carácter sacral anteriormente mencionados permiten llegar a conclusiones sobre la presencia de este carácter en los objetos y los actos que los presentan. Pero pueden también incluirse en la percepción de modo que le confieran la cualidad de sagrada sin la mediación de razonamientos, incluyéndose en el proceso de la percepción como indicadores de lo sagrado y como restrictivos frente a otras posibles interpretaciones. En toda percepción, al mismo tiempo que se produce una estructuración del campo perceptivo orientado a una forma, tiene lugar siempre una estructuración orientada a una interpretación, por lo menos inicial¹. Puede incluirse en este último proceso la percepción de lo sagrado. Sería extraño que la vivencia de lo sagrado surgiera del primer tipo de estructuración teniendo en cuenta que difícilmente puede calificarse lo sagrado de forma o configuración (*Gestalt*) en la que se acoplarían materiales sensoriales. La percepción de un objeto o un acto como sagrado no puede resultar inmediatamente de las sensaciones recibidas, sino que requiere una interpretación primaria basada en la experiencia. Pero al mismo tiempo, o como proceso consecutivo en inmediata conexión, puede producirse una interpretación secundaria capaz de modificar decisivamente a la primera, como en seguida se verá. Hasta es posible que los datos sensoriales sean indirectamente interpretados desde el principio como «sagrados» porque dan formas cuya relación con lo sagrado es conocida por el observador (cruz, estrella, cáliz, incienso, etc.). Esta interpretación indirecta y aquella interpretación secundaria dependen ciertamente en gran parte del interés que tiene el sujeto receptor por la categoría de lo sagrado, de que pertenezca a la temática de sus propósitos. Cuanto más se dé esta circunstancia, más fácilmente se apreciarán los indicios de lo sagrado. Esto explica la capacidad de

1. LERSCH, obr. cit., p. 376.

las personas piadosas de notar, incluso en áreas profanas, indicaciones de la cualidad sacral, con frecuencia sorprendentes, que satisfacen los sentimientos religiosos y elevan el ánimo.

En la temática religiosa de las tendencias del individuo y en la integración de grupos de sensaciones sensoriales en formas perceptivas debemos ver la raíz de una forma peculiar de percepción: la percepción religiosa trascendente. Vemos una cruz en la cumbre de una montaña. Es posible que esta primera interpretación corresponda a la realidad y que al aproximarnos continuemos viendo la cruz. Pero también puede ocurrir que después de esta primera impresión veamos solamente un palo o un tronco desnudo. En este «solamente» se manifiesta la decepción y más aún la contrariedad. El observador estaría contento al ver aquel gran signo religioso en un lugar tan destacado. Tal vez se había dado a la observación un sentido especialmente feliz, tal vez se veía como un signo de favorables augurios, de «significación sagrada». Pero el observador «había ido demasiado lejos» en el curso del proceso de percepción. La constelación de impresiones sensoriales no correspondía a la forma de cruz de la percepción inicial. Análogo fenómeno observamos cuando una casita blanca en el bosque se nos aparece al principio como capilla o cuando tomamos por sacerdote un hombre de traje oscuro y blancos cabellos que se nos acerca.

El plan provisional o esbozo de la percepción trascendente, construido a base de la «forma» o unidad significativa integradora del conjunto de las sensaciones sensoriales, puede tener mayor amplitud. Hay tal vez en la percepción inicial personas en oración, peregrinos, un ermitaño y hasta algún ángel juguetón, como los que pintó Lucas Cranach. Luego, continuando la observación, resultan ser aldeanos que regresan a sus hogares, ancianos que se toman un descanso y alegres niños. Se ríe uno entonces de sí mismo e interrumpe el curso de la interpretación anterior, no sin cierto desencanto, a no ser que no rehuya las ilusiones o se deje llevar por el juego de la fantasía. Pero no se crea que la percepción trascendente se limita a los casos en que la forma o esbozo inicial ha de ser corregido después. Siempre se destaca claramente de la mera reunión de datos sensoriales esta forma o proyecto preliminar. Muy bien puede ocurrir que, continuando la percepción, se confirme la validez del esbozo.

No cabe duda alguna de la participación de la fantasía en la percepción trascendente. Pero esto puede decirse de toda percepción, como tan lúcidamente expresó Lersch². Es la «fantasía primaria» la que anticipa las unidades significativas o «formas» que sirven de pauta para la interpretación de los datos sensoriales. Existe solamente una pequeña diferencia, consistente en que la figura interpretada en la percepción trascendente está más adherida a sus características peculiares de lo que hace la «fantasía primaria». En todo caso, la fantasía actúa en conjuntos complejos de procesos perceptivos, no sin relación con ellos, ni menos de un modo arbitrario, sino orientada a los datos de los sentidos. Esta relación de control existe de modo inmediato, sin necesidad de razonamientos ni hipótesis. El proceso perceptivo puede producirse de modo que se vea desde lejos, por ejemplo, una cosa sobre la cumbre de una montaña que no se aprecia claramente: quizás es una cruz, pero también es posible que sea un poste o un tronco desnudo. Solamente la observación ulterior permitirá decidir de qué se trata y llegar a determinar con seguridad la naturaleza del objeto. No se trata del resultado de una percepción única e inmediata sino de varias, entre las que se intercalan reflexiones y juicios sobre lo observado.

Es indudable que en la producción de la percepción religiosa trascendente intervienen procesos asociativos en no escasa proporción. Se han visto en diversas ocasiones cruces en las cumbres de montañas y existe tendencia a suponer su presencia en otras cimas. En la percepción inicial de una capilla en el bosque, o de peregrinos y anacoretas puede participar el recuerdo de descripciones y cuadros de pintores románticos y nazarenos. Pero es preciso advertir que esta intervención de las leyes asociativas no explica por qué entre los diversos recuerdos almacenados en la memoria aparecen precisamente los de tipo religioso ni tampoco por qué se encuentran en la base de la elaboración de los datos sensoriales formas y unidades significativas de tipo religioso. También ha visto anteriormente el observador cumbres de montañas en las que no había cruces, sino postes, refugios, árboles, etc. Análogamente, se han visto en los bosques casitas y cabañas. Habla la

2. Obr. cit., p. 384s.

Biblia de muy diversas clases de gentes en los caminos y los bosques. Y si no son estas asociaciones de representaciones mentales lo que determina la orientación de la percepción trascendente, sino figuras de naturaleza religiosa, debemos buscar la causa en la temática de las tendencias, en el interés por lo divino-religioso o, en general, en lo religioso.

2. Percepción de símbolos religiosos

a) Percepción de los símbolos indirectos y de los directos (simultáneos)

El interés por lo religioso constituye también sin duda una premisa fundamental para la percepción de los símbolos religiosos. La palabra «símbolo» se toma aquí en su sentido general, no en el de la estricta definición que da St. Wisse de símbolo metafísico según la cual el símbolo es un signo expresivo concreto de algo trascendente vivido (en el caso de símbolo religioso, de lo trascendente divino-sagrado)³. Señalemos ante todo que la percepción de un símbolo, como la percepción de lo trascendente, no es privativa de la esfera religiosa, sino que se encuentra también en lo profano. El árbol sin hojas es signo de muerte, las ramas floridas lo son de juventud, el león de fuerza, el lobo de fiereza. El contenido de la percepción actúa en estos casos como signo o símbolo de un contenido objetivo de naturaleza abstracta. Pero puede ser signo o símbolo de un contenido de significación concreta. Así, por ejemplo, un monograma puede indicar el dueño de una cosa o el artista que ha realizado una obra de arte; un blasón es símbolo de una determinada familia; la corona y el cetro se refieren primordialmente a la dignidad y el poder real, pero también denotan a una persona determinada, soberana de un país. La relación simbolizadora tiene su origen en una característica o un conjunto de características del contenido percibido. Lo que hace al árbol desnudo del invierno símbolo de la muerte es la pérdida de las hojas. Las flores son símbolo de la juventud que se abre a la maduración.

3. ST. WISSE, *Das religiöse Symbol*, Essen 1963, p. 27, 48.

La relación simbólica puede ingresar en la conciencia del individuo gracias a un típico acto de conocimiento. En el contenido perceptivo objetivo se aprecia una determinación que se observa después en otro objeto. Esta relación es interpretada como función indicadora y finalmente la relación entre ambas cosas es aprehendida como relación de símbolo. Este proceso está constituido por una serie sucesiva articulada de percepciones y representaciones (del objeto simbolizado) y actos de pensamiento comparativos y conclusivos. Se denomina conocimiento del símbolo.

Pero también puede hablarse justificadamente de percepción del símbolo. Es necesario distinguirla de la percepción trascendente. Como antes se explicó, esta última tiene su origen en la interpretación de sensaciones vividas orientándose a una unidad significativa o forma. Pero en la percepción del símbolo, la percepción y la interpretación de las sensaciones sensoriales son enteramente o casi enteramente completas, definidas. Aparece luego, en la misma percepción, cuando todavía persiste su base sensorial, una segunda interpretación que en la forma significativa previamente aceptada ve la indicación de una unidad significativa más amplia. Las ramas desnudas se interpretan desde el principio como resultado de la caída de las hojas, pero en una temática más profunda entra en la percepción la pérdida o privación y con ella la referencia a una relación cuyo término es la muerte, pero no es percibida por los sentidos, sino que es únicamente representada o pensada. En este proceso hay una percepción de símbolos indirectos.

Además, en algunos raros casos, el término de la relación simbólica, es decir, lo significado por el símbolo, puede ser vivido en el mismo acto perceptivo simultáneamente con la primera figura interpretada, el signo o símbolo en sí. Esta percepción simultánea del símbolo puede presentar la relación entre símbolo y simbolizado en dos formas: la percepción del símbolo puede ser un fenómeno asociado o es una percepción a través de la cual se ve lo simbolizado. Lo simbolizado está presente junto con el símbolo, aunque algo recubierto por éste, o bien percibiendo lo simbolizado se transparenta en el símbolo. En ambos casos, está delante el signo. Medio oculto detrás del león, por ejemplo, puede verse, en un esquema algo personalizado o quizás a modo de una representación de arte abstracto, la «fuerza». O, tomando otro ejemplo, puede

verse a través del propio lobo la fiera corpóreamente. Ambas formas se encuentran también en las representaciones simbólicas de algunos surrealistas y en los dibujos analíticos de personas con reacciones anormales.

Para la psicología de la religión, el conocimiento y la percepción de los símbolos merecen una atenta consideración en el estudio de la cognición del contenido religioso. El mundo objetivo religioso, debido a su carácter misterioso y su predominante inmaterialidad, emplea ampliamente los símbolos en las representaciones. Existen en las religiones símbolos que podemos llamar oficiales, que proceden del fundador de la religión o de personalidades de reconocida autoridad y se encuentran en las expresiones habituales de los escritos religiosos, en la liturgia y en la ornamentación. En el cristianismo figuran entre estos símbolos el cordero (de Dios), la luz (del mundo), el (buen) pastor, el agua (de vida).

Una persona o un grupo puede tener símbolos propios persistentemente o sólo para casos aislados. Así, por ejemplo, un peregrino de cuarenta años de edad, habiendo sido visitado por la gracia, andaba por un camino solitario sumido en graves pensamientos cuando vio de pronto dos cuervos que volaban silenciosamente aproximándose al lugar donde él se hallaba. Los vio como símbolo de que Dios no le olvidaba. En este caso, la base de la relación simbólica era seguramente la esperanzadora vivencia de no estar solo ni aun en los momentos en que se hallaba meditando lejos de la gente. La consideración de esta clase de símbolos es importante para el estudio práctico de la percepción de los mismos. Los símbolos privados, especialmente cuando sólo se presentan y se adoptan en situaciones determinadas, adquieren su carácter de signos, no tanto por sus cualidades objetivas propias (que en el caso de los dos cuervos, debido a su color negro, más bien cabría suponer que habían de ejercer un efecto deprimente) cuanto por la especial constelación de circunstancias, incluyendo el estado de ánimo y disposición del individuo en aquel momento. Aquellas aves aparecieron al hombre que se esforzaba en encontrar un camino en sus meditaciones como mensaje del Ser que sobre él velaba y al que anhelaba dirigirse, como signo de que no le olvidaba. De un modo análogo, un hombre que está rezando percibe la súbita iluminación de una nube por los rayos del sol como símbolo de que

van a ser escuchadas sus paces. Parece justificado suponer que la percepción del carácter simbólico resulta de una sutil comparación entre la necesidad que siente su alma y la nube iluminada, y de la interpretación de la súbita claridad de la nube como esperanzador augurio. Existiría en este caso un conocimiento del símbolo. Aunque no puede afirmarse esto con seguridad, puede aceptarse como altamente probable que en la vivencia del peregrino tuvo lugar una percepción del símbolo de tipo indirecto. El conocimiento de la relación simbólica se produjo casi instantáneamente, no dejando tiempo para razonamientos, en los que difícilmente se hubiese omitido la consideración del obscuro color del ave. En esta vivencia, la coincidencia de la repentina sensación de necesidad interior, de indigencia del alma, con la silenciosa aparición de las aves que venían «desde arriba, precisamente en aquel momento», fue para el sujeto indicación de una relación, que no tuvo necesidad de hallar con razonamientos, aunque su término (la ayuda divina dirigida al sujeto) difícilmente podía estar presente como percepción y hubo de ser incorporado a la vivencia por el pensamiento.

A diferencia de los símbolos religiosos privados, las personas religiosas viven con frecuencia la significación de los símbolos oficialmente establecidos o generalmente reconocidos. Añádase a ello que muchos de estos símbolos corresponden a modos de ver y sentir naturales en el hombre y tienen carácter de arquetipo, como «luz», «agua» y «pastor» (v. p. 120s). A esto se debe que las representaciones de símbolos de este tipo en el ámbito religioso incluyan amplias relaciones asociativas y se reproduzcan por ello en la mente con una cierta rapidez y facilidad. Resulta también que en la vida anímica de las personas religiosas se perciben con frecuencia y sin dificultades las indicaciones simbólicas. Respecto a los símbolos sencillos, puede ser tan arraigada la percepción de su sentido que apenas sea posible percibir la forma material concreta sin que aparezca simultáneamente su relación simbólica. Esto explica también que muchas personas devotas, sin perjuicio de su actitud realista (o más bien gracias a la misma), además de su aptitud para darse cuenta de los signos de lo sagrado en general, hallan símbolos religiosos en todas partes, en la luz y las tinieblas, la golondrina y el gorrión, el gusano y la víbora, la rosa y las espinas, la sequía y la inundación.

La percepción del símbolo en las dos formas mencionadas tiene lugar en el ámbito de la religión con alguna mayor frecuencia que en lo profano. Recubierto en parte por el signo o transparentándose a su través, puede «percibirse» lo simbolizado; conjuntamente con el gusano que se arrastra serpenteando o a su través, se percibe el siervo de Dios oprimido; con la serpiente, el enemigo, con la sequía, la ausencia de la gracia. La «percepción» de lo simbolizado no se produce necesariamente por medio de la vista, sino que puede tener lugar por el oído o por el tacto, por las sensaciones de calor y dolor, por el olfato y el gusto. Al percibir el olor de la rosa, se percibe también la virtud, y más especialmente el amor, en todo su misterio. Con la dulzura de la miel, se percibe la dulzura, mayor todavía, de la palabra del Redentor y, sobre todo, de su nombre⁴. Con los rayos del sol primaveral puede entrar en la vivencia, como cosa simbolizada, la renovada gracia de Dios derramándose sobre nosotros. Tocamos con pesar, pero también con íntimo gozo, el cordero, símbolo del Señor, que es conducido al sacrificio.

b) Posible carácter ilusorio de la percepción simultánea del símbolo

El recurso a asociaciones mentales no explica la totalidad del fenómeno aquí considerado, porque tales asociaciones abren el camino a lo simbolizado, pero no nos permiten comprender la presencia del término de la relación simbólica vivida como inmediata y concretamente existente. La realidad de estas características de la vivencia es confirmada por el respeto, temor religioso, afecto y amor con que se dirige a dicho término el sujeto.

Pero este argumento falla cuando, como veremos en seguida, comprobamos que la percepción simultánea del símbolo no es otra cosa que una ilusión. Las ilusiones son de naturaleza análoga a las percepciones y producen la impresión de la presencia del supuesto objeto representado. Las ilusiones son interpretaciones erróneas de impresiones sensoriales. Aparecen por lo general a consecuencia de una actitud del sujeto fuertemente influida por sentimientos

4. V. lo que dice san Bernardo en el *Libro de horas* sobre el nombre de Jesús.

tales como los de miedo o ansiosa espera⁵. Todas estas circunstancias parece que se dan en la percepción simultánea del símbolo.

En efecto, ciertas sensaciones sensoriales, una viva orientación religiosa, el interés por lo religioso y la interpretación manifiestamente errónea de la realidad del objeto simbolizado intervienen en este fenómeno. Por consiguiente, no puede negarse que en la percepción simbólica simultánea cabe un cierto ilusionismo. Pero esto nos presenta únicamente un aspecto parcial del fenómeno y sólo tiene validez en cuanto se admite que el término de la relación simbólica es «percibido» simultáneamente con el símbolo o inmediatamente después. Psicológicamente, se establecerá ciertamente el supuesto de ilusión, pero sin excluir del todo la posibilidad metafísica de que lo simbolizado se transparente realmente en el símbolo o esté semioculto tras él.

Sin embargo, no es legítimo este supuesto en el caso de que el objeto simbolizado no sea percibido, sino que sea simplemente una representación mental asociada al acto de percepción, en el que no se percibe solamente la forma natural del símbolo, sino también su forma como signo. Esta representación mental puede entrelazarse con el proceso perceptivo o puede aparecer inmediatamente después, mientras que en otros casos aparece más tarde, como resultado de un proceso de pensamiento consecutivo. Mientras el contenido de lo simbolizado no sea vivido como percibido simultáneamente, no hay ilusión.

Pero aun en los casos en que esté justificado explicar como ilusión el fenómeno de la percepción simultánea de lo simbolizado, tal explicación no puede ser legítimamente aplicada a la totalidad del fenómeno, sino sólo en un sentido limitado, como resulta de las siguientes consideraciones: En la ilusión pura, los datos sensoriales son integrados e interpretados en una forma o configuración errónea. Pero en la percepción del símbolo el material de impresiones sensoriales es sometido primeramente a la interpretación correspondiente a la realidad del objeto, en el sentido de una unidad significativa o forma, y esta interpretación conforme a los datos de los sentidos — y, por consiguiente, realista — es establecida durante

5. ROHRACHER, obr. cit., p. 249.

todo el proceso perceptivo y persiste después del mismo independientemente de la temática religiosa básica de la persona que experimenta la vivencia.

Esta temática y la elección de asociaciones de índole religiosa por ella determinada intervienen plenamente en el hecho de que algunas notas de la forma primaria sean empleadas por el sujeto para una segunda forma y funcionen como base formal de la relación simbólica. Pero la segunda forma de interpretación, indicada por aquellas notas, solamente en parte concuerda con los datos sensoriales presentes, ya que prescinde de algunos y presupone la adición de otros. Cuando, además de la primera forma, vive el sujeto como presente una segunda forma por aquella simbolizada, podemos afirmar con razón que existe una ilusión con relación a esta parte del proceso. Por otra parte, es preciso admitir que, con relación al núcleo de esta vivencia de presencia, cabe oponerse a una atribución absoluta del carácter de ilusión. Debe considerarse que la segunda forma, indicada por el símbolo, no es en realidad vista o, en todo caso, solamente es vista a trechos o a modo de esquema, aunque se siente fuertemente su proximidad. Pero «se siente» de un modo vago, impreciso, con una conciencia de presencia forzada por sensaciones sensoriales diversas, predominantemente de órganos internos, pero también como impresiones sensoriales exteriores aisladas. Miramos al cordero con ternura o al gusano con melancolía y nos parece sentir la proximidad del Redentor, instaurándose entonces una imagen que, bajo la influencia de lo que hemos leído y oído a este respecto, es reconocible en la mayoría de casos, más o menos claramente, como representación.

La firmeza que comprobamos en esta clase de vivencias de símbolos tiene como base subjetiva la profunda adhesión del sujeto a la esfera de lo religioso, pero se apoya también en una base objetiva que se manifiesta marcadamente en la vivencia. Como se explicó en párrafos anteriores, al percibir un ave de rapiña, se perciben también simultáneamente su fuerza y su ferocidad, que se viven como presentes. Tomando como punto de partida los graznidos del animal, su actitud de acecho y otras características, se «percibe» su modo de ser peculiar, que se interioriza en la vivencia bajo la guía de los correspondientes datos sensoriales. La atención ya no se dirige al animal concreto, en sus determinaciones individuales, sino

a la clase de ser que se percibe: las características individuales retroceden en la percepción, pasando a segundo término.

De un modo análogo, en la percepción de los símbolos religiosos está ciertamente presente el símbolo en su determinación individual, pero lo que entra en la percepción es su naturaleza, su modo de ser (en el sentido fenomenológico, no en el sentido de la filosofía natural). No se percibe este cordero, sino su naturaleza de cordero en su actitud mansa y paciente; no se percibe esta águila, sino el águila en general, en su potente y animoso vuelo, en la fuerza de los movimientos de las alas; no vemos esta rosa en particular, sino una rosa, con su belleza y su olor, que parece proceder de la más oculta profundidad. Este mismo modo de ser o naturaleza es la base de la relación simbólica; es propio de su sustentáculo y de su término. En la percepción simultánea del símbolo, está presente el término, no en su determinación individual ni tampoco en una forma plenamente elaborada, sino en su cualidad, determinada en la correspondencia con el modo de ser que se presenta en la percepción.

Constituye esto una importante diferencia con relación a la ilusión, en la que no hay dos formas o unidades configurativas en una misma percepción ni tampoco una relación de ese tipo que vemos en la percepción del símbolo y lo simbolizado, a la que se debe la inequívoca creencia en una especie de presencia de lo indicado. En casos extraordinarios, la percepción simultánea del cordero y el Redentor es vivida como actual, por la paciente resignación con que va al sacrificio. En la percepción del águila puede adivinarse la elevación y fuerza de Juan Evangelista, del que es símbolo oficial. En la vivencia de la rosa puede haber la percepción de la maravillosa y oculta profundidad de vida de las santas vírgenes. Para evitar erróneas deducciones, advertimos una vez más que en la percepción del símbolo no está presente lo simbolizado en sí, «concretamente», sino su modo de ser característico. Lo simbolizado en sí se halla en la percepción solamente de un modo mediato, como por delegación, en cuanto es soporte de aquél y participa en él. Esta relación de participación en un modo de ser dado debe entenderse por lo regular en el sentido de que en el proceso perceptivo se incluye adicionalmente la idea del portador personal o de su representación, en grados de claridad diversos.

3. Percepción de la imagen religiosa

a) Representación simbólica y representación realista

Podría suponerse que para la percepción de imágenes religiosas rigen las mismas condiciones que en la percepción de los símbolos religiosos, porque la imagen «no es otra cosa» que un símbolo del objeto representado y en realidad supuesto. Pero tal afirmación, formulada con esta generalidad, es errónea. Es cierto que existen imágenes que representan simbólicamente su objeto. Rige esto sobre todo respecto a las representaciones imaginarias de seres incorpóreos, como los ángeles. En la percepción de la imagen del arcángel Miguel luchando con el dragón, aun prescindiendo de la posible fantasía y magnificencia en los colores, basta la caprichosa forma del dragón, no vista nunca como correspondiente a un animal de veras existente, para comprender que, más allá de lo que aparece en primer plano en la percepción, existe un sentido de fondo, una segunda interpretación, que es la lucha entre el ángel y Satán. Respecto a ésta puede producirse una percepción simultánea, en la que se percibe como fondo o a través de la imagen al ángel y al demonio en un modo característico, consistente en la oposición entre victoria y luz de una parte y amenaza y obscuridad de otra parte. Algo análogo ocurre con las imágenes de la Madre de Dios del tipo de la imagen milagrosa de Altötting. El rostro de color moreno oscuro, los magníficos ropajes, la corona y la cabeza del niño nos sugieren algo que está fuera de la experiencia corriente, algo que está indicado por la imagen y la acompaña o se trasparenta a su través y es visto como representación mental o sólo en el pensamiento.

Es rico en enseñanzas el hecho de que niños (ya desde poco después del término de la primera infancia) y adultos de actitud no crítica, con predominio de la observación directa, no aprecian el carácter simbólico de estas imágenes, sino que acostumbran a suponer que los seres representados son tal como aparecen en la imagen. Esta actitud corresponde al objetivo primario de las imágenes en general, que consiste en presentar el objeto aproximadamente igual a como lo vemos en su percepción (lo que no excluye

imprescindiblemente el arte impresionista o el expresionista, ni tan sólo el abstracto). Por ello, figuras que representan objetos o actos que percibimos corrientemente en la realidad, como iglesias o procesiones, suelen ser percibidas como representaciones de los objetos o actos reales; tal vez se centre la atención en el grado de su fidelidad a la realidad, pero no se apreciará en ellas carácter simbólico. Sería necesario para ello que fuesen conocidas como símbolos o pasaran por tales debido a las circunstancias en que se presentan.

Hasta las imágenes de santos son percibidas corrientemente como si fueran imágenes realistas, incluyendo los símbolos característicos del santo, como si no pudiésemos imaginarnos a san Pedro sin las llaves, a san Pablo sin la espada, a san Corbiniano sin el oso o a santa Catalina sin la rueda rota. Se necesita una breve reflexión para excluir estos signos de la idea que nos formamos del santo en su vida terrena. Lo más difícil para los niños y hasta para muchos adultos es excluir en esta idea la aureola que suelen tener las efigies. Es tan frecuente este detalle, que tendemos a imaginarnos a los santos como si en vida su cabeza hubiera despedido resplandor o como si de su rostro emanara luz. Volvemos a encontrar aquí la «representación trascendente» y la acción de la fantasía forjadora, así como los puntos de partida utilizados, que en este caso son las características simbólicas que en las imágenes distinguen a los santos en general o a determinados santos en particular.

Aunque las imágenes que representan a santos no indican por lo general ninguna relación simbólica ni se proponen indicarla, pueden asociarse a su percepción múltiples vivencias religiosas, que pueden tener significación real. Cuando lo reproducido es conocido por el observador, se asocia a su percepción el recuerdo correspondiente y la vivencia de reconocimiento, teñida de un sentimiento de placer, en parte por haberla sabido recordar y más todavía por la afectividad puesta en el recuerdo. Exclamamos, por ejemplo, ante una fotografía en colores: «¡Ah, es la santa capilla de Altötting!», y nos alegramos por el recuerdo de las horas de fervor religioso transcurridas en aquel lugar sagrado.

b) Vivencia de presencia

A la vivencia de cosa conocida pueden unirse notables vivencias de presencia. Una percepción simultánea de imagen y original, a estilo de la percepción simultánea del símbolo, seguramente no se produce sino raras veces; en el caso de que se presentase este tipo de percepción, debería interpretarse como de probable naturaleza alucinatoria. Generalmente, es la propia imagen la que es percibida simplemente como presente ya desde antes del reconocimiento. Después de haberla reconocido, esta mera recepción de la presencia de la imagen se afirmará en el caso de que el factor del reconocimiento sea deliberadamente incluido o situado en un enfoque determinante. Así ocurre, por ejemplo, cuando nos proponemos considerar, tal vez con espíritu crítico, la calidad artística o la verdad histórica de la imagen.

Sin embargo, el objeto representado, especialmente después del reconocimiento, adquiere una presencia vívida. Ocurre esto de diversos modos. Cuando todavía estamos mirando la fotografía de la capilla de Altötting, vivimos por lo general el recuerdo de la verdadera capilla, con la plaza enfrente. Puede asociarse a este recuerdo el de viajes anteriores y diversas circunstancias. El objeto reproducido está presente como indicación o punto de referencia.

Esta clase de presencia del recuerdo puede ser reemplazada por una presencia de transferencia. Se ve el original de la fotografía o la imagen con gran claridad y precisión, como si el sujeto se hubiese trasladado al lugar recordado. Se debe esta clara evocación a un estado emocional generado por el recuerdo o al llamado «fenómeno eidético», explicado por E. Jaensch, consistente en la persistencia de la imagen percibida cuando ya no está ante nosotros. La imagen se mantiene en la mente con especial claridad, con sus detalles, aunque haya transcurrido mucho tiempo. Esta imagen eidética ocupa un lugar intermedio entre la percepción y el recuerdo y se observa con una cierta frecuencia en los niños, menos a menudo en adolescentes y también en algunas personas adultas con dotes artísticas.

Lo más frecuente es que el objeto, el original, sea vivido en una presencia identificadora. Esta identificación aparece inmediatamente

con la simple recepción de la representación, durante el proceso de su percepción; establece la correspondencia entre el original y su reproducción. Se formula en exclamaciones como: «¡Es la santa capilla!» Se vive el recuerdo de la capilla y parece que está uno frente a la misma, viendo los árboles que la circundan. Reaparecen sentimientos que se experimentaron quizás en visitas efectuadas mucho tiempo antes. Permanecemos por algún tiempo en esta situación, identificando detalles (aquí están las torres, éstos son los bancos de la plaza). Se necesita un poco de reflexión para corregir la sensación de presencia del original. Exclamamos entonces: «Claro, no es la capilla de veras; sólo es una fotografía.»

Una forma intensificada de la presencia identificadora es la material o corpórea, como la que puede producirse en la percepción de imágenes plásticas, de bulto. En las vivencias de presencia en la percepción de imágenes hasta ahora consideradas no entra la presencia material propiamente dicha de lugares, edificios y personas; se presenta a lo sumo en la zona marginal de la vivencia. Pero puede destacarse claramente esta vivencia de presencia material en la contemplación de estatuas de tamaño natural que representan personas y más todavía en las que representan grupos, especialmente si no se hallan las figuras a plena luz, sino en una semipenumbra o iluminadas por la móvil y cálida luz de cirios. La presencia corporalmente identificadora de las representaciones plásticas es ficticia, y puede haber en la vivencia el conocimiento de esta característica, pero otras veces el sujeto aparta todo espíritu crítico y se entrega a la ficción, hermosa y terrible a la vez. La presencia corporalmente identificadora puede adquirir tanto relieve que eclipsa al propio tema y el sujeto se siente inclinado a examinar si verdaderamente es real. Ocurre esto con especial facilidad en los llamados «cuadros vivientes», en los que las figuras son personas inmóviles y silenciosas (como en las escenas del Antiguo Testamento que se presentan al comienzo de la «Pasión» de Oberammergau). Se pregunta el espectador si aquellos israelitas que se disponen a huir de Egipto o recogen el maná son figuras planas, estatuas, personas vivas y hasta los propios personajes históricos.

Mientras siga existiendo en el proceso perceptivo el conocimiento del carácter ficticio de la presencia corporalmente identificadora, no ha adquirido ésta sino una laxa realidad de vivencia y no se opone

al carácter indicativo o substitutivo de la presencia. Es distinto el caso en la presencia corporalmente identificadora en sentido estricto, como la que existe frecuentemente durante la percepción de representaciones escénicas animadas, sobre todo si se da una actitud ingenua en el espectador, aunque ésta no es indispensable. Tiene carácter exclusivo y no permite *in actu* que el objeto esté presente en ninguna otra forma. Este tipo de presencia puede conducir en las funciones de teatro religioso a dirigir al actor que representa el personaje de Jesús los sentimientos de compasión y veneración, exteriorizados a veces por grandes suspiros; análogamente, la indignación por la cobarde traición de Judas y la crueldad de los soldados se desahoga a veces contra los actores que representan estos papeles, hasta con actos de agresión.

Frecuentemente, aunque no siempre, sobre la base de la presencia identificadora, se llega finalmente a sentir una presencia que invita a entrar, a pasar adelante. Se presta escasa atención a la representación gráfica del templo, pero de ella emana como una invitación a entrar. Aparece como el arca de un tesoro; el pensamiento y el sentimiento se sienten impelidos a entrar, lo que se acompaña a menudo de sensaciones internas en el pecho, en el corazón. Se experimenta la vivencia de este impulso a penetrar en la casa de Dios, no en el verdadero templo representado, sino en la representación que se tiene a la vista. Parece que detrás de aquella fachada han de encontrarse los altares, el sagrario, las imágenes. No se puede ni se quiere ir más allá del recinto porque se sabe que existen muros posteriores. Evidentemente, interviene en esta vivencia una intensa inclinación a lo sagrado, que es estimulada por el afecto con que se contempla la representación y origina como telón de fondo de la vivencia una especie de presencia real del objeto y de su contorno inmediato.

Observamos la existencia de esta presencia introductora, no sólo en la percepción de imágenes del exterior de iglesias o templos, sino también en las pinturas o estatuas de personas santas. Ante una piedad no mágica aparecen también como joyeros con vida interior llena de santidad y misterio y hasta poderosa en la ayuda (cf. 1 Cor 3, 16: «¿No sabéis vosotros que sois templo de Dios y que el Espíritu de Dios mora en vosotros?»). Se penetra perceptivamente en la representación, no en todo su interior, sino

en la zona en que se sitúa el corazón, deteniéndose ante la pared posterior, invisible, pero presentida.

Las vivencias de percepción de imágenes antes examinadas no se circunscriben a las representaciones de temas de valor religioso, pero se presentan en ellas con especial claridad, por lo que es más fácil estudiarlas en este ámbito. Aparte la presencialidad auténtica de la imagen durante el proceso de percepción, todos los modos de presencia del objeto representado que acabamos de considerar tienen su base real en el hecho de quedar actualizados, a modo de sustitución, por la imagen. Dichos modos de presencia corresponden a otras tantas formas de experimentar la vivencia de esta sustitución. Son vivencias de presencia despertadas por asociación, que enlazan con la presencia vivida de la imagen y a veces la relegan a un segundo término. Hay en la base de este proceso, indudablemente, representaciones archivadas en la memoria relativamente detalladas, ricas en repercusión emocional, que son completadas por la imagen. El índice de presencia que se adhiere a ellas resulta, como se ha señalado, de la representación del objeto mediante la imagen percibida.

Para expresarnos con precisión, no debemos hablar de presencias indicadoras (que remiten a lo representado), substitutivas, identificadoras. El objeto sólo se halla representado en la imagen, pero en tal forma que esta representación indica el objeto, envía al mismo, hace penetrar en él, se identifica con él en la mente del observador. En cuanto esta representación es tomada como presencia real en la vivencia de la imagen, tiene carácter ficticio, que ocasionalmente incluso puede ser observado. Pero este posible carácter ficticio, sea de la presencia temáticamente incluida, sea de la presencia de fondo o de marco, no obsta al valor real de la orientación emotiva o voluntaria del objeto representado.

c) Percepción de la imagen y aprehensión adecuada del objeto religioso

La gran importancia de las representaciones de toda clase para la aprehensión de conocimientos religiosos es evidente y explica el interés por la ornamentación y riqueza de imágenes en los templos,

así como la representación plástica de escenas de la historia sagrada, especialmente de la anunciación y el nacimiento del Redentor y también de su pasión y muerte. La iglesia, con sus estatuas y retablos, fue durante la edad media la «Biblia de los pobres». También en los templos del oriente asiático las figuras que adornan los portales y el vestíbulo, con frecuencia fantásticamente amontonadas, son testimonio de la enseñanza y el temor religioso que emanan de las representaciones de cosas sagradas. Todo lo que es afirmado de Dios y de los dioses entra por los ojos al contemplar estas imágenes: alteridad, terribilidad, poder de castigo, poder creador, poder victorioso, grandeza que excede a toda medida humana y también bondad, amor a la humanidad, compasión, voluntad de auxilio, condescendencia y paciencia; además, dulzura, autoridad, brillo y magnificencia de los servidores de Dios, celestiales y terrenales. Y odio del diablo y desesperación de los condenados.

Todas estas cualidades se hacen visibles en la imagen; entran por los ojos y se inscriben en el espacio. Conjuntamente con múltiples vivencias de presencia, se profundiza así la conciencia de la realidad de este mundo religioso, lo que conduce a una duradera vivencia del encuentro. Al propio tiempo, se obtiene un gran enriquecimiento del mundo de las representaciones, especialmente en el ámbito religioso, una renovada estimulación de los recuerdos de la fantasía y del pensamiento, no sólo por los matices y el colorido de la representación, sino también, principalmente, gracias a su temática, en el despertar de variados sentimientos y de la voluntad religiosa. Esta acción fructificadora es renovada e intensificada por la repetida contemplación reverente de las representaciones religiosas.

Por otra parte, no debe omitirse el hecho de que las imágenes pueden ejercer un efecto perjudicial sobre la percepción en cuanto a su función cognitiva, es decir, en su objeto, en el conocimiento. Así ocurre sobre todo respecto a las representaciones de seres y propiedades puramente espirituales, como Dios, los ángeles, los demonios, la eternidad y la excelsitud. Los rasgos antropomórficos que necesariamente han de ponerse en la representación material originan inevitablemente concepciones erróneas, de las que muchos no consiguen librarse en toda su vida y que pueden ser un obstáculo para la vida religiosa y una ocasión de malas interpretaciones sobre

la religión a los no creyentes. La representación de Dios como un anciano es completamente insuficiente para sugerir u ofrecer una vislumbre de su eternidad. Más bien podrían ser útiles a este respecto figuras de arte abstracto. Muchas cualidades divinas no pueden representarse de ningún modo, como la existencia por sí (aseidad), la inmensidad, la inalterabilidad. La representación de los ángeles en forma de niños de corta edad, iniciada en el gótico tardío y muy extendida en el barroco y el rococó, tendió a introducir en la religión la idea de un cielo infantil y juguetón, con lo que se origina una desviación de la ordenación religiosa de los valores y la vida. Análogo desarrollo vicioso de la vivencia religiosa, aunque en sentido opuesto, puede resultar de las representaciones de los demonios infernales, en los que una rica fantasía presenta formas terroríficas. No puede negarse que tales figuras ofrecen una visión de lo *fascinans* en el primer caso y de lo *tremendum* en el segundo, pero no presentan estas cualidades en relación inmediata con la esencia de lo divino-sagrado y no nos lo muestran como *mysterium*, ni en su absoluta inaccesibilidad y omnipotencia, ni como *augustum*.

Sin embargo, el inconveniente para la religiosidad que resulta de esta insuficiencia de la imagen se mantiene frecuentemente dentro de estrechos límites, porque las personas religiosas, tanto las que presentan un predominio afectivo en su devoción como las de tipo razonador y crítico, están acostumbradas a ponerse en guardia contra lo que hay de llamativo en las representaciones religiosas, llegando incluso en la mayor parte de casos a una especie de regulación inconsciente. El sujeto se deja influir por la representación en el sentido de que actúa evocando recuerdos y estimulándolos, pero no permite que le dominen las magnitudes, colores y contornos percibidos y fácilmente prescinde de ellos para centrar la atención en lo representado. Este proceso tiene lugar corrientemente en un estado de elevación espiritual o de remontar el vuelo como situándose sobre sí mismo. Puede llegarse de este modo a la presencia transferente del objeto representado. No obstante, es frecuente que aparezca con menor claridad, más bien como objetivo que como figura precisa, como imagen mental sin características de presencia o sólo en pensamiento.

Observemos, finalmente, que las vivencias de presencia y de

realidad que aparecen en la percepción de cuadros y esculturas religiosas, la fuerza de la imagen y el dinamismo de la fantasía por ella suscitado, acarrear el peligro de la idolatría, de la adoración de las imágenes en sí, no limitándose a una respetuosa estima. En atención a este peligro, algunas importantes comuniones religiosas monoteístas, como la judaica y la islámica, prohíben la presencia de imágenes en los recintos sagrados.

4. Percepción del lenguaje religioso

Las desfavorables consecuencias para la concepción y la vivencia religiosas del mundo objetivo religioso que pueden resultar de la percepción de las imágenes recomiendan moderación en su evaluación querigmática y didáctica y requieren sobre todo guiar al piadoso observador para que trascienda la deficiencia de la representación en el sentido de la perfección de lo sagrado y lo divino representado. Una dirección de este tipo apenas cabe realizarla de otro modo que mediante la palabra escrita o hablada o con otros signos que la transmitan.

Valiéndose del lenguaje, deben explicarse las cosas percibidas en su sentido religioso (v. p. 142s), para que las comprenda el pensamiento y se trasciendan idealmente las determinaciones representadas. El lenguaje está capacitado para esta función, porque mediante signos perceptibles por los sentidos da a conocer el pensamiento estrechamente ligado a dichos signos y prepara su integración en contextos de ideas, que pueden ser religiosas. La percepción no se refiere a los pensamientos, sino a los signos. En el caso del lenguaje, consisten estos signos en sonidos o grupos de sonidos o, secundariamente, en caracteres escritos o en gestos. En la percepción, las impresiones sensoriales auditivas o visuales se reúnen en conjuntos unitarios o formas. Esto es lo que tiene lugar cuando «oímos» una palabra o una frase. La «comprensión» se refiere a la aprehensión del contenido de pensamiento correspondiente a la palabra o a la frase.

a) Tono o altura, intensidad, timbre

En el ingreso en la conciencia de la forma fonética de lo hablado están incluidos constitutivamente el tono o altura (agudo, grave), la intensidad y el timbre o «colorido» de la voz, así como la melodía, el ritmo y la velocidad. Presuponiendo como base la comprensión de la relación religiosa por la significación de las palabras o por otras causas, las mencionadas características formales del lenguaje son suficientes por sí solas para dar la vivencia de diversas determinaciones cualitativas de lo divino-sagrado. Se han utilizado no raras veces, en la liturgia, la predicación y la catequesis, con notables resultados.

La altura o tono del sonido indica la importancia que dan a diversas partes del tema sagrado el orador, el cantor o el compositor; ganan en peso y autoridad con los tonos graves y en claridad y luminosidad con los tonos agudos. Compárese el aria de Sarastro en *La flauta mágica* con algunas canciones de navidad o de pascua, como «Vino un ángel blanco y resplandeciente». El oyente interpreta estas variaciones del tono de la voz como indicaciones de importancia. Los oyentes las aprecian muy bien porque la experiencia de las distintas alturas de voz según el sexo, la edad y las variaciones individuales les han enseñado a distinguirlas.

También la intensidad de la voz puede variar objetivamente según el tema de lo que se habla o se canta; influyen en ella asimismo peculiaridades caracterológicas del lector o cantante, tales como su energía psíquica y su voluntad de autoafirmación. Pero en la actitud ingenua del oyente es vivida como indicación del poder de lo sagrado contenido en el tema. Cuando es muy fuerte, es sentida como manifestación de infinita y soberana omnipotencia; en un grado menor, como signo de su poder de penetración. A una marcada disminución de la intensidad de la voz puede asociarse una impresión de desfallecimiento, a no ser que la evite el contenido conceptivo de las palabras.

En la música instrumental, el timbre propio del instrumento confiere al sonido producido, conjuntamente con el tono y la intensidad, una cualidad especial que es vivida por el oyente como característica. Algo análogo ocurre con el timbre de la voz en la

lectura o el canto. Se distinguen a este respecto numerosas variedades, para las que se usan calificativos como los de metálica, nasal, gangosa, campanuda, de gorgojo, aflautada, estridente, chillona, pastosa, quebrada, etc. Esta diversidad en el timbre presta a la voz en la declamación y en el canto una determinación individual, que es percibida como nota personal o inmediatamente o en relación con el autor.

Una voz seca, áspera, da la impresión de una cosa mecánica, sin calor personal, que no despierta emociones, que deja frío. Si la voz es metálica, se tiene la sensación de que se trata de un acto rutinario, de una falta de convicción que genera en el oyente una cierta reserva. Una voz gangosa parece denotar envejecimiento, que provoca desvío. La voz tenue y débil sugiere falta de energía, pero todavía puede hacerse notar y provocar compasión o tal vez burla. La voz comparable a la de cotorra crea el sentimiento de que el orador trata de salir del paso expeditivamente, tomándose su tarea de un modo superficial; produce apartamiento o reserva. La voz cavernosa, apagada, parece denotar que el orador está enfermo o convaleciente o adolece de falta de madurez psíquica, como en la adolescencia; desencadena preocupación por el orador y, en consecuencia, por lo que dice. La voz aflautada da la impresión de un natural insinuante y flexible, frecuentemente de tipo un poco deprimido, que tiende a generar en el oyente una actitud de simpatía y ternura. La voz recia sugiere firmeza y seguridad interior, que despiertan análogos sentimientos en el oyente respecto al contenido de lo expuesto. La voz bien timbrada crea la impresión de autenticidad, de veracidad en la expresión, que conquista la confianza del que escucha lo hablado o cantado. La voz de trompeta es tomada como indicio de fuerza en el orador o cantor y despierta la tendencia a la actividad en el que escucha. La voz de campana parece denotar una personalidad de armónica profundidad, que comunica serenidad y esperanza. Y si la voz hace pensar en el sonido del violín, se tiene la impresión de que emana de una claridad interior y despierta la aspiración a alcanzar análoga claridad.

Estas breves indicaciones no intentan presentar toda la gama de la diversidad de timbre que puede haber en la voz humana. A pesar de que tales observaciones se basan en la experiencia adquirida espontáneamente, sería conveniente efectuar investigaciones ulte-

riores sobre el carácter unívoco de las relaciones entre el timbre de la voz, las características personales del que la emite y el efecto que produce en el oyente y especialmente sobre las cualidades físicas que determinan el timbre⁶. De todos modos, no puede afirmarse que la impresión producida por el timbre de la voz en el oyente respecto a las cualidades personales del orador sea siempre cierta. El timbre de la voz es un síntoma en el que se manifiestan características personales del que la emite, pero también influyen en él otros factores que pueden ser transitorios, como el estado físico del individuo, las condiciones climáticas y ciertos medicamentos. Sin embargo, no cabe duda de que el timbre comunica a la forma auditiva del lenguaje una nota personal que despierta en el oyente conjeturas o firmes impresiones respecto a la persona que habla, que pueden influir considerablemente sobre la cognición del contenido de la comunicación oral.

Todo ello es enteramente aplicable a las comunicaciones orales relativas a lo divino y sagrado. Las cualidades de la voz influyen primeramente en la disposición del oyente. No es lo mismo, para la acogida concedida a las manifestaciones del orador, que el oyente, como resultado de la percepción del timbre de la voz, se coloque inmediatamente (al tiempo de la percepción del contenido significativo de las palabras o quizás antes) en una actitud positiva, negativa o indiferente a la persona enseñante, y que con respecto a la enseñanza ofrecida se mantenga reservado y sin interesarse, o que, por el contrario, la reciba con buena disposición a aceptarla y a actuar de acuerdo con ella.

Aparte las mencionadas influencias sobre la disposición del oyente respecto a la cognición, interviene en este proceso el importante fenómeno de la transferencia. Además de su destacado papel en la psicoterapia, desempeña este fenómeno un rol de considerable significación en la psicología de la cognición y ello no sólo en los niños y adolescentes. La impresión adquirida empíricamente por el oyente respecto al maestro o el predicador se transfiere a sus enseñanzas, que ganan con ello en perfil personal, pero adquieren también imperceptiblemente los rasgos caracteriales del maestro conjuntamente con los valores afectivos que comunica el

6. Cf. J. RUDERT, *Vom Ausdruck der Sprechstimme*, en *Ausdruckspsychologie*, dirigida por R. KIRCHHOFF (*Handbuch d. Psychologie*, t. v), Gotinga 1965, p. 422ss.

oyente a lo escuchado. Consiguientemente, lo divino-sagrado es vivido con una tonalidad personal, pero con las características correspondientes a los diversos casos; puede verse con rasgos variables, como inerte y material o como corriente, presuntuoso, débil, seguro, puro, dinámico, armónico, profundo, etc. Antes de haber reflexionado seriamente sobre el contenido de las enseñanzas, se halla el oyente como ante una imagen.

A pesar de toda la influencia que pueden ejercer el timbre y el colorido de la voz sobre la adquisición de conocimientos religiosos por el oyente, digamos, para consuelo de muchos propagadores de la fe, que la impresión personal que pueden ejercer no es definitiva ni tampoco decisiva respecto a la idea que el oyente se forma del orador. Implicaría menosprecio de la racionalidad de la psique humana no tener en cuenta que la impresión inicialmente producida por el maestro o el predicador experimenta no pequeñas correcciones como resultado del contenido de la enseñanza dada. De todos modos, nos enseña la experiencia que la impresión generada en el oyente por la personalidad del orador comunica especiales matices a los conocimientos transmitidos e incluso les imprime su sello. Pero también se realiza el proceso inverso, de modo que basta el contenido de la enseñanza para que se atribuyan al maestro las cualidades de sagrado, misterioso, bondadoso y poderoso. A la transferencia de características y valores del maestro a lo enseñado, corresponde la transferencia de cualidades y valores del contenido de la enseñanza a la persona que la ha comunicado.

Más importante todavía es la corrección a que se somete la impresión producida por el timbre de voz del que habla mediante el control racional, que el oyente instaura pronto, de la aceptación irreflexiva de las primeras impresiones y prejuicios. Por otra parte, debemos considerar que la impresión producida por el orador no resulta solamente de percepciones auditivas, sino también de percepciones visuales y, frecuentemente, olfativas. Pero, aun cuando no se produzca esta consumación con percepciones de otros sentidos, como ocurre en las conversaciones por teléfono, cuando se escucha a un orador por la radio y cuando no se le ve por otras causas, el timbre de su voz no es un elemento constante, sino que varía por diversas circunstancias y con él la impresión producida por este factor en el que escucha. Considérese, por otra parte, que

en el sonido intervienen, además, la altura o tono, la intensidad, la melodía de la frase, el ritmo y el tiempo. Estos factores pueden aportar a la percepción auditiva rasgos personales y dar al contenido de la comunicación oral matices cualitativos.

b) Melodía del lenguaje

La melodía del lenguaje no guarda tanta relación con el modo de ser peculiar del orador como el timbre, sino que corresponde más bien al estado de ánimo en que se encuentra al hablar. Es cierto que, por ejemplo, en la forma melódica de hablar de un gondolero veneciano o una montañesa del Tirol se trasluce una duradera armonía anímica. Pero, generalmente, la melodía del lenguaje revela la situación psíquica del orador en el momento en que habla. Observamos ya una melodía básica en la frase según sea enunciativa, interrogativa o exclamativa, pero dentro de cada uno de estos diversos tipos fundamentales existen muchas posibilidades de variación. Así, por ejemplo, una misma frase interrogativa, como «¿Qué pasa, ahora?», puede pronunciarse en un tono de objetividad, o de fastidio e impaciencia, o de celosa investigación. Pero puede adoptarse una de estas maneras por motivos especiales, esforzándose en disimular la impaciencia, por ejemplo. Sin embargo, si se consigue adoptar la melodía adecuada, difícilmente dejará de haber una correspondencia psíquica de la misma, aun cuando solamente sea de un modo superficial y por imposición de la voluntad.

No cabe duda de que no es indiferente para la cognición de lo divino-sagrado que se hable de temas de esta clase en un tono de tranquila objetividad, de amistosa benevolencia, de madura sabiduría práctica o de devoto entusiasmo. Imagine el lector los diversos modos de melodía del lenguaje que pueden darse a una misma frase, como, por ejemplo: «La experiencia nos enseña que el Señor no olvida a los suyos», y los diferentes efectos que producen en el oyente. La melodía de un tranquilo y objetivo enunciado se realiza en una sucesión de tonos que varían poco respecto al tono dominante. Su efecto es variable según el carácter del oyente, pero en circunstancias corrientes es apropiado para despertar intereses inte-

lectuales. La melodía de una elocución amistosa y persuasiva apenas presenta un tono dominante, sino que muestra frecuentes oscilaciones que ocupan una amplia gama. Suscita múltiples movimientos afectivos del alma, predominantemente de signo positivo, que se adhieren a los conceptos percibidos. La melodía de la sabia madurez se desarrolla en amplias ondulaciones, con sucesivas elevaciones y descensos del tono. Tiende a favorecer la meditación y la reflexión, así como el convencimiento, pero puede originar en ocasiones juveniles reacciones negativas. La melodía del entusiasmo religioso tiende por lo general a tonos agudos, con fuertes variaciones, y suscita exaltación y una tonalidad afectiva de victoria, pero también puede provocar recelo.

Hallamos una notable confirmación de la importancia que la melodía del lenguaje tiene para la cognición en el hecho de que, ya antes de que se inicie la comprensión de las palabras pronunciadas y aun en los casos en que no se llega a esta comprensión, sea a menudo posible tener una idea inicial, no desdeñable, del contenido de la comunicación. El oyente no comprende las palabras o las comprende insuficientemente (tal vez se trata de una predicación en una lengua desconocida), pero sabe por la melodía y la cadencia del lenguaje que habla el orador de un tema hermoso, bueno, religioso, místico, de gran importancia y dignidad.

c) Ritmo

Otro elemento determinante de la forma sonora del lenguaje y la música es el ritmo. El ritmo está estrechamente conexas con la melodía, de la que es difícilmente separable. Puede definirse en términos generales como aquella unidad de movimientos sonoros o corporales que está organizada según las diferencias de intensidad y duración, y que a su vez integra con su ordenada sucesión un conjunto de sonidos o de movimientos. El origen del ritmo debe buscarse en procesos orgánicos; conserva por ello relación con la vitalidad. La experiencia parece mostrarnos que todos los ritmos se manifiestan en vivencias corporales y que algunos incluso repercuten «en los latidos de la sangre» o «electrizan» al observador. Estos efectos corporales son indudables en los ritmos llamados

«cálidos», «tempestuosos» o «vertiginosos» y también en los «fluyentes». Lo mismo ocurre, aunque con menor intensidad, con los firmes ritmos de una marcha, los ritmos fluyentes de una coral litúrgica, los suaves de un vals y los ritmos duros que pueden resultar de una acertada disposición de síncopas.

Como puede verse por estos ejemplos, las denominaciones de estas diversas clases de ritmos son fenomenológico-descriptivas. No expresan elementos constitutivos del ritmo, es decir, los tipos de cambios en la intensidad y la duración, sino las diversas vivencias que se hallan en su origen o resultan de su audición. El ritmo cálido parece provenir de una situación anímica ardiente e impulsiva y fortalecerla o provocar un estado análogo en el oyente. Expresiones correspondientes se viven en las diversas clases de ritmos, sosegados o tensos, tranquilos o excitados, vivos o mesurados. Surge la cuestión de las relaciones entre la estructura objetiva del ritmo y su vivencia, pero no es necesario que la tratemos aquí.

Estas variaciones en las vivencias rítmicamente condicionadas no son exclusivas de la música, la danza o la poesía; también se presentan en la prosa, en el lenguaje llano, pero son en él menos marcadas. Aparecen más claramente si el orador habla durante algún tiempo, porque se imponen necesariamente pausas respiratorias. Las cariñosas palabras que dirige la madre a su hijito, las frases iracundas del anciano importunado y hasta las órdenes dadas en el ejército y los relatos, cuando son algo largos, toman forma rítmica. La interrupción del ritmo es sentida por el oyente como una perturbación, la atención se desorienta, aparece inquietud o desánimo, y por un momento le parece que no oye bien.

Estas observaciones son válidas para el lenguaje religioso. También en la dicción religiosa puede haber ritmos apasionados y tempestuosos; tenemos un ejemplo de ellos en la alocución de san Juan Crisóstomo antes de emprender el viaje al destierro. Hallamos un ritmo fluido y vivo en las predicaciones de san Bernardo sobre Cristo y María, y nos presentan frecuentemente un ritmo mesurado y solemne los sermones del cardenal Faulhaber.

No menor valor adquiere el ritmo en las oraciones en común, que pueden adoptar una forma monótona. Pero esto tiene más relación con la melodía y la forma de recitación que con el ritmo. Sería un error querer deducir de esta característica de la recitación en

común del padrenuestro o del rosario una actitud superficial y de exterioridad en los que participan en tales oraciones colectivas. Puede ser cierta a veces, pero no lo es siempre ni necesariamente. El tono de recitación mecánica puede ser expresión de firmeza en el pensamiento y de serenidad de ánimo. La sucesión de las palabras, con frecuencia sólo murmuradas, actúa en la mayor parte de casos solamente como melodía de acompañamiento. Pero el contacto temático no se ha desvanecido, como se demuestra pronto cuando uno de los que dirigen el grupo (o uno de los componentes del mismo) aumenta la intensidad de la voz y también al aproximarse el final de la oración o al encontrarse cerca de la iglesia en que termina la procesión o peregrinación. Entonces se pronuncian las palabras con más intensidad y más distintamente y se produce una cierta fluctuación en el tono, especialmente cuando suenan las campanas anunciando la llegada. En estas manifestaciones (siempre que no respondan a un plan previamente preparado) se expresa el tema general de la oración: invocación y alabanza de Dios o solicitud de su atención para algún ruego o súplica, recordando sus mercedes y los bienes de su gracia, como en el rosario y las letanías.

Gracias al lenguaje y a su ritmo, la temática, como complemento a su función principal, relativa al pensamiento, adquiere un importante papel en el curso de las vivencias. Se inculca en el alma del individuo, atrayendo su interés y su atención. Y no ocurre esto únicamente respecto a la valoración del objetivo, sino también, por lo menos secundariamente, respecto a las verdades de su contenido. En las oraciones rezadas a coro por una multitud se ensalza a Dios, se procura obtener el auxilio divino para la consecución de un deseo y se le pide — y casi se le reclama — su favor. En el ruego, se contienen o se presuponen afirmaciones sobre el poder, la bondad, la fidelidad y la misericordia de Dios. En las oraciones litúrgicas es frecuente que se manifieste expresamente la petición o la gratitud: «Dios, que has creado maravillosamente al hombre y más maravillosamente todavía lo has salvado, te rogamos...» (liturgia de la víspera de pascua). En todas las oraciones — no sólo en el credo — se expresan claramente juicios; en esto se basa su significación cognitiva para el oyente y también para el propio orante.

Mediante la enunciación rítmica en grupo, aumenta el poder de

convencimiento de la oración. Ya por sí sola, la oración en voz alta incrementa la fuerza y convicción del pensamiento expresado e incluso del pensamiento implícito o aludido. Más considerable es este efecto cuando se practica la oración en común, en la que la mera fuerza del número parece ofrecer protección contra el error. Esta mayor seguridad puede exteriorizarse en un aumento en la intensidad de la voz. La conciencia de una convicción más firme es reforzada por el ritmo del lenguaje, en el que se aúna la expresión de todos los participantes, que despierta el sentimiento de una comunidad que actúa al unísono, y por la estimulación de la esfera vital (en grado diverso en los distintos componentes del grupo) que resulta de la común orientación a Dios que existe en la oración. El lenguaje rítmico en comunidad vigoriza también la íntima identificación con los conceptos expuestos; como se dice corrientemente, con una expresiva locución, «penetran en la carne y en la sangre». Muy bien sabía esto Pestalozzi, que recomendaba en la escuela la recitación en común y a compás⁷.

Estas consideraciones se refieren a la vivencia, significativa para la cognición, de las personas que participan en el recitado o la oración en común. Pero si nos atenemos al tema que preside nuestro trabajo en la presente sección, es decir, la percepción de lo divino-sagrado, especialmente la percepción de las palabras habladas o cantadas, no nos interesan tanto los procesos psíquicos que tienen lugar en el que habla como la vivencia que se produce en el oyente y más particularmente el efecto que sobre esta vivencia ejerce el ritmo percibido. Es cierto que los componentes del grupo que recita o canta son siempre —o casi siempre— oyentes. Los sonidos por todos producidos resuenan en sus oídos; además, es necesario tenerlos en cuenta para hablar o cantar al unísono con los demás y también, a veces, para no pronunciar distraídamente algunas palabras a las que no desea adherirse un determinado miembro del grupo. De todos modos, aunque pueden combinarse el hablar y el oír, solamente en este último se realiza una recepción inmediata del contenido. Puede establecerse a este respecto una distinción según la amplitud y la claridad, que es la predominante para ambos actos, según que la audición (y con ella la cognición)

7. Véase *Cómo enseña Gertrudis a sus hijos*.

se halle en el punto central de la vivencia o sirva solamente para mantener la coordinación con los demás componentes del grupo que habla o canta.

d) Ritmo y recepción de los pensamientos religiosos

La importancia cognoscitiva del ritmo, incluso para la vivencia religiosa del oyente, se aprecia principalmente en cuatro distintos efectos, de los que el primero raramente puede observarse y tiene más interés en antropología que en psicología. La acción del ritmo exterior sobre el funcionamiento corporal, que inicialmente se ejerce solo en el oído, se realiza en una primera etapa en forma de una coordinación entre el ritmo extraño y el ritmo respiratorio del individuo. La posibilidad de esta coordinación tiene su base en el hecho de que la respiración es rítmica y el ritmo respiratorio es un ritmo orgánico primordial. Existe una previa afinidad entre cada clase de ritmo exterior y la respiración del individuo. No debe creerse que el arreglo producido en la percepción entre ambos ritmos consista simplemente en una adaptación de la respiración al ritmo extraño, atemperándose exactamente al mismo. Puede producirse en ciertos casos esta estricta adaptación en estados de gran excitación, pero constituye entonces probablemente un fenómeno de contagio psíquico. Ordinariamente, la respiración y el ritmo exterior se combinan de modo que, tras un brevísimo período de inseguridad, el ritmo respiratorio no adopta los mismos intervalos que el ritmo exterior, pero los movimientos de la respiración coinciden a distancias regulares con los tiempos de aquél. Si es necesario, el ritmo respiratorio propio se modifica un poco con este objeto, lo que tiene lugar sin intervención de la voluntad.

Esta coincidencia rítmica periódica se produce tanto más fácilmente cuanto menos se interrumpe el ritmo exterior del lenguaje hablado o cantado y cuanto más frecuentes son las coincidencias. Las reiteradas fluctuaciones en el ritmo del lenguaje pueden ciertamente estimular la concentración de la atención en los puntos en que se produce el cambio, pero también pueden producir irritación y dificultar la aceptación del ritmo y del tema. Aunque en el oyente la vivencia se dirige al tema, puede afirmarse la existencia

de un epifenómeno, por lo general observable, en el que, con la aceptación en el ritmo respiratorio del ritmo exterior y, con él, de la melodía del lenguaje y del contenido del mismo, no se presenta como causa de la recepción de dicho contenido, pero sí como condición. Se trata de un hecho que ocupa un lugar importante en los métodos de enseñanza y en la psicoterapia y no ha sido olvidado en la meditación india.

La función coadyuvante del ritmo respiratorio va tan lejos que no solamente puede hablarse de una inspiración del contenido de lo hablado o cantado, sino también de la vivencia de una sensación interior de elevación en la respiración, como ascendiendo al nivel del contenido. Se basa esto en la sensación de la ascensión del aire respirado, del hálito, a la cavidad craneal y es especialmente apropiada para temas religiosos. Puede comprobarse esta vivencia si nos imaginamos estar en la situación del oyente de una predicación del Faulhaber: «Vemos en el Antiguo Testamento — dice — la revelación de Yahveh, del que es, del Dios *Sabaot*, Señor de los ejércitos. La revelación del Dios único que no tolera junto a sí ningún otro dios. Del Dios supraterráneo, Dios personal, que descendió a la tierra desde su infinita altura y habló a los hombres por medio de mensajeros para dar su ley y para esta ley requiere obediencia...» Este grandioso tema sagrado basta por sí solo para despertar la atención y mantener la respiración en un ritmo concorde. Fenómenos enteramente análogos tienen lugar al pronunciar o escuchar la fórmula final de las oraciones latinas: *Per Dominum nostrum Iesum Christum Filium tuum, qui tecum vivit et regnat in unitate Spiritus Sancti, Deus per omnia saecula saeculorum. Amen.* Obsérvese que la cesura rítmica coincidente con la cesura de sentido se halla inmediatamente antes de la palabra *Deus*. La interrupción del ritmo atrae la atención sobre esta palabra y contribuye a destacarla. La elevación de la vivencia, apoyada por la respiración, se mantiene hasta la palabra *amen*.

La vivencia del oyente puede ser cognitivamente enriquecida, además, por la percepción del ritmo y del canto en forma de «contagio psíquico» y ello no solamente en el aspecto religioso. En el contagio psíquico, se instauran en el individuo vivencias personales ajenas, tales como sentimientos y tendencias, pero también convicciones y juicios de valor, no por imitación o adopción deli-

berada, sino a modo de reflejo. Esta copia «mecánica» de las vivencias ajenas siempre es puesta en marcha por la percepción de manifestaciones expresivas — de cualquier clase que sean — en otras personas y se realiza por su adopción⁸. Como medio para esta copia puede servir igualmente el ritmo. Es sabido que algunos ritmos «se van derechamente a los brazos y a los pies» y «hacen levantarle a uno de la silla». Variando según los diversos ritmos, aparecen al mismo tiempo que las mencionadas tendencias al movimiento múltiples sentimientos y también pensamientos y convicciones cuyo contenido depende de la clase de ritmo. Así, por ejemplo, el ritmo de marcha militar despierta sentimientos de fuerza, movimiento hacia delante, disposición a la lucha y tradiciones nacionales.

De un modo análogo pueden penetrar los ritmos del lenguaje y la música religiosos en la psique, provocando series de pensamientos correspondientes. Independientemente del contenido de lo hablado, sólo por conexión con el grave ritmo del lenguaje (adoptado reflejamente en lo que se siente como movimiento vertical regulado por la respiración), pueden instaurarse, en un ámbito de referencia a la religión, pensamientos como los de «Dios», «sublime», «eterno», «cielo y cohortes celestiales». El ritmo fluyente de la música religiosa israelí antigua y el canto coral gregoriano, como también el de las alocuciones religiosas, parece adoptarse en el oyente en forma de un movimiento de ligera oscilación hacia delante y despierta pensamientos relativos a Dios como Ser que está por encima del tiempo y hace el bien incesantemente. Los ritmos suaves, como los de muchas canciones navideñas, originan, conjuntamente con la idea (o la realidad) de un movimiento de oscilación lateral, ideas de amor divino y maternal, correspondidas con sentimientos de cariño y ternura. Los ritmos tempestuosos se traducen subjetivamente en movimientos alternantes en las zonas del pecho y del corazón y evocan en la conciencia una dinámica de pensamientos sobre lo divino o sobre lo religioso humano que pueden llegar a lo antitético combativo.

Evidentemente, no siempre la aparición de tales pensamientos en conexión con la adopción refleja del ritmo es únicamente atri-

8. Cf. W. PÖLL, *Ansteckung, seelische*, en *Lexikon der Pädagogik*, vol. 1, Friburgo 1952, p. 142s.

bible al contagio psíquico. En personas de escasa cultura religiosa puede ocurrir que solamente se instauren vislumbres del contenido de la comunicación o ideas generales como las de «fuerza», «poder», «expansión» o «gozo», sin relación con lo religioso. Incluso en personas acostumbradas a la práctica de la religión, no se desarrolla la vivencia de otro modo, si exceptuamos una mayor conciencia de la relación con la religión. Puede haber en ellas, a título de indicación, las ideas de Dios, o del enemigo de Dios, o del poder de la bondad de Dios. Pero estos pensamientos o representaciones aproximadas no se desarrollan orientándose a detalladas y finas relaciones religiosas ni conducen a ellas. No se produce este desarrollo asociativamente ni por evolución de la concordancia de ritmo. La adopción refleja del ritmo y del contenido no va seguida de un proceso intelectual que esclarezca y elabore dicho contenido.

Sobre la base de la adaptación de la respiración al ritmo exterior (con coincidencia periódica de movimientos respiratorios y tiempos del ritmo) y también, probablemente, gracias al contagio psíquico, puede el oyente adquirir la conciencia de su especial relación de solidaridad con los demás humanos, aunque en la mayoría de casos esta conciencia de solidaridad no es completamente clara. Con la aceptación de un ritmo ajeno, se reconoce el individuo en cierto modo como adherido a otros, y si el ritmo es expresado por un grupo se siente desde el principio incorporado al conjunto. Esta incorporación en el grupo no es por lo general sólo rítmica, sino que se extiende temporalmente a las manifestaciones orales (del lenguaje hablado o del canto) o a los gestos y también, a través de las mismas, a los pensamientos y conceptos. No es fácil sustraerse a la influencia de la multitud entre la que se encuentra y respira el sujeto, en la que todos escuchan a un orador o cantor (o a un coro), en la que todos siguen un mismo ritmo: mucho menos puede sustraerse el individuo a esta influencia si habla, canta o se mueve de acuerdo con el ritmo general. Se siente impelido a asimilarse a los demás, no sólo en las manifestaciones mencionadas, sino también en los silencios, en el recogimiento, en el entusiasmo. En las danzas religiosas o en las canciones rítmicas en común, por ejemplo, muy pronto se siente impulsado el individuo a sumarse al ritmo y a los pensamientos asociados al mismo. Le complace sentirse incorporado a una multitud y aumentar con ello su capacidad de

realización. Le satisface manifestar ante Dios esta mayor capacidad. Surgen, con toda su fuerza motriz, representaciones mentales de la comunidad de pensamiento y de actitud ante Dios, comunidad en la fe, el amor y la aspiración a Dios y también en el pensamiento en Dios en relación con el grupo, en el pensamiento en el Dios «que nos mira, que está ante nosotros y nos llama», en la alianza entre Dios y nosotros. Pero si el ritmo y el estado de ánimo del grupo son solamente una invitación, que aguarda nuestra conformidad, si el individuo no se siente arrastrado y no queda excluida su facultad de elección, se distingue este proceso del contagio psíquico en su vivencia.

Al igual que en la percepción del timbre del sonido, puede asociarse consecutivamente a la vivencia del ritmo el fenómeno —no carente de importancia para la cognición— de la transferencia. Solamente puede decirse que hay transferencia en cuanto los valores de la vivencia rítmica se refieren inmediatamente al orador y —precisando más—primariamente a la peculiaridad de su modo de vida, no a su personalidad, a diferencia de la mera vivencia del timbre de la voz. Sin embargo, esta diferencia en el resultado final no puede establecerse estrictamente, debido a la interdependencia entre timbre, melodía y ritmo en el lenguaje hablado. Efectivamente, un determinado orador será calificado tal vez de débil, o apagado, o de personalidad dinámica, basándose en el timbre de su voz. También puede llegarse a tales calificaciones tomando el oyente como punto de partida el ritmo del discurso. Pero tiene especial importancia para la cognición del contenido religioso de la disertación la transferencia que puede producirse consecutivamente. Las cualidades que se atribuyen al orador son adscritas también no raras veces a las personas o a las cuestiones tratadas, de modo que el oyente siente en su interior al propio Dios con los atributos de solemne, o ardiente, o tempestuoso o, en otros casos, quizás como débil o cansado. Siente la religión, o uno de los sectores de la religión, como llena de vida o como inerte, etc.

Transferencias de análoga clase pueden tener lugar en el oyente de disertaciones o lecturas religiosas como consecuencia de la percepción de la mayor o menor velocidad en la pronunciación. Puede ser rápida, lenta, media, muy rápida, muy lenta. Se expresa en la velocidad el temperamento del orador, la forma peculiar de su con-

ducta, basada en su modo de ser afectivo. Puede calificársele a este respecto de vivaz, apático, sereno, frío, etc., cualidades que son transferidas al objeto del discurso, es decir, en nuestro caso, a la religión y a lo sagrado. Se aplica el temperamento al contenido. Se observa esto con especial claridad en las canciones y otras piezas musicales, en las que se indica la velocidad con que deben interpretarse, por lo que el *tempo* personal del cantante o instrumentista sólo puede manifestarse en forma muy limitada. Según sea el *tempo* o velocidad, se siente el contenido religioso como monótono, inquieto, desanimado, dinámico, etc.

5. Percepción de los escritos religiosos

Junto a la percepción de la palabra hablada, corresponde a la palabra escrita no escasa significación cognoscitiva. Análogamente a cuando examinábamos la audición de la palabra hablada, no se trata aquí del contenido conceptual indicado por los signos de la escritura, sino de la percepción de estos signos y su efecto sobre la aprehensión del conocimiento y el juicio sobre las materias religiosas. La mera percepción de signos escritos en lugares u objetos religiosos o en representaciones religiosas puede intensificar — o despertar — la impresión de misterioso. Para la vivencia simple, natural, se basa este efecto principalmente en la función de los signos de la escritura como algo íntimamente ligado al pensamiento religioso o, cuando menos, relativo al mismo, pero de significado todavía oculto «que nos llega de alguna parte». Es esto especialmente cierto cuando la lectura de lo escrito nos muestra el carácter divino-sagrado del contenido. Las palabras de Cristo que se leen en el púlpito («El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán», Mc 13, 31) predisponen de antemano al oyente a hallar en las palabras del predicador una cualidad religiosa numinosa. En la misma dirección puede actuar el hecho de que el sentido de lo escrito destaque el carácter misterioso de la situación. En muchas iglesias están inscritas en lugar muy visible las palabras de Jacob: «¡Cuán terrible es este sitio! Es la casa de Dios y la puerta del cielo» (Gén 28, 17).

La vivencia de lo poderoso, misterioso e impenetrable se inten-

sifica cuando los signos son pequeños o el escrito está redactado en una lengua desconocida para el que lo mira. Baltasar y sus magos quedaron horrorizados al ver los signos incomprensibles escritos en la pared (Dan 5, 5ss). Los signos de la escritura hebrea o griega y las inscripciones en latín despiertan admiración, inseguridad y temor, excitan la curiosidad, requieren su solución; lo que no puede descifrarse es aceptado simplemente como documentación enigmática, adecuada a su objeto divino y útil para subrayar el carácter extraordinario e inaccesible de lo sagrado.

La actual difusión del conocimiento de la escritura y de lenguas extranjeras se opone a la impresión misteriosa de las inscripciones o disminuye la intensidad de esta vivencia. Pero la percepción de escritos en ambientes de significación religiosa produce, además, otras impresiones relativas a lo divino-sagrado. Es la primera de ellas la conciencia, nacida del uso habitual de la escritura en las situaciones sacrales, de que en el área de lo religioso no hay solamente tendencias y sentimientos, sino que tienen en ella papel preeminente el pensamiento y la espiritualidad. Donde hay escritos, hay algo en que pensar. Resulta de ello que el mero hecho de estar escrita una cosa da la impresión de seguridad y validez. Lo que se ha consignado por escrito no es ya un pensamiento fugaz o provisional. El carácter de definitiva validez de lo escrito alcanza su máximo grado cuando cree el lector que el autor inmediato o mediato de aquellas palabras es el propio Dios. La frase «escrito está» es suficiente para requerir una convencida aceptación. Cuando, después de la secuencia de la misa de difuntos, en el «día de ira», el «libro escrito» de los actos realizados en este mundo es presentado al juez, se siente que es innegable la realidad de las faltas cometidas y segura la infalible rectitud del juicio.

Esta vivencia de seguridad y certidumbre en el hecho percibido de estar escrita una cosa es fortalecida por la forma y el material de la escritura. Es cierto esto sobre todo respecto a lo escrito con mayúsculas en los pasajes de especial importancia religiosa, denotando la solemnidad, importancia y magnitud del contenido. Nos recuerdan las inscripciones en monumentos. El empleo de iniciales de mayor tamaño favorece el orden y la claridad.

También la clase de material en el que está escrito nos sugiere cualidades relativas a lo sagrado y a la religión. Las ins-

cripciones en bronce o en mármol destacan la persistente validez y la importancia o peso de lo que en ellas se lee. Las que están grabadas en oro o plata nos indican su valor. Los escritos con tintas de distintos colores muestran la riqueza y diversidad del contenido y generan finas distinciones correspondientes a los efectos predominantes de las percepciones de los colores, anteriormente indicados (p. 137).

De un modo análogo actúa el fondo. El grueso volumen encuadernado en negro con letras de oro que se halla en el atril frente al altar indica claramente con estas características cuán precioso y digno de respeto es su contenido. Se miran con veneración y respeto las mayúsculas del canon de la misa, especialmente las palabras de la consagración y las magníficas iniciales del texto de las fiestas. Impresiones de esta clase preparan el ánimo para la vivencia del valor del contenido y la refuerzan. Hasta la antigua costumbre — no siempre recomendable desde los puntos de vista del orden y la belleza — de poner en lugares santos inscripciones solicitando el auxilio divino o la intercesión de santos, o consignando el agradecimiento por los favores recibidos, corrobora la impresión de la efectividad de lo santo y su inserción en la vida personal.

6. Percepción de personas sagradas

La gran importancia que tiene la percepción en la formación de las representaciones mentales y las ideas religiosas requiere que dediquemos una sección separada al estudio de la percepción de las personas sagradas, humanas o sobrehumanas. El objeto formal que no debemos perder de vista en la exposición es el del juicio sobre la existencia de la cualidad de sagrado en los portadores personales de la misma.

En cuanto a la percepción de las personas terrenales, la cualidad de sagrado no es enigmática cuando se manifiesta claramente mediante características exteriores. Así ocurre en la santidad objetiva, perteneciente a determinadas personas que, por razón de la consagración a Dios, el cargo o el título, están adscritas al servicio de lo divino-sagrado. La posibilidad de que Dios, mediante llamamiento puramente interior, tome especialmente para sí o para su servicio

a determinadas personas no debe considerarse aquí, porque estos casos no serían inmediatamente accesibles a la percepción sensible. Los actos anteriormente mencionados que son base de santidad se perciben por los sentidos. El individuo presencia la realización de actos sagrados e infiere que se trata de una actividad ritual, correspondiente al cargo, o bien se informa por las palabras pronunciadas o por alguna inscripción. Estos signos no son ciertamente idénticos a la santidad objetiva, pero ésta es conocida *ipso facto* por el observador gracias a tales signos. Por consiguiente, no debe sorprendernos que en la experiencia inmediata de tales actos o en el conocimiento de la consagración, del cargo o del título, se presente el carácter sagrado como dato directo. La santidad objetiva puede estar exteriormente indicada mediante una inscripción. El sumo sacerdote de Israel grababa en una lámina de oro las palabras «Consagrado al Señor» (Éx 28, 36). Esta cualidad se indica en la mayoría de las religiones por determinadas características del vestido o por insignias simbólicas, y también en muchos casos por particularidades en el porte y el modo de vida. En cuanto es conocida la significación de tales características, su percepción da a conocer la cualidad sagrada de la persona que las ostenta. A este conocimiento se une inmediatamente el de una posición destacada y una especial influencia del portador de santidad en el ámbito de lo divino, lo cósmico o lo puramente humano. No son necesarios para la adquisición de este conocimiento razonamientos y deducciones, pero lo fortalecen ulteriormente.

Algunas veces, se producen fenómenos en los que aparecen los rasgos de ilusión, antes mencionados, en la interpretación de los datos sensoriales. Los datos percibidos por la vista y el oído no permiten tanta penetración como los olfatorios. En cambio, habiendo la suficiente proximidad corporal con la persona sagrada, cree el observador que, gracias al primordial sentido del olfato, en la inspiración del aire y el olor, puede penetrar más en el interior de la persona, aproximándose más a las cualidades sagradas. Con ello, la cualidad de santo es en cierto modo vitalizada y considerada como una especie de materia de santidad. En la expresión «olor de santidad» se afirma esta situación vivencial, con una doble sublimación: es un olor agradable de grado especial y un perfume o substancia olorosa de etérea finura, que origina una sensación

como de flotar en el aire y volar hacia el cielo. La sensación vivida de calidad sagrada objetiva en una persona terrena es integrada en sentimientos de respeto, veneración e inclinación afectiva, a los que se asocian posiblemente tendencias a la reserva, el apartamiento e incluso la fuga.

Además de la santidad objetiva, puede aparecer en las manifestaciones sensorialmente percibidas la santidad subjetiva. Corresponde a las personas que, por su orientación activa al servicio de la voluntad de Dios y en cooperación con su gracia, pertenecen a la categoría sacral. Esta santidad subjetiva o moral puede manifestarse exteriormente en los actos y la conducta que son inmediatamente religiosos, como en la oración y en la actitud de orante, o tienen de modo mediato carácter religioso por su inserción en el tono religioso fundamental de la conducta general percibida, como la distribución de limosnas o la asistencia a enfermos. Pero tales manifestaciones solamente son apreciadas como señales de santidad por la valoración vivencial simple, no teológica, cuando se realiza en una forma especialmente penetrada de espiritualidad. La existencia de esta espiritualidad es inferida a partir de datos sensoriales, por el estilo de la mímica y los gestos, y no raras veces por la finura de las manos y los rasgos fisionómicos, pero se halla ya primariamente en la relación de los datos observados con la religiosidad, la humildad, la bondad y el espíritu de ofrenda. La adscripción de estas actitudes anímicas a la santidad depende en buena parte del tipo de interpretación, condicionada a su vez por la dirección en que se orienta el interés del observador (v. p. 144s).

Es evidente que la santidad subjetiva se presenta en las manifestaciones observables en forma mucho menos clara y segura que la santidad objetiva. Esta última es accesible a los sentidos en los actos que la fundamentan, mientras que la primera tiene su base en la invisible profundidad de la persona, punto de inserción de la gracia y centro director de las decisiones religiosas y morales. Pero los tipos de conducta y las formas expresivas a que anteriormente nos hemos referido pueden deberse a motivos diversos; por consiguiente, no pueden por sí solos, simplemente por su percepción sensorial, constituir un signo seguro de la existencia de santidad. El examen de este punto, que es objeto de gran atención en los procesos de canonización de la Iglesia católica, corresponde

a la teoría del conocimiento. En el momento de la vivencia no siempre se distingue entre el fundamento y la consecuencia, sino que en la percepción sensorial de las manifestaciones características la santidad subjetiva aparece como ya dada. El análisis de esta vivencia descubre que hay en ella un acto de síntesis: mediante una intuición que sigue inmediatamente a los datos perceptivos antes mencionados, se hace presente la base anímica de éstos.

A la vivencia de la santidad subjetiva de otras personas puede adjuntarse, como a la percepción de la santidad objetiva, el fenómeno de la percepción de la «materia de santidad». Partiendo de la vivencia de cognición primaria, las impresiones sensoriales son, al parecer, orientadas a esta experiencia secundaria. En todo caso, este fenómeno confirma que la santidad es interpretada como residiendo en el interior de la persona y en cierto modo llenándola.

Respecto a la percepción de las personas santas supraterráneas, como los ángeles, los santos difuntos y los demonios, véase más adelante el estudio de las vivencias de revelación, especialmente las apariciones de muertos y espíritus (v. p. 464ss).

VIII. REPRESENTACIÓN MENTAL

El conocimiento de lo divino-sagrado está fundado en gran parte en las vivencias de percepción, que lo presentan inmediatamente al conocimiento o remiten a él. Pero las representaciones mentales, dependientes de dichas percepciones, tienen no poca importancia para la prosecución de la cognición y el conocimiento de lo sagrado.

Por «representaciones mentales» entendemos aquí los contenidos de conciencia del tipo de lo que puede ser percibido sensorialmente, pero sin que exista simultáneamente el estímulo de las sensaciones sensoriales correspondientes. Cuando las representaciones reproducen el contenido de percepciones anteriores, se dice que son representaciones mnémicas o de la memoria (recuerdos). Si consisten en nuevas formaciones elaboradas a base de contenidos de anteriores percepciones, se dice que son representaciones de la fantasía. Estas últimas presuponen en el individuo la fantasía; las primeras presuponen la memoria. «Memoria» es la función que permite la conservación de los contenidos vivenciales y su evocación, que es la capacidad de disponer de ellos para reproducirlos. Si se hacen conscientes como anteriormente vividos, se dice que se trata de «recuerdos», de memoria evocada. Se denomina «fantasía» la asociación combinatoria de contenidos de conciencia perceptibles, que forman nuevas unidades, nuevos conjuntos con unidad, que van más allá del recuerdo y actúan con frecuencia de un modo distinto. Una representación de la fantasía contiene elemen-

tos evocados por la memoria. Por otra parte, en las representaciones de la memoria evocada o recuerdos puede haber elementos aportados por la fantasía que llenan lagunas de la percepción primitiva o de la imagen tal como se ha conservado en la memoria. Las representaciones mentales que presentan un contenido sagrado o relativo a lo sagrado se denominan representaciones mentales sagradas (directas o indirectas) o, globalmente, representaciones mentales religiosas en sentido amplio. Son representaciones mentales religiosas en sentido estricto cuando se asocia al contenido sagrado, por lo menos como indicación, el requerimiento vivido de la adoración o el acto de la adoración. Así, por ejemplo, a la representación de la imagen divina puede unirse la conciencia de que debemos postrarnos ante ella; a la representación de tocar o manipular objetos sagrados, la conciencia de un respetuoso silencio; a la representación del nombre de Dios se asocia la tendencia a bajar la cabeza o incluso la realización de este acto.

1. *Evocación de recuerdos religiosos*

Hemos tenido ocasión de referirnos repetidamente en las páginas anteriores al entrelazamiento de representaciones mentales con vivencias de percepciones religiosas. Hemos visto, por ejemplo, el papel de las representaciones de la memoria en la comprensión de la relación con lo sagrado y en la calidad de cosa conocida de lo percibido (p. 142, 150). Además, la vivencia está llena marginalmente de representaciones mentales, que sirven al mismo tiempo para completar el contenido proporcionado por la estimulación de los órganos sensoriales. Mirando el altar, aun cuando sea bastante tiempo después de haber terminado el servicio divino, parecen verse todavía con el pensamiento, como flotando en el aire, los actos litúrgicos del sacerdote y los cirios encendidos; parecen oírse los cantos y olerse el incienso (p. 137). La presencia de representaciones mentales adicionales producida por asociación hace posible la percepción trascendente (p. 146). La percepción del carácter simbólico, tan importante para la vivencia religiosa, requiere como término de la representación lo que está indicado por el contenido perceptivo inmediato (p. 148s, 152s). Las representaciones

de la memoria contribuyen en grado variable a las vivencias de presencia o de representación en la percepción de la imagen (p. 160). En la audición, los recuerdos intervienen en la forma de la percepción de lo hablado en una proporción mucho más considerable que las representaciones de la fantasía (p. 164ss).

Las condiciones para la retención y evocación o reproducción en la memoria de las representaciones religiosas deben considerarse favorables. En primer lugar, se debe esto a la clase de percepciones. Se trata a menudo de vivencias extraordinarias que atraen fuertemente la atención por su carácter excepcional y también muchas veces por la energía con que se producen, con lo que la representación se graba en la memoria con especial intensidad. Además, para el hombre religioso, basta la pertenencia de un objeto al ámbito de lo divino-sagrado para despertar en él la conciencia del deber de prestarle atención. Por otra parte, la práctica habitual de la religión es causa de una frecuente repetición de representaciones importantes para sus ideas y sus convicciones religiosas. Aumenta con ello la claridad y la riqueza de referencias de tales representaciones y también la facilidad de su evocación en la memoria. Una vida interior meditativa, practicada muy frecuentemente con una orientación consciente, se nutre con la reproducción de estas representaciones y crea nuevas asociaciones entre ellas. ¡Qué cúmulo de representaciones aparece en la mente del cristiano devoto en las fiestas de navidad, semana santa y pascua! No debe olvidarse tampoco que precisamente para el creyente la reunión de contenidos de representaciones o de partes de ellos para formar conjuntos unitarios (nuevas configuraciones) con sentido religioso está previamente determinada por su orientación central a lo divino-sagrado. Se cumple con ello en las representaciones religiosas otra de las condiciones que favorecen su conservación en la memoria: su unidad de sentido. Las representaciones con unidad de sentido perduran en la memoria mucho más que las de sentido disgregado. Finalmente, las representaciones religiosas poseen generalmente en alto grado valores afectivos positivos, lo que las hace relativamente inolvidables. Es posible que se recuerden al cabo de varios decenios aunque no se hayan repetido en la misma forma o en una forma análoga. Así ocurre especialmente cuando se halló en la oración un gran consuelo. Es un recuerdo amable, al que se adhirió algo de las

impresiones y vivencias asociadas y se reproduce en análogas situaciones de necesidad de consuelo.

2. La fantasía en la religión

August Vetter ha señalado clara y convincentemente la dependencia en que se encuentra la actividad de la fantasía respecto a la vida afectiva, especialmente con relación a su núcleo («ánimo»). Desde este punto de vista se hace comprensible, según este autor, la transformación que experimenta en el interior del individuo el contenido aprehendido por la percepción en el sentido de la asimilación e integración personal. La tonalidad interior condiciona esta «refundición» de lo recibido del exterior, del contenido perceptivo sentido como extraño, integrándolo en la peculiaridad personal. Condiciona al mismo tiempo la tendencia formativa dirigida al exterior¹. De este modo, la fantasía religiosa de los hombres primitivos se aplica a la realidad circundante, recibe su contenido en forma de mito y lo configura en el culto². Pero esto no impide la relación con la realidad objetiva de las imágenes de la fantasía. Estas imágenes abren «un horizonte de vivencia de la personalidad»³ que también desde el punto de vista de la psicología de la cognición religiosa merece ser estudiado.

La actividad de la fantasía puede tener una dirección determinada o desarrollarse libremente; puede estar enfocada a objetivos establecidos o desplegarse sin ellos en una proliferación desordenada. Es posible, por ejemplo, que una persona quiera imaginar detalladamente cómo debió efectuarse el milagro de la multiplicación de los panes, mientras que otros dejarán que se presenten sin rumbo fijo las imágenes que forma la fantasía sobre dicho tema.

a) Fantasía pictórica religiosa

La actividad de la fantasía relativa a las representaciones religiosas se desarrolla de distintos modos. Trataremos primeramente

1. A. VETTER, *Die Erlebnisbedeutung der Phantasie*, Stuttgart 1950, p. 43.

2. Id., p. 87.

3. Id., p. 39.

de las imágenes creadas por la fantasía pictórica. La imaginación utiliza el contenido religioso que se ofrece a los sentidos y lo representa pictóricamente en la mente: el reino divino, el gigantesco resplandor divino, la belleza y el adorno de la Reina de los cielos o, menos estáticamente, más dinámicamente, el Dios que se eleva, con semblante victorioso o colérico; el propio sujeto, o los difuntos, compareciendo ante el trono de Dios, el combate entre el ángel y el demonio por una alma. En las investigaciones de Burgardsmeyer se encuentran ejemplos de imágenes de este tipo. Explican los sujetos que imaginaban al «buen Dios» como «maravillosamente hermoso», «grande y resplandeciente», «todo de oro», vestido con hábito sacerdotal de color morado o con «hermosos vestidos blancos»⁴. El cielo era «un gran palacio en las nubes» o «un magnífico pabellón flotante»⁵.

La fantasía pictórica obra frecuentemente en forma de sueños o ensueños. Estos últimos pueden aparecer a partir de la pubertad, incluso en individuos adultos, preferiblemente en estado de fatiga y en la relajación completa, en el *dolce far niente*. Puede recrearse el sujeto con la rica multiplicidad de los cuadros fugitivos — o persistentes — que hace preguntarse al soñador: «¿Qué más?» Este procedimiento puede fomentar la familiarización con el contenido religioso, pero presenta algún riesgo para la seriedad y el respeto que debe tenerse en relación con el mundo religioso objetivo. No existe este reparo cuando el individuo contempla con alegría, gratitud y admiración este mundo de la fantasía pictórica al que da rienda suelta por un rato.

Menos aún podemos oponernos a la vivencia religiosa en la que, con ayuda de la fantasía pictórica, se representa el sujeto interiormente escenas o enseñanzas para intensificar de este modo la conciencia de su santidad y obtener una más profunda penetración en su contexto. En el método de contemplación ignaciano se emplea sistemáticamente este procedimiento como ejercicio de la «memoria». En el libro de ejercicios se consignan para el primer día de la segunda semana las siguientes indicaciones sobre la «aplicación del pensamiento» a la contemplación de temas bíblicos: «1. Se contemplan las personas con los ojos de la fantasía, considerando

4. Obr. cit., p. 46ss.

5. Id., p. 71.

separadamente todos los detalles... 2. Se percibe con el oído lo que las personas dicen o pueden decir... 3. Se huele y saborea con los sentidos del olfato y el gusto la infinita dulzura y amabilidad de la divinidad, del alma y sus virtudes y de las restantes cosas... 4. Se toca con el sentido del tacto; se abrazan y besan, por ejemplo, los lugares en que tales personas ponen los pies y descansan y se esfuerza el individuo en obtener de estas cosas algún provecho espiritual.» Al principio de la contemplación de la primera semana habla también Ignacio de la actividad de la fantasía cuando se medita sobre un objeto, perceptible o no por los sentidos.

b) Fantasía religiosa desiderativa y fantasía religiosa temerosa

Así como en la fantasía pictórica se muestra bastante claramente su relación cognitiva, no ocurre lo mismo en igual grado en la fantasía desiderativa. Este tipo de fantasía no se refiere a lo que el hombre es o podría ser, sino a lo que desearía ser. La alteridad e inasequibilidad del ámbito de la esencia y la acción divinas se ofrecen especialmente como amplio campo a la fantasía desiderativa. Las creaciones de esta fantasía tienen su origen en una debilidad vital caracterial; las aspiraciones que han quedado insatisfechas en la vida real hallan de este modo una secreta realización substitutiva imaginaria.

La fantasía desiderativa intensifica naturalmente sus esfuerzos cuando una ocasional revelación de sus imágenes halla atención o admiración, satisfaciéndose con ello el afán de mostrar su valer o, superándolo, la aspiración a desplegar los valores propios. El individuo se ve a sí mismo, o se le aparece un santo celestial que lo mira sonriente, inspirándole confianza; comprende que sus ruegos son favorablemente acogidos de antemano. Se siente de algún modo cobijado y hasta se siente acogido en la serie de los más famosos y santos místicos y visionarios. Estas fantasías desiderativas no son completamente incompatibles con las vivencias religiosas. Están determinadas por orientaciones y esferas de interés religioso y son apropiadas para ensanchar el horizonte del mundo objetivo real. No carecen de importancia para el conocimiento, por lo menos heurísticamente, en el sentido, no exento de significación, de que

ofrecen objetivos a la fantasía pictórica y al pensamiento. Sin embargo, a la religiosidad influida por tales fantasías se asocia una tendencia a lo irreal y una falta de fuerza personal de dolorosos efectos. Existe para la religiosidad el peligro de una proliferación desordenada de fantasías religiosas, especialmente cuando se instaura una fantasía pictórica incontrolada.

Pero las manifestaciones de la fantasía desiderativa religiosa no deben calificarse sin más de «históricas» ni atribuirles indiscriminadamente una base patológica. En sus grados iniciales no es necesariamente ajena al hombre que se halla en condiciones normales. Nada tiene de sorprendente que exista en el hombre religioso una inclinación a los moradores celestiales *in concreto*, especialmente cuando le es difícil afirmar su personalidad en la lucha por la vida. No es necesario que tenga el sujeto debilidad vital; basta que la vida le acarree fracasos y contrariedades para que, durante unos momentos o unas horas, trate de huir de la rudeza de este mundo y refugiarse en un mundo creado por la fantasía desiderativa, un mundo irreal, pero mejor, en el que impera lo divino-sagrado. Si este deseo está impulsado por la aspiración a una realización verdadera, efectiva, hasta el punto de que ve con buenos ojos la muerte como medio para alcanzar un mundo mejor, como nos muestran las historias de Elías y de Job, nos ofrece un testimonio de la intensidad de la vida religiosa. Un niño de diez años y medio decía poco después de su primera comunión: «Me gustaría que viniera un coche y me llevara al cielo», expresando con estas palabras en una forma infantil, muy demostrativa, el conocimiento de la felicidad que emana de lo divino-sagrado y de la ascensión trascendente.

La fantasía del miedo influye sobre la vivencia religiosa en mayor grado que la fantasía desiderativa. A ella pertenecen las representaciones imaginarias de lo que puede amenazar de algún modo la existencia y la acción de su persona o el mundo circundante, personal y material, al que se siente ligado. La fantasía de miedo se refiere a fuerzas contrarias que ponen en peligro o impiden la satisfacción de las tendencias y los esfuerzos propios. Puede actuar sobre la vida religiosa directa o indirectamente.

Existe una influencia indirecta cuando en la representación fantástica los bienes amenazados pertenecen a la esfera humana natural, mientras que las fuerzas amenazadoras — o las salvadoras — se si-

túan en el ámbito de lo divino-sagrado. Las fantasías de una enfermedad incurable, de un fracaso en la vida profesional o de una deslealtad de la que es víctima el sujeto adquieren una significación religiosa vivida cuando la desgracia imaginaria es vista como consecuencia de la culpa propia o de la venganza o la arbitrariedad de una divinidad o se espera la salvación de una fuerza divina.

La fantasía del miedo se inserta inmediatamente en la vivencia religiosa cuando en sus imágenes lo que está amenazado es la propia vida religiosa o su base esencial, es decir, la relación personal con lo divino-sagrado. El tema de la fantasía no es entonces la pérdida de la vida, la salud o los bienes de fortuna, sino la privación de la gracia divina, la obstinación en el pecado y la desesperanza, la exclusión de la beatitud celestial, la separación de la comunidad de los fieles, la entrega a los demonios y la caída en los abismos infernales. Las diversas formas con que se presentan estos temas en los contenidos de las representaciones de la fantasía, detalladas o en esbozo, con figuras de personas, animales o vegetales, o atmosféricas, predominantemente visuales, acústicas o táctiles, dependen en gran parte del temperamento y el carácter, y también, no en último término, de la historia personal. Pueden intervenir aquí formas arcaicas en el sentido de C. G. Jung, como representación de arquetipos (cf. p. 120s) y también en forma de imágenes complejas, vivencias de culpa, miedo y repulsión anormalmente elaboradas.

Análogamente a lo que vimos respecto a las fantasías del deseo, también las fantasías del miedo pueden abrir los ojos del individuo, a menudo con gran carga afectiva, a las posibilidades y problemas del mundo objetivo religioso. Tienen por ello importancia para los pensamientos y conocimientos dirigidos a la esfera de lo sagrado, incluso en el caso de que sólo fuesen hipotéticas.

Las personalidades reactivamente anormales, especialmente las psicopáticas, tienden a atribuir valor de realidad a las producciones de la fantasía desiderativa o del miedo, según los casos. Los psicópatas hipertímicos⁶, con su impertérrito optimismo, y los psicópatas que sienten el afán de valimiento (llamados antes «personalida-

6. En el sentido de K. SCHNEIDER, *Die psychopathischen Persönlichkeiten*, Viena 1961.

des histéricas») tienden a dar por segura la realización de sus deseos, incluyendo los religiosos. Los psicópatas depresivos e inseguros de sí mismos dan por inevitables o por ya realizadas las situaciones que les presenta la fantasía del miedo; se sienten, por ejemplo, reprobados o condenados. En determinadas circunstancias, hasta personas psíquicamente sanas y normales, aun prescindiendo de los estados de autosugestión o heterosugestión, pueden sufrir fases de error en su conciencia de la realidad bajo la influencia de la fantasía desiderativa o la fantasía temerosa.

c) Fantasía creadora religiosa

A diferencia de los tipos de fantasía pictórica, desiderativa y de miedo, la fantasía de juego o teatral (en la que el sujeto representa un papel) y la fantasía planeadora, por su estructura fenomenológica, están dirigidas a una realización configuradora y pueden por ello denominarse «creadoras» en sentido general. Sin embargo, la fantasía de juego no está dirigida por la voluntad para la ejecución de una determinada tarea, sino que está gobernada por el mero impulso a una actividad significativa sin atender a los beneficios que de ella pueden derivarse. Las representaciones escénicas religiosas, en las que el hombre, en concordancia con el tema, se siente sobre todo inclinado a pensar, realizan este estado de cosas principalmente en su génesis, pero en sus repeticiones ulteriores solamente en la medida en que el texto fijado y las instrucciones escénicas dejan lugar para ello. Esto se aplica en grado aún mayor en las danzas religiosas y en un grado mucho más restringido en la liturgia. No obstante, no puede negarse que, en esta última, tanto el celebrante como los asistentes al acto litúrgico pueden verlo como una representación escénica sagrada celebrada ante la divina Majestad.

Más intensa es la intervención de la fantasía de juego en las representaciones escénicas de episodios bíblicos efectuadas por niños. Algunos de ellos se sienten tan identificados con el personaje representado, que reviven en sí mismos, en su interior, a José de Egipto o a Moisés ante el faraón o a Elías en el monte Carmelo. También es viva en ellos esta clase de fantasía cuando juegan a

decir misa, bautizar, predicar o ir a la procesión, imitando los actos y las actitudes del sacerdote, lo que realizan a menudo solos, sin compañeros de juego, empleando para representar los necesarios objetos litúrgicos, mientras los fieles están representados por cosas tales como utensilios de cocina, sillas y otros objetos. Puede producirse en estos casos una profunda y personal religiosidad, con gestos que salen del corazón y lágrimas. Puede persistir durante bastantes días un cambio de estilo en la actitud y el modo de hablar. También en los adultos puede manifestarse de un modo análogo la fantasía de juego, como se observa en no pocos participantes en representaciones escénicas de carácter religioso. La fantasía religiosa de juego se manifiesta en ellos como entrenamiento a las formas de vida religiosa, que favorece el conocimiento de tradiciones piadosas y atrae la atención a puntos esenciales o importantes del ámbito sacral.

Cabe preguntarse si en los casos mencionados entran en acción las representaciones mentales de la fantasía religiosa. Cuando una persona se propone representar en la escena al José egipcio o a un sacerdote, se guía por la memoria, recordando lo que ha visto, oído o leído sobre el tema correspondiente y tal vez también anteriores representaciones gráficas o escénicas y trata de identificarse con su papel, de «vivirlo». Pero precisamente en este «vivir su papel» no se limita a las imágenes que le ofrece la memoria. Tales imágenes le sirven ciertamente de norma y estímulo para el modo de representar el rol, para su creación del personaje. Pero no consigue esto, no logra vivir el personaje, si no va más allá de una mera imitación, si no alcanza aquella disposición anímica íntima, aquella combinación íntima, personal, descrita por Vetter, de las representaciones mentales de la memoria con las que le ofrece la fantasía (v. p. 187). Estas representaciones de la fantasía, al servicio de la espontaneidad (de importancia esencial para «vivir» el personaje) durante la representación del papel, proyectan y esbozan de antemano la dirección que seguirá aproximadamente la creación del papel en los fragmentos inmediatamente consecutivos, breves o largos. Cuando el actor representa la escena en la que José interpreta los sueños en presencia del faraón (Gén 41), hay en su mente, no solamente las palabras que debe pronunciar, tal como las aprendió al oírlas o leerlas, sino también una idea del personaje en aquella

escena; el actor sintoniza con esta idea, lo que manifiesta en unas inflexiones de voz y unos gestos adecuados a su temperamento, su disposición y sus posibilidades de expresión. Sobre la representación mental de la memoria se inserta la representación mental de la fantasía.

Desde el punto de vista de la cognición religiosa, es evidente que en este juego de la fantasía, desarrollado en el marco de la imagen personal de Dios y del mundo, algunos temas que ya son conocidos del sujeto pero no habían sido especialmente considerados se ven bajo un nuevo aspecto y un nuevo valor, mientras que quizás otros temas son apreciados por primera vez. Posiblemente, sólo al interpretar el rol de José y colocarse mentalmente en su situación con el auxilio de la fantasía, siente el hombre íntimamente que Dios es más poderoso que todos los poderosos de la tierra, que el hombre puede recibir comunicaciones y órdenes divinas, que nadie está tan olvidado y abandonado que no pueda ser llamado por Dios, y que en los sueños y con otros medios naturales puede anunciarse al hombre la voluntad divina, por lo que debe permanecer vigilante. Consideramos, además, que al interpretar el papel se revigorizan y esclarecen conocimientos religiosos y se fortalecen las convicciones religiosas.

También la fantasía planeadora religiosa proporciona conocimientos y puntos de vista relativos a lo divino-sagrado. Puede imaginar, con múltiples variaciones, situaciones y hechos que prometen al sujeto la benevolencia de Dios, su auxilio y su perdón, que le garantizan el camino de Dios y hasta la entrada en el reino celestial, pero todo ello no para recreo del individuo, sino como plástica anticipación de las posibilidades de la actuación religiosa propia y del éxito gracias a ella obtenido. En las creaciones de la fantasía planificadora se presenta siempre en la conciencia actual el conocimiento de la omnipotencia y la bondad divina como realidad central y como base bajo diversos aspectos (padre, rey, etc.).

Se aprecian claramente en la fantasía de juego y en la fantasía planeadora rasgos de creación, posibilidades de actividad descubridora y configuradora, de acuerdo con el sentido del juego o el objeto del planeamiento. Pero podemos distinguir las con Lersch⁷

7. Obra cit., p. 425ss.

de la fantasía creadora en sentido estricto, aunque las características propias de esta última no deben buscarse tanto en la novedad vivida (o por lo menos comprobable) de la imagen de la fantasía en el sujeto que la experimenta como en la previsión de una situación real o ideal, tanto evaluable como productiva. Lo temático para la fantasía creadora en este sentido no es la imagen o la idea de un plan, sino la tarea nueva que se ofrece o un nuevo camino para la realización de una labor ya conocida. A ella corresponde el esclarecimiento o comprensión súbita, en que hay la cognición del contenido y el valor de la imagen o idea que surge en la fantasía. Aparece en la mente del compositor un motivo nuevo, desconocido para él, y se da cuenta inmediatamente de su valor y de su capacidad para construir con él melodías y armonías. La búsqueda de formas de realización de las posibilidades que ofrece el elemento descubierto puede realizarse por la actividad del pensamiento o abandonándose a la fantasía.

La fantasía creadora no es desconocida en el área de lo religioso. Ha demostrado con toda evidencia su efectividad en las visiones y las supuestas revelaciones de numerosos fundadores de religiones y místicos. Esta productividad no está necesariamente restringida por la fidelidad a un credo aceptado por el sujeto. Las creencias religiosas en él existentes pueden ser vivencialmente confirmadas, fortalecidas y enriquecidas con nuevos enfoques. La novedad de la vida franciscana, que vemos reflejada en las *Fioretti*, especialmente el sentimiento de la extensión del mundo salvado, que se amplía hasta abarcar a lo que no tiene conciencia, no habría sido posible sin la actividad de la fantasía creadora guiada por la fe. Es igualmente evidente que por ese medio la imagen mental del Dios Redentor y el conocimiento de Él aumentó en precisión. Se conoció y comprendió a Dios como Salvador de los pájaros, del lobo, de las montañas y de los ríos y arroyos. Análogamente, nuevas imágenes interiores, forjadas por la fantasía creadora, se hallan en el origen de casi todas las órdenes religiosas y de las obras de la literatura religiosa. Puede asegurarse sin temor a equivocarse que el punto de partida en la germinación de la idea de constituir las órdenes mendicantes, misioneras, de enseñanza y de asistencia a enfermos consistió en las representaciones, cargadas de energía, de la fantasía creadora. En estos cuadros de la fantasía creadora tuvo

también su origen, en Agustín, Tomás de Kempis, Francisco de Sales y tantos otros, la decisión de escribir sus famosas obras, cada una con sus especiales objetivos religiosos. Una concepción meramente intelectual, incluso en forma intuitiva, difícilmente podría haber generado la fuerza de dedicación al trabajo que hubo de desplegarse en tales obras sin el destello inicial de la fantasía creadora o, por lo menos, sin apoyarse en ella en el curso de la obra.

Pero la participación de la fantasía creadora no se circunscribe a las grandes obras religiosas o a la fundación de instituciones. Una imagen de la fantasía, frecuentemente sin ningún valor especial, como la de un ser majestuoso y resplandeciente, tal vez mirando al sujeto interrogativamente o con triste expresión, puede despertar inesperadamente una profundización en la oración o una actividad religiosa y moral. La imagen de sí mismo vestido con hábito religioso, generada posiblemente por la observación de unas monjas rezando, puede ser la causa de que surja en el individuo el deseo de huir de la agitación del mundo. Puede unirse a este deseo (o tal vez apareció ya al principio de la vivencia) el sentimiento de que «Dios me basta» (santa Teresa de Jesús) y que a Él debe darse el individuo por entero.

La influencia de las representaciones de la memoria y la fantasía en la vida religiosa, incluyendo la cognición, está fuera de toda duda. En cuanto a la fantasía onírica, la que se manifiesta en los sueños, no debemos considerarla aquí, porque las imágenes arquetípicas, que son las que se presentan principalmente en los sueños, han sido consideradas anteriormente en su aspecto cognitivo (p. 120ss). Además, nada hallamos en los sueños que no esté incluido en las clases de fantasía examinadas.

3. *Valor para el conocimiento de las representaciones mentales religiosas*

La importancia del rol de las representaciones mentales en el ámbito de las vivencias religiosas ha quedado suficientemente demostrada. Nos corresponde ahora examinar la cuestión de su fundamento.

a) *Adecuación al objeto religioso*

Una base para explicarnos la importancia de la representación mental en la vivencia religiosa nos la ofrece la propia naturaleza de la representación. El hecho de no estar ligadas las representaciones mentales a la impresión sensorial simultánea, por lo que sus condiciones de contenido y, sobre todo, las espaciales, no están fijamente establecidas, a diferencia de las percepciones, las hace más apropiadas para la intuición de objetos y actos de naturaleza trascendente. Es más fácil tener un atisbo o idea relativamente adecuada de lo divino-sagrado mediante la representación mental que guiándose por la percepción sensorial. El peligro que para la comprensión del objeto religioso formal constituye el fuerte sentimiento de corporeidad en la percepción sensorial, desaparece en la representación producida en ausencia de la imagen material. El camino psíquico para formarse una idea del Espíritu Santo, para tener un vislumbre de su naturaleza esencial, es mucho más difícil partiendo de la percepción de una imagen de la paloma en un cuadro del bautismo de Jesús que imaginando una paloma que desciende del cielo, a pesar de que esta representación es mucho menos viva. La menor densidad de contenido «material» de la representación mental de la fantasía, su escasez en detalles, sus contornos menos marcados y cierta fluidez o inconstancia en sus líneas, favorecen la ascensión de la mente a la inmaterialidad y alteridad de lo divino-sagrado.

Existen, ciertamente, en las representaciones mentales no pocas posibilidades de desarrollo de erróneas concepciones religiosas. Todavía son «sensoriales» en el sentido de que hay en ellas cualidades de tipo sensorial (aunque sin estimulación actual de los órganos sensoriales): visuales, acústicas, táctiles o cinestésicas. Resulta de ello que las concepciones globales se construyen a base de formas del mundo perceptivo. Así ocurre, por ejemplo, en la representación de un templo, un altar o un sacerdote y también en la representación de Dios o del cielo. Esta concreción o visualización de la representación mental, que constituye una ayuda insubstituible en la concepción de lo espiritual (incluso para personas que han desarrollado su capacidad de abstracción), puede ser, análogamente a

la percepción (v. p. 161s), un obstáculo para la adecuada comprensión de lo divino-sagrado.

b) Modelos de representación religiosa

Esta insuficiencia de la representación mental como modo de concebir el mundo objetivo religioso rige también para los llamados «modelos de representación», que ayudan a los individuos y a los grupos, más o menos flojamente o compactamente unidos, a comprender lo sagrado y los conceptos de importancia para la religión. Vemos así que el modelo de representación que se acostumbra a utilizar para hacer accesible el concepto de la trascendencia, «de decisiva importancia para la fe religiosa», es inadecuado para la plena comprensión de la doctrina paulina según la cual dentro de Dios vivimos, nos movemos y existimos (Act 17, 28). Porque en nuestra representación tradicional, el más allá es «un ámbito separado de nosotros espacialmente, suprasensible, invisible y sobrenatural, diferente de este mundo terrenal, perceptible por los sentidos, visible». La inmensidad, que Hollenbach presenta como modelo de representación para el concepto del más allá de Dios⁸, es una propiedad que se emplea también en muchos otros modelos de representación para ayudar a comprender el mundo objetivo religioso. Piénsese en la representación sensible-espacial del cielo o del infierno (con su fuego); en las representaciones del paraíso y la vida de los bienaventurados, impregnadas de epicureísmo; en la persistente impresión de la fantasía en las representaciones de ángeles y demonios; en las mercantiles representaciones de los merecimientos de la virtud y la recompensa divina; en las predominantemente mecanicistas representaciones de la eficacia de los sacramentos, en las que se prescinde de su origen primordial en Jesucristo.

Vemos en la historia de la religión que modelos de representación de esta clase han originado repetidamente considerables errores de interpretación de las enseñanzas religiosas. Si el pensamiento crítico, cada vez más despierto, no ha descubierto y señalado su

8. J. M. HOLLENBACH, *Die religiöse Situation der Jugend*, en «*Stimmen der Zeit*» 166 (1959-1960) 121.

carácter provisional, meramente de referencia, constituyen obstáculos insuperables para el asentimiento de los creyentes. También Cristo topó con la insuficiencia de tales modelos de representación, como vemos en la interpretación naturalista o «carnal» que daba Nicodemo a las palabras del Maestro cuando hablaba del nuevo nacimiento del hombre (Jn 3, 3-8) y en la pregunta de los saduceos sobre de quién sería esposa en la resurrección la mujer que lo fue sucesivamente de varios hombres en la tierra (Mt 22, 23-30). Los modelos de representación de la esfera de lo divino-sagrado requieren también una corrección que los adapte al nivel de madurez intelectual. Por lo demás, adolecen de una insatisfactoria determinación en la descripción de su objeto que les es común con los modelos de representación de las ciencias, con inclusión de la psicología. No quieren explicarlo por imagen o figuradamente, sino de un modo concreto y comparativo. Así ocurre hasta en conceptos de uso tan corriente como «asociación» o «estrato psíquico»⁹.

El obispo anglicano John A. D. Robinson ha despertado gran interés con su libro *Honest to God*¹⁰, origen de una discusión excepcionalmente viva sobre el modelo de representación que sería más adecuado en nuestra época para la relación de Dios con el mundo. Como D. Bonhoeffer, centra su atención en los hombres del siglo xx que ya no se sienten obligados a introducir el concepto de Dios en su ciencia, su moral, su política y su economía, que solamente tienen un lugar para Dios en sus dificultades y crisis psíquicas y en su inseguridad¹¹. Estos hombres tan completamente mundanos no aceptan un *Deus ex machina*; en sus formas de expresión y representación tradicionales, Dios se ha convertido para ellos en algo muy lejano y ajeno. Según palabras de P. Tillich, ya no pueden buscar y hallar a Dios «en la altura» o «más allá» del mundo, sino «en la profundidad», en las relaciones interhumanas y como base amante de nuestro ser¹².

Independientemente de la cuestión, insistentemente planteada

9. Cf. W. HEHLMANN, *Geschichte der Psychologie*, Stuttgart 1963, p. 397ss.

10. Trad. alem. *Gott ist anders*, Munich 1961; trad. castellana: *Sincero para con Dios*, Ariel, Barcelona 1967. Cf. además J. BISHOP, *Los teólogos de la muerte de Dios*, Herder, Barcelona 1969.

11. Del mismo (trad. alem.), *Das Gespräch geht weiter*, en *Diskussion zu Bischof Robinsons Gott ist anders*, Munich 1964, p. 54s.

12. *Gott ist anders*, p. 56.

por H. Gollwitzer, sobre si realmente puede encontrarse a Dios de este modo como amor¹³, no puede negarse que está muy justificado elaborar un nuevo modelo religioso de representación correspondiente al cambio en la imagen del mundo que se ha producido en muchos a consecuencia de la progresiva tecnificación. Pero no es necesario para ello, como ha observado Robinson en sucesivas reuniones¹⁴, substituir los antiguos modelos de representación o eliminarlos. Para los hombres de una misma generación, pueden ser apropiados modelos religiosos distintos, dependiendo de su disposición, su carácter y el medio en que se desenvuelven. Pero, además, una misma persona puede tener diversos modelos de representación insertados en su vida religiosa, especialmente en su cognición religiosa. La imagen de Dios de los días de la infancia puede revivir en el hombre maduro e incluso en el anciano, aunque quizás sólo insinuada o en bosquejo; a pesar de su conocimiento de la espiritualidad de Dios, puede haber en su mente la imagen de Dios como Padre que está en el cielo o como anciano sentado en el trono. Análogamente, el hombre mundanizado de nuestra época puede representarse a Dios en las relaciones interhumanas (lo que hace en la mayoría de casos), pero también lo concibe como en el más allá o en la altura. Evidentemente, algunos modelos de representación religiosos no pueden persistir con todos sus rasgos primitivos al alcanzarse grados de maduración intelectual y personal superiores. Sin embargo, casi nunca desaparecen totalmente y para siempre, incluso en el caso de que ya no los acepte el sujeto. En todos los cambios se conserva la referencia a lo divino-sagrado como tal, de modo que en toda transformación de las representaciones se produce un marcado cambio de dirección en la orientación religiosa, pero no desaparece la anterior concepción del Ser divino. Hasta el que se representa a Dios como *Deus ex machina*, que interviene cuando existe una situación angustiada o se plantea un problema insoluble para el sujeto, piensa en un «Dios» que se mantiene como entre bastidores, dispuesto a actuar cuando sea necesario; por consiguiente, se lo imagina como ser personal, todopoderoso, inconcebible para la mente humana y santo. El Dios anciano puede ser después en la mente del individuo el Todopode-

13. En *Diskussion zu Bischof Robinsons Gott ist anders*, p. 123s.

14. *Id.*, p. 26.

roso; los amables ángeles pueden imaginarse ulteriormente como majestuosos seres resplandecientes; los terroríficos demonios como enemigos en acecho. Pero siempre se refiere la imagen mental a Dios, a los ángeles o a los demonios, respecto a los cuales cabe la primera serie de representaciones mentales y la segunda. Por ello, mientras continúe afirmándose la realidad de los seres a los que se referían aquellas representaciones, podemos decir que están vivos todavía en la mente del individuo las imágenes del Dios anciano, los lindos ángeles y los espantosos demonios.

Es muy posible que, como dice Robinson, sea mucho más asequible al «hombre secularizado» de nuestra época industrial un modelo de representación en el que Dios se halle como fuerza y bondad que fluye desde lo más profundo entre los negocios de los hombres y las enormes maquinarias. En esta representación es Dios ante todo la causa primordial, pero también sigue siendo el Ser omnipotente, inmenso, supremo. Precisamente a base de estos últimos atributos puede el hombre «mundanizado» dirigir su alma al Dios de las alturas. No se ha desvanecido en él la imagen del Padre todo amor que está arriba, «más arriba de la bóveda celeste», como tampoco está fuera de su pensamiento el anhelo del día en que se verá libre de las preocupaciones de este mundo, descansando en una paz supraterránea. No necesita oír el coro final de la novena sinfonía para experimentar esta vivencia.

c) Representaciones religiosas esquemáticas

De los anteriores modelos de representación, que presentan en forma comparativa conceptos religiosos, debemos distinguir las representaciones esquemáticas de grupos de personas relacionadas con la religión, como sacerdotes, frailes, monjas o personas profanas (adultos, niños, ancianos) en actitudes piadosas. El digno sacerdote se representa a menudo con blancos cabellos y bondadosa sonrisa; el fraile, muerto para el mundo, con rostro enjuto, ojos hundidos y capucha; la monja, casi siempre con ojos bajos y silenciosa. El hombre piadoso se representa junto a una iglesia, paciente y sonriente para todos, hablando con voz suave y melodiosa, con palabras en las que se manifiestan su religiosidad y su prudencia.

Estas representaciones esquemáticas sólo en muy pequeña parte se han formado a base del encuentro con individuos vivientes y concretos del grupo correspondiente. Se han desarrollado principalmente bajo la influencia de tendencias tipificadoras y sublimadoras, por elaboración simplificadora de la experiencia y no en último término tomándolas de las imágenes que nos ofrecen la pintura, la escultura y la literatura. Cuando ve el individuo realizados estos esquemas en el teatro, el cine, etc., le parece estar inmediatamente «al corriente»; sabe que tiene ante sí *homines religiosi*, del mismo modo que cuando ve un hombre de cabellos rojos y despeinados y barba descuidada sabe que se trata de un malhechor. Tienen también importancia en las características de estas representaciones las ideas e imágenes predominantes en la época. Así, por ejemplo, en Alemania, en los años de tránsito del siglo pasado al presente, se tendía a atribuir a los vicarios una actitud fanática y agresiva, mientras que los párrocos ancianos eran vistos como personas comprensivas y prudentes.

Estas representaciones esquemáticas se hallan en una situación de recíproca influencia con las representaciones mentales de Dios, siendo por ello importante para la configuración personal de la imagen de Dios y su conocimiento. Presentan con relación a la representación de Dios una cierta concordancia o, al contrario, derivan de ella por oposición. A su vez, la representación de Dios está influida en detalles concretos por aquellos esquemas y más aún por la experiencia, positivamente o negativamente interpretada, de las realizaciones personales de esta representación. Las anteriormente mencionadas representaciones de los sacerdotes, especialmente cuando se asocian a recuerdos personales concordantes, pueden enriquecer la representación y el conocimiento de la bondad de Dios en el individuo. Tal vez pensará: «En la bondad de Dios debe haber algo de esta prudencia, esta paciencia y esta serenidad.» Aquella representación de la monja puede sugerir la idea de la alteridad de Dios frente a los criterios de valor que se usan corrientemente en el mundo. Las representaciones esquemáticas de personas devotas comunican algunos matices a la representación del Dios al que aquellas personas sirven. Esta repercusión sobre la representación mental de Dios puede actuar también en sentido negativo. Es muy fácil que la dura realidad ocasione un desengaño al compararla

con las representaciones esquemáticas, siendo causa de modificaciones desfavorables en la imagen interior de Dios. Aquel sacerdote que se suponía tan digno y benévolo no resulta ser tan bueno como creíamos ni aquella monja está tan desligada del mundo como parecía; aquel hombre piadoso no tiene el grado de prudencia que le atribuíamos. Como consecuencia de estas experiencias, es posible que dude el individuo de los sublimes rasgos que veía hasta entonces en su representación de Dios.

Existen también representaciones esquemáticas que presentan a los grupos de personas mencionados de un modo negativo, menos por influencia de experiencias concretas que por la clase de evaluación predominante en la época y la sociedad correspondientes, con una tipificación y simplificación desvalorizadoras. Por otra parte, si consideramos aisladamente algunas expresiones de las representaciones típicas, hallamos una evidente ambivalencia, que justifica (relativamente) una interpretación opuesta a la favorable antes citada. No es necesario esforzarse mucho para sospechar la astucia detrás del rostro sonriente y la codicia detrás de las facciones enjutas. La mirada dirigida al suelo podría denotar inseguridad en el trato con otras personas, y algunas expresiones de absorta contemplación pueden atribuirse a un acceso histérico, y la voz suave a hipocresía. Tomando como punto de partida el encuentro con personas que corresponden más o menos aproximadamente a estas representaciones esquemáticas, puede elaborar la fantasía novelas enteras, que han sido a veces plasmadas en obras literarias.

4. Valor vital de las representaciones religiosas

a) Representaciones religiosas favoritas

El importante rol que desempeñan las representaciones en el ámbito vivencial religioso no se debe solamente a su natural adecuación para presentar en una forma «visible», análoga a la que nos dan las percepciones sensoriales, hechos y objetos de naturaleza trascendente. Se basan también en la especial acentuación del valor que a ellas se adhiere. La representación religiosa ofrece sensiblemente, por su cualidad religiosa, algo que, para la persona religio-

sa, corresponde a lo más intenso y elevado en amor, felicidad y excelsitud, o a lo más extremo en amenaza, odio e infelicidad. Se aplica esto también a las representaciones esquemáticas de grupos de personas de importancia para la religión. No se crea que en las personas religiosas tales representaciones solamente pueden tener tonalidades positivas. Pero cuando presentan para el sujeto rasgos valorados negativamente, se debe en gran parte a que, según su criterio, son opuestos a los más elevados valores de la religión o constituyen para ellos un estorbo.

En conexión con la acentuación del valor en las representaciones religiosas, su aparición puede ir acompañada de una fuerte emoción, que puede variar desde el más profundo espanto a la más grande ternura, ofreciendo una extensa gama. La representación religiosa presenta en alto grado una carga afectiva. Debido a su carácter sensible, la afectividad actual que la acompaña es por término medio más intensa que las sublimes ideas religiosas y los conceptos religiosos abstractos. Lo mismo diremos de la multiplicidad de los sentimientos. La idea de la subordinación a la voluntad de Dios no despierta la misma riqueza de sentimientos que la representación de Dios como Padre sentado en su trono celestial que guía los pasos de sus hijos; el concepto de la encarnación no genera tampoco tan fuertes y múltiples sentimientos como la representación del divino niño.

Hay «representaciones religiosas favoritas», muy instructivas caracterológicamente. A este grupo pertenecen preferentemente en el ámbito cristiano las ya mencionadas representaciones de Dios en el trono celestial y de Jesús niño en la cuna y también las de ángeles flotando entre el cielo y la tierra, de Cristo como maestro, hacedor de milagros, amigo de los niños, o doliente, de la Madre de Dios en su visita a Isabel o al pie de la cruz. En el politeísmo, los mitos y los poderes especiales de cada dios proporcionan la materia para la formación de representaciones religiosas favoritas.

Además de estas representaciones preferidas, de validez general, hay otras especiales que rigen solamente para determinados individuos pero tienen en éstos gran valor y se relacionan por lo general con la historia de su vida. Podemos citar como ejemplo las representaciones del niño piadoso, de los santos en cárceles, de los paganos que esperan con anhelo, de la imposición de manos del

Redentor y también las de tañido de campanas o música de órgano. La carga afectiva de las representaciones de la memoria o de la fantasía religiosa no siempre se rige por la tabla oficial de valores de la comunidad religiosa a la que pertenece el sujeto. De acuerdo con dicha tabla de valores, los recuerdos de la comunión y de la confirmación deberían contarse entre los más emotivos. Ocurre, ciertamente, en muchos adultos que, al presenciar una primera comunión, una procesión o un matrimonio eclesiástico, se sienten profundamente conmovidos y casi lloran de emoción (tal vez con alguna mezcla de sentimiento de tristeza y arrepentimiento) al recordar que también ellos recibieron un día por primera vez la sagrada forma con gran fe y devoción o, abrigando idénticos sentimientos, asistieron a una procesión o contrajeron matrimonio ante el altar. Pero también puede ocurrir que tenga mayor acento afectivo el recuerdo de un entierro o de la bendición paterna en el hogar. Esta mayor intensidad afectiva en tales actos puede estar caracterialmente determinada o tener su origen en ciertas circunstancias de la vivencia original, tal vez por las condiciones de iluminación, el lugar o la conducta de las personas participantes. También en estos casos la carga afectiva del recuerdo religioso está regida por el valor objetivo de la situación evocada en la memoria, pero no por su valor «en sí», sino por su valor «para mí».

b) Representaciones religiosas esenciales

Lo que confiere a las representaciones una importancia especial en la vida religiosa es la circunstancia de que, en asociación con su elevada carga afectiva, pueden convertirse en puntos esenciales para la conducta y afanes religiosos, tanto en el sentido de meta como en el de punto de partida. El punto esencial puede ser el lejano objetivo de la bienaventuranza celestial, con variable colorido según la fantasía de cada uno. Como representación de fin próximo puede actuar la estancia en un «lugar sagrado», que pueden ser un bosque, una montaña, un templo o los Santos Lugares, presentados por la memoria o la fantasía.

De la representación de fines en sentido estricto debe distinguirse la «imagen guía». Esta imagen o representación acompaña a los

esfuerzos efectuados para la realización del estado final y les muestra modos apropiados para su objetivo y posibilidades de acción. Puede actuar de imagen guía (correspondientemente al ejemplo de objetivo final que hemos presentado) la representación de una escalera que conduce al cielo o la de una estrecha puerta y un angosto sendero (Mt 7, 14).

Si la imagen guía es una persona, se dice que es «modelo» o «espejo». Se eligen como modelos representaciones de santos y ascetas. En cuanto tales espejos son observados e imitados, actúan como objetivo próximo. En calidad de tal, son de decisivo valor en la educación y la autoeducación¹⁵, no sólo como representaciones mentales, sino también como personas reales idealizadas.

Las representaciones se convierten en puntos de partida esenciales cuando liberan o actualizan en considerable cantidad energías psíquicas para orientarlas a un fin. La representación del propio individuo compareciendo ante el inexorable juicio de Dios o siendo condenado no ha ejercido siempre el mismo efecto en todas las épocas, pero siempre, a partir de un profundo espanto y de un anhelo que quizás había estado adormecido hasta entonces, ha originado los más vehementes esfuerzos para obtener la misericordia de Dios. Nos muestra esto que no siempre las representaciones de objetivos religiosos esenciales coinciden con las representaciones religiosas amables. La representación mental del macedonio que se apareció a Pablo en una visión nocturna instándole a que marchase a Macedonia, no dejó en reposo al apóstol hasta que «dispusimos partir para Macedonia, cerciorados de que Dios nos llamaba a predicar el Evangelio a aquellas gentes» (Act 16, 9s). La representación dada por Jesús del pueblo sin pastor y del dueño de la mies que enviaba trabajadores para la cosecha (Mt 9, 38) ha sido en millares de casos un estímulo para dedicarse a la predicación y a las actividades misioneras. Ha servido a muchos para superar el cansancio que les producía su labor. Este último ejemplo nos muestra claramente que tales representaciones, además de su valor energético, actúan en el aspecto cognoscitivo de lo divino-sagrado. Nos presenta a Dios invitando a la predicación y la actividad pastoral bajo el aspecto de dueño de la cosecha de almas.

15. Cf. F. SCHNEIDER, *Le educación de sí mismo*, pgs. 279ss, Herder, Barcelona 1966.

IX. LA INTELIGENCIA

1. *Los pensamientos religiosos en las formas de realización generales de la inteligencia*

En la estructuración de nuestro conocimiento sobre lo divino-sagrado en sus diversas formas participa naturalmente la inteligencia como función psíquica decisiva que sirve especialmente para la adquisición de conocimientos y conceptos. En párrafos sucesivos se considerarán primeramente en esquema las diversas formas de realización de la actividad del pensamiento y con ellas los conceptos fundamentales de la psicología de la inteligencia¹. La psicología de la religión no puede prescindir de su estudio porque es necesario para la claridad de la exposición, por lo que es indispensable tenerla en cuenta al considerar esta última. Basándonos en los resultados obtenidos, deberemos examinar primeramente algunas particularidades del pensamiento religioso.

La actividad del pensamiento se efectúa mediante pensamientos y asociaciones de pensamientos. Los pensamientos son vivencias con unidad de sentido. A diferencia de las percepciones y las representaciones mentales, no son solamente posibles portadores de santidad, sino también el propio contenido de sentido vivido por el individuo y, como tal, no accesible a los sentidos. Sin embargo, existe una íntima conexión entre los pensamientos y las percepciones o las representaciones, claramente demostrada por el hecho

1. Para más detalles, v. W. ARNOLD, *Person, Charakter, Persönlichkeit*, Gotinga 1962, p. 210ss; G. KAMINSKI, *Ordnungsstrukturen und Ordnungsprozesse*; R. BERGINS, *Produktives Denken*, en *Handbuch d. Psychologie* 1, 2. Lernen und Denken, trad. de R. Bergins, Gotinga 1964.

de que únicamente por medio del pensamiento puede ser «aprehendido» su contenido, es decir, hecho consciente en su sentido, tal como es dado en su forma o *Gestalt*. Gracias al pensamiento, el contenido es «orientado», porque en el pensamiento hay una «relación intencional» respecto al complejo que nos es dado por los sentidos al objeto señalado por la inteligencia. Cuando la inteligencia repara en los datos de los sentidos, que están presentes, posiblemente, desde algún tiempo antes, los ve de pronto como unidad. Surge entonces el pensamiento de «iglesia» o «misa», por ejemplo. Estos pensamientos (pensamientos incidentes) no eran previamente desconocidos por la conciencia, sino que se han tomado de conocimientos preparados de antemano, adquiridos por enseñanza o por experiencia. No puede excluirse la posible existencia, en esta breve fase de la cognición, de nuevas formaciones del pensamiento obtenidas por la combinación de contenidos anteriormente adquiridos, pero son excepcionales.

Esta incidencia de la inteligencia sobre un complejo de datos sensoriales, esta aplicación de un pensamiento a dicho complejo, no se produce arbitrariamente. En esta primera fase tampoco procede mediante un examen ponderado ni como resultado de un proceso intelectual de exclusión, comparación y diferenciación. Pueden precederla o seguirla otras tentativas de atribución de pensamientos: ¿Una misa? ¿Una función solemne? ¿Una boda? ¿Una consagración?

Lo que decide la adopción de un pensamiento determinado es el hecho de corresponder a una cierta constelación de datos percibidos, de acomodarse a ella.

Esta concordancia entre el pensamiento y los datos percibidos se hace inmediatamente presente en la conciencia; es «vista» directamente. Se trata de un acto intuitivo. Fenomenológicamente, puede describirse la intuición como un «estar presente» inmediatamente; es «ver» inmediatamente una cosa con el entendimiento. Si la distinguimos cuidadosamente de la percepción y la representación, diremos que lo que se hace presente son determinaciones y relaciones no perceptibles por los sentidos. Por su naturaleza psíquica, la intuición parece hallarse entre la percepción y la representación por una parte y el pensamiento por otra parte. Se descubre en ella un acto que podemos definir como *sui generis*, una «fase que

preludia el pensamiento» y tiene sus raíces en la fantasía creadora², o como una forma especial del pensamiento. En favor de esta última concepción, podría aducirse la ausencia de cualidad perceptiva, especialmente de la conciencia de determinación y de relación. En la primera significación precede siempre al pensamiento inmediatamente y lo guía continuamente en su curso sucesivo. En la segunda significación, aparece alternativamente con el pensamiento ilativo o discursivo³.

Con el pensamiento incidente acostumbra a aparecer la palabra que lo designa. Se trata de un complejo verbal unido asociativamente al pensamiento que sirve para su comunicación y para su consolidación, en el sentido de una delimitación esférica en el interior del curso de la vivencia⁴. Con la ayuda de la palabra, sabe el sujeto aproximadamente lo que debe entenderse con el pensamiento surgido y puede determinar lo que no entra en su significado. Atendiendo a la determinación del pensamiento en el ámbito de su unidad de sentido y en su contenido de significación intencional que gracias a la palabra se consigue en cierto grado, es permisible denominar concepto al pensamiento unido a una palabra. La fijación del concepto, tiene lugar en la definición, que puede consistir en la descripción de sus características o, en forma más perfecta, de acuerdo con la lógica aristotélica, ordenándolo en la clasificación según el género próximo y la diferencia específica. Así, el concepto expresado por la palabra «iglesia» significa por su género un edificio y específicamente un edificio destinado al culto y dispuesto para este objeto. Evidentemente, con este concepto, definido en la forma que se acaba de consignar y con el contenido significativo general indicado por la palabra «iglesia», podemos referirnos a edificios de formas muy diversas. Ocurre así porque en el concepto de «iglesia» se prescinde de las particularidades que distinguen unas de otras y solamente se incluye en la definición lo que es esencial y común a todas ellas. Con estas consideraciones, se han señalado otras funciones de la inteligencia: la abstracción y sus auxiliares (comparación y diferenciación).

En la cognición simple, se halla ante el sujeto la «iglesia» en

2. LERSCH, obr. cit., p. 342.

3. V. más sobre su función en W. PÖLL, *Wesen und Wesenserkenntnis*, espec. p. 179s.

4. H. ROHRACHER, obr. cit., p. 327ss.

general, sin ninguna particularidad. Mientras solamente hay en él este pensamiento («iglesia»), con el que adquiere el conocimiento de un dato unitario percibido, todavía no se halla en la conciencia como una cosa de algún modo separada de la vivencia; solamente se halla incluida (fundida) en la referencia al yo de la vivencia. La naturaleza peculiar de lo que se entiende por «iglesia» y con ella una inicial conciencia del objeto aparece en la vivencia como consecuencia de la experiencia de que la cosa a la que se refiere el pensamiento (en este caso, la «iglesia»), presente materialmente o como recuerdo o fantasía, es algo a lo que no puede aplicarse indistintamente cualquier calificación. Este proceso de objetivación conduce finalmente a una conciencia de presencia, una vivencia, claramente destacada, de estar ante un cierto objeto, con afirmación precisa de su naturaleza de iglesia: «Esto es una iglesia.» Se ha formulado con ello un juicio, que puede complementarse luego con otros juicios. Estos juicios pueden establecer detalles, nuevas precisiones, como, por ejemplo, «es alta», «tiene una puerta muy grande», etc. O bien, tomando como punto de partida el primer juicio, pueden añadirse otros relacionados con él, aunque no referentes a cosas observadas: «Probablemente, habrá en su interior algún sacerdote, que podría informarme.» Valiéndose del pensamiento conductor «iglesia», se obtienen por ilación otros juicios. Una serie de pensamientos de esta manera ordenados se denomina «pensamiento discursivo», que tiene su más marcada expresión en la formación de conclusiones. Debido a su estrecha sujeción a las relaciones conceptuales, requiere por lo general un especial esfuerzo de la inteligencia, que no está al alcance de todos. Pero no debe creerse que el pensamiento discursivo consiste corrientemente en una serie de silogismos. Si un juicio concuerda con el estado de cosas al que se refiere, afirmamos que es un pensamiento verdadero; si es pronunciado con convicción, constituye un conocimiento.

El examen fenomenológico nos presenta la diferenciación en ulteriores formas de pensamiento discursivo, que se refieren a su dirección. El pensamiento «iglesia» puede ser punto de partida de una serie de pensamientos relativos a la forma de la construcción, a su disposición, a la situación, al número de fieles que asisten a ella, a la solemnidad de los servicios divinos que en ella se celebran, etc. Este «pensamiento amplificador» añade al pensamiento

básico una cadena de particularidades. Pero también puede pensarse que la iglesia, por ser la casa de Dios, es un lugar de presencia de la gracia divina, de imperio de la gracia en la comunidad de los fieles y en cada uno de ellos en particular. Puede hablarse en este caso de un «pensamiento de penetración» y también de un «pensamiento que desciende a las particularidades del pensamiento fundamental». La indagación respecto al «cómo» y al «por qué» se desarrolla usualmente en forma de «pensamiento de penetración». Existe un «pensamiento examinador» cuando a partir del pensamiento «iglesia» se considera que está destinada al culto, a la asistencia de los fieles para honrar en ella a Dios, que debe observarse en su recinto una conducta respetuosa, que las fiestas mundanas no son en ella adecuadas. Este tipo de pensamiento examina las consecuencias. El pensamiento explicativo o del «por qué» expone los motivos: La iglesia es la casa de Dios porque está consagrada al servicio divino, porque Dios está presente y es activo en la iglesia en grado eminente, porque en ella puede tenerse preferentemente la vivencia de santidad. La expresión «pensamiento reflexivo», en su sentido amplio, designa todas las formas de pensamiento últimamente citadas. Pero en sentido estricto se aplica a una especie de pensamiento retrógrado que trata de cerciorarse sobre el curso del pensamiento propio o el de otras personas, examinando su ilación, recapitulándola y sometiéndola a prueba. El pensamiento amplificador se desarrolla en la dirección de la síntesis que detalla; el pensamiento penetrante, en la dirección del análisis que detalla; el primero es un pensamiento de conexión hacia fuera; el segundo es un pensamiento de profundización. El principio que preside el curso del pensamiento explicativo es el conclusivo; el pensamiento del por qué y el cómo establece el fundamento (considerado como suficiente); el pensamiento reflexivo es la recapitulación de la ilación del pensamiento.

Las consideraciones precedentes nos permiten presentar una sinopsis o resumen de las formas generales de realización de la actividad de la inteligencia. Las formas fundamentales son los pensamientos y las asociaciones de pensamientos; en un grado más elevado de determinación y claridad se denominan conceptos, juicios y conclusiones. La intuición (conjuntamente con la representación, que se distingue del pensamiento por su cualidad sensible) es una

forma previa y también una forma de apoyo en el curso del pensamiento. Formas de expresión son las palabras y las oraciones. Respecto a las formas funcionales, deben considerarse la abstracción, la definición y la objetivación. Son formas mediadoras, que conducen a las funcionales, la reflexión, la comparación y la diferenciación. En la cognición, hallamos la vislumbre (el acto de reparar en algo, de darse cuenta de que hay algo), la observación, el examen y el conocimiento. En las formas de dirección del curso del pensamiento deben mencionarse el pensamiento amplificador, el pensamiento penetrador, el pensamiento examinador, el reflexivo y el explicativo. Finalmente, después de estas formas actuales del pensamiento, aparecen las formas duraderas o habituales: conocimiento y saber. Las mencionadas formas de realización de la actividad de la inteligencia confirman la efectividad de los procesos estudiados por M. Wertheimer, W. Köhler, y K. Duncker en la psicología del pensamiento productivo («enterarse» y «estructurar»), insertos en la red de relaciones del contenido del pensamiento. Además, con su multiplicidad, pueden ofrecer direcciones de investigación al análisis factorial del pensamiento, cultivado por R. Meili, R. Bergins y otros⁵.

2. Pensamientos religiosos y religiosidad de la vivencia

Las anteriores consideraciones sobre la actividad de la inteligencia han presentado conocimientos de psicología general. No se ha entrado todavía en el área especial de la psicología de la religión. Los ejemplos aducidos de «iglesia» y «servicio divino» podrían substituirse fácilmente por otros de carácter profano. Sin embargo, el examen efectuado en las páginas precedentes ayuda a comprender el papel de la inteligencia en el ámbito vivencial religioso, especialmente en lo que respecta a la aprehensión de lo divino-sagrado. En cuanto al uso del término «pensamiento religioso» en el presente estudio, conviene recordar la salvedad que se formuló desde el principio: el pensamiento en sí, del mismo modo que la percepción y la representación mental, no es un acto religioso.

5. V. R. MEILI, *Denkprozess und Intelligenzstruktur*, en «Jahrb. f. Psychol., Psychotherapie u. mediz. Anthropologie» 10 (1963, p. 186ss; R. BERGINS, obr. cit.

Hablando en términos estrictos, solamente es lícito aplicar al pensamiento (como antes a la percepción o a la representación) el calificativo «religioso» cuando se realiza el acto en una respetuosa dedicación a su contenido de significación religiosa, es decir, a su contenido directa o indirectamente sagrado. No obstante, en beneficio de la simplificación terminológica, emplearemos en nuestra exposición el término «pensamiento religioso», no en su sentido estricto de pensamiento devoto, sino, con toda generalidad, refiriéndonos al pensamiento en el que hay un contenido sagrado. Prescindiremos por el momento del factor emocional asociado al pensamiento, considerando específicamente el pensamiento en sí. Esta exclusión metodológica no afecta solamente al respeto religioso, sino que se extiende a los sentimientos noéticos que acompañan al pensamiento, como el placer que proporciona el conocimiento como tal, la admiración o la duda; también entran en esta exclusión los múltiples movimientos afectivos (emociones) provocados por el contenido del pensamiento: la compasión, al pensar en la expulsión del paraíso que sufrieron nuestros primeros padres; la satisfacción ante la justicia del castigo de Absalón, el hijo infiel. Análogamente, prescindiremos de los esfuerzos y las tensiones de la voluntad que intervienen en los complicados procesos de la inteligencia o son generados por ellos y que pueden referirse en ambos casos a motivaciones religiosas.

Frente a la opinión sustentada por diversos autores, empezando por Schleiermacher, de que el ámbito vivencial religioso se caracteriza total o predominantemente por su tonalidad afectiva, es importante consignar que hay en estas vivencias todas las formas conocidas de realización de la actividad del pensamiento. La indispensable participación de la inteligencia en las vivencias religiosas, demostrada por los resultados obtenidos por Girgensohn en sus investigaciones⁶, es válida para la totalidad del amplio campo del mundo vivencial religioso. Siempre y necesariamente están constituidas por pensamientos, en forma de series o de pensamientos aislados dominantes, en los que se hacen conscientes y se estructuran las relaciones con lo divino-sagrado de las impresiones sensoriales, las representaciones, los sentimientos, los impulsos y las

6. Obr. cit., p. 309ss, 436ss.

decisiones de la voluntad. Para que un acto pueda considerarse religioso debe haber en él de algún modo la intención de esta relación o, por lo menos, debe estar incluida tal relación en la intención de dicho acto. En la terminología de Husserl, esta intención de la inteligencia, esta referencia del pensamiento, existe en la «significación del contenido», en su sentido. De esta relación depende primordialmente que una vivencia sea o no sea religiosa. La referencia del pensamiento a lo divino-sagrado puede ser al principio meramente alusiva, consciente sólo como comprendida en su área o esfera; en esta fase, es posible que se halle todavía en busca de una expresión verbal. Pero la vivencia religiosa puede estar incluida en la determinación del concepto y hasta en su definición precisa. En la esfera o campo de la vivencia religiosa pueden surgir claramente objetivaciones y conocimientos en forma de juicios. Dejando aparte las *Confesiones* de san Agustín, está justificado suponer que las frías distinciones, deducciones y respuestas de la *Suma teológica* de santo Tomás de Aquino, como las relativas a la encarnación o al sacramento del altar, fueron concebidas con frecuencia en actualizaciones profundamente vividas de su dedicación religiosa a la eterna verdad y a su testimonio.

Los pensamientos y las asociaciones de pensamientos, especialmente unidos a las palabras que los expresan, confieren a las vivencias religiosas firmeza y determinación. Un factor contrario a la firmeza de pensamiento rector de la vivencia es el de la emocionalidad (reforzada por su adherencia a la palabra), que todo lo mezcla en su efusión y que, según expresión de Goethe, puede serlo todo, «llamémoslo felicidad, corazón, amor o Dios». La vivencia de la naturaleza y de lo artístico no es vivencia religiosa mientras no se introduzca en ella en forma dominante la referencia intelectual a lo divino-sagrado. También en las vivencias definidamente religiosas existen distinciones según que el pensamiento prevaleciente sea la misericordia de Dios, la justicia de Dios, el Espíritu Santo, el divino Redentor, el cielo, el infierno, la iglesia, los santos, etc.

3. *Conexión, determinación y verdad de los pensamientos religiosos*

Aunque en su realización en acto puede interrumpirse la actividad de la inteligencia, como ocurre en el sueño profundo y, momentáneamente, en estados emocionales intensos, el pensamiento, correspondiente a su naturaleza y a su participación en el curso de la vida, constituye en cuanto a su contenido un continuo persistente (en grados variables de conciencia y subconsciencia), sometido constantemente a cambios respecto al marco en que se inserta y al contenido objetivo y su evaluación. Ni tan sólo las ideas de tipo intuitivo tienen su origen en la casualidad o permanecen aisladas en la inteligencia, sino que son incluidas inmediatamente en el mundo de ideas propias del individuo, lo que no siempre significa que se acoplen u ordenen en el conjunto. Tiene lugar en la inteligencia una incesante elaboración de asociaciones de pensamientos, independientemente de que su contenido sea nuevo o ya conocido. Además, no se mantienen siempre inalteradas. El concepto «patria», por ejemplo, no ha variado en su contenido significativo fundamental, pero se ha modificado en sus posibilidades asociativas, en las características de su contenido y en su acompañamiento emocional en relación con años anteriores, porque las experiencias y los pensamientos del período de tiempo transcurrido han actuado sobre el contenido intelectual global del individuo y, a través de él, sobre todos los pensamientos que surgen ulteriormente, incluyendo los pensamientos y conjuntos de pensamientos religiosos. Los hijos del Zebedeo creyeron ser capaces de beber el «cáliz» que les ofrecía el Señor (Mt 20, 22). Pero su pensamiento en relación a «cáliz» varió seguramente de modo considerable con la pasión de Jesús. En el curso de la actividad de la inteligencia, se instauran pensamientos correspondientes a los más diversos aspectos, desde las relaciones con la familia y los parientes hasta las más remotas circunstancias profesionales, desde los conocimientos mineralógicos y botánicos hasta las matemáticas y la metafísica. Todo este caudal de conocimientos y pensamientos no permanece inerte ni deja de formar mutuas relaciones, de las que tenemos noticia por la psicología profunda y otros medios.

Esta completa interconexión entre los pensamientos actúa también en la vida religiosa, porque todos los contenidos de los pensamientos y sus conexiones y con ellos la experiencia propia sobre los pensamientos referidos específicamente a lo religioso, como «Dios», «santidad», «pecado y «gracia», aparecen siempre en una relación más o menos próxima o lejana, en estrecha asociación o en oposición. Hasta cuando se intenta aislar el mundo de pensamientos religiosos de los restantes grupos de pensamientos, mediante una forzada concentración o una delimitación de la atención e incluso cuando se quiere reprimirlos, no quedan fuera del contexto vivencial, sino que participan en él desde lo más profundo o en la subconciencia. El grupo de los pensamientos religiosos, como todos los restantes grupos de pensamientos, no puede tener una existencia aislada, herméticamente separada, en el continuo fluir de la actividad intelectual y en el mundo de pensamientos personales. El pensamiento religioso, como cualquier otro aspecto del pensamiento, entra continuamente en contacto con pensamientos y experiencias, antiguas y modernas, de todas clases; se coordina con ellas o choca. El ambiente en el que se encuentra el individuo en cualquier momento de su vida, con los diversos grupos sociales y sus intereses, las ideas, los prejuicios, las costumbres y las relaciones de derecho y de trabajo, estimula incesantemente el curso del pensamiento. Nos explica esto la gran importancia que tiene la historia personal en el desarrollo y la estructuración del mundo personal de pensamientos religiosos.

En este encuentro y entrelazamiento de los pensamientos no hay todavía un trabajo de análisis y distinción. No se produce necesariamente un proceso de comparación y examen, conduciendo a una aceptación o un rechazo. Es muy posible que, por razones de comodidad o por conveniencias de la distribución de la actividad intelectual o del tiempo, no se preste atención a sectores enteros del caudal de pensamientos, con el resultado de que en el desarrollo intelectual global del individuo van quedando más y más relegados. Uno de estos huecos o sectores inertes de la inteligencia puede ser el correspondiente al ámbito de los pensamientos religiosos. Hallamos en este fenómeno la explicación del hecho, no raras veces observado, de personas que han alcanzado notables grados de desarrollo intelectual en diversas esferas, incluyendo las ciencias del

alma, pero no han pasado de un estadio infantil en el ámbito de los pensamientos y los puntos de vista religiosos. Incluso personas creyentes que sienten interés por la religión, se dan cuenta a veces con cierta sorpresa de que hay ciertas partes de la religión, como la «resurrección de la carne», la salvación de los creyentes de otras religiones y hasta el contenido simbólico de las ceremonias del servicio divino, que aceptan con fe, pero no las consideran plenamente, no se han fijado nunca en ellas, no han penetrado profundamente en su significación ni las han examinado con atención. Siempre que en el encuentro con pensamientos nuevos se llega a una completa confrontación y delimitación, no permanecen inafectados los pensamientos preexistentes cuando intervienen en el proceso, sino que ganan en determinación y establecimiento de valores. Vemos así que el antiguo pensamiento cristiano de «Hijo de Dios» se enriqueció indudablemente en su significación con las precisiones definitivas que tras amplia discusión formuló el concilio de Nicea: «Dios de Dios, Luz de Luz, Dios verdadero de Dios verdadero, consubstancial al Padre.»

El constante curso del pensamiento se realiza en el individuo pensante en el sentido de una creciente determinación del pensamiento y de sus conexiones, que no concuerda siempre necesariamente con la verdad y la exactitud. Este curso o movimiento producido en el individuo obedece a una tendencia a la concordancia y la coordinación, a la integración en un punto de vista director, es decir, a la formación de una unidad global. Manteniéndose inicialmente en una estrecha sujeción a las formas rituales⁷, la evolución de estos pensamientos y grupos de pensamientos, orientados a la temática sagrada de Dios, el mundo, el hombre y el fin de los tiempos, conduce en las primeras fases (aunque no limitada a ellas en la esfera religiosa) a una visión de conjunto concretada en símbolos y mitos, intelectual-representativa, de rica afectividad. En fases más adelantadas, especialmente en cooperación con muchos otros pensadores conduce al establecimiento de doctrinas religiosas, a la elaboración de unidades temáticas y, finalmente, a la construcción de sistemas de pensamiento relativos a la religión, con conceptos estrictamente definidos y una estructuración en juicios, análi-

7. Cf. L. BOUYER, *Homme et rite*, p. 128ss de la trad. alem. (*Mensch und Ritus*), Maguncia 1964.

tica o sintéticamente efectuada, llegando así hasta la formación de ciencia teológica*. La posibilidad de la ciencia se halla de antemano implícita en la naturaleza del pensamiento. Por consiguiente, no debe sorprendernos que la operación de la inteligencia sobre la vivencia religiosa y su contenido llegue en su desarrollo hasta la teología. Es inútil intentar oponerse a este proceso.

Hasta la misma vivencia mística, que parece rebasar todos los conceptos, va quedando cada vez más circunscrita en su contenido y en su posición en la psique (recuérdese la expresión «como una chispa en el alma»), voluntaria e involuntariamente, por numerosos factores delimitadores. Aunque este proceso es más marcado en la forma de pensamiento europea, más estricta, no es extraña a la psique asiática. En todo ello, se cumple siempre la ley de la progresiva determinación esclarecedora del pensamiento. Conserva esta ley su validez incluso con respecto a la llamada «teología negativa», puesto que con cada negación aplicada a lo divino «indeterminable» queda éste cada vez más precisamente determinado (en el sentido de un creciente número de negaciones detalladoras).

Las ciencias no consisten únicamente en armazones de pensamientos sistemáticamente clasificados, sino en ordenadas series de conocimientos. Pero el proceso de conocer se desarrolla en forma de juicio y expresa un pensamiento, con pretensión de verdadero, relativo a algo. Por consiguiente, implica la conciencia de algo que está ante el sujeto pensante. Se produce una objetivación en el sentido de lo que estaba hasta entonces presente en la conciencia solamente como notado; se ve como cosa que va a someterse al juicio del intelecto. Aunque la inteligencia individual se halla todavía muy lejos del desarrollo o la adopción de formas científicas, a la progresiva determinación de los pensamientos está ligado un conocimiento creciente y con él una objetivación igualmente en aumento. Esta relación entre la progresión de la determinación y la progresión del conocimiento no tiene un valor constante, porque no hay en cada pensamiento un juicio ni cada juicio incluye un pensamiento afirmativo con pretensión de verdadero.

Tampoco el pensamiento religioso se presenta exclusivamente

* Nótese que el autor habla de la posibilidad de que haya «ciertas elaboraciones teológicas» que procedan así; pero no niega que la ciencia teológica propiamente dicha pueda formarse partiendo de la sistematización del dato revelado. Nota del editor.

como mera sucesión o como sinopsis de pensamientos sobre lo divino-sagrado, sin pretensión de verdad y sin convencimiento. Puede aceptarse esto para las meras combinaciones de pensamientos que, análogamente a las representaciones imaginarias de la fantasía de juego, pueden surgir ocasionalmente sin ningún fin activo, por el solo impulso de ocuparse en algo que tenga sentido. Pero los pensamientos religiosos no acostumbran a permanecer mucho tiempo en esta situación de independencia. En cuanto aparece, aunque sólo sea marginalmente, la cuestión de si hay algo en lo pensado que coincida con la realidad, desaparece esta situación de independencia o desconexión y rige la exigencia de verdad en el pensamiento sobre lo divino-sagrado y también la conciencia de la objetividad de Dios, sobre la que hay que pensar y emitir juicio. Con la cuestión de la verdad, se plantea también el problema de la validez objetiva de lo pensado.

Debido a la enorme importancia existencial que adquiere inmediatamente el pensamiento religioso desde el momento en que es realmente admitido, aun cuando solamente sea como posibilidad, se plantea siempre necesariamente el problema de esta objetividad en el pensamiento vigil, incluso en el caso de que el individuo sólo a medias esté despierto. Es posible, ciertamente, que la pregunta sea rechazada o suprimida. Puede desplazarse a aquella zona inerte de que antes hablábamos y hasta cabe que se niegue. Pero el problema es agudamente vivido en todos los casos. En el hombre religioso ocupa necesariamente un lugar dominante, por lo menos como requerimiento. Sabe que se halla ante un mundo esencialmente religioso y quiere comprenderlo acertadamente en sus aspectos fundamentales. Es consciente de que no está permitido pensar sobre estos temas a gusto de cada uno. A esta posición psíquica se debe que los adeptos de una comunión religiosa (independientemente de sus posibles derechos históricos y metafísico-religiosos) le reconozcan el derecho de establecer normas sobre su contenido de creencias y hasta de enunciar dogmáticamente sus valores de conocimiento. En los grupos religiosos con un intenso sentimiento de iglesia, la mayoría de los fieles cuentan con que se hará uso de este derecho y una considerable parte de los mismos incluso lo solicitan.

4. *Formas especiales de realización del pensamiento religioso; la reflexión aplicada a los problemas religiosos*

En la reflexión, sea debida al desarrollo o en cualquier otra forma originada, se insertan siempre algunos reparos o dudas. Pueden referirse a la realidad del ámbito de lo divino-sagrado, especialmente a la cuestión «de si realmente existe Dios». Depende entonces en gran parte del ambiente en el que se desenvuelve el sujeto y de su carácter que adopte alguna de las siguientes actitudes: zanjar rápidamente el problema pronunciándose por la afirmativa o la negativa, quizás porque está decididamente en favor de una de estas respuestas, pero, también, posiblemente, porque teme flaquear en sus convicciones. O dejar la cuestión en suspenso, por falta de interés, por pereza intelectual o por creer que la capacidad intelectual de los hombres en general o de él en particular no es capaz de decidir el problema. O, finalmente, esforzarse con el pensamiento en adoptar una decisión fundamentada. Este último proceso puede desarrollarse en una especie de meditación existencial o en una sucesión de pensamientos demostrativos.

a) Pensamiento religioso manifestativo

Según Guardini, el «hecho elemental» de que el hombre, en el ser y en el sentido, tiene su fundamento en el llamamiento divino, de que es una criatura y se halla inmediatamente ante Dios, no necesita ser «demostrado», sino «visto». Es un «fenómeno primordial» dado por la situación existencial del hombre, que el individuo no predispuesto halla cuando dirige el pensamiento al interior de su ser. Pero la conciencia de este hecho puede estar perturbada y su realización impedida⁸. Esta situación depende del estado empírico del hombre y debe tomarse en consideración al examinar la tesis de Guardini. Ante esta confusión de la conciencia, el esclarecimiento sólo puede esperarse de la actividad de la inteligencia, que de ningún modo se produce únicamente en forma de pensa-

8. R. GUARDINI, *Religion und Offenbarung I*, Wurzburg 1958, p. 156.

miento demostrativo, ni tan sólo en su forma discursiva, como anteriormente se ha señalado. Aquel «ver» la relación con Dios, destacado por Guardini, que no nos corresponde examinar aquí desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, constituye en la existencia del hombre, como en la existencia del mundo, una vivencia intuitiva y puede manifestarse en conexión con series de pensamientos precedentes y múltiples funciones psíquicas asociadas, como representaciones de recuerdos y fantasías, sentimientos y deseos.

La «adquisición de un contacto anticipador con Dios», postulada por A. Pfänder, conseguido «por medio del abismamiento en el mundo y en la propia alma», en busca de una «visión de Dios vislumbradora», no es, ciertamente, un «mero pensar en Dios»⁹ pero, a pesar de estar enmarcada en un contexto de sentimientos e impulsos y de su asociación con imágenes mentales representativas, es en su núcleo una actividad intelectual orientada a Dios. H. Ogiermann afirma que en el ámbito de la experiencia religiosa tiene primacía y preponderancia (psíquica) el pensamiento, «sobre todo la demostración de Dios con sus argumentaciones causales... su "ver a Dios" centrado en lo personal», derivado «de la vivencia de conciencia, de la aspiración a lo infinito, de la estructura significativa del amor espiritual»¹⁰. Hay en esta tesis el pensamiento religioso manifestativo (es decir, que muestra, que «hace ver»)¹¹ de que la existencia propia y el curso de la vida del individuo muestran con evidencia la existencia de Dios. Se realiza de preferencia en la forma, usada por san Agustín, de pensamiento o vivencia retroactiva que toma como punto de partida la experiencia propia.

b) Pensamiento religioso demostrativo

Las diversas fases del examen o de la mera reunión de los pensamientos propios pueden conducir a explicar o demostrar la existencia de Dios o su acción en el mundo mediante bases

9. A. PFÄNDER, *Die Seele des Menschen*, Halle 1933, p. 372s; cf. R. POTEMPA, obr. cit., p. 59ss.

10. H. OGIERMANN, *Die Problematik der religiösen Erfahrung*, «Scholastik» 37 (1962) p. 508.

11. M. SCHELER, *Vom Ewigen im Menschen*, Berna 1954, p. 254.

racionales, especialmente utilizando el principio de causalidad. Estos intentos de demostración pueden aparecer en edad bastante temprana. Así, por ejemplo, en una conversación entre un niño y una niña de siete años de edad en el zaguán de una casa observada en el año 1919, dijo el niño: «Dios no existe», a lo que respondió la niña: «¿Por qué dices esto? ¿Quién ha hecho el mundo?»

La argumentación temático-religiosa puede apoyarse en vivencias personales, en experiencias y opiniones de otras personas, en dogmas aceptados y en bases científicamente demostradas. Excepcionalmente, por lo general después de madura reflexión, puede tomar una forma más o menos silogística, orientada a una demostración en sentido estricto. En su forma simplificada, es acogida ordinariamente con gran interés por los niños que se hallan en el inicio de la pubertad, para los que constituyen problemas de pensamiento candentes. En los alumnos de las clases finales de las escuelas de segunda enseñanza (adolescentes), puede ocurrir que después de amplias discusiones y de examinar desde los más variados aspectos las objeciones y los argumentos en contra, se acepten y sigan con satisfacción, simplemente, sin complicaciones, las creencias establecidas. Esta actitud puede persistir durante toda la vida.

El deseo de una corroboración racional de las convicciones religiosas puede conducir a una nueva valoración positiva de las pruebas en favor de la existencia de Dios. Estas pruebas pueden aumentar la seguridad en la fe y la satisfacción de tenerla. No es una de sus menores ventajas la de dar el convencimiento de que la religiosidad no requiere ninguna limitación del uso de la facultad de razonar y de que se pueden manifestar con confianza las creencias propias incluso ante las personas de mayor espíritu crítico. Fortalecen la unidad de la personalidad; la hacen más completa. Favorecen la autoafirmación del individuo religioso y le permiten sentirse como hombre sincero entre sus semejantes. Estos efectos psíquicos se observan principalmente en las personas de sexo masculino, incluso en muchachos en los inicios de la adolescencia. Sin embargo, puede afirmarse que en la vida de los hombres religiosos la cuestión de la demostración de la existencia de Dios sólo raras veces o transitoriamente ocupa una posición predominante.

En lo que se refiere al convencimiento con que se hacen valer los argumentos demostrativos frente a sí mismo o a otras personas, podemos afirmar que (por lo menos fuera del ámbito de las discusiones filosóficas o teológicas) no depende primordialmente de la perfección lógica de la serie de razonamientos, sino que se rige en gran parte por la actitud personal. Existen diversos grados de firmeza en las creencias. Pueden ser inquebrantables, o sólo relativamente firmes o débiles. No obstante, hasta en el último caso es posible que el curso de la argumentación sea conducido con convencimiento porque confía el sujeto que volverá a haber en él la antigua firmeza, o porque se siente responsable de las convicciones de los demás o por cualquier otro motivo. El convencimiento puede basarse en la evidencia de la demostración o en las circunstancias del propio individuo. Estas circunstancias pueden consistir en la edad, la nacionalidad, la profesión o la pertenencia a un grupo religioso. Se trata, por ejemplo, de un hombre anciano. Sabe que se espera de las personas de edad una actitud conservadora en cuanto a las creencias religiosas y desea comportarse tal como se espera de él. Los italianos, los árabes, los sacerdotes y los miembros de órdenes religiosas, así como, en general, los católicos y mahometanos creyentes, son considerados corrientemente como personas de arraigadas creencias religiosas, por lo que es frecuente que procuren no defraudar a los que tienen de ellos dicha opinión. Pero no siempre sus más íntimas convicciones concuerdan con lo que parece y les es atribuido.

Como anteriormente se ha indicado, las creencias religiosas de las personas piadosas acostumbran a apoyarse en el ejemplo de personas de reconocida autoridad por su edad, su saber y su cargo eclesiástico, en los escritos sagrados y, sobre todo, en experiencias propias y ajenas. Interviene especialmente la «experiencia de la contingencia personal», que se interioriza en el sujeto al ver la ilimitada amplitud de nuestro mundo exterior y la limitación, insuficiencia y desvalimiento de nuestra existencia¹². Ante el peso que tales razones tienen para la persona, las dudas planteadas por otro y hasta por el propio sujeto sobre la existencia de Dios y su gobierno del mundo no son tomadas de ordinario muy en serio.

12. J. M. HOLLENBACH, *Christliche Tiefenerziehung*, Francfort del Main, 1960, p. 56.

Otra cosa ocurre con las interrogaciones y los reparos relativos a cuestiones especiales del ámbito divino-religioso que pueden surgir en el curso de los propios pensamientos y más todavía al oír dudas expuestas por otras personas. Nos referimos a cuestiones del tipo de las siguientes: Si hay en Dios la presciencia del mal, ¿por qué, a pesar de ello, deja vivir a los malos? Si puede honrarse a Dios con ceremonias y servicios divinos, si realmente el infierno es eterno, ¿qué sucede a los creyentes de otras religiones? Estas cuestiones no se refieren inmediatamente a la razón última del mundo objetivo religioso, sino a particularidades de sus determinaciones y conexiones. Se formulan muchas veces por niños y niñas, incluso en la pubertad; en edades ulteriores, principalmente por mujeres, generalmente como consecuencia de algo que ha despertado vivamente su interés religioso. También en los hombres surgen cuestiones de esta clase, pero raramente se exteriorizan, a no ser en círculos restringidos, entre personas de gran confianza. Estos problemas interesan a las personas religiosas mucho más que la cuestión de la existencia de Dios, firmemente establecida en su alma.

En la mayoría de casos, los huecos existentes en algunos aspectos de las creencias religiosas y más especialmente en sus principios fundamentales, cuando se hacen conscientes, son vistos con disgusto por el sujeto. Se oponen a la unidad y totalidad de este sector objetivo, unidad y totalidad que son deseadas y hasta exigidas y que en la mayor parte de casos ha adquirido conscientemente. Esto resulta altamente intolerable al individuo, por afectar a la perfección atribuida a una esfera que se considera centrada en Dios. Como consecuencia de la renuncia consciente al examen intelectual de tales cuestiones sobre detalles y fundamentos de la religión, aparece un coeficiente de inseguridad en el edificio de las creencias religiosas, que con el transcurso del tiempo acaba corroyendo la actitud respecto a la validez del conjunto.

La solución a los problemas de este tipo puede buscarse en el dogma, mediante la recapitulación de las tesis correspondientes al grupo religioso a que el sujeto pertenece, o empleando el pensamiento analizador y el pensamiento demostrativo. El método demostrativo puede ser de naturaleza filosófico-teológica. Frecuentemente se utilizan como base experiencias y evaluaciones particulares o generales, como las de la oración que alcanzó en grado maravilloso

el favor divino o la del hombre que después de una larga vida de pecado halló el camino de Dios. O se recuerdan las vidas de santos. En la historia bíblica y la profana se encuentran enseñanzas relativas al poder, la justicia, la bondad y la providencia de Dios. Dios castigó la maldad de los hombres con el diluvio universal, pero salvó al justo Noé. Los tiranos que persiguieron a los creyentes fueron atormentados por su conciencia y acabaron sus días con una muerte deshonrosa, como Antíoco, Herodes y Nerón. Mejor es, como santa Catalina de Siena, elegir la corona de espinas y esperar la corona de oro en el otro mundo.

También la naturaleza y la vida proporcionan enseñanzas útiles, que sirven para esclarecimiento o para corroboración. Cristo las empleó a menudo en forma de parábolas para ilustración de los creyentes. Les habló del problema del mal con la parábola de la cizaña sembrada entre el trigo por un enemigo. El dueño la dejó crecer hasta el tiempo de la siega, para entonces separarla del trigo, reunirla en gavillas y echarla al fuego (Mt 13, 24-30).

c) Pensamiento religioso analógico

Podemos preguntarnos, finalmente, respecto a la capacidad del pensamiento de alcanzar el conocimiento del mundo objetivo religioso.

Vemos que el pensamiento religioso espontáneo no vacila en juzgar, con su acostumbrado aparato conceptual, sobre Dios y lo sagrado. Sabe, en toda clase de variantes, que Dios existe, vive y obra. Se mueve en el campo de lo trascendente y del más allá con la misma familiaridad que de tejas abajo. Se forman gradualmente una serie de concepciones primordiales o fundamentales, como las de Dios, gracia, santo, bienaventurado, eterno, todopoderoso, pecado, resurrección, cielo, infierno, paraíso. Se establecen también categorías procedentes del ámbito de lo profano, que se aplican a lo divino-sagrado, como ira, descanso, previsión, fuerza, gobierno y trono. Es extraña por esencia al pensamiento religioso una limitación de su esfera de competencia del tipo de la que requería el criticismo trascendental de Kant. Se arroja también la capacidad de razonar y escudriñar, definiendo y combinando, en el

mundo religioso objetivo, especialmente en el contenido de fe que le ha comunicado el grupo religioso al que pertenece.

Sin embargo, pueden formularse reparos contra el uso originariamente indiscriminado de las formas de pensamiento humanas en la esfera de lo divino-sagrado. Aunque al principio titubea en aceptarlo, se hace consciente de que Dios no vive, crea y obra del mismo modo que el hombre; que no se encoleriza, lucha y hace justicia como las criaturas humanas. Lo que le mueve a aceptar este enfoque es inicialmente la consideración de que Dios, en todas sus relaciones con los hombres, aparece como preeminente; es «mil veces», o «cien mil veces» mejor y puede hacerlo todo «muchísimo mejor». Se añade a ello en grado creciente el conocimiento de que todas las funciones humanas, cuando se refieren a Dios, necesitan recibir importantes correcciones, puesto que Dios debe concebirse como espíritu, como ser incorpóreo. En una etapa de pensamiento (en la mayoría de casos ulterior y frecuentemente no alcanzada) considera seriamente a Dios como ser absoluto y eterno, con la eternidad entendida como ausencia del tiempo. Se propone determinar conceptualmente las consecuencias — de gran alcance — que de estos conceptos se derivan y las vislumbra fragmentariamente. En este estado, los conceptos altamente abstractos de la teología son recibidos como adecuados; aunque quizá no se comprenden bien, son vividos esféricamente, de modo que su formulación puede introducir en el pensamiento y en la vivencia global la idea de infinitud en el espacio y el tiempo. Imaginémonos la vivencia experimentada durante el prefacio cantado de la Santísima Trinidad, en el fragmento siguiente: «Alabemos y glorifiquemos en el verdadero y eterno Dios la variedad en las personas, la unidad en la esencia, la igualdad en la majestad.» Vemos aquí con especial claridad que la superación de las limitaciones de la experiencia propia en la mente del hombre, la superación de las percepciones y representaciones mentales, reconociendo a lo divino en sí, en su espiritualidad, su esencia absoluta, su bondad y su gracia, permite dirigirle la expresión del deseo de salvación y bienaventuranza. Tales son los temas centrales a los que se orienta siempre el hombre, los temas que impulsan y animan su piedad, que le mueven a pensar, reflexionar y meditar.

Hay que efectuar un verdadero esfuerzo mental para comprender que incluso estas formulaciones abstractas solamente a título

comparativo pueden aplicarse a Dios; es decir, coinciden en unos aspectos, pero divergen en otros. Son expresiones indicativas de semejanzas, que únicamente pueden usarse en un sentido analógico. Por otra parte, este conocimiento de la analogía que debe haber imprescindiblemente en nuestras enunciaciones sobre Dios, estimula al hombre a emplear animosamente estas expresiones nacidas de la experiencia terrenal sin reparos de criticismo trascendental. Porque siempre puede alegarse la necesidad de sobreentender la insuficiencia de la mente humana¹³. Pueden alcanzarse conocimientos sobre la esencia y las propiedades de Dios y de los ángeles y demonios, no sólo con el pensamiento conceptual-abstracto, sino también por la vía sensible-concreta de la comprensión de los símbolos, mediante representaciones materiales, orales o rituales. Estos dos modos de cognición de los seres y las relaciones espirituales, supra-sensibles, no se oponen entre sí¹⁴. La comprensión de lo sagrado mediante símbolos requiere pensamientos en los que se tenga conciencia de la relación de sentido que los símbolos tienen con el término sagrado, y de su carácter meramente analógico.

A la necesidad de recurrir a la analogía como base para toda representación humana terrenal de la excelsa alteridad de lo divino-sagrado corresponde la elaboración de algunas formas de actividad intelectual que son típicas del pensamiento religioso: el pensamiento por gradación o ascensión, el pensamiento por proporción, el pensamiento por contraposición, el pensamiento por relación o referencia y el pensamiento por comparación o parábola.

En el pensamiento por ascensión se produce una ascensión de la inteligencia a la perfección divina, esencial y de valor. Puede adoptar las formas comparativa y superlativa. Es comparativo el canto: «Hermosa es la luz de la luna, más hermoso el sol, más hermosas todavía las innumerables estrellas. Jesús es más exquisito y más puro que todos los ángeles juntos.» Dice Jesús de sí mismo: «El que está aquí es más que Jonás... es más que Salomón» (Mt 12, 41s).

El pensamiento por proporción se desarrolla en la forma que

13. Para el estudio filosófico-teológico de la analogía, v. G. SÖHNGEN, *Analogie*, en *Handbuch d. theol. Grundbegriffe*, dirigido por H. FRIES, vol. 1, Munich 1962, p. 49ss. Respecto a la aplicación del concepto «persona» a Dios, v. E. SCHILLEBEECKX, *Personale Begegnung mit Gott* (trad. alem.), Maguncia 1964, p. 35ss.

14. ST. WISSE, obr. cit., p. 244s.

muestra el esquema siguiente: Si ya en el mundo (en lo creado)... mucho más (en lo divino). Presentaremos un ejemplo: Si el hombre puede tener tanto poder, o sabiduría, o bondad, mucho más debe haber en Dios. Si ya en una casa digna sabemos comportarnos con comedimiento y decoro, mayor respeto deberemos observar en la casa de Dios. El pensamiento por proporción parte del principio fundamental de que es siempre «verdadero, digno y justo, razonable y provechoso»¹⁵ adscribir o dedicar a Dios todo lo que, en propiedades, sentimientos y actos sea de algún modo bueno y perfecto. Este curso del pensamiento ocupa también un lugar importante en la predicación pastoral y hasta en la teología más estrictamente dogmática. La escuela franciscana argumentaba en favor de la creencia en la purísima concepción de María, que esta merced podía ser concedida por Dios, que era adecuada y conveniente para su madre y que, por consiguiente, otorgó tal privilegio (*potuit, deuit, ergo fecit*).

El pensamiento por contraposición viene ante todo sugerido por la tensión entre los polos de lo divino y lo creado en la vida religiosa. Se desarrolla necesariamente en forma de pares de contrarios tales como pecaminoso-santo, terrenal-celestial, temporal-eterno, desgraciado-feliz, carne-espíritu, esclavitud-libertad, muerte-vida. Esta tensión entre opuestos, con el correspondiente pensamiento por contraposición, se halla en toda religión, pero se acentúa en el cristianismo por la doctrina central de la encarnación, muerte y resurrección del Hijo de Dios. Pablo y Agustín son maestros del pensamiento antitético. Pero no es desconocido ni en la simplicidad del pensamiento de Pedro («Disteis la muerte al autor de la vida», Act 3, 15) y hallamos un modélico ejemplo del vigor que puede tener en algunas frases de Cristo: «antes que Abraham fuera criado, yo existo» (Jn 8, 58), «no he venido a traer la paz, sino la espada» (Mt 10, 34), «quien no está por mí, está contra mí, y quien no recoge conmigo, desparrama» (Lc 11, 23).

A las formas de pensamiento religioso propiamente dicho, debe añadirse el pensamiento por relación o referencia (más precisamente: por referencia al mundo). Si prescindimos de los casos, relativamente poco frecuentes, de pensamiento teológico o místico

y también de algunos tipos de concentración meditativa, el pensamiento religioso no acostumbra a ocuparse de lo divino-sagrado en sí o lo hace sólo transitoriamente. De ordinario, muy pronto relaciona lo divino con el universo y especialmente con el mundo de los hombres y dedica preferentemente su atención a este aspecto. Pien- sa más en la *gloria Dei externa* que en la *gloria Dei interna*. No es tan frecuente en la mente del hombre el pensamiento de Dios simplemente como existente que el pensamiento de Dios como «Señor de los ejércitos», Creador del cielo y de la tierra, juez o misericordioso. Hasta el propio Pablo, que habla de Dios en su ser en sí como «bienaventurado y único poderoso», como el «único que es inmortal por esencia», lo ve también, entrelazándolo con lo anterior, en un aspecto de relación, como «Rey de reyes y Señor de señores», que «habita en una luz inaccesible, a quien ningún hombre ha visto, ni tampoco puede ver» (1 Tim 6, 15s). La base de esta introducción del mundo en el pensamiento sobre Dios consiste de una parte en la predominante tendencia a la analogía y el deseo de evitar una fría abstracción, y de otra parte en la existencial tendencia del hombre a la referencia de sí mismo a Dios.

5. Pensamiento religioso y profundidad de la vivencia personal

Como se ha mostrado, el pensamiento del hombre religioso no se orienta ni exclusivamente, ni predominantemente, a los temas apologéticos, doctrinarios o epistemológicos. En la mayoría de casos, se dirige íntimamente a la «temática divina» más inmediata, referente al estado y difusión de la religión, los riesgos a que se halla expuesta la fe religiosa del pueblo y más íntimamente todavía a la meditación y el gobierno de sí mismo, ideando espontáneamente iniciativas, adquiriendo estímulos y trazándose planes sobre su relación con Dios, el cumplimiento de la voluntad divina, la conducta que debe seguir en el camino a Dios y la concordancia de su alma con Dios. También en este aspecto parece especialmente indicado para la dirección intelectual de la «vida espiritual», junto con las representaciones simbólicas, el pensamiento en forma de metáforas, analogías y parábolas. San Buenaventura, en su obra

15. Palabras introductorias del prefacio de la misa.

De las cinco fiestas del niño Jesús, habla de «cómo fue concebido el Hijo de Dios en una devota disposición del alma» y «nació espiritualmente», «de qué modo debe dirigirse al niño Jesús el alma devota»; habla luego de los siguientes temas: «Debemos buscarlo y rezarle en compañía de los sabios», «Fue presentado al templo». La mente oscila entre representaciones de la historia de la vida de Jesús en su infancia y su posible aplicación a la vida espiritual del creyente, yendo y viniendo de unos a otros pensamientos. Es indudable que con este tipo de pensamiento metafórico-alegórico la vida religiosa se profundiza y en el caso citado adquiere calor místico.

Pero también el pensamiento sencillo, de conceptos unívocos, es capaz de producir esta profundización en el contenido y este enriquecimiento de la vida religiosa. Comprende el hombre sin ropajes ni intermediarios que es culpable, que se halla en falta ante Dios. El espanto que primeramente se apodera de él se trueca en vergüenza al pensar en la providencia de Dios, repetidamente experimentada; esta vergüenza sube de punto al reconocer que todas las faltas que ha cometido habrían podido ser evitadas. Pasa a ser arrepentimiento al considerar que nuevamente vuelve a ser culpable ante Dios y merece castigo. De este modo se determinan, diversifican e intensifican los pensamientos de la vida religiosa. Originan un factor de vivencia, atormentador y esperanzador al mismo tiempo, que puede expresarse con las palabras: «Y todavía esto... y todo esto.» La meditación metódica, en este modo de discurrir ascendente, va añadiendo pensamiento tras pensamiento, que es como echar leña al fuego. Así, Luis de la Puente, en su comentario sobre la resurrección de Jesucristo, explica la duda del apóstol Tomás en el orden siguiente¹⁶: En primer lugar, debemos considerar la falta de Tomás, con su encerrarse en sí mismo, su falta de fe, su presunción, su obstinación. Se reflexionará luego sobre los sentimientos que mostró Jesús en esta ocasión, sobre su bondad, su sabiduría y su benevolencia. Finalmente, se meditará sobre el arrepentimiento de Tomás, su veneración a Jesús y la amonestación que le dirigió el Señor.

El fortalecimiento y enriquecimiento de la vida religiosa me-

16. LUIS DE LA PUENTE, *Meditaciones de los misterios de nuestra santa fe*, Valladolid 1605, p. 130, vol. 5 de la edición alemana de Ratisbona 1931.

dianete la guía del pensamiento no se refiere solamente a su contenido significativo, sino que se extiende al mundo de las representaciones mentales (tan estrechamente unido al pensamiento) y a la esfera emocional; a través de ésta, actúa sobre los esfuerzos, las decisiones de la voluntad y los actos y, en una palabra, sobre la vida entera de la persona. Las intensas estimulaciones que la vida afectiva puede recibir mediante el pensamiento metafórico-analógico y el pensamiento unívoco, sobre todo en la meditación religiosa, se manifiestan patentemente. Hasta las abstractas concepciones de la teología tienen el poder de ejercer esta influencia. Las rígidas definiciones teológicas están incluidas en los himnos religiosos sin que perjudiquen en nada a la evocación de elevados sentimientos. Así lo vemos particularmente en el himno eucarístico de santo Tomás. En el himno *Lauda Sion Salvatorem* se habla de las dos especies (pan y vino) que en el sacramento son solamente signos de la carne y la sangre de Cristo, aunque con cada especie se recibe a Cristo entero, en carne y sangre. En el himno *Adoro te devote* se cantan también ambas «formas sacramentales»; mientras que en la cruz solamente la divinidad de Cristo estaba oculta, en la eucaristía también la humanidad está oculta. La elevación religiosa de los creyentes versados en teología aumenta con tales formulaciones gracias al conocimiento de la maravilla y la claridad de la fe revelada, pudiéndose intensificar la afectividad noética. Es cierto que los problemas implicados en estos conceptos pueden despertar el interés científico en un grado tal que el examen de estos problemas puede convertirse en foco de la atención, de modo que en la vivencia inmediata Dios y su revelación solamente intervienen como criterio dominante, empleado en la solución de los problemas que surgen en el curso de los pensamientos sobre el tema correspondiente. En este caso, la vivencia religiosa queda relegada o suprimida ante el esfuerzo dedicado al estudio científico. No es fácil que se llegue a esta situación en creyentes que no tienen un interés teológico especialmente intenso y no presentan un espíritu crítico agudizado por el motivo que fuere. Aunque conceptos y distinciones muy abstractas sean incomprensibles para el creyente, no perturban necesariamente su vida religiosa. En general, tal incomprensibilidad es aceptada simplemente por unos y con una cierta reserva por otros como basada en el sagrado misterio.

Las definiciones dogmáticas, las abstracciones teológicas, las metáforas místicas y las expresiones analógicas y unívocas que surgen en el pensamiento religioso pueden influir en las vivencias religiosas y en la vida entera del individuo. Además de extender, fortalecer y determinar en múltiples aspectos el mundo del pensamiento religioso, le ofrecen nuevas posibilidades de meditativa inmersión en la unión con Dios, de vivencias de admiración, espanto y alegría, de evaluaciones ascéticas y morales. También en la vivencia religiosa, el enriquecimiento cognoscitivo acrecienta la resonancia emocional y el impulso de la voluntad y en esta reciprocidad de efectos recibe el intelecto nuevos estímulos. Basta el punto de vista meramente psicológico para comprender que el pensamiento religioso aporta una importante contribución a la formación de la personalidad global, tal como se procura realizar en la psicoterapia. La opinión expuesta por algunos, sobre un empobrecimiento psíquico y una monotonía que resultarían del predominio de pensamientos y representaciones mentales religiosas, solamente se confirma en la práctica en casos excepcionales de enfermos psíquicos o de personas con especiales rasgos caracterológicos, como los que pueden existir en el llamado tipo viscoso (E. Kretschmer) o en algunos individuos con gran perseverancia y escaso desarrollo de la afectividad (G. Pfahler).

Para terminar, convendrá decir algunas palabras que aclaren el término «profundización», repetidamente empleado en los párrafos precedentes. Puede explicarse intelectualmente en el sentido de comprensión de la conexión esencial y fundamental de un pensamiento o una serie de pensamientos. Esta profundización intelectual puede combinarse con una profundización axiológica en cuanto se hace consciente el valor de lo pensado. Ambas cosas conjuntamente pueden producir una profundización personal. Se manifiesta en la persistente, aunque no invariable, intensidad de los sentimientos dirigidos a los valores, indicación de la influencia ejercida en la esfera de la decisión personal y de la participación de ésta. H. Thomae distingue diversas «áreas nucleares dinámicas» de la personalidad, guías del acontecer psíquico. Conviene señalar a este respecto que en la profundización personal efectuada mediante el pensamiento religioso, el «yo prospectivo» las asimila, mientras que el «yo propulsivo» o creador las presenta, las propone. Thomae

aplica el concepto «prospectivo», sobre todo, a la función previsor, preparadora, que establece la conducta mirando al futuro del área nuclear psíquica correspondiente¹⁷. Es evidente que la temática del pensamiento religioso solamente en cuanto se refiere a la vida eterna ofrece un contenido adecuado.

17. H. THOMAE, *Persönlichkeit, eine dynamische Interpretation*, Bonn 1955, p. 116s.

B. FUNCIONES FUNDAMENTALES DETERMINADAS POR EL VALOR

La sensibilidad sensorial, la percepción y la representación mental y, sobre todo, la actividad intelectual, son funciones psíquicas fundamentalmente determinadas por el contenido. En ellas tiene lugar la cognición del mundo objetivo religioso. A diferencia de ellas, el sentimiento, la vivencia de impulsos y la voluntad son funciones fundamentales determinadas por el valor. Tienen carácter de respuesta, reactiva o dirigida a un objetivo. Las funciones fundamentales determinadas por el contenido están sometidas en diversas formas a la influencia de las segundas. Recíprocamente, las vivencias emocionales, apetitivas y voluntarias, no sólo están entremezcladas con los modos de conocimiento cognitivos, sino que están penetradas por ellos¹. En las secciones sucesivas estudiaremos la influencia de las funciones determinadas por el valor sobre las cognoscitivas.

X. EL SENTIMIENTO

1. *Sentimientos religiosos y vivencias de valor*

Las emociones o movimientos afectivos son vivencias de impresión de la esfera afectiva, por lo que no parecería, en principio,

1. W. KELLER, *Psychologie und Philosophie des Willens*, Munich-Basilea 1954, p. 21s.

que debiesen tener como tales significación cognitiva. Pero un examen más atento nos muestra que, en oposición a los «estados de ánimo», se refieren de hecho a valores y se relacionan por consiguiente con este especial sector objetivo. Se denominan por ello «sentimientos intencionales». Según el análisis de Lersch², que toma pie de los trabajos de Krueger y Klages, hay en cada movimiento afectivo un horizonte vivencial en el que se produce el encuentro interior del individuo con la «clase de valor» o el «aspecto de valor» que ha actuado sobre la esfera afectiva. Así, en el sentimiento de gratitud vemos el tipo de valor de la bondad, que puede describirse como una luz o claridad que da una cálida afectividad en lo más íntimo del ser. En la benevolencia, se trata de valores aislados en la persona del tú: su devoción, su sinceridad, su capacidad de entusiasmo y hasta su aspecto amable, que parece irradiarse de él como un resplandor. A este contenido del horizonte vivencial corresponde en el interior del movimiento afectivo un contenido del centro de la vivencia, una determinación actual de variable tonalidad y profundidad y un componente de tendencia o impulso (de intensidad variable) a un cierto modo de conducta. En el sentimiento de gratitud, está el sujeto determinado de un modo distinto que en el sentimiento de compasión; su tonalidad vivencial puede penetrar en mayor o menor grado en las múltiples funciones, originando de este modo profundos efectos. En cuanto a la dirección del impulso a que antes nos hemos referido, se observa en el sentimiento de gratitud la tendencia a la ofrenda y a la reciprocidad o correspondencia en el dar; en el sentimiento de compasión hay el impulso al apoyo. Según la intensidad del impulso, se distinguen graduaciones que van de los más débiles movimientos afectivos a los más intensos sentimientos o pasiones, que se acompañan en la mayor parte de casos de manifestaciones corporales³.

Ribot, Ebbinghaus, Wundt, Lipps, Scheler, McDougall, Krueger, Rohrer, Keilhacker y W. Arnold han aportado interesantes contribuciones a la clasificación de los sentimientos⁴. Apartándonos un poco de la división, propuesta por Lersch, basada en puntos de

2. Obr. cit., p. 222ss.

3. ROHRACHER, obr. cit., p. 412.

4. Id., p. 402ss. W. ARNOLD, obr. cit., p. 189ss. A. KEILHACKER, *Entwicklung und Aufbau der menschlichen Gefühle*, Ratisbona 1950

vista fenomenológicos y antropológicos⁵, creemos recomendable distinguir entre los sentimientos intransitivos y los transitivos. Se incluyen en los primeros los sentimientos existenciales, como los de placer y dolor y los sentimientos referidos al yo, como los de confianza, victoria o vergüenza. Son sentimientos transitivos los que se dirigen al prójimo o a las áreas de valor ideales, como el amor, el sentimiento de justicia y el respeto. Los sentimientos de destino o fatalidad, como el temor o la resignación, corresponden a uno u otro grupo según que se dirijan al estado de cosas en el propio sujeto o al de otras personas.

También el sentimiento religioso se incluye en el primer grupo (sentimientos transitivos). En cuanto a la cualidad de lo que mueve a la afectividad, vemos en este sentimiento aquella determinación actual de «ser afectado» en la que se indica la presencia, la proximidad o el contacto con algo. Es cierto que con esta característica se enuncia solamente una cualidad vivencial fundamental, a la que se unen, correspondientemente a su relación con lo divino-sagrado, con intensidad variable y por lo menos como indicación, sentimientos de temor y de anhelo. Esta trama fundamental cualitativa puede presentarse en la vivencia religiosa en múltiples relaciones con impresiones de otro orden, como se observa claramente en la devoción, la confianza en Dios y el temor de Dios. Además, aun prescindiendo de otras funciones psíquicas participantes que, según las diversas tonalidades, se consideran en diversos sentimientos religiosos, como los de gratitud, vergüenza, esperanza, inquietud o felicidad, vemos que apenas hay alguna cualidad afectiva que no pueda insertarse en la unidad de la vivencia religiosa, en su tonalidad fundamental, matizándola, mezclándose con ella e incluso dominándola. La orientación al horizonte de valores sagrados refuerza la unidad y es decisiva para el carácter religioso del sentimiento.

La primordial importancia cognoscitiva de los sentimientos se basa en su referencia esencial a los valores. En ellos tiene lugar una toma de posición personal espontánea u organísmica (en el caso de los sentimientos condicionados por sensaciones)⁶ en la que un contenido de valor es dado como meta directiva. Los sentimientos

5. Obr. cit., p. 226ss.

6. ROHRACHER, obr. cit., p. 403s.

son «aprehensiones de valor»⁷ y hacen cognoscibles a los valores. En los sentimientos religiosos, actúa sobre la afectividad un horizonte vivencial con valor sagado, en ellos se abren paso los valores sacrales. El que exclama «gracias a Dios», expresa una clase de impresión afectiva en relación causal con una experiencia de merced divina; expresa un valor sacral. También la admiración y el estrechamiento numinosos, así como el temor y el anhelo religioso, se presentan como vivencias afectivas en conexión con cualidades de valor de carácter sagrado.

Pero no debe creerse por ello que los valores, como tales, únicamente pueden ser aprehendidos e integrados en el conocimiento mediante sentimientos intencionales. Existe aprehensión de los valores en la conducta práctica como, por ejemplo, respecto al culto y a personas sagradas y por la experiencia con hombres respetables, piadosos y creyentes. Representándose en el pensamiento puede aprehenderse un conjunto de ceremonias, apreciando su oportunidad y su belleza. Análogamente, puede establecerse mediante razonamientos el valor propio y la jerarquía de valor de las virtudes. Una dedicación intensa permite conocer características esenciales de los valores en sí, como las de agradable, noble, santo. Frecuentemente, los sentimientos y las vivencias de valor en ellos incluidas no aparecen hasta que se hallan en curso o han llegado a una relativa conclusión consideraciones sobre el valor de objetos o hechos. Pablo indicó primero los caminos de la gracia de Dios y solamente después expresó el sentimiento de maravilla y admiración con las palabras: «¡Oh, profundidad de los tesoros de la sabiduría y la ciencia de Dios! ¡Cuán incomprensibles son sus juicios y cuán inescrutables sus caminos!» (Rom 11, 33).

Desde el punto de vista epistemológico puede parecer necesario que el valor sea aprehendido teórica o prácticamente antes de que se manifieste en los sentimientos, pero la psicología no lo comprueba de modo general. A la representación o percepción de un acto de sacrificio se asocian sentimientos de admiración aun antes de haber considerado el valor de esta conducta. Análogamente, acostumbrados a reaccionar inmediatamente con un sentimiento de repugnancia ante una traición. Pero antes de que se produzcan los mo-

7. LERSCH, obr. cit., p. 219.

vimientos afectivos correspondientes, es preciso que haya llegado a conocimiento del sujeto, por lo menos como indicio, en percepciones, representaciones o pensamientos, ya que no el propio valor, al menos la estructura del hecho, la situación o la persona que realiza dicho valor. Si uno no sabe que Judas Iscariote formaba parte de los discípulos de Cristo y que, a pesar de ello, contribuyó eficazmente a que fuese prendido, si no sabe nada de esta traición, ni siquiera en sus líneas generales, no puede experimentar el sentimiento de repugnancia ante la traición. Pero si tiene conocimiento de ella, la reflexión y los razonamientos aumentan el conocimiento al mostrar detalles y circunstancias y pueden intensificar el sentimiento de repugnancia.

Las observaciones y consideraciones sobre el portador de valor o la relación con el valor de un estado de cosas muy pronto se diluyen en el movimiento afectivo de creciente intensidad: el conocimiento es relegado a la zona marginal de la vivencia y sólo persiste claramente como horizonte de valor. Esta relegación de las funciones de cognición originarias y específicas puede dar la impresión de que el sentimiento ha hallado inmediatamente su objetivo sin la intervención del conocimiento. Se explica esto por los motivos siguientes:

La observación puede ser muy fugaz, porque la situación objetiva como tal carezca de importancia o no interese al individuo. En tal caso, la asociación de la experiencia provocadora del sentimiento con otro valor menos intenso puede aumentar el peso de este último. En circunstancias corrientes, en una iglesia, durante la celebración de una misa, no llaman la atención los fieles y se piensa poco en ellos. Pero es posible que se despierte de pronto en el observador un movimiento afectivo suscitado por el valor del orante, que quizás nunca había sido experimentado afectivamente antes. Ve en él un hombre que cree en el Ser absoluto y se orienta seriamente a Él, que no vive solamente en la profanidad y ensancha su horizonte en lo trascendente.

Existen otras causas que pueden originar una sobrevaloración de la experiencia de valor suscitadora de un movimiento afectivo en relación con las primeras observaciones en portadores de valor, determinando su paso al primer término de la vivencia. Esto puede estar determinado ya por la situación psíquica. El individuo que se

ve sometido a duros esfuerzos, que se halla casi siempre preocupado por múltiples problemas, puede sentirse profundamente conmovido por el reposo y la seguridad, por la estabilidad y la paz del que ora y, sobre todo, por aquella especie de superación de lo mundano en que parece estar inmerso. En el mismo sentido puede obrar la intensidad de las convicciones religiosas. El individuo piadoso tiene en su vida afectiva una receptividad aumentada para todo lo que está incluido en la esfera religiosa. Al entrar en la casa de Dios, se siente invadido por sentimientos de sollicitación y esperanza, de veneración y gozo, sin que antes existan pensamientos expresamente relacionados. En tal estado de ánimo, le pasa por el pensamiento la idea de que la presencia de los fieles, apenas observada por él, puede intensificar su estado afectivo.

La sobrevaloración emotiva no puede ser generada por la mera observación, sino que se debe a las asociaciones despertadas, que presentan a la mente los valores preferidos, experimentados a su vez con gran intensidad emotiva. La preferencia por el valor puede fundarse en la naturaleza del portador, teniendo con ello una base objetiva. La presencia de los fieles en oración evoca quizá el recuerdo de las palabras del Señor cuando expulsó a los mercaderes del templo: «Mi casa es casa de oración» (Lc 19, 46). Con esta asociación, entra en la vivencia el mundo de pensamientos e imágenes de Cristo, con su valor, y mediante los sentimientos suscitados desborda el contenido objetivo, quedando muy disminuido su papel en la vivencia. Puede ocurrir también que la preferencia de aquellos valores sea debida a circunstancias de la historia personal, es decir, a factores subjetivos. Los fieles que rezan en la iglesia le recuerdan al sujeto a sus padres o a su propia infancia. Quizás predominan entonces en la vivencia sentimientos de nostalgia y dolor por la felicidad perdida.

Estos sentimientos permiten comprender que, a pesar de estar precedido por actos de conocimiento, el movimiento afectivo producido puede ser vivido como si se tratara de una aprehensión inmediata de la cualidad de valor.

Entre las funciones cognoscitivas más importantes del sentimiento, debe considerarse ante todo la de hacer vivir el valor o realzar el valor que ya había aprehendido el sujeto. Esta función axiológica empírica del sentimiento le confiere gran valor en la

vivencia religiosa en general, en la adquisición de conocimientos religiosos y elaboración de valores religiosos y direcciones de valor en particular. Recuérdese la vivencia numinosa descrita por R. Otto. En ella, en el atónito asombro del misterio, en el sentimiento de extrañeza ante lo inmenso, en el estremecimiento de lo inaccesible, de la omnipotencia y la energía, en el devoto anhelo, se experimenta la majestad de lo divino-sagrado dirigida a nosotros (v. p. 92s).

En la gran vivencia religiosa se integran estos diversos sentimientos. Pero cada uno de ellos puede aparecer por separado en la orientación intencional a lo sagrado. Puede experimentarse el sentimiento de estupor ante la majestad divina sin que simultáneamente, o inmediatamente después, se sienta el anhelo de la comunión con Dios. Puede asombrarse el hombre de la alteridad de Dios e interiorizar el sentimiento de su guía, sin sentir con vergüenza o arrepentimiento Su altísimo valor. Estos dos últimos sentimientos ponen de relieve nuestro inferior valor frente a lo divino-sagrado. Además de los sentimientos señalados por R. Otto, son muchos más (tal vez todos) los que en su relación con lo divino-sagrado, en pensamiento o en representación mental, pueden presentar valores (positivos o negativos) de carácter religioso. Así, el sentimiento de satisfacción nos hace vivir el cumplimiento de nuestras esperanzas realizado por Dios, el sentimiento de gratitud nos hace vivir la participación en la victoria de lo divino-sagrado, el sentimiento estético nos hace vivir su belleza, el sentimiento de amor al prójimo nos hace vivir la común pertenencia a Dios. En un ejemplo opuesto, puede presentarse en el dolor la conciencia de la naturaleza de ser caído; en la tristeza, la fragilidad humana, en contraposición con la naturaleza imperecedera de Dios; en la indiferencia religiosa, la pérdida de contacto con el orden divino; en el cerrarse a Dios (quizás sólo parcialmente), su alejamiento. En la primera serie de estos ejemplos se experimentan valores positivos y valores negativos en la segunda serie.

2. *Efectos de los sentimientos sobre la cognición de contenidos religiosos*

a) Indicación, requerimiento e incitación

La contribución de los sentimientos al conocimiento de contenidos relativos a lo religioso dista mucho de limitarse a su esencial función axiológico-empírica o de hacer vivir los valores. Les incumbe también a los sentimientos una función de indicación de valores. La causa provocadora de un sentimiento puede ser débilmente percibida, hasta llegar a perderse en ulteriores percepciones. Pero se mezcla en la vivencia con la presencia de un valor positivo (o negativo). La alegría anuncia en el ámbito de la experiencia un valor positivo; los sentimientos negativos, como los de nostalgia, tristeza o arrepentimiento, anuncian un valor negativo. Tal vez antes apenas se manifestaba — y difícilmente podía exteriorizarse a través de la alegría y fastuosidad de la iglesia barroca —, pero actualmente se nota y se sabe que debe haber algo en la religión que despierta sentimientos de nostalgia, tristeza o arrepentimiento.

Estos sentimientos muestran un valor defectivo o de carácter negativo, lo que puede ser de importancia para la capacidad adquisitiva, el contenido, la solidez y la amplitud de la conciencia religiosa.

La persistencia o la profundidad del sentimiento puede actuar en la conciencia evitando que un valor, positivo o negativo, sea olvidado en el cuadro global o el juicio de conjunto. En relación con la indicación, adquiere el sentimiento el carácter de requerimiento, que exige la consideración y el estudio del valor. Este carácter conminatorio del sentimiento puede manifestarse aunque no haya habido una vivencia que destacase claramente el valor. El sentimiento (recuérdese aquella nota de tristeza que a menudo existe en un tono fundamental de alegría) puede ser advertido inmediatamente y obligar al planteamiento de cuestiones. Los sentimientos pueden por sí solos, sin necesidad de rodeos, sin consideraciones y razonamientos, activar los esfuerzos cognoscitivos, lo que hacen con tanta más intensidad cuanto más profundamente actúan.

Además de ello, los sentimientos pueden sostener e intensificar

la aspiración a adquirir conocimientos y conceptos y los esfuerzos para ello requeridos. Crean un interés asociado a una tonalidad afectiva de grado y hasta de placer. Este efecto estimulante de los sentimientos se manifiesta especialmente en los de amor y de odio, ávidos siempre de nuevos conocimientos y también, frecuentemente, de comunicaciones relativas a la persona o cosa objeto del sentimiento. El amor a lo divino-sagrado es causa de que se tengan por insuficientes los conocimientos que se poseen en esta área y se acoja con renovado placer todo incremento. Como, para conseguirlo, se encuentran grandes dificultades, el sujeto se contenta de momento con reunir nuevos datos y enfoques sobre temas secundarios, como el aspecto exterior de objetos sagrados o los actos de personas santas, aunque no le proporcionen una satisfacción definitiva. Respecto a otros sentimientos (distintos del amor y el odio), lo que impele a la adquisición de conocimientos, lo que mantiene y acentúa esta tendencia, es más el enojo que la alegría experimentada con tal adquisición, más el descontento que la satisfacción obtenida, más la envidia producida que la elevación de ánimo, más el sentimiento de inferioridad resultante que el del propio valer y, en general, más los sentimientos de perturbación e insuficiencia originados que los de seguridad y tranquila posesión de los conocimientos adquiridos. Se debe esto a las corrientes fundamentales del yo vital e individual, al que pueden serle útiles los conocimientos convenientes para luchar contra los trastornos y deficiencias experimentados. Debido a la significación curativa de lo divino-sagrado para el hombre, estos sentimientos de deficiencia (hambre y sed de justicia) en la vida originan fuertes impulsos a la conversión, al conocimiento de sí mismo y a la búsqueda de enseñanza religiosa.

b) Orientación, selección y destacamiento temáticos

Con la acción estimuladora de la cognición de contenidos religiosos ejercida por el sentimiento, se asocia estrechamente en la mayoría de casos un efecto orientador. Los sentimientos, dependiendo de su naturaleza, dirigen la cognición a áreas de valor determinadas. Orientan a ellas la atención, centrándola en los porta-

dores reales de valor y, por vía deductiva, a la definición de su ser, lo que es muy importante teórica y prácticamente. El sentimiento de alegría dominante en la contemplación de una iglesia barroca dirige la atención a los valores que producen este sentimiento y que, en consonancia con el horizonte general de valores gozosos, son apropiados para el enriquecimiento de la vida. El introducirse la tristeza en el alma, indica falta o pérdida, que tiende a reducir el horizonte vital. Análogamente, tanto el sentimiento de aprecio a una persona como el de menosprecio, dirigen la atención a su valor en general, en cuanto lo posee o en cuanto le falta. El sentimiento actúa en este caso como indicador de dirección para la cognición. En la búsqueda del valor o falsedad y de sus portadores el individuo se hace capaz de distinguir lo que despierta el sentimiento o lo que no lo despierta. El que busca los orígenes de la tristeza que en nuestro ejemplo de la iglesia barroca le ha ido invadiendo ocultamente, hallará tal vez que es producida por la representación de la *mater dolorosa* o más bien por la de Cristo maltratado por los hombres recibido en los brazos del Dios Padre y el pensamiento asociado de cuán malvadamente se han portado los hombres con tan excelso don. La tristeza de otro fiel provendrá, posiblemente, de la representación del triunfo de los santos en el cielo al compararlo con su culpa y el temor de quedar excluido de la paz eterna.

Con la acción indicadora de los sentimientos está inextricablemente entrelazada una acción de selección o deslinde en el campo de valores. Como el sentimiento se orienta preferentemente a determinados valores y sus portadores, se produce una elección entre los posibles objetos de conocimiento presentes, reforzándose el interés por un cierto sector. Un sentimiento de tristeza predominante no permite que la mente abarque la forma general y los detalles del interior de la iglesia. Mientras se mantenga este sentimiento, no es de esperar que el sujeto se ocupe espontáneamente de los objetos y hechos sugeridores de felicidad. Pero la tristeza ocasionada por la muerte de una persona querida puede conducir a una serie de pensamientos de tonalidad aquietadora. Pueden asociarse sentimientos metafísicos, como los de admiración ante el cambio esencial que se produce en la muerte de una persona. Puede disolverse la tristeza en sentimientos de esperanza, pasando a primer término, como objeto de la reflexión, la misericordiosa voluntad divina de

salvación del hombre y su acción. Comprobamos también en este caso una función selectiva de la cognición, de patente importancia, ejercida por los sentimientos.

Resulta del sentimiento un efecto de acentuación sobre las determinaciones y conexiones objetivas afines a la tonalidad afectiva, dando con ello al objeto un tono o cariz especial y destacando ciertos aspectos, con la consiguiente repercusión sobre la cognición. En el caso considerado, la esperanza, que pasa a ser predominante en substitución de la tristeza, le lleva a ver la voluntad divina de salvación de un modo distinto, substituyendo tal vez el sentimiento de esperanza por la felicidad de una vivencia de predestinación a la salvación. Si no interviene una vivencia de culpa propia, aparece en primer término de la idea de voluntad salvífica divina, además de la amorosa actitud de Dios hacia el hombre, la inquebrantable fidelidad y la suma generosidad. Pero la tristeza precedente es causa de que en esta voluntad de salvación se destaquen sobre todo la magnanimidad y la compasión, el consuelo y aliento del hombre. Innesario es decir que en la formación de estas conexiones de pensamientos intervienen numerosas consideraciones y conjeturas y también representaciones de la fantasía y de la memoria, de tipo adecuado a las ideas correspondientes; todos estos elementos pueden ser punto de partida de nuevas series de pensamientos.

c) Correspondencia entre los sentimientos
y la objetividad de la cognición

Otra importante influencia de los sentimientos sobre el pensamiento y la cognición, incluyendo la relativa al contenido religioso, resulta del hecho de que determinados sentimientos favorecen o inhiben la orientación del pensamiento al objeto y facilitan o perturban la cognición. Es bien sabido cuán difícil es pensar «objetivamente», es decir, de acuerdo con lo que es en sí el objeto sobre el que se piensa, cuando está el sujeto asustado, o dominado por el dolor, o se halla excitado, o encolerizado, e incluso cuando preponderan en él sentimientos de poder o de triunfo. En cambio, los sentimientos de bienestar, satisfacción, reposo y seguridad no se oponen en principio a la objetividad del pensamiento, excepto en el

caso de que existan en grado exaltado y originen una situación de autosatisfacción en la que el individuo se encierra en sí mismo. Existen, por otra parte, sentimientos de naturaleza transitiva, en los que el individuo se dirige afectivamente al objeto o persona y se hace con ello capaz de comprenderlo más intensamente. Pertenecen a esta clase todos los sentimientos de evaluación del ámbito de la cosa o la persona a la que se dirige el pensamiento. Existe una situación afectiva óptima para el pensamiento objetivo, una congruencia entre el sentimiento y la cognición del objeto. Los sentimientos concuerdan en mayor o menor grado con los actos encaminados al conocimiento del objeto y los favorecen o los dificultan. Resulta de ello, de una parte, una relación de adecuación entre los sentimientos y la situación vivencial global por ellos condicionada, y la realización de la comprensión objetiva de otra parte. Figura entre estos sentimientos el de simple goce del saber y de la adquisición de saber.

Esta correspondencia entre el sentimiento y la cognición no existe solamente en el sentido general mencionado. Determinados sentimientos son particularmente apropiados para favorecer el conocimiento y el examen de ciertas áreas objetivas. Vemos así que en el sentimiento de la inseguridad cognitiva, llamado corrientemente duda, se presentan ante todo los problemas, mientras que en la admiración aparecen repetidamente nuevas determinaciones y relaciones objetivas. El mundo personal se abre a los sentimientos de simpatía y amor al prójimo con una profundidad y una riqueza incomparablemente superiores a las que permite una cognición fría, sin interés personal. En esta última, se toma el objeto tal como es en sí; en cambio, la simpatía y el amor lo afirman por lo que tiene de valioso, y en cuanto actos en que se da una afirmación sentimental, respetan al tiempo su carácter personal. La antipatía y el odio pueden ciertamente facilitar el descubrimiento de deficiencias de valor o propiedades negativas del observado, pero se oponen a un conocimiento global adecuado. Es un hecho de observación corriente que cuando predomina el sentimiento estético se presentan claramente los rasgos de belleza natural o artística sin perjuicio de la vivencia de su unidad. En este caso, la observación se realiza espontáneamente sin dificultad, intercalada periódicamente, en rápida sucesión, con momentos de detención. El desa-

grado, por el contrario, restringe y embota la cognición de lo que tiene interés estético. Por consiguiente, además del efecto general de los sentimientos, existe un efecto especial, congruente con el objeto. Favorece o dificulta la cognición en grado y en verdad según su adecuación o falta de adecuación a la constelación de valores del objeto.

Todo esto tiene también gran importancia para el ámbito vivencial religioso. Recuérdese que R. Otto, en su análisis de la vida religiosa, explica que lo numinoso es vivido como misterio en el asombro; como inaccesible, omnipotente y enérgico en el espanto; como plenitud de valores atrayentes en el anhelo y en estas formas es conocido en tales vivencias. Las emociones de divertimento o de aburrimiento no son de antemano adecuadas para el conocimiento religioso objetivo, pero esto no excluye que hasta en tales estados surjan en la mente temas religiosos debido a existir o haber existido un interés habitual por estos temas. Se ha comprobado que tampoco es desconocida su presencia en la euforia producida por el alcohol. Por otra parte, es posible que, debido a factores caracterológicos, aquellas emociones originen casi directamente vivencias opuestas, como las de preocupación o esperanza, que impulsan a su vez la aprehensión de rasgos aislados de lo divino-sagrado que parecen apropiados para dar seguridad sobre el futuro.

Igualmente que estos sentimientos de destino, todos los sentimientos transitivos de afirmación de valores, como los de aprecio, amor, admiración o entusiasmo, incluyendo los estéticos, los metafísicos y especialmente los religiosos (cf. R. Otto), pueden crear una situación vivencial correspondiente al objeto religioso. Se debe esto al hecho de que el valor positivo vivido en el sentimiento es apropiado para que se manifiesten a través de él los valores absolutos. En el sentimiento despertado en el observador por un acto bueno realizado por un niño, pueden entrar en la vivencia, conjuntamente con el valor de la relación objetiva próxima, que es la bondad del niño, la bondad de los padres y de los hombres en general y también, finalmente, algo de la bondad divina, haciéndola accesible al entendimiento. Hasta el sentimiento erótico contiene, incluido en el marco más general del amor, una adecuación objetiva a la fascinación de lo divino-sagrado, que no se revela solamente en términos religiosos como los de «celestial», «divino» o «eterno»,

sino más todavía en las manifestaciones que se han producido durante el curso de su historia, en los objetos y formas del culto religioso.

En los sentimientos intransitivos, el movimiento afectivo se dirige al propio yo. Figuran entre ellos los que ofrecen en grado especial una base psíquica apropiada para la cognición de algunas cualidades peculiares del ámbito objetivo religioso. Así, los sentimientos de vergüenza y arrepentimiento proporcionan adicionalmente el conocimiento de la distancia de lo divino-sagrado al plano del ser y los valores humanos. El sentimiento de gratitud mantiene abierta la mente a la comprensión de la bondad divina, repetidamente manifestada. Y aunque los sentimientos de poder propio y de triunfo no son en general favorables al conocimiento objetivo, como antes se ha indicado, puede descubrir el hombre en el sentimiento de su poder algo del poder divino, despertando en él una especie de conciencia del sumo poder de Dios y ello aun antes de hallar la confirmación del poder propio en el aplauso de los partidarios. Tenemos un ejemplo de esta situación en la plegaria de Rienzi en la ópera de Wagner. Lo mismo diremos del sentimiento de triunfo. Porque ambos sentimientos permiten experimentar la vivencia del poder victorioso no solamente como cualidad propia heredada o adquirida, sino como benigno socorro divino, como efecto del poder divino, superador de todo obstáculo, ofreciendo este objeto de reflexión al pensamiento. Los sentimientos pueden crear una situación vivencial que corresponde a la determinación de contenido propia del objeto religioso, que «se acomoda» a él y favorece el contacto cognitivo.

d) Posición emocional y asentimiento

Estrechamente emparentada con el efecto de congruencia del sentimiento con el objeto se halla la receptividad de la esfera emocional a determinados objetos, gracias a la cual el objeto se convierte en caso, en tema, para el sujeto que experimenta la vivencia. En relación con esta inclinación a tomar en consideración al objeto, esta acción de los sentimientos, a la que, como es natural, se asocia una intensificación de la cognición, puede calificarse de efecto «ad-

junto». Le corresponde un efecto disyuntivo, apenas menos importante, de los sentimientos. Ciertos objetos son al principio rechazados por los sentimientos; no son simpáticos. La actividad cognoscitiva relativa a ellos está influida negativamente por los sentimientos que no admiten al objeto o lo mantienen a distancia. En el efecto de congruencia con el objeto, el sentimiento mantiene la receptividad al objeto. En el efecto adjuntivo y en el disyuntivo, el sentimiento crea una disposición previa en favor o en contra, respectivamente, que se halla en relación recíproca con su concepción intelectual y puede persistir, aunque tal vez tomando en consideración las consecuencias a pesar de serle adversa la decisión definitiva. Es el caso, varias veces mencionado, de la «posición» emocional o afectiva de objetos, representaciones o pensamientos, que desempeñan aquí también un importante papel psicológico-religioso. Esta posición afectiva se refiere a la persona empírica en el momento dado, siendo, por consiguiente, independiente de la reacción afectiva que correspondería al objeto en sí. Así, por ejemplo, el pensamiento de la beatitud eterna debería producir una exaltación de toda la esfera emocional con la tonalidad dominante de anhelo. Pero, en la práctica, el movimiento emocional dista mucho de corresponder siempre a esta norma objetiva. El pensamiento de Dios puede acompañarse en unos de sentimientos de veneración y esperanza, mientras que en otros se asocia al desaliento o quizás a la negación.

Esta diversidad puede deberse a actitudes generales o a experiencias particulares. En las personas devotas, las representaciones o los pensamientos de Dios, Salvador, cielo, gracia, beatitud y misericordia y también las de pecado, castigo o infierno, siempre hallan acogida en la afectividad, pertenecen a «su mundo». Al no creyente, pueden serle indiferentes y otras veces las recibe con respeto, pero es frecuente que despierten en él enojo o desprecio. Las diversas posiciones afectivas se deben en otros casos a experiencias particulares. La constelación sentimental no concuerda necesariamente con el enfoque general y la posición sentimental general. Hasta para el hombre piadoso pueden ser más o menos desagradables ciertas ceremonias o fórmulas de oración, sea porque en su infancia le producían miedo o aburrimiento, sea porque no corresponden a su criterio estético actual. Análogas consideracio-

nes podemos formular respecto a la posición afectiva de grupos o individuos aislados religiosos, como frailes, sacerdotes, sacristanes, miembros de asociaciones religiosas y también respecto a edificios, cuadros y canciones.

Estas personas y objetos o las representaciones y pensamientos se dirigen de algún modo a los sentimientos del hombre religioso. Él es quien, en principio, se ocupa preferentemente de ellos y les dedica su pensamiento. Y este ocuparse de ellos puede realizarse con un esfuerzo dirigido al objetivo o sin tal esfuerzo. Es muy posible que ulteriores e importantes actividades cognitivas se inserten a continuación de la respuesta emotiva inicial. El efecto conminatorio o requeridor del sentimiento establece la continuada actividad intelectual, el efecto estimulante la favorece, la influencia orientadora lo guía en una o varias direcciones, el efecto delimitador destaca determinados efectos o personas y presenta múltiples esferas de interés, el efecto acentuador confiere una importancia especial a ciertos rasgos y situaciones y les da un colorido o matiz peculiar. El examen de estos diversos efectos del sentimiento sobre la cognición corrobora la tesis de una función adjuntiva de los sentimientos, puesto que crean una situación emocional apropiada a objetos y personas, representaciones mentales y pensamientos, formándose una unión más o menos duradera entre las actividades intelectuales y la afectividad. Análoga relación hallamos en la posición afectiva de sentimientos negativos que se asocian a un apartamiento o reserva respecto a determinadas áreas objetivas, siempre de gran importancia para la cognición.

Se añade a estos efectos una función de los movimientos afectivos de gran importancia en el proceso del conocimiento. Nos referimos al efecto corroboratorio o confirmatorio, que solamente corresponde a los sentimientos noéticos. Es cierto que la formación del juicio de verdad es un proceso lógico-intuitivo y la operación consecutiva del convencimiento, que condiciona el asentimiento, es una actividad de la voluntad. Pero en el convencimiento, siempre o casi siempre, se asocia a la opinión y al asentimiento una combinación de satisfacción o cumplimiento (en el pensamiento de juicio) con seguridad, combinación que podemos calificar de tranquilizadora. Más allá del mero convencimiento, se afirma y se aprueba el pensamiento, que el sujeto «hace suyo». Esto es lo que ocurre en

la confirmación positiva, mientras que en el caso de un juicio negativo, de rechazamiento, hay una oposición y en la duda una reserva o restricción, asociadas a un sentimiento de inquietud. El sujeto juzga el pensamiento inadecuado o incompletamente adecuado. Esta función corroboradora o denegadora de los sentimientos precede no raras veces al asentimiento y hasta a la adopción de una opinión y puede llevar a juicios erróneos y precipitados convencimientos. Coincide en este aspecto con el efecto de prevención o disposición previa de los impulsos (v. p. 302). Después de todo lo expuesto, no se necesitan más consideraciones para comprender que la función corroboradora de los sentimientos también actúa en la formación de juicios y opiniones del ámbito de lo religioso. Y en los grados de devoción con intensa tonalidad emocional intervienen tanto más cuanto más apropiados parecen los juicios de la confirmación o realzamiento de la verdad y de la grandeza de la religión. El que venera a Dios o a personas sagradas, se siente feliz con un pensamiento nuevo que confirma y acentúa su aproximación a la comunión religiosa a la que pertenece y se halla en la dirección de sus convicciones. Se siente contrariado cuando, a consecuencia de alguna «explicación», se ve obligado a modificar sus creencias o solamente las puede mantener en un sentido restringido. Estos sentimientos nos muestran que está personalmente interesado. La guía católica, del individuo y de la sociedad, no puede omitir la consideración de estos sentimientos corroboradores en los fieles.

e) Suscitación de pensamientos y representaciones mentales

Es frecuente que se asocien a los sentimientos pensamientos y representaciones que no tienen el contenido que primariamente nos interesa ni están objetivamente relacionados con él. Se tiene la impresión de que han sido producidos o atraídos por los sentimientos. Puede hablarse a este respecto de una función excitadora de los sentimientos, a la que se debería la formación de los pensamientos o representaciones. Señalemos ante todo que se trata de un fenómeno general. Se perciben los sonos del órgano y sus graves tonos despiertan sentimientos de profundidad y reposo. Posiblemente, aunque el individuo se sienta lleno de estos sentimientos,

no les presta atención. Pero, más pronto o más tarde, aparecen variadas imágenes y pensamientos, sin relación entre sí ni transiciones, apenas fijos, surgiendo de la profundidad y sucediéndose como olas. Se presenta la imagen de un monstruo, que estremece todas las fibras del sujeto, pero no inspira solamente miedo. Se pasa inmediatamente al estremecimiento del monte Sinaí, al que sucede una puerta que da a un mundo gigantesco. La posibilidad de esta suscitación de los más variados pensamientos por efecto de los sentimientos debe buscarse en la integración personal de las funciones psíquicas. Porque el que siente es hombre y en calidad de tal tiene la capacidad y la necesidad de pensar.

Continuando la audición de la música de órgano, en el curso de los sentimientos por ella despertados, surgen en primer término pensamientos y representaciones que corresponden al contenido afectivo actual relativo a los valores y hasta parece que son impuestos por este contenido. A los sentimientos de satisfacción se asocian pensamientos y representaciones de tonalidad positiva, mientras que los sentimientos de inferioridad se acompañan de pensamientos o representaciones deprimentes. El contenido de las imágenes o pensamientos se halla en relación con la situación anímica del momento. Durante la audición de órgano, correspondientemente a los sentimientos despertados, se forman pensamientos y representaciones de contenido existencial y trascendente absoluto poco corriente, a menudo reiteradamente y con creciente intensificación, pero raramente ateniéndose estrictamente a fórmulas precisas, como las de que Dios es grande, superior a toda medida imaginable, que supera al mundo, es todopoderoso (también en mí). Ante el imponente y maravilloso espectáculo de un paisaje de alta montaña, concordantemente con la temática religiosa interior, sin intento alguno de actividad simbolizadora, pueden surgir pensamientos e imágenes como las de titanes petrificados, de lo grandioso e inefable, de aquello ante lo que el hombre se siente pequeño, pero más importante. Junto a la función excitadora general de los sentimientos, hay una función excitadora especial.

Aunque estos pensamientos e imágenes asociados a los sentimientos parecen al sujeto atraídos o llamados por estos últimos, lo sagrado pensado o imaginado no es visto por él como si solamente se tratara de una creación de los sentimientos o de la objetivación

de un «sentimiento primordial»⁸. Tal supuesto, no solamente se opondría a la autenticidad del sentimiento numinoso, especialmente del estremecimiento y del sentirse llamado interiormente, sino también a la conciencia de la trascendencia, esencial en la vivencia religiosa y, sobre todo, al carácter absoluto de lo sagrado-divino. El ámbito de lo sagrado no puede estar en la vivencia religiosa como una producción intersubjetiva, sin ninguna realidad transubjetiva. La aparición de pensamientos e imágenes religiosas en el sujeto no tiene generalmente el carácter de una elaboración de la fantasía creadora, sino el de un recuerdo o un resurgir de la temática religiosa de la memoria o el conocimiento.

La afirmación de que existe una correspondencia entre las emociones y los pensamientos que se presentan bajo su influencia no queda desmentida por el hecho comprobado de que pueden asociarse a un estado afectivo pensamientos no concordantes con él. Una observación más precisa muestra que este fenómeno va siempre unido a la aparición de otros sentimientos concomitantes. Existen diversos motivos que explican la producción de tal estado de cosas. Puede ser que junto a las emociones primarias y a los pensamientos posiblemente coordinados con ellas haya una dirección distinta del pensamiento que provoca sentimientos de otra clase. Quizás se sabe quien toca desde el principio de la audición de órgano; es posible que se atienda más a la apreciación del modo de ejecución y técnica empleada que a la música en sí y tal vez se produzcan sentimientos de contrariedad asociados a juicios desfavorables, con lo que se reduce la pura dedicación a la música y el predominio de los sentimientos esenciales y pensamientos absolutos correspondientes. Estos sentimientos y pensamientos concomitantes, no pocas veces opuestos, pueden generar un estado de ánimo que se manifiesta en la vivencia en forma de desplacer o impaciencia o como sentimiento de lo ridículo, que hace pensar en una payasada.

Observemos, finalmente, que los pensamientos asociados a las emociones no siempre son conocimientos en el sentido de pensamientos concebidos como verdaderos. Aparecen frecuentemente en conexión entre sí y su contenido puede no ser objetivamente condicionado o serlo sólo en grado restringido. Sin embargo, pueden

8. Cf. E. PRZYWARA, *Religionsphilosophie katholischer Theologie*, Munich-Berlin 1926, p. 31.

estructurarse en pensamientos, juicios, conceptos e interpretaciones, formando conocimientos, verdaderos o supuestos, incluso relativamente a la esfera de lo divino-sagrado.

f) Acciones esféricas sobre el objeto

Para la comprensión del mundo objetivo religioso es importante también el efecto esférico de los sentimientos. Se ejerce en primer lugar sobre la amplitud de la determinación objetiva. Los sentimientos no se detienen en una frontera que los delimite estrictamente de la comprensión intelectual-conceptiva. Así, por ejemplo, el posible complejo afectivo producido por un sacerdote en el observador no queda suficientemente explicado por la concepción del ministerio sacerdotal, de su misión al servicio de Dios. En el horizonte de valores de los sentimientos suscitados existen conexiones, no bien dilucidadas intelectivamente, con la acción divina y hasta con el Ser divino y también relaciones con las grandes figuras sacerdotales de la historia. Hay incluso relaciones cósmicas. La acción amplificadora del objeto ejercida por los sentimientos puede ultrapasar el ámbito objetivo próximo, extendiéndose a una esfera más amplia apoyándose en los valores puestos de relieve en la cognición y en su elaboración por el pensamiento. Aparecen con mayor o menor claridad segundos términos, áreas circundantes, conexiones de acción y analogías.

Esta acción de extensión del objeto proporciona de este modo un excedente de determinaciones, aunque todavía son imprecisas. Le corresponde en la vivencia religiosa, especialmente en su función cognoscitiva, un papel que merece tomarse en consideración, que guarda relación con la alteridad, la infinitud y la omnipresencia de lo divino-sagrado. Estas propiedades parecen facilitar una extensión intelectual en las mencionadas posibilidades esféricas y hasta las sugieren. Ocasionalmente, las investigaciones sobre la percepción de símbolos dan resultados análogos (v. p. 147s). Pero, aun prescindiendo de las relaciones de símbolo y del aura por ellas producida, nos ofrecen una esfera de pensamientos y sentimientos que van más allá de su presencia concreta, inmediatamente observable.

El sentimiento de veneración ante el altar nos lleva a pensar en su situación en la iglesia o en la naturaleza circundante (montaña, bosque, prado, margen de un río, etc.), en su relación de misterio y poder con el mundo de lo divino-sagrado, en su papel en la historia sagrada, en los sacrificios famosos: de los hijos de Adán, de Noé, de Moisés, de Salomón, de Elías; en su lugar en la liturgia, incluyendo su realizamiento con el incienso y el ósculo del sacerdote.

Más profundamente todavía actúa en la acción esférica de los sentimientos su acción intensiva del objeto. El sujeto puede sumergirse en su sentimiento y hallarse de pronto ante el objeto de su vivencia como ante algo nuevo, que se le presenta con un frescor que no había presentado nunca en las situaciones vivenciales corrientes anteriores, ofreciéndose de este modo a la cognición y a la actividad de la inteligencia. Este «estar en la cosa» incluye la vivencia de haberla encontrado, de poseerla, como vemos en el sentimiento de satisfacción por la consecución de lo deseado, en el sentimiento de triunfo y predominio del poder propio, en el sentimiento de estar contento de la superioridad propia, en la humillación del fracaso. La base de esta vivencia es el valor del objeto o de la situación existente en la profundidad de la emoción, valor que abre el camino al conocimiento del objeto. También las emociones transitivas pueden ejercer este efecto de intensificación del objeto. Así ocurre principalmente en las diversas formas del amor, porque la afirmación del valor de la persona o cosa amada es una de las propiedades de todo amor. Pero también hay un sumergirse en el odio o en la antipatía. En tal estado se ven muy claramente los valores negativos, reales o supuestos.

En la gran vivencia religiosa descrita por R. Otto es en gran parte esta acción intensificadora sobre el objeto la que presenta con tanta penetración los valores de lo sagrado como *tremendum*, *fascinosum* y *mirum*. Aun cuando no llega la vivencia al máximo grado de profundidad, al abismarse el sujeto en la veneración, la devoción o la esperanza, le aproxima hasta tal punto a lo divino-sagrado que le parece hallarse en su seno y respirar con él, de modo que se siente animado a alcanzar una comprensión intelectual, aunque sólo es instantánea en la mayoría de casos. Por otra parte, la acción intensificadora del objeto ejercida por los sentimientos

puede hacer posible aquella experiencia immanente de lo divino de que nos habla Dürckheim. Dice este autor que, gracias a la remoción del yo y a un siempre renovado sumergirse en «la indivisible base del Uno», eliminando toda «concepción esquemática racionalista y objetiva», se hace presente en la conciencia, como misterio, como inconcebible, el Dios que habita en mí⁹.

En la esfera de lo religioso, la acción intensificadora del objeto que ejercen los sentimientos se efectúa más fácilmente cuando no se dirigen inmediatamente a lo divino, sino a hombres, cosas, edificios o lugares santos. Debe atribuirse esto enteramente a la distinta naturaleza de su percepción, sensorial en este caso, con la consiguiente posibilidad de experiencia psicológica. Como en la vida profana, también en las formas de sentimiento religiosas se favorece el sumergirse en sí mismo cuando pueden tomarse como puntos de partida cosas perceptibles relacionadas con los objetos sagrados. Todas las religiones tienen «lugares santos» en los que el fundador o algún santo nacieron, murieron o actuaron o se manifestó Dios en milagros o apariciones. El creyente visita estos lugares reverentemente, recibe tal vez algunos conocimientos y puede sumergirse en sus sentimientos, a no ser que le estorben para ello algunas circunstancias. Es posible que se produzca una gradación ascendente. Primeramente, se sitúa; luego, pasa a la persona sagrada; finalmente, continuando esta progresión, llega a lo divino-sagrado en sí. La correspondiente progresión intelectual, apoyada en numerosas asociaciones, puede desarrollarse en la capilla de la porciúncula, cerca de Asís, de acuerdo con el siguiente esquema: Aquí vivió san Francisco... el gran santo de la pobreza y la penitencia... ante la inmensa santidad de Dios.

Análogas vivencias se producen en personas devotas en presencia de reliquias aunque no consistan en restos corporales, sino que sean reliquias de segundo grado, como el catecismo que usó Bernadeta Soubirous. También en vivencias de este tipo, la ternura, el respeto y la veneración pueden servir de impulso para una progresiva profundización de la temática del pensamiento, a base, por ejemplo, del siguiente esquema: También yo aprendí con afán en este librito... pero la enseñanza que saqué de él fue bien dis-

9. En *Meditation in Religion und Psychotherapie*, trad. alem. de W. Bitter, Stuttgart 1958, p. 194ss.

tinta... predestinación divina. Hasta sencillas frases pueden bastar para poner en marcha la función intensificadora del objeto propia del sentimiento. Un hombre se siente conmovido al leer que el santo Cura de Ars devolvió unas botas forradas que le acababan de regalar porque, según explicó, «me siento en ellas demasiado bien». Y el pensamiento, bajo el impulso de los sentimientos, sigue su curso a través de la gradación: Éstas fueron sus palabras... así era él... lo santo en su modo de ser diferente.

Los importantes efectos cognoscitivos de los sentimientos, estudiados en los párrafos anteriores, desarrollados a base de su esencial función de vivencia de los valores, pueden clasificarse en un examen retrospectivo formando con ellos dos grandes grupos. Hay los efectos que influyen en el acto de la cognición y los que influyen en el conocimiento del contenido aprehendido. Pertenecen al primer grupo los efectos indicativos y requeridos que provocan la cognición y también los efectos estimuladores y guiadores, que la apoyan y sostienen; finalmente, se incluyen los efectos aprobatorios, que completan la cognición. Figuran en el segundo grupo las irradiaciones o amplificaciones que participan en la constitución de material cognitivo; es decir, además de los efectos que proporcionan los valores, los suscitadores, adaptadores, apropiadores (o repudiadores) y esféricos, estos últimos divididos en dos subclases: de influencia extensiva del objeto y de influencia intensiva del objeto. También deben incluirse en este segundo grupo las acciones que influyen en la configuración dada al material: diferenciadores o aisladores y destacadores o realzadores. Como se ha indicado, estos diversos efectos se combinan e imbrican de múltiples modos y se condicionan mutuamente. Finalmente, se ha mostrado que estos efectos de los sentimientos son de gran importancia en la cognición y elaboración intelectual del ámbito objetivo religioso.

3. *Efectos de las disposiciones anímicas sobre la cognición de contenidos religiosos*

Deben distinguirse de las emociones, formando una segunda clase de vivencias afectivas, los estados duraderos, disposiciones o temples del ánimo, llamados también, según expresión de Lersch,

«tonalidades estacionarias del fondo endotímico». Forman, por decirlo así, el suelo afectivo sobre el que se asienta la vivencia. A una emoción o movimiento afectivo le es propia la relación con un humor actual y un horizonte objetivo que ejerce impresión sobre dicho estado. Temple o disposición de ánimo, por el contrario, es una tonalidad afectiva de duración relativamente prolongada no basada en ninguna relación objetiva. Las emociones que afectan profundamente al individuo pueden cristalizar en sentimientos duraderos; a su vez, los templos o estados de ánimo fundamentales, ya en cuanto dotación de la naturaleza individual del hombre, pueden ser muy marcados y exteriorizarse en las emociones correspondientes¹⁰. Las disposiciones de ánimo pueden superponerse. Así, por ejemplo, una tonalidad afectiva básica depresiva no excluye una tonalidad solemne y grave, del mismo modo que un sentimiento fundamental vital alegre no es contrario a un sentimiento devoto. Pero el sentimiento fundamental matiza el sentimiento añadido.

Como en la disposición de ánimo básica en sí, aunque se ofrece al individuo de algún modo cierta orientación, no se realiza esto en el sentido de que el estado afectivo persistente sea mantenido por relaciones objetivas actuales, no puede atribuirse sin más a los sentimientos la importante acción cognoscitiva que, como acabamos de ver, poseen las emociones. Pero, debido a la estrecha relación que existe entre los sentimientos y las emociones, ejercen los primeros un efecto indirecto. Efectivamente, los sentimientos pueden intensificarse o debilitarse. En el sentimiento o tonalidad afectivo-depresiva, la general disminución de la capacidad de iniciativa del sujeto disminuye la acción favorecedora de la cognición de las emociones estimuladoras que pueden producirse, actuando en menoscabo de los efectos que instauran o facilitan la cognición. En cambio, si hay una tonalidad afectiva básica positiva, de elevación de ánimo, la confianza del individuo en sí mismo está aumentada y se incrementa el efecto cognitivo favorable de las emociones alentadoras. El sujeto siente mayor interés por las cosas, su mente se dirige al mundo objetivo, el sentimiento de los valores es activo, se instauran múltiples puntos de vista y pensamientos, hay amplitud y profundidad en la visión intelectual. No es desconocido para

10. Cf. LERSCH, obr. cit., p. 301ss.

el individuo devoto el dualismo de la tonalidad depresiva y la elevada, generada la primera por la conciencia de pecado y la segunda por la conciencia de gracia. Ambas muestran la influencia indirecta de los sentimientos sobre el conocimiento del mundo objetivo.

Pero, además, no puede excluirse una acción directa de los estados afectivos sobre el conocimiento, es decir, una acción no efectuada a través de las emociones. Es cierto que, teniendo en cuenta la ausencia actual de objeto en las disposiciones anímicas como tales, no cabe pensar en ninguna posibilidad de que presenten al pensamiento valores ni le inciten u obliguen a considerarlos ni tampoco le indiquen cualidades de los valores o los diferencien. Sin embargo, los sentimientos constituyen una situación previa que estimula una actividad pensante y cognoscitiva en determinadas direcciones, influyendo con ello en los contenidos de conocimiento y en la adecuación del pensamiento al objeto. En una tonalidad grave, se insertan pensamientos como los de «verdad», «profunda realidad» y aun el de «muerte» y de que «hay detrás de todas las cosas algo o alguien que requiere o espera ser examinado». Un sentimiento devoto, aun sin emociones transitivas, favorece la orientación de la actividad intelectual a lo divino-sagrado y la consideración de contenidos apropiados a esta dirección, con el consiguiente estímulo de la cognición correspondiente. En sentido contrario actúan, especialmente en el aspecto religioso, los sentimientos de indiferencia.

Pero la acción peculiar de los sentimientos sobre la concienciación y comprensión de contenidos sacrales se manifiesta en el diverso aspecto con que se ven las cosas que entran en el área de observación según sea la tonalidad afectiva básica. El mundo se presenta al optimista de un modo distinto que al pesimista, incluso en lo que respecta a los puntos de vista religiosos. Aquél ve todas las cosas y todos los hechos, desde los más elevados a los más bajos, como predominantemente buenos y siempre espera con ilusión las nuevas cosas que se ofrecerán a su observación. En cambio, le parece al pesimista que son malos o no tienen sentido, que están inspirados por demonios en un mundo dominado por un Dios incomprensible. Siempre espera que ocurra lo peor. Este efecto del sentimiento se muestra con especial claridad en la angustia. A diferencia del miedo, la angustia no está motivada por ninguna

causa amenazadora, pero existe, como telón de fondo, en la vivencia, de cara al mundo y la vida, un sentimiento de desamparo e inseguridad indeterminado. El individuo se siente entregado sin defensa a una imprevisible combinación de circunstancias y fuerzas. Siempre espera que ocurra algo nuevo, sagrado o no, respecto a lo cual sólo se atreve a afirmar que, más pronto o más tarde, podrá ser muy peligroso para él. La angustia no es incompatible con una concepción religiosa del mundo, pero en esta concepción no aparece inmediatamente Dios como suficientemente activo o asequible, o suficientemente bueno, justo o poderoso para dar seguridad (v. página 277s).

XI. VIVENCIAS CONATIVAS

La dinámica dirigida a la superación de las deficiencias o faltas sentidas por el individuo, nacida de las necesidades de la vida, se manifiesta en las vivencias conativas o pulsivas, que se presentan en forma de impulsos y de esfuerzos. La superación de la deficiencia es el objetivo del impulso, inmanente y activo. A diferencia del impulso, es propia del esfuerzo la conciencia del objetivo (en forma de pensamientos o representaciones asociados) y de las posibilidades de alcanzarlo. Como el objetivo satisface una necesidad, constituye un valor. Como tal, igualmente que la ausencia de valor vivida en la necesidad, es experimentado en forma de emoción. Por otra parte, toda emoción se acompaña de la vivencia de pulsiones a determinados modos de comportamiento (v. p. 236s).

En concordancia con lo propuesto por Lersch¹, aunque no con la misma terminología, creemos recomendable dividir las vivencias conativas en intransitivas y transitivas, análogamente a la clasificación adoptada al tratar de los sentimientos. Las primeras comprenden, además de las vivencias conativas vitales, dirigidas a lo meramente existencial, las vivencias de pulsión individuales o del yo. Desde el punto de vista de una psicología antropológica, no constituyen los impulsos y esfuerzos de este grupo fuerzas que actúen independientemente, sino «la apremiante expansividad de la existencia humana en las múltiples direcciones de sus necesidades»².

1. Obr. cit., p. 131ss.

2. W. KELLER, obr. cit., p. 138.

1. *Cognición de contenidos religiosos condicionada por las conaciones*

La estrecha conexión de las vivencias conativas con las emociones plantea la cuestión de si las primeras, análogamente a las segundas, tienen importancia para la cognición, especialmente en el ámbito de lo religioso. En el presente estudio prescindimos de la importancia cognoscitiva de las vivencias conativas resultante de las emociones por ellas provocadas y por medio de las cuales participan en el efecto cognoscitivo de la esfera afectiva.

Las vivencias conativas pueden ejercer directamente varias importantes influencias sobre la cognición. Este hecho corresponde al entrelazamiento, desde hace mucho tiempo conocido, que existe entre las funciones cognoscitivas y las funciones conativas, descrito por McDougall como «sistema complejo de relaciones entrecruzadas» entre los «aspectos cognitivo y conativo de la estructura anímica»³. Este enfoque de la cuestión no fue provechoso para la psicología de la religión hasta que se hubo realizado un cuidadoso examen de las relaciones existentes. Paralelamente a lo que vimos respecto a los efectos de la vivencia afectiva de importancia para la cognición, la influencia de las conaciones se extiende tanto al pensamiento y a la cognición como al contenido del uno y de la otra. Influyen ya sobre la actividad de la cognición y el pensamiento por la conexión de las vivencias de conación con la unidad de la vida humana. El impulso a subsanar las necesidades sentidas por el individuo se adueña indefectiblemente del pensamiento y lo orienta, obedeciendo a las directrices conativas imperantes en el momento dado, al conocimiento de las cosas y las relaciones conexas con la satisfacción de la tendencia. Así, por regla general, además de ejercer un efecto primario sobre la dirección del pensamiento, las vivencias conativas orientan los esfuerzos a la adquisición y elaboración de conocimientos o están unidas a la tendencia a la cognición. Existe en la vivencia conativa un impulso cognoscitivo que es desde el principio inherente a la vivencia o aparece ulteriormente, terminándola. Formando parte de la movilización

3. W. McDUGALL, *Psychologie, die Wissenschaft von den Verhaltensweisen* (trad. alem.), Munich 1951, p. 91.

de todas las funciones que pueden servir para la realización de su objetivo, impuesta por la vivencia conativa, existe ordinariamente un impulso cognoscitivo dirigido por lo menos a una representación, «plástica» o intelectual, pero también hay generalmente la tendencia al conocimiento de los objetos o situaciones que se encuentran en la dirección del impulso. El impulso a calmar la sed impele inmediatamente la actividad de la inteligencia, que llega no pocas veces al examen de las posibilidades de satisfacer el impulso. En forma análoga, el que se siente impelido a la oración, siente también el impulso de pensar en esta dirección. Existe en este caso un impulso cognoscitivo religioso primario, desarrollado inmediatamente a partir de una vivencia conativa religiosa. Rige esto también para el impulso cognitivo religioso especial. Es objetivo propio de este impulso la adquisición de conocimientos relativos a la esfera de lo divino-sagrado, no por su posible valor de utilidad para la higiene mental y el éxito en las relaciones sociales, sino puramente para el conocimiento del mundo objetivo religioso. El hombre devoto siente a veces este impulso como una especie de hambre, pero no existe solamente en él ni tampoco presenta siempre el mismo grado de intensidad.

Impulsos que son en sí profanos pueden generar impulsos secundarios que actúan en la cognición de temas religiosos, lo que puede ser debido a existir previamente en el sujeto un predominio de la temática religiosa o a la influencia de un ambiente religioso. Es posible que el impulso vital a experimentar intensas vivencias se ejerza también en el ámbito religioso, tendiendo al fondo cognoscitivo correspondiente, que quizás se sentirá como sensacional. El impulso de venganza puede recurrir a poderes celestiales o infernales, como vemos en las maldiciones y conjuros, apareciendo un mundo subjetivo apropiado, dominado por estas fuerzas. El orden del mundo entero y sus posibilidades se presentan entonces desde el punto de vista actual de la venganza deseada. De un modo análogo, las vivencias conativas transpersonales, como, en el amor de madre, las relativas a la salud, la belleza, la religiosidad y la inteligencia de la persona amada (en este caso el hijo) y hasta a la plenitud de la gracia, pueden aspirar a su objetivo a través de lo divino-sagrado, ofreciendo a la cognición y el pensamiento un horizonte apropiado. Pero no actúan solamente en tal caso

pulsiones de carácter profano, sino que se añaden a ellas factores religiosos. Denominamos a este impulso a la aprehensión mental existente en la vivencia conativa de un modo inmanente o conclusivo, impulso intelectual. Sus efectos cognitivos se añaden a los compulsivos, estimuladores o aprobatorios de las emociones.

Además de la movilización de las funciones de la cognición, las vivencias conativas ejercen sobre dichas funciones una acción intensificadora o depresora en cuanto al tiempo, la intensidad y la amplitud. Puede ocurrir que la aspiración a los conocimientos sobre Dios, la santidad o la beatitud eterna, con una continuada aceleración de las operaciones de la inteligencia y un creciente olvido de sus fases, atribuya evidencia a una conclusión que tal vez es solamente provisional. La probabilidad de que se produzca este fenómeno es mayor cuando dicha aspiración está alimentada por el fervor religioso. Por otra parte, no puede excluirse que tendencias opuestas, aunque no sean precisamente antirreligiosas, sino orientadas a la comodidad, el placer, el afán de valimiento o la utilidad práctica, por ejemplo, disminuyan la atracción del mundo objetivo religioso y alejen de él al sujeto.

Otras influencias cognitivas de las vivencias conativas se refieren al contenido de los pensamientos y a las cogniciones. Los impulsos ejercen a este respecto un efecto heurístico. En la orientación general a la satisfacción de determinadas necesidades hay implícita una orientación de la actividad que se manifiesta tanto más marcadamente cuanto más claro se presenta el objetivo del esfuerzo. El impulso puede tener una forma imperativa (debes rezar) en la que está implícito el requerimiento de considerar intelectivamente lo que es la oración (contenido, momento oportuno, duración, lugar, actividad corporal).

Estrechamente conexo con el anterior se halla otro efecto importante sobre la cognición de la vivencia conativa. El interés actual por la oración es causa de que retrocedan otros intereses y con ellos también otras esferas objetivas. Análogamente a la acción delimitadora de las emociones, existe bajo el efecto del impulso religioso una limitación más o menos precisa de la atención al tema «oración» y conjuntamente con ella se hace posible una mayor exactitud y seguridad en la cognición de las circunstancias con este tema relacionadas.

2. *Influencia de la conación en la producción y desarrollo de contenidos de conocimiento religioso*

De las consideraciones anteriores sobre el efecto cognitivo conclusivo de las vivencias conativas resulta que tales vivencias poseen la capacidad, no sólo de provocar la formación de representaciones mentales, combinaciones de ellas, pensamientos y series de pensamientos, sino que también ejercen una acción determinativa sobre su contenido. Existe un efecto materialmente productivo de las vivencias conativas sobre los pensamientos y las cogniciones. Se manifiesta este efecto ante todo en el sentido general de la formación de pensamientos apropiados para obtener conocimientos sobre las cosas y las situaciones relacionadas con el objetivo al que se dirige el esfuerzo. Pero este efecto productivo, además de orientar el pensamiento al ámbito objetivo correspondiente, puede hacer cognoscible el fondo en forma de meras imágenes mentales y pensamientos. Las vivencias conativas tienen la capacidad de crear y configurar el mundo objetivo al que están orientadas. Puede ocurrir así que hagan surgir una imagen del mundo que ni de lejos se parece a la situación real; es más, cabe incluso que impidan que esta situación real sea conocida. El desdichado emperador Maximiliano de Méjico no es la única personalidad histórica que se había formado una idea irreal, demasiado optimista, de su situación y su misión. A pesar de todos los avisos y desengaños, todavía el día anterior al de la catástrofe continuaba refugiado en sus ilusiones.

a) *Impulsos y disimulación de conductas erróneas (mecanismos de defensa)*

α) *Efecto materialmente productivo de los impulsos vitales.*

El efecto materialmente productivo de las vivencias conativas es también muy importante para la psicología de la religión. El impulso al placer sexual, considerado por Freud como energía psíquica y designado con el nombre de «libido», que aparece siem-

pre como posibilidad explicativa en el pensamiento de Freud, ejerce en algunos casos aislados una gran influencia sobre las ideas y las representaciones religiosas. Se observa esto en la imagen de Dios que se forma el sujeto y en la relación con Dios. Ambas se forman, según la teoría general de Freud, siguiendo inconscientemente las relaciones libidinosas con el padre y la madre en las diversas fases del desarrollo psíquico. Mediante la imitación del padre y la adopción de sus mandatos y prohibiciones, se desarrolla la conciencia de las normas en el «super-yo» y se genera la idea de una persona modelo: el «yo ideal». El valor de este proceso para la psicología de la religión, relativamente a la formación de las creencias religiosas, es evidente. En la psicología de Freud, el super-yo no es exactamente la conciencia, sino una estructura de regulación de la conducta correspondiente al área de los impulsos (y de los sentimientos)⁴. Aunque su función es más de acomodación conativa que de enfoque de valor, puede funcionar como censura del pensamiento y la conducta del individuo siguiendo normas religiosas. Como yo ideal, puede tomarse una persona divina, como Apolo o Krishna, o una persona considerada santa, como un santo cristiano o islámico. En esta forma ideal religiosa se adoptan siempre también las representaciones e ideas religiosas realizadas o representadas por la persona tomada como modelo.

Además, pueden participar activamente en la formación del horizonte religioso individual las funciones psíquicas descritas por Freud con el nombre de mecanismos de defensa: represión, negación de la realidad, sublimación, sustitución, proyección, introyección y racionalización. Los ejemplos que se dan a continuación no se han tomado de las áreas estudiadas por Freud, sino, predominantemente, de material de experiencia religiosa.

La represión rechaza de la conciencia del individuo deseos reconocidos por él como prohibidos y los empuja al inconsciente, pero pueden manifestarse a partir de este nivel en forma de rasgos de conducta anormales (síntomas neuróticos). El individuo devoto no está exento de la posibilidad de aparición de estos deseos prohibidos (que pueden referirse a las personas sagradas antes alu-

didadas) ni tampoco de las anomalías de la conducta derivadas, aunque le molestan y desagradan sumamente. Por otra parte, en la forma en que se manifiestan no obligan a priori a reconocer que existe represión de deseos libidinosos. La importancia de la represión para el mundo de las ideas y los pensamientos religiosos personales resulta del hecho de que la expulsión del área de la conciencia a que se ven sometidos los deseos prohibidos se asocia consecutivamente a la modificación de las imágenes deseadas o temidas, de valor religioso, relativas a situaciones presentes o futuras. Estas imágenes pueden tener como contenido alguna relación con poderes celestiales o terrenales, o con la inextinguible felicidad del paraíso o el terror voluptuoso ante la amenaza de ser arrojado al infierno.

La negación de un sector de realidad (llamada también escotomización) deja en la penumbra, sin concederles atención, sin verlos, hechos libidinosos. Su conocimiento no entra en el yo consciente. No tienen validez para la conciencia, tanto si se trata de hechos «pecaminosos» de la infancia o la adolescencia del sujeto, como de hechos de la historia de santos. Al pensar en san Agustín, prescinde de Adeodato; no tiene para él «carácter oficial». Solamente sabe (y solamente quiere saber) del imperio de la santidad, libre del sexo; se niega a enterarse de la unión personal con el área de las caídas en las tentaciones eróticas.

Cuando la satisfacción del impulso en su objetivo primario es prácticamente irrealizable o aparece como imposible porque le sería adverso el juicio de la sociedad, el mecanismo de la sustitución le ofrece un objeto para reemplazar al que no puede obtenerse. Se toma este objeto del mundo exterior, pero también puede ser ofrecido por el propio yo. No pudiendo dañar a Dios, se persigue a los que le adoran. Las manifestaciones materiales de ternura que no pueden ofrecerse a Dios o a los santos, se dedican, aunque sólo sea en intención o indicación, a sus imágenes o bien a las personas piadosas y entre ellos sobre todo a los niños (sustitución transversiva).

Otras veces, quisiera el sujeto imponer a otras personas los castigos o sacrificios que merecen, según los deseos y los juicios propios nacidos de desengaños o celos, pero las circunstancias sociales se lo impiden. Es posible que en tal caso tome sobre sí el castigo y se substituya más o menos vívidamente en la existencia

4. Cf. A. GÖRRES, *Métodos y experiencias del psicoanálisis*, Herder, Barcelona 1963, p. 169s; G. GRIESL, *Gewissen und Über-Ich*, en «Jahrb. f. Psychol., Psychotherapie u. med. Anthropologie» 11 (1961) 137ss.

del otro. Una relación refleja de este tipo, intencional y afectiva, recayendo sobre el propio sujeto, tomado como substitutivo para la dirección del impulso, constituye una substitución reversiva y se denomina reversión en la teoría psicoanalítica. De la reversión del impulso sexual resulta el narcisismo y de la reversión del instinto de agresión resulta el masoquismo. En todos los casos, se comprueba que la substitución y la reversión condicionan una imagen del mundo que influye en el aspecto religioso, destacando determinados valores y estados de cosas.

En el caso de la substitución transversiva, se acentúa la cohesión vital de la sociedad humana y, correspondientemente, se acentúan los lazos que unen a los hombres entre sí, con tendencia a actuar substitutivamente. En el caso de la reversión, la corresponsabilidad y la substitución se aplican a la incrementación (o al restablecimiento) del valor del propio individuo, lo que ocurre especialmente cuando este valor se siente disminuido por ofensas o pérdida de estima. El que se siente postergado traslada su deseo de valor (que incluye la existencia vital) a la esperanza en su rehabilitación o a la ofrenda a Dios. La infértil y menospreciada Ana se dirigió al templo de Silo para prometer a Dios que le consagraría el hijo deseado (1 Sam 1).

En la sublimación, la energía de la libido originaria se deriva a fines elevados (sociales, culturales y hasta religiosos), quedando desexualizada. Pueden resultar de este mecanismo actividades morales y religiosas que ofrezcan satisfacciones substitutivas o una descarga a los impulsos al placer originarios⁵. Considerando los componentes del impulso sexual descritos por Freud, vemos que el sadismo puede transferirse al celo pastoral, el masoquismo a una rígida ascesis, el instinto de agresión al esfuerzo para el mejoramiento del mundo, el instinto de destrucción en aceptación del martirio o en la lucha contra la falta de fe. Estas transformaciones se acompañan siempre de un cambio en la imagen del mundo, en la que se transparenta un rigor que incluye la existencia corporal, con dureza hacia sí mismo. La muerte en defensa de las creencias religiosas y la eliminación de los adversarios de Dios en el mundo se consideran como la conducta que debe observarse ante Dios. Es

5. Cf. GÖRRES. obr. cit., p. 158ss.

característico de la imagen del mundo que se halla en la base de esta actitud una evaluación extremadamente pesimista de la culpa humana y de la ira de Dios, a la que uno se aferra de un modo ciego y muchas veces semiconsciente.

Análogamente a la sublimación, también la racionalización es para Freud un mecanismo de defensa del yo contra los impulsos libidinosos. Pero así como en la sublimación tiene lugar una disimulación efectiva del impulso, con desplazamiento del objetivo, lo que se substituye en la racionalización es la motivación confesada. La verdadera motivación del conjunto de esfuerzos, de las series de representaciones mentales y pensamientos y de los modos de conducta, a consecuencia de la censura ejercida por el super-yo, es substituida por otras motivaciones que presentan al yo los citados procesos anímicos como sensatos y morales, como aceptables para la conciencia moral. La motivación real permanece oculta. Que una persona devota bese una imagen sagrada, de ningún modo debe considerarse como anormal, pero en casos aislados, por la demasía en las demostraciones de afecto, por el modo de realizarlas y hasta por el impulso, se sienten como extrañas e ilícitas, por lo que se quieren justificar atribuyéndolas a una especial veneración y gratitud por la ayuda recibida del santo en dificultades religiosas y profanas. Atrevidas ideas se explican por la amante penetración en la vida del santo y del mismo modo se explica la libidinosa relación mental con la persona sagrada.

En el mecanismo de proyección, impulsos propios, que el sujeto no reconoce en sí y que, como resultado del desplazamiento operado, no pueden ser suficientemente contrarrestados, son atribuidos a otras personas. En lo que respecta a la religión, tal vez bajo la impresión de no ser oídas por Dios sus fogosas oraciones, posiblemente vea a Dios como un ser narcisista enamorado de sí mismo, que no siente ningún interés por el destino de los hombres o quiere que permanezcan en su culpabilidad para poder castigarlos, o que sólo disfruta con destrucciones, o que mantiene a la creación en un estado de dolor y placer, posiblemente en forma de una encarnación en «dios suficiente». Muchos antropomorfismos usados en expresiones relativas a Dios, como los de cólera, odio, desprecio, hastío, fracaso y arrepentimiento y hasta en algunas expresiones de la fe cristiana y de otras religiones pueden atri-

buirse a este mecanismo de proyección y utilizarse como confirmación de la tesis de Freud que considera la religión como una «neurosis». Claro está que solamente puede sostenerse esta interpretación considerando aisladamente estas expresiones, sin tener en cuenta los fundamentos lógicos que conducen a ellas, las limitaciones definitorias, la utilización de la analogía y el conjunto de las motivaciones anímicas, sin atender al sello personal del fundador y de sus principales figuras y aun de los adherentes. Sin embargo, no cabe negar en absoluto que existe proyección en las ideas y la vida religiosa. El sujeto no se ve a sí mismo como teniendo por objeto amado a sacerdotes, curas de almas o predicadores, o hasta santos o personas divinas, sino a la inversa, los supone a ellos animados e impulsados por íntimos sentimientos. En esta forma de proyección se transforma la insatisfactoria realidad en su opuesto; el sujeto no se siente como amante, sino como amado. En ciertos casos, se forma un cuadro imaginario que puede revestir múltiples formas y que no raras veces presenta características crudamente libidinosas.

La introyección consiste en la apropiación por el sujeto de principios y formas de vida peculiares de la persona amada inalcanzable, con el objeto de identificarse con ella. El proceso de la introyección, tal como lo concibe Freud, se diferencia de la imitación en que no está (o está) determinado por la apreciación del valor de tales principios y formas, ni por la voluntad de perfeccionarse con su adquisición, sino por motivaciones afectivas y libidinosas. La adopción de las cualidades o los rasgos del modelo se efectúa de un modo predominantemente inconsciente y automático, lo que es muy propio de un mecanismo que, según Freud, aparece ya en la primera infancia. No puede negarse la importancia que para el conocimiento religioso y la pedagogía de la religión posee la introyección, que actúa en el individuo por espacio de muchos años y quizás durante la vida entera. En cuanto la identificación se realiza con el padre, la madre u otras personas queridas del ambiente próximo, se adoptan sus actitudes y conductas relativas a la religión, incluyendo, por lo menos al principio, las posibles características de primitivismo o insuficiencia, de simplicidad o barroquismo, de mera práctica carente de espiritualidad o de idealismo fragmentario.

La introyección se extiende, si no se oponen a ello disposiciones caracteriales o influencias del ambiente, al estilo de manifestarse, sea descuidado o preciosista, contenido o impetuoso, de rico léxico o de pobre expresión. Estos modos de manifestación, al interiorizarse, pueden repercutir de dos maneras sobre el contenido de los pensamientos y convicciones introyectados. Estimulan la fantasía y actúan por medio de ella determinando un enriquecimiento del contenido. Así, por ejemplo, un estilo contenido puede denotar una situación de tensión y originar representaciones de fuerza (*mana*) latente. Las formas de expresión impetuosas pueden hacer pensar en dramáticos procesos, referibles a temas religiosos cuando hay base para ello; se piensa en el combate con fuerzas contrarias a Dios o en manifestaciones del poder divino. Una pobreza de palabras o de movimientos puede dar la impresión de escasa consistencia del contenido, de que «no hay gran cosa en todo esto». Más intensamente todavía actúa el estilo de manifestación de la persona introyectada en la evaluación de sus creencias y su forma de conducta. Si es descuidada, el valor que se le atribuye es sentido por lo menos como exagerado; si es preciosista, se le siente como no del todo auténtico. Si es impetuoso, parece indicar un valor de actualidad del contenido del conocimiento. Si es un estilo contenido, de las circunstancias depende que sea vivido como expresando reservas respecto al valor o como corroborador del mismo.

La identificación puede extenderse más allá del círculo natural próximo, aplicándose a personas del ámbito sagrado. El material utilizado para la introyección de los modos de conducta y de pensamiento de tales personas se toma de relatos o imágenes (cuadros, esculturas), de la observación de personas sagradas vivientes o de su ambiente y, en casos excepcionales, de encuentros místicos o parapsíquicos. Es indudable que la relación libidinoso no es lo corriente. Por otra parte, no resulta tan inverosímilmente complicada como pudiera creerse a primera vista. Nos ofrece un posible punto de partida la vivencia, plena o parcial, del valor de santidad de que es portador la persona introyectada. Debemos considerar ante todo su cualidad de *mysterium fascinans*, que puede verse posiblemente como «paternal benevolencia» en sacerdotes ancianos y como «angelical» en los jóvenes. Además, no debe olvidarse que, respecto al sacerdote célibe, la temática libidinoso se plantea de un modo

inmanente. La cualidad de sagrado, en cuanto *mysterium tremendum*, puede ser vista como un abismarse en lo sagrado existencialmente representado y vitalmente vivido, originando idealmente esta misma situación en el representante humano.

Por lo demás, la introyección, a pesar de la gran identificación con las convicciones y las formas de vida de la persona amada, no excluye respecto a ésta la ambivalencia de los sentimientos, las vivencias conativas y la conducta. En general, en la relación con un mismo objeto de la libido (el padre o un amigo, por ejemplo), puede haber amplias oscilaciones entre el amor y el odio, la atracción y el apartamiento, la confianza y la desconfianza, la dedicación y el desvío, la sumisión y la agresión, por lo que casi siempre la imagen del objeto de la libido, como también su mundo de pensamientos y normas, varía a consecuencia de la ambivalencia y en consonancia con sus oscilaciones. También respecto a las personas sagradas existe una posible ambivalencia, vivencias conativas y modos de conducta. Los niños que han aprendido a amar al niño Jesús, especialmente en las fiestas de navidad, llegan a veces hasta a apartarse de él e incluso a odiarlo en la segunda edad crítica, pudiendo prolongarse este estado después de dicho período. Puede ocurrir esto cuando los educadores recurren con frecuencia a presentar al niño Jesús, con monótona insistencia, como modelo de piedad y obediencia, cuya imitación se impone autoritariamente. Hasta en personas religiosas adultas se observan en ocasiones tendencias agresivas contra personas sagradas celestiales o terrestres que se les han hecho importunas a causa de la mencionada actitud de los educadores. Se ha observado en tales casos que cuando no son oídos los ruegos del sujeto o le sobrevienen inesperadas desgracias se producen a veces comportamientos despectivos e incluso destructivos respecto a las personas sagradas.

La acción cognitiva religiosa de la ambivalencia descrita es extensiva, es decir, no se limita a la propia persona sagrada. Afecta a su evaluación y a la evaluación de la relación con ella y de la esfera de creencias y pensamientos asimilados en la introyección. En la relación actual positiva con el ser sagrado, es aceptada sin limitaciones la conducta de su vida, que se tiene en gran aprecio y quizás se adorna con suposiciones e imaginaciones; el edificio de su fe y su modo de vida es ensalzado. En el enfoque negativo,

apenas se aprecia el amor a Dios y al prójimo de aquella misma persona; sus manifestaciones de piedad religiosa y su pensamiento religioso son considerados confusos o extravagantes, sus normas de vida parecen afectadas y mezquinas. No es de extrañar que, según sea el enfoque preponderante, se produzcan variaciones en la imagen mental de Dios en lo que se refiere a su estructura de contenido y a su evaluación.

La productividad de la libido y de las formas de acción con ella relacionadas se extiende con mayor o menor amplitud a la estructuración del mundo de pensamientos e imágenes mentales religiosas. Puede resultar de ello un panorama religioso en el que lo divino-sagrado se presenta ciertamente como seguro e incuestionable, pero algo desdibujado, formando un telón de fondo delante del cual se destacan una o varias divinidades o santos — muertos o vivos — y también lugares santos, épocas santas y ritos, centros de atención asociados con frecuencia a sentimientos, muchas veces groseramente vitales, de posesión y de utilidad práctica comprobada. De estos centros de atención se ocupa predominantemente el individuo en tales casos; sobre ellos, sus relaciones y sus acciones, trabajan el pensamiento y la fantasía; se intenta obtener comprobaciones prácticas de su poder y sus efectos, y se procura utilizarlos en forma mágica y de un modo análogo se esfuerza el sujeto en evitar su posible acción perjudicial. Lo religioso y lo mágico se entrecruzan y superponen de múltiples maneras. Lo que todavía puede haber de religioso en esta atmósfera de pensamientos e imágenes mentales es su fondo divino-sagrado, respecto al cual se presume que las cuestiones en las que se centra la atención, las inmediatamente interesantes, vitales, favorables o peligrosas, se hallan en una cierta relación imprecisa. Muy frecuentemente, el panorama mental de este modo desarrollado no corresponde en absoluto al pensamiento religioso aceptado y enseñado por el grupo religioso al que pertenece el individuo. Pero este panorama puede influir en el pensamiento religioso o, por lo menos, en algunas cuestiones teológicas, lo que vemos hasta en el cristianismo, en el que hubo épocas en que se discutió la posibilidad de que los humanos tuviesen relaciones carnales con demonios. Ocurre también que una racionalización ulterior confiere a tales ideas en el sentido mencionado una cierta legalidad, que en la mayoría de casos consiste en una tolerancia, cuando no

una corroboración (sublimada a veces) del grupo religioso. Las costumbres populares, ricamente elaboradas, de muchos lugares santos, incluyendo los simbolismos de fertilidad que se desarrollaron antiguamente, nos muestran numerosos ejemplos de este fenómeno, en el que se exteriorizaban en parte impulsos libidinosos. Señalemos, finalmente, que un examen de las ideas contra lo corporal y el matrimonio de las sectas cátaras, realizado desde el punto de vista de los mecanismos de defensa, nos daría seguramente resultados demostrativos del papel de la libido.

Hemos estudiado en el párrafo anterior con algún detalle la influencia productiva de la libido sobre el mundo de las representaciones mentales y los pensamientos y las leyes del funcionamiento de estas influencias. En cuanto se extienden al ámbito religioso, los hechos y las relaciones estudiadas parecen a menudo abstrusos y hasta monstruosos, análogamente a lo que ocurría con los conocimientos del psicoanálisis en sus primeros tiempos. Conviene no olvidar que el psicoanálisis se ocupó desde su inicio de vidas psíquicas anormales. Esta anormalidad se manifiesta también en los contenidos de los pensamientos y las representaciones mentales. Son siempre posibles combinaciones e invenciones de contenido realizadas por influencia de vivencias conativas. La censura ético-social del yo, con la consiguiente aceptación o repudio del contenido (función en la que está implicada la responsabilidad) se produce después. Por lo tanto, la mera aparición de estos pensamientos o imágenes no requiere exculpación, ni tan sólo la basada en una abolición o disminución de la vigilancia de la conciencia (argumento siempre discutible). Los contenidos pueden aparecer en la conciencia antes de toda intervención de la voluntad, antes de que pueda haber responsabilidad moral. Se comprende así que sean compatibles con una auténtica devoción. Pueden aparecer a plena luz en la conciencia del individuo religioso, para ser sometidos a la acción de la inteligencia y substituidos por otros contenidos. Son, evidentemente, peculiares en mentes anormales, pero no se hallan necesariamente ausentes en las mentes normales, en cuyo pensamiento o en cuya fantasía pueden presentarse, especialmente teniendo en cuenta que no están excluidas formas vivenciales desacostumbradas en personas psíquicamente «normales».

De todos modos, la irresponsabilidad que acabamos de señalar

queda algo matizada de resultas del análisis de los problemas de la proyección llevado a cabo por Ed. Grünwald. Según su estudio, la tendencia de los impulsos al equilibrio psíquico y a la seguridad favorece probablemente la proyección, pero ésta no se explica sólo por obra de los impulsos, sino que es un acto psíquico al servicio del progresivo desarrollo de la persona basado en una decisión, consciente o inconsciente⁶. Esta concepción es seguramente aplicable a la mayoría de los mecanismos de defensa. Del estudio crítico de Winnefeld no es su acertada indicación de que, además de la tendencia a buscar el equilibrio anímico, se descubre otra hacia el desequilibrio (que puede observarse en la proyección), lo que más nos interesa aquí. Lo que es importante para nuestro objeto es la referencia a una «decisión inconsciente»⁷. Aunque prescindamos de la posibilidad de una «tendencia determinante» que existiese antes conscientemente y actuase luego mecánicamente como impulso inconsciente, podemos dar por seguro que, retrocediendo en el tiempo, podemos hallar una «responsabilidad», aunque restringida, en una «decisión» anterior relativa a la aparición de aquel abstruso contenido.

El análisis de la vivencia libidinosa y el descubrimiento de las leyes psíquicas que actúan en relación con ella nos ha permitido en las consideraciones precedentes, tomando como ejemplo la libido y sus irradiaciones psíquicas, estudiar el efecto materialmente productivo de las vivencias conativas, aplicándolo a la formación, ampliación y limitación de los pensamientos, conocimientos y convicciones religiosas. Este efecto y la validez de las leyes correspondientes no se circunscriben a la libido, sino que se extienden a los impulsos de la esfera vital y también a los impulsos del yo y a los transitivos.

Entre los impulsos vitales, además de la libido y el impulso sexual en sentido estricto, debemos mencionar el impulso a la actividad y al movimiento y también, con Rohrer⁸, los impulsos a alimentarse y a dormir. Si adquieren una magnitud excesiva, perjudicial por su repercusión social o religiosa, pueden instaurarse los mecanismos de defensa descritos. Ocurre, por ejemplo,

6. ED. GRÜNWARD, *Die personale Projektion*, Munich-Basilea 1962.

7. En «Jahrb. f. Psychologie, Psychotherapie u. med. Anthropologie» 10 (1963) 159.

8. Obr. cit., p. 400ss.

que durante el servicio divino el sujeto se hace notar desventajosamente por sus intranquilos movimientos, frecuentes observaciones y algunos cambios de lugar. En tal situación, o no quiere fijarse en su comportamiento, o lo justifica por tener los nervios excitados; o bien atribuye la causa a otras personas o a la emoción religiosa. Análogos subterfugios pueden emplearse para disimular molestas manifestaciones de sueño o de hambre. No es en modo alguno forzoso que de tales vivencias conativas resulten efectos sobre el pensamiento y las representaciones mentales religiosas, pero pueden producirse en diversos sentidos: en forma de una fuerte estimulación de los procesos mentales relativos a la religión y a sus formas; o de una tranquilización en la que se presentan repetidamente pensamientos sobre Dios o los ángeles; o quizás una supresión o disminución de la conciencia de distancia en forma de una ingenua familiaridad con Dios, incluyendo en el ámbito de lo religioso las cosas más vulgares como el baño del niño, los cuidados a una púerpera o el manejo del martillo y el trabajo de carpintero. Los artistas góticos representaron estas relaciones en sus obras y muchas visionarias las han descrito.

β) *Acción materialmente productiva de los impulsos orientados al yo.*

Entre los impulsos orientados al yo figuran principalmente el instinto de conservación, el afán de notoriedad o imposición del propio valor y el impulso al acrecentamiento del valor. Se manifiesta en ellos principalmente la temática de la existencia individual como tal y su objeto es la relación existencial, social y personal⁹. Estos impulsos actúan análogamente a la libido y siguiendo las mismas leyes sobre la esfera individual de las representaciones y los pensamientos, incluyendo los religiosos.

El instinto de conservación, en su orientación peculiar a la seguridad de la existencia, supone un Dios que gobierna con imperio absoluto, quizás caprichosamente y con arbitrariedad, un Dios cuyo favor es preciso conquistar de algún modo, o que es

9. Cf. LERSCH, obr. cit., p. 147ss.

necesario apaciguar, o contra cuyo poder conviene precaverse. Esta imagen de Dios puede unificarse con la imagen sublimada del padre procedente de la libido, aproximadamente en el sentido psicoanalítico de Freud. Pero también pueden coexistir ambas imágenes, predominando una u otra según la situación psíquica. Para el afán de reconocimiento del valor propio, Dios es el más alto «compañero» y vale la pena esforzarse en obtener su aceptación y su aprobación. En la parábola del fariseo y el publicano, se esfuerza el primero en señalar sus méritos en el cumplimiento de las normas (Lc 18, 11s). Consignemos, finalmente, que el afán de valimiento, en su deseo de afirmar el alto rango indiscutible del valor personal, al estilo de Nietzsche, puede borrar enteramente a Dios del horizonte de valores individuales o esforzarse en borrarlo.

El instinto de conservación, unido algunas veces al impulso al acrecentamiento del valer propio y más raramente al afán de notoriedad, desarrolla, ya en edad bastante temprana, aquellas actitudes de preservación de sí mismo que pueden llegar a «un triste parapetarse del núcleo personal contra el tiempo y la muerte»¹⁰, que ayuda al niño afecto de angustia primaria resultante de falta de amor a guiar su vida frente a las fuerzas buenas y malas, «lo que Dios da y lo que Dios niega, entre éxitos y fracasos, entre los aspectos de vida y de muerte de su existencia»¹¹. En el curso ulterior de la vida, actúa también como la más importante de estas actitudes o conductas encaminadas a la seguridad, la creación de una imagen del mundo religioso determinada en forma de aceptación de unas creencias, como las que ofrecen las religiones, pero configurándolas individualmente, eligiendo entre sus elementos o, si es necesario, limitándose a acentuar los aspectos elegidos. Puede ser útil para la «regulación de la angustia» subordinar los temas que pueden crearla, como los de un dios rígidamente justiciero, Satán, infierno, juicio final, a los que tienden a suprimirla, como Dios Padre, Hijo de Dios, comunidad de amor en el dogma, culto, moral, seguridad del perdón, bienaventuranza futura o, cuando menos, coordinarlos a ellos¹². La producción o la aceptación de una

10. JOH. HERZOG-DÜRCK, *Zur religiösen Problematik der Neurose und ihrer Heilung*, «Phil. Jahrb. d. Göttes-Ges.» 66 (1958) 361.

11. Id., p. 355.

12. O. PFISTER, obr. cit., p. 294, 154ss.

imagen del mundo religioso condicionada por los instintos orientados al yo puede actuar «libremente» en el sentido de experimentar el sujeto una liberación de la angustia y enriquecerse con nuevos conocimientos, impulsos y posibilidades ofrecidas a la conducta¹³. Cita Schär como típica la vivencia de redención en los grupos religiosos, y lo explica también por utilización mágica o ética de energía psíquica; por experiencia arquetípica, como en el dogma, el culto y la iglesia; por afianzamiento, al mantenerse dentro de un cuerpo de doctrina autoritario; por estrechamiento (*sacrificium intellectus*), por ensanchamiento (vivencia de revelación) y por completación (C. G. Jung: individuación). No cabe duda de que pensamientos y representaciones de índole religiosa preceden a la vivencia de redención, pero son luego considerablemente influidas por ella, y ésta origina nuevos pensamientos y nuevas representaciones¹⁴.

Bastan los puntos de vista de la historia y la fenomenología de la religión para afirmar que los hechos estudiados no significan que los dogmas y el culto deban su origen únicamente al impulso a liberarse de la angustia. Unos principios religiosos que no tengan su base en una revelación considerada divina no pueden considerarse dogma, como tampoco pueden llamarse culto unos actos que no se propongan ante todo venerar a Dios. Es posible que en la aceptación actual de dogmas y en la participación en el culto, así como en los primeros conocimientos que se adquieren sobre una doctrina religiosa no bien comprendida en muchos aspectos al principio, intervengan impulsos orientados al yo de la clase a que nos hemos referido junto a impulsos transitivos al conocimiento de la verdad religiosa o a la unión con Dios. Conviene tener presente a este respecto que, no solamente en cuanto al valor moral, sino también en cuanto a su psiquismo, no es lo mismo que se busque la preservación de la existencia propia frente a las amenazas de las fuerzas económicas o políticas o frente a un Dios que impone deberes y decreta castigos. Esta distinción depende menos de las consideraciones establecidas, los caminos seguidos y los medios utilizados que del lugar en que el sujeto de la vivencia sitúa el núcleo de su «existencia». Adoptando este punto de vista, la «búsqueda del

Dios clemente», a pesar de la intervención del instinto de conservación, puede ser sentida con profunda religiosidad, mientras que un precavido deseo de seguridad frente a una influencia divina que perturbase la existencia en este mundo, con una elaboración de formas rituales, de culto y hasta de moral, dista mucho de aquella religiosidad.

Las mencionadas vivencias conativas orientadas al yo no están exentas de la intervención de los «mecanismos de defensa» descritos por Freud. El instinto de conservación puede originar proyectos para eliminar a un predicador religioso cuyo mensaje perturbe la tranquilidad de su irreflexiva vida, o puede también descartarlos por miedo a la reacción que puedan producir en el público.

Este mismo instinto puede dirigir substitutivamente el ataque al colaborador de la persona temida. Puede proyectar en él un deseo de destrucción y puede también, por introyección, identificarse con las opiniones y las actitudes básicas de un personaje histórico que odiaba y perseguía a los sacerdotes y los fieles. En la sublimación, el instinto de conservación primordial aparece como celoso amor a una religión, sin intervenciones individuales deformadas, como altruista lucha para liberar a la religión de servidores indignos. Puede llegarse incluso en la escotomización a relegar al olvido dogmas como los del juicio final y el castigo eterno, siguiendo con ello una actitud de oposición a las enseñanzas de la religión profesada. La reversión puede sugerir al yo del individuo que, en atención a su responsabilidad moral ante la comunidad de los fieles, no le es lícito eludir aquella tarea a pesar de los esfuerzos que requiere y el peligro existencial que implica.

No es difícil mostrar que la acción de estos mecanismos psíquicos y su influencia sobre los pensamientos y las representaciones religiosas también se ejerce en el afán de notoriedad, es decir, en el impulso a hallar en los demás una alta apreciación del valer propio. Precisamente su orientación a la consideración y el aprecio de los demás confiere a la censura ejercida por el super-yo especial importancia. En el caso del afán de notoriedad y sus tortuosos caminos, la divergencia respecto a la conciencia moral aparece claramente y descubre toda clase de mecanismos de defensa, desde la represión a la sublimación. Las ceremonias religiosas y los actos rituales, tan distintos de la conducta cotidiana, ofrecen numerosas ocasiones de

13. Cf. H. SCHÄR, obr. cit., p. 3.

14. Id., p. 645ss.

atraer la atención del observador sobre los fieles asistentes al acto — por lo general numerosos — o, por lo menos, sobre los sacerdotes. La religiosidad aparece referida a una especie de telón de fondo constituido por el público, de modo que el valor de la religión se hace depender de la presencia del público. La fuente primaria de la bienaventuranza eterna ya no es la indisoluble comunión con Dios, sino la maravillosa e innumera multitud de las legiones celestiales, con sus más altos santos y ángeles, que llena de asombro a los recién llegados al cielo y muestra el irradiante halo de su virtud. Hasta el juicio final y el infierno se presentan al impulso al valimiento como afectivamente ambivalentes, en relación con el amplio horizonte público del teatro escatológico. El pensamiento de que la elevación religiosa y moral necesaria para alcanzar la beatitud celestial es inasequible para el sujeto, pensamiento basado en múltiples experiencias de insuficiencia, unido a otras motivaciones, puede originar, impulsado por el resentimiento, la tendencia a rebajar o negar el valor o la realidad de aquel estado de bienaventuranza e incluso a burlarse de él. Esta actitud se extiende al juicio final y, finalmente, a la santidad en la vida terrenal y a todos los esfuerzos religiosos.

El impulso al valer propio, que se refiere al valor de la personalidad tal como se presenta al propio juicio, tiende naturalmente a utilizar las funciones psíquicas de defensa, tanto más cuanto más dolorosamente se sienten las deficiencias en la estima de sí mismo. La ordenación de valores, de la que depende el sentimiento doloroso de las deficiencias, puede ser muy diversa según las personas, hasta el punto de que un individuo puede considerar peor un fracaso deportivo que cualquier otra cosa, incluyendo los pecados. Con ciertas evaluaciones, se abre al individuo un horizonte especial de valores caracterizado por una gran flojedad del polo divino y las relaciones religiosas. A partir del impulso al valer propio, puede no quererse aceptar, ni siquiera en el plano religioso, el fracaso del individuo; se excluye la justicia divina sin basarse para esta negación en razonamientos, sino, simplemente, «porque no me gusta» (Nietzsche). El sujeto puede volverse contra el clericalismo y su abuso de la censura, combatir las aspiraciones eclesiásticas al poder, buscar mayor espacio para la autonomía del hombre y querer retroceder al estilo de vida griego o renacentista, con su concepción

de un mundo que, no reconociendo el pecado, se ve libre de su carga. Puede resultar del impulso al valer propio un mosaico de negación de la realidad, represión, sustitución, proyección, sublimación, racionalización e introyección.

Esta trama de acciones psíquicas no sigue forzosamente una dirección contraria a la religión. El afán de valimiento puede existir en estado de gracia y amistad de Dios. El impulso al valer propio puede ejercerse en el sentido de aumentar el estado de gracia o, cuando menos, mantenerlo. La escotomización puede mantener sin perturbación a la conciencia mediante la no consideración de las faltas; la represión reprime, relega al inconsciente tendencias desvalorizadoras o malas, como la aspiración a honores terrenales o celestiales o una oposición demoníaca. En la sublimación, los esfuerzos de valimiento aparecen orientados a la honra de Dios y en la racionalización puede intentarse demostrar esto. En la sustitución se ratifica la veneración a los portadores de santidad humanos, con el correspondiente reflejo del sujeto en la persona admirada. Y al comparar sus méritos con los del santo, le parece que son iguales o casi iguales o quizás superiores. En la introyección, para sustentar y confirmar esta opinión, se adoptan pensamientos y modos de vida de la persona venerada. En la reversión vemos formarse y actuar repetidamente nuevas realizaciones en esta dirección (cf. p. 284s). Estos procesos psíquicos, conjuntamente con las combinaciones y acentuaciones materialmente producidas por ellas y condicionadas, se producen con la premisa y el fondo de una imagen del mundo regido por un Dios justo y, sobre todo, santo y bondadoso. Este Dios invita a entrar en relación con él, y se hace accesible por caminos a veces penosos, preferiblemente con la ayuda de procedimientos y actos de comprobado valor o mediante varios procedimientos y actos acreditados, tales como sacramentos, ritos, lectura de la Biblia, ciertas oraciones, proximidad a cosas sagradas y benditas, visita a lugares santos.

γ) *Acción materialmente productiva de los impulsos transindividuales.*

Consideremos finalmente los procesos psíquicos que siguen a vivencias conativas transitivas, es decir, transindividuales. Bajo la

acción de sus objetivos propios, incluso en los concernientes al área de la religión, aparecen acciones y tendencias erróneas que se quieren ocultar o desviar. En las tendencias a la asociación con compañeros de las mismas creencias y en el impulso a la participación en reuniones religiosas puede haber fuertes motivaciones egoístas (en el sentido de orientadas al yo) y hasta vitales. Análogamente, en el impulso a trabajar en actos de demostración o propaganda religiosa y hasta en la oración, el servicio divino y las obras caritativas, puede intervenir el afán de valimiento e incluso hallarse en la base de tales tendencias. En el afán de adquisición de saber religioso puede haber un marcado deseo de producir sensación. Análogamente, la inclinación a las cosas religiosas y el amor a la religión y la tendencia al absolutismo de lo religioso y la incondicionalidad de lo que pertenece al ámbito de lo divino-sagrado, pueden deberse a miras centradas en el yo. En casos aislados, poco frecuentes, puede haber una considerable y vergonzosa discrepancia entre estas vivencias conativas de altos objetivos y el estilo de vida personal. La falta de sinceridad en la motivación y en la intención del esfuerzo resultante de la alteración y falseamiento de los fines se hace manifiesta, pero es desviada de diversos modos por medio de los mencionados mecanismos de defensa.

En cuanto al efecto materialmente producido relativo a la religión ejercido por la vivencia conativa transindividual, debe consignarse que origina y corrobora, más todavía que los impulsos vitales e individuales, la formación de una religiosidad digna de la más alta estima, que puede progresar en sus detalles mediante la elaboración de pensamientos y representaciones. Contribuyen a la formación de un mundo religioso que une a los hombres en la comunión con lo divino-sagrado, que da pocos conocimientos pero no se concibe únicamente con la imaginación, que da estímulo y espacio para múltiples y elevadas tareas, hasta llegar al heroísmo y al sacrificio de la vida. Y no sólo las favorece, sino que las requiere. Un mundo religioso que reclama la santidad incondicional, la belleza, la verdad y la bondad, y aspira a la vida eterna y la paz. También aquí ofrecen su ayuda los medios auxiliares de acreditada eficacia.

No debe sorprendernos que hasta las formas defectivas de las vivencias conativas transindividuales ejerzan un efecto productivo en el área religiosa. El retraimiento en el trato con el prójimo y el

autismo, no solamente alejan en gran parte las relaciones interhumanas del orden religioso, reduciéndolo casi a la relación aislada de «Dios y yo», sino que sitúan a Dios a una distancia insalvable. Sin embargo, no puede formularse tal afirmación sin algunas reservas. Cuando el individuo rehúye el trato social a causa de la inseguridad en sí mismo, la falta de contacto con el prójimo puede acompañarse de la conciencia, a menudo dolorosa, de la incapacidad de la unión con el prójimo y ello precisamente por el convencimiento de una interdependencia común ordenada a Dios. El impulso a perjudicar al prójimo, el rencor, fácilmente conduce en la imagen del mundo a una escisión en dos partes contrapuestas, en la que, según la intensidad de las vivencias de conación, se halla Dios en el lado del sujeto, o en ambos lados, o en el lado opuesto, pero aparece disminuido en la evaluación de su efectividad, pudiendo la malquerencia dirigirse hasta contra Dios, de modo que los hombres a los que parece aplicarse son tal vez meros objetos substitutivos. Siempre que la debilidad del impulso a la actividad religiosa no está físicamente determinada, agrava la ya existente insuficiencia en la percepción de los grados de valor en la imagen del mundo así como su escasa intensidad. El insuficiente interés religioso se contenta con fragmentos aislados de la temática religiosa que, a consecuencia de la falta de uso, son en su mayor parte olvidados o desvalorizados y profanados. Posiblemente, de lo religioso sólo se conocen el «Dios bueno», el cielo y el infierno, pero con cierto tono cómico o irónico. Pueden formarse diversas asociaciones en esta dirección. El impulso de destrucción contra el círculo objetivo de la religión o el odio a la religión generan un panorama de pensamientos y representaciones que no está simplemente vacío de contenido, sino que sitúa en su centro, como objetivo de ataque, la religión concebida según sus ideas, representantes y funciones, y contra ella se buscan toda clase de argumentos en la historia, la filosofía, la poesía, la biografía y la experiencia propia.

El precedente examen de las más importantes vivencias conativas en cuanto a su efecto materialmente productivo y al desarrollo de mecanismos de defensa, nos ha dado los resultados que resumimos a continuación.

Todas las vivencias conativas — no solamente la libido — pueden actuar como materialmente productivas. Este efecto puede exten-

derse a la esfera de los pensamientos y las representaciones referentes a la religión.

Todas las vivencias conativas — no solamente la libido —, si se convierten en causa de desplacer para el sujeto o entran en conflicto con el super-yo, pueden generar mecanismos de defensa, que también son capaces de influir en el concepto del mundo relativo a la religión.

Es con frecuencia difícil determinar qué vivencias conativas tienen un papel decisivo, o participan, en estos «mecanismos» psíquicos y en el efecto productivo. Cabe asegurar en todo caso que no debe considerarse únicamente la libido. Frecuentemente, actúan varios impulsos, aunque en grado diverso; así lo vemos muchas veces, incluso en el área religiosa, con la libido, el afán de valimiento y la tendencia a la actividad. Pueden imaginarse a voluntad casos de interacción de varios impulsos y elaborar con ellos argumentos de dramas o novelas.

Las diversas tendencias conativas no actúan necesariamente en sentido contrario a la religión, como hemos visto en el ejemplo del afán de valimiento y los mecanismos provocados por este impulso (v. p. 280s). Además de lo que se consignó en dicho lugar, conviene advertir aquí que no debe considerarse esto como manifestación del curso ideal — o del curso normal — en el devenir de la personalidad religiosa. Tal interpretación puede corresponder a la verdad en algunas etapas. Pero hay algo que disminuye o anula el posible valor religioso de las consecuencias de los mecanismos de defensa. Nos referimos a la inconsciencia o semiinconsciencia de estos mecanismos psíquicos expresamente afirmada e inherente a los mismos por su cualidad de hallarse al servicio de una finalidad de ocultación o engaño. Hay en esto, desde el punto de vista antropológico, una inadecuación al valor de lo religioso y especialmente de lo «sagrado», cuya realización requiere, para que sea auténtica, la conciencia y la dirección del yo. Si no se cumple esta condición, no quedan garantizadas la claridad, la sinceridad y la firmeza de la orientación al mundo religioso y moral.

b) Impulsiones y corrección o prevención de conductas erróneas

En la concepción de Freud, los mecanismos de defensa sirven para encubrir los impulsos, inclinaciones, actos y motivos que incurren en la censura del super-yo. Contribuyen con ello a salvaguardar el aspecto del individuo ante la sociedad. Pero los impulsos pueden exteriorizarse también en formas derivadas, orientadas a desviar o evitar estos modos de conducta y la disminución de valor y la conciencia de culpa a ellos vinculadas. Se procura realizar esta función mediante el desarrollo de procedimientos de diversas clases basados en la imagen del mundo pensada o representada.

Así ocurre especialmente en las conductas erróneas relativas al impulso a lo divino-sagrado, al que, en la conciencia de éstas ante Dios, pueden asociarse las tendencias al valer propio y al valimiento, el instinto de conservación y el impulso al cumplimiento del deber. La tendencia a la corrección de las actitudes erróneas resultante de estos factores puede proponerse su supresión moral o ritual, el restablecimiento de estados psíquicos anteriores mejores o la reactivación de impulsos y motivaciones precedentes considerados mejores, la corrección de conductas erróneas o su compensación mediante actos de otra clase o por representación substitutiva o, finalmente, su negación por medio de explicaciones apropiadas.

Existe siempre en tales operaciones la concepción de un orden del mundo o de la naturaleza que les permite tener un significado. En cuanto este orden viene determinado por el ser divino sagrado (que excede de la capacidad de juicio de la mente humana), no puede concedérsele de antemano plena garantía. Se conocen casos, como el de Antíoco, el perseguidor, cuyo arrepentimiento y cuyas grandes promesas respecto al templo fueron tan poco aceptados como los tardíos ruegos y ofrecimientos del rey Saúl, que seguía antes los mandatos del Señor y se volvió después desobediente (2 Mac 9; 1 Sam 15). Aunque sea muy intenso el apartamiento de las malas actitudes y muy prometedoras las imágenes de la fantasía y los pensamientos inspirados por el deseo, se anuncia siempre en la base de la vivencia el conocimiento de que debe admitirse la posibilidad de tales experiencias, es decir, de no poderse hacer oír

de Dios en casos aislados y (en cuanto lo permita la fase de desarrollo religioso) de que el poder divino esté contrarrestado por la acción de fuerzas opuestas.

Pero en el horizonte creado bajo la presión del impulso a la supresión de actitudes malas, apoyado adicionalmente por recomendaciones e indicaciones de la experiencia, prepondera el aspecto positivo. Los mencionados procedimientos son buscados por lo menos como prometedores y muchas veces como mágicos e infalibles o se consideran seguros por la doctrina oficial de ciertos grupos religiosos. Por acción del impulso a la corrección de actitudes erróneas y durante el uso de aquellos métodos pueden producirse en la imagen individual del mundo y de Dios desplazamientos en la acentuación o exclusión de otras.

Todos los procedimientos de corrección y el impulso a ellos, para que tengan sentido y puedan usarse adecuadamente en relación con su objetivo, requieren una concepción de Dios que deje lugar a una influencia sobre el hombre del tipo indicado. El intento de extinción requiere un Dios misericordioso y capaz de realizar milagros. Cuando se efectúa en forma ritual, de lavado o baño, es preciso admitir la existencia de misteriosas fuerzas curativas en los elementos naturales o establecer determinadas formas de su uso, cuya eficacia está posiblemente fijada o asegurada por revelación. El mecanismo de compensación ve en el campo de las relaciones entre Dios y los hombres posibilidades jurídicas y hasta mercantiles. El intento de reparación moral presupone siempre atender al centro de gravedad de la actitud interior del individuo, no limitándose a los actos exteriores. Solamente puede tener éxito a base de la concepción de un mundo en el que existe responsabilidad personal. El procedimiento interpretativo se propone presentar la conducta mala como no disminuidora del valor, como no inmoral, imputándola al destino, a las constelaciones del cielo, a la maldad de la materia (también en el sentido de los gnósticos y los maniqueos), a la herencia o, simplemente, al inconsciente. Es evidente que existe siempre en estos casos, como base del horizonte mental, la necesidad instintiva de combatir la conducta errónea y la conciencia de culpa.

En la vivencia del impulso a lo divino-sagrado puede haber, además del deseo de corrección actual, el de la evitación futura

de las conductas malas. Su objetivo va más allá del mero procedimiento. Se propone asegurar el cumplimiento de su objetivo y desarrolla con este fin métodos subsidiario-reales y racional-ideales. Estos últimos consisten principalmente en la fijación y absolutización del objetivo sagrado y en la progresiva relativización o quizás desvalorización de todos los restantes objetivos y valores. Claro está que este camino seguido frecuentemente por los ascetas, actúa directamente en grado considerable sobre la imagen del mundo individual.

Los métodos subsidiario-reales de la evitación futura de conductas malas pueden ser consolidadores o protectores. Debemos contar entre los primeros el uso de medios mágicos y también de medios sacramentales; entre los segundos, además de los anteriores, signos, lugares y palabras sagradas y también el sometimiento a una guía y la imitación. La tendencia a la utilización de formas de apoyo mágicas resulta de un mundo de acoso y opresión, cuyas fuerzas pueden ser vencidas en gran parte por medio de prácticas secretas, con una magia de fórmulas orales y analogías. Los medios de fortalecimiento sacramentales presuponen cosas o materias, como agua, pan, vino, aceite, luz, fuego o campanas que, mediante consagración, se convierten en sagradas. Su uso permite esperar a veces con seguridad, y otras con gran probabilidad, una eficaz benevolencia de Dios. Los intentos de adquirir seguridad contra conductas erróneas poniéndose bajo la guía de Dios o de un santo, o tratando de imitarlo, se basan en una concepción del mundo determinada sobre todo por la situación central de la relación con la Santidad Absoluta y las relaciones mediadoras que conducen a Dios.

c) Sueños

α) Sueños e impulsiones.

En conexión con la producción de contenidos religiosos o de importancia religiosa por acción de impulsos, debemos considerar también los que resultan de vivencias oníricas. No nos corresponde considerar aquí los sueños con manifiesto carácter de revelación. Observemos que el hecho de estudiar los sueños a continuación del examen de la influencia de las vivencias conativas no significa

un reconocimiento de la exactitud de la teoría de Freud sobre la significación de los sueños. Freud inició una nueva era en la investigación de los sueños con su concepción del contenido manifiesto del sueño como forma moralmente tolerable de satisfacción de los impulsos latentes de la libido elaborados bajo la influencia correctora de la censura del super-yo. Pero, como observa Hofstätter, contra la teoría que afirma la satisfacción de los deseos mediante el sueño existe el hecho de que «la mayoría de los sueños son recordados por el sujeto como vivencias desagradables y amenazadoras». Por otra parte, la no escasa presencia de hechos sexuales (entre los que pueden figurar algunos obscenos o perversos) en los sueños arguye contra la supuesta censura ejercida sobre los impulsos¹⁵. Señala después en su crítica que es imposible explicar los sueños únicamente por la acción de un solo impulso, ni tan sólo por varios de ellos, ya que la intervención de otras funciones psíquicas, como impresiones sensoriales, asociaciones de recuerdos y representaciones mentales, hechos con carga afectiva ocurridos durante el día y la temática existencial básica del sujeto o la predominante en un momento dado es necesaria para explicar satisfactoriamente el sueño¹⁶. Junto a la interpretación dinámica de la vivencia de sueño, que parte de movimientos impulsivos de deseo, debe admitirse una explicación «pática» en el sentido de contener «el peso de contratiempos ocultos» y «el eco de la impresión de vivencias de destino»¹⁷.

Para enlazar el estudio del efecto cognitivo de las vivencias oníricas con el de las vivencias conativas, existe un argumento decisivo: Es cierto que, según indican las observaciones críticas mencionadas, los sueños no son vivencias meramente conativas, sino formaciones psíquicas complejas en cuya producción intervienen diversas funciones psíquicas. Pero es indudable que los impulsos intervienen activamente en la causalidad y la dirección de los sueños. Esta opinión aparece confirmada por el hecho de que la inteligencia y la voluntad, dirigidas por el yo, están en gran parte excluidas en el estado onírico. Lo mismo diremos de la situación vivencial durante el ensueño. Las funciones psíquicas directivas son entonces únicamente las conativas. Ellas determinan la orientación

según la cual se eligen, evalúan y agrupan las impresiones sensoriales recibidas durante el sueño, los residuos imaginativos y afectivos de las vivencias diurnas y las imágenes y representaciones mentales evocadas asociativamente.

Esta función onírica o «trabajo del sueño» (Freud) realizada por el sistema de conaciones sólo es posible porque no ejercen su influencia aisladamente, sino que en ellas repercuten las funciones directivas según las cuales es dominada la temática general o especial de las vivencias personales. Continúan imponiendo en el sueño el apartamiento de ciertas tendencias, el establecimiento de un objetivo de éxito y la atención a la opinión de la sociedad. En esto se funda el hecho de que, en la mayoría de casos, tenga el sueño en el conjunto del funcionamiento de la psique, además de una función indicativa (en el sentido de una representación imaginaria de la situación vivencial personal), una función prospectiva. El proceso del sueño, dominado por la dinámica de las impulsiones, proporciona indicaciones respecto a los segmentos de desarrollo psíquico inmediatamente posteriores, y ello no solamente para ofrecer al psicoterapeuta o al propio soñador una valoración diagnóstica o pronóstica, sino también, frecuentemente, para influir en el curso del sueño, sea en forma de manifiestas indicaciones (expresiones de rostros, gestos, palabras), sea en la dinámica de la dirección u orientación del sueño, en la que esta influencia puede experimentarse con especial intensidad e interrumpir bruscamente una determinada secuencia. Estas indicaciones del sueño sobre la evolución futura próxima pueden concebirse como aplicadas a procesos futuros lejanos y tal vez son vividas luego como cumplidas. Finalmente, es muy frecuente que realice el sueño una función compensadora mediante la cual intensos componentes impulsivos, como los sexuales, de poder, de notoriedad y de valimiento, cuya satisfacción no se ha efectuado en la vida vígil, son realizados imaginariamente en forma substitutiva. Freud, Adler y otros tuvieron muy en cuenta en sus análisis esta posibilidad y la trataron desde diversos puntos de vista¹⁸.

Los sueños pueden influir en grado considerable sobre las re-

15. P. R. HOFSTÄTTER, *Psychologie*, Francfort del Main 1957, p. 303.

16. PH. LERSCH, obr. cit., p. 557ss.

17. AUG. VETTER, *Die Erlebnisbedeutung der Phantasie*, Stuttgart 1950, p. 125.

18. Respecto a los diversos puntos en que se incluye la mencionada función en las teorías sobre los sueños, v. W. v. SIEBENTHAL, *Die Wissenschaft von Traume*, Berlín-Gotinga-Heidelberg 1953, p. 392ss.

presentaciones y los conocimientos religiosos. En general, este efecto es posible en toda clase de sueños, por dos motivos. Las vivencias oníricas, como cualquier otra clase de vivencias, pueden ser consecutivamente elaboradas religiosamente. Sueños de angustia cuya temática inmediata es puramente profana pueden denotar rasgos pesimistas en la concepción del mundo que tiene el sujeto e invitan a corregirla en un sentido optimista, a estimular la oración y fortalecer la fe. Análogas consideraciones pueden formularse respecto a los sueños de dicha, de esfuerzo y de fracaso. Además, hay en los sueños un atisbo de cualidad numinosa que ofrece una base a la afirmación de su origen divino y ello no solamente en los pueblos primitivos. Esta aura numinosa está determinada por la fuerza afectiva y, ante todo, por el carácter de cosa diferente que tiene el sueño, extraña respecto a la vida vígil (en cuanto al curso temporal, las imágenes, la densidad temática y la afectación de la personalidad). La impresión que produce el sueño como resultado de tales características acrecienta la tendencia a corregir en el sentido indicado el mundo objetivo del sujeto.

β) Sueños manifiestamente religiosos.

Las influencias que ejercen los sueños sobre el ámbito de las representaciones mentales y los pensamientos, estudiadas en la sección precedente, se presentan, como es natural, en grado más marcado en los sueños específicamente religiosos. Pueden clasificarse en dos grupos según que el carácter religioso de su contenido sea patente o encubierto. E. Fischer ha efectuado una investigación muy instructiva sobre sueños de contenido religioso manifiesto en niños de seis a quince años¹⁹. Dios no aparece en los sueños más que en doce de cada mil en los niños de sexo masculino y en diecisiete de cada mil en las niñas, mientras que los sueños de ángeles fueron en número de veintitrés en los primeros y de cuarenta y siete en las segundas. Puede atribuirse esta frecuencia al hecho de aparecer en dibujos y esculturas como figuras resplandecientes y especialmente al aspecto de niños que generalmente tienen en ellas. En la Virgen María y los santos solamente soñaron niños católicos, lo que segu-

ramente debe estar relacionado con las enseñanzas recibidas y las oraciones habituales, como también a las imágenes de las iglesias. La frecuencia mucho mayor en los niños católicos de temas relacionados con el culto (cuatro veces y media mayor que en los evangélicos) se basa seguramente en una más asidua frecuentación de los servicios divinos y en la mayor impresión ejercida por el culto católico. Obsérvese que estas consideraciones se refieren únicamente al origen del material del sueño, pero su elección y su combinación y configuración solamente pueden explicarse por las estructuras conativas, que determinan la dirección del sueño.

Junto a los impulsos predominantemente religiosos, puede haber en estos sueños otros impulsos, como los dirigidos a la seguridad, el valor y el deseo de saber. E. Fischer cree haber observado con frecuencia una cierta tonalidad sexual en los sueños de las niñas, en los que fueron vividos con un intenso sentimiento de placer, seguramente erótico en parte, la belleza corporal, los magníficos ornamentos, la amistad y hasta la protectora proximidad corporal de las personas sagradas. Si tenemos en cuenta los descubrimientos del psicoanálisis, no deben sorprendernos estos resultados.

Contenidos de sueños manifiestamente religiosos se observan también en los adultos, aunque por lo general con una frecuencia mucho menor que en la infancia. Se presentan más en las mujeres que en los hombres y se observan más a menudo a partir del quinto decenio de la vida. Aparecen principalmente en los sueños de los adultos figuras divinas, el Hijo de Dios encarnado, la Madre de Dios, apóstoles u otros santos especialmente venerados y también a veces ángeles. El aspecto que ofrecen en los sueños puede ser de benevolencia, de aflicción o amenazador. A veces, recibe de ellos el sujeto comunicaciones orales, que pueden ser consejos. Se decía antiguamente que en el santuario de Asclepios, en Epidauró, se aparecería el dios en sueños a los que acudían allí en busca de remedio y pernoctaban en el templo. El dios les prometía la curación, les inspiraba pensamientos curativos y hasta les prescribía tratamiento o, en otros casos, les manifestaba el lugar en que encontrarían lo perdido²⁰. En algunos sueños religiosos le parece al sujeto estar en el cielo o verlo a través de una hendidura. En general, se presen-

19. EDM. FISCHER, *Der religiöse Komplex im Kindertraum*, Stuttgart 1929.

20. V. R. HERZOG, *Die Wunderheilungen von Epidauró*, Leipzig 1931.

ta el cielo como una mansión resplandeciente, a menudo con una legión de almas bienaventuradas, más raramente como jardín paradisiaco al estilo de las representaciones del arte medieval; siempre, predominantemente, como región de la más profunda felicidad. Esto no excluye que pueda haber en el sueño la presencia, vivida como intolerable, de zonas oscuras en los ángeles o los santos, o de áreas oscuras en las márgenes del cuadro. Pueden verse también en sueños sacerdotes o monjes, por lo general conocidos del durmiente, con aire ensimismado o preocupado, en ocasiones con rasgos transfigurados, otras veces con melancólica expresión. Son frecuentes en los sueños las apariciones de personas difuntas con rostro de felicidad o de preocupación, ocasionalmente en actitud de disposición a la ayuda; se hallan a plena luz o, por el contrario, en la sombra.

También hay sueños de infierno, como vemos consignado en muchas biografías de santos. Actualmente, rara vez se ve al diablo en sueños en forma humana, según las representaciones antropomórficas corrientes²¹, sino, más a menudo, en formas animales, como en las tentaciones de san Antonio y en los cuadros de Grünewald y Bosch. En los sueños de los hombres de nuestros tiempos, en las imágenes del infierno aparecen diablos, monstruos y llamas menos a menudo que hombres con rostros de rabia o de desesperación, con un fondo sombrío. Estas imágenes oníricas se caracterizan algunas veces por una rigidez cadavérica de las formas, que recuerda el arte surrealista, o por atemorizadoras voces y ruidos. Hoy en día, es menos necesario que antes advertir que los sueños de cielo y de infierno, como las creencias respectivas y las representaciones correspondientes en el arte, no son en modo alguno privativas del ámbito de la religión cristiana ni abundan en él más que en otras religiones.

Si prescindimos de las estimulaciones sensoriales que actúan durante el sueño, el origen del material de estos sueños se halla en restos de vivencias experimentadas en estado de vigilia, especialmente cuando han sido reprimidas o no han sufrido una elaboración suficiente; también se halla en enseñanzas recibidas o en convicciones religiosas, tanto en su base, como en las consecuencias

de suposiciones y fantasías. Un sacerdote que era demasiado amigo de la bebida, por lo demás persona de muy buenas cualidades, fue visto en un ensueño, después de su muerte, por un amigo de sentimientos religiosos con todas las muestras de una atormentadora sed y una profunda tristeza. Consecutivamente a este ensueño, el amigo se propuso ayudar al difunto con todos los medios que ofrece la religión. Se había escandalizado muchas veces de la debilidad de su amigo en vida de éste y se preocupaba del destino que creía le aguardaba en la otra vida. Se trata de un sueño de purgatorio, frecuente en los sueños relativos a difuntos en conexión con las doctrinas católicas sobre un estado de purificación (en el purgatorio) y sobre los posibles medios de ayuda.

Para la elección, dirección, agrupación y configuración del material, es determinante la temática vivencial general o predominante, condicionada en parte por la decisión personal, en alguna forma orientada a lo religioso, que actúa durante el sueño en forma declarada o reprimida y continuamente en las correspondientes estructuras conativas. La hipótesis de que la raíz profunda del sueño radica en la angustia carente de objeto puede apoyarse en una gran mayoría de los casos clínicos observados²², relativos a enfermos o anormales, pero no es válida con carácter general, como lo demuestran patentemente los numerosos sueños religiosos de inmensa felicidad.

Como en toda clase de intereses prevalecientes, los sentimientos religiosos intensos imprimen su cualidad, con sus diversos matices, en los sueños y también en la elaboración o la explicación que les sigue a menudo inmediatamente. A su vez, estos sueños y estas interpretaciones influyen en grado considerable en la concepción del mundo religioso personal, configurándolo o circunscribiéndolo. El cuadro de un difunto querido con todos los signos de estar sediento, formado a base de recuerdos y sentimientos, es vivido, a base de la orientación religiosa predominante en general o en ciertos momentos, en su relación con la santidad y la justicia de Dios. Simultáneamente, en el caso a que nos referimos, se adquiere el conocimiento, que es elaborado en pensamientos y representaciones mentales, de que el estado de purgatorio o purificación de las almas

21. W. v. SIEBENTHAL, *ob. cit.*, p. 379s.

22. *Cf. id.*, p. 302.

no debe entenderse necesariamente como un tormento en el sentido de fuego, idea que no figura en las enseñanzas del catolicismo pero que es frecuentemente representada en el arte, y que la expiación purificadora es adecuada a la naturaleza de las faltas. Pueden formarse después suposiciones e ideas diversas considerando las faltas propias o las observadas en otras personas o con representaciones correspondientes a las descripciones de la *Divina comedia* o pensando en el futuro que aguarda al sujeto después de la muerte.

Las consideraciones anteriores no deben interpretarse en el erróneo sentido de que la mera presencia de contenido religioso en sueños sea prueba de la religiosidad personal del soñador. Es cierto que, en general, las personas que tienen tales sueños poseen una sana y segura religiosidad, que se ha convertido en ellos, como se dice corrientemente, en una segunda naturaleza. Pero es innegable que aparecen en ocasiones contenidos religiosos positivos en sueños de personas declaradamente irreligiosas²³. Inversamente, pueden presentarse sueños muy antirreligiosos o inmorales en personas de reconocida religiosidad y virtud.

Tales fenómenos se presentan bastante, como es fácil comprender, en los sueños de las personas llamadas «neuróticas», es decir, en las que tienen «reacciones vivenciales anormales» (K. Schneider). Estos sueños pueden proporcionar interesantes informaciones respecto a la situación psíquica del soñador, pero no ofrecen por sí solos un criterio de sinceridad de sus opiniones morales y religiosas. Nos muestran estos casos la función compensadora del sueño, tan frecuentemente observada, en la que no se excluye el área de lo religioso²⁴. Ofrece ocasión a una «actividad equilibradora» de los impulsos que no pueden exteriorizarse durante el día, sea por la estructura psíquica inhibidora, como en el sentimiento de inferioridad, sea por la intervención de la censura del super-yo, sea por efecto de la regulación personal de la conducta encaminada a un objetivo.

Conviene dedicar alguna atención a la cuestión de la estructura conativa que puede hallarse en la base de la producción de sueños de infierno. Como el objetivo de las pulsiones es siempre el de buscar la satisfacción de necesidades, parece difícil a primera vista

23. Id., p. 362.

24. Id., p. 267ss.

suponer un interés por las imágenes de infierno. Observemos ante todo que, como nos revela un detenido examen del problema, la dificultad se plantea solamente respecto a los sueños en que el sujeto se ve personalmente condenado al infierno. En efecto, el infierno puede aparecer en sueños como objeto a distancia, en calidad de residuos de enseñanzas recibidas o de discusiones o estudios sobre este tema debidas a impulsos religiosos o deseos de saber. Pero en la mayoría de casos no se detiene el sueño en su inicio neutral, objetivo. Se ven en el infierno determinadas personas y clases de personas. Puede expresarse con ello el afán de valimiento, puesto que se atribuye el soñador la facultad de juzgar a otras personas o la de predecir el porvenir. O satisface el deseo de venganza, compensando en la mayor parte de casos la represión de su manifestación expresa en estado vígil. Pero también puede denotar un impulso justiciero y la preocupación por la suerte del prójimo amado. Posiblemente, esta última estructura conativa ha condicionado la forma especial de purgatorio del sacerdote en el caso anteriormente aludido. Pueden asociarse a estos impulsos o hallarse en la base del sueño tendencias religiosas orientadas a Dios. La tendencia a una santidad incondicional invita al convencimiento de que la oposición culpable acarrea el rechazamiento a la región de la impiedad definitiva y la imposibilidad de salvación.

Los impulsos mencionados pueden dirigirse contra el propio sujeto, que se ve a sí mismo en el infierno. Se llega a esta situación rápidamente cuando a impulsos religiosos predominantes (habitual o momentáneamente) se asocia una marcada conciencia de pecado. Sobre esta base real se inserta el instinto de conservación en relación con la posible pérdida de la salvación eterna. También puede provocar estos sueños, sin la dirección del impulso religioso, el mero afán de experimentar vivencias intensas, compensando el prosaísmo de la vida vulgar, la monotonía de las costumbres decorosas y la apariencia gris de la virtud. También es posible que el afán de valimiento se oriente en la dirección de compensar el sentimiento de inferioridad mostrando mediante el infierno (y la condenación) la capacidad de seguir un camino extraordinario con terquedad. Finalmente, en el sueño de infierno puede hallar expresión la persistencia en el sistema conativo de tendencias primitivas. En una regresión atávica, ir al infierno puede significar, prescin-

diendo del elemento de espanto, volver a la profundidad, al seno de la temible madre primordial, aunque dándole una tonalidad agresiva y destructiva, incluso contra el propio sujeto.

γ) *Sueños religiosos encubiertos.*

Los sueños con contenido religioso oculto revelan a menudo inmediatamente su relación con la religión debido al predominio de la temática religiosa en la vida del sujeto, pero en muchos otros casos, especialmente en el estudio del sueño por otras personas (principalmente psicoterapeutas), solamente se descubre la naturaleza del contenido mediante el análisis e interpretación. Sin embargo, debido a la significación múltiple de los símbolos usados en el sueño²⁵, únicamente puede efectuarse la interpretación con alguna seguridad teniendo en cuenta las circunstancias especiales del soñador. Para la interpretación religiosa de los sueños que se relatan a continuación es bueno advertir que se presentaron en sacerdotes, es decir, en personas en las que predomina habitualmente la temática vivencial religiosa²⁶.

Después de una interesante conversación sobre el abandono en que se encuentra la guía espiritual de muchas personas, por ejemplo, de las prostitutas, en la noche siguiente un anciano sacerdote que había participado en la reunión soñó, mientras fuera estaba lloviendo, que se hallaba junto al mar, andando sobre un elevado margen. A su lado, una pronunciada pendiente descendía hacia la amplia superficie del agua. Se atrevió a descender y se puso a caminar muy cerca del mar, pero el terreno era resbaladizo y formaba un ángulo muy inclinado, por lo que le pareció que estaba en un sitio demasiado peligroso y subió al camino de arriba, más seguro. El sueño representaba los múltiples riesgos que existen en la actividad pastoral y la preponderante tendencia a buscar el camino seguro y acostumbrado. Algún tiempo después, este mismo sacerdote soñó que miraba desde un balcón, junto a la borrosa figura

25. Cf. I. A. CARUSO, *Análisis psíquico y síntesis existencial*, Herder, Barcelona 1958, p. 184ss.

26. Para sueños de personas no eclesiásticas y su interpretación psicológica profunda, pueden consultarse: C. G. JUNG, *Psychologie und Religion*, Zurich 1947; F. FROBOESE-THIELLE, *Träume — eine Quelle religiöser Erfahrung?*, Gotinga 1957; CORN. BRUNNER, *Die Anima als Schicksalsproblem des Mannes*, Zurich-Stuttgart 1963.

de su madre (difunta). Veía una habitación elevada, pequeña, blanca, limpia, con techo abovedado y artesonado; la puerta estaba artísticamente decorada en relieve, parecía una residencia principesca. Se puso a calcular aproximadamente las dimensiones de la pieza y le pareció que debía tener siete metros de largo por tres de ancho, lo que causó gran admiración en la madre. El soñador explicó el sueño en la forma siguiente: El día anterior había logrado superar un obstáculo que se oponía a su labor, y se le ofrecía la perspectiva de poderla desarrollar ampliamente y con orden. En cuanto a la imprecisa figura de la madre, podemos interpretarla en el sentido de C. G. Jung como imagen del *anima*, es decir, de lo femenino, marcadamente sensible, cooperadora en la creación, que existe también en el hombre²⁷.

Un estudiante de teología al que le faltaba un año para la ordenación sacerdotal, acudió a la consulta de un psicoterapeuta porque le parecía que estaba muerto por dentro, como un témpano de hielo. Refirió un sueño en el que debía viajar por un extenso terreno cenagoso, pero una voz le indicaba continuamente el camino que debía seguir²⁸. Este sueño reveló al psicoterapeuta que su paciente había realizado un progreso en el camino del desarrollo de la totalidad de su ser, es decir, de la «individuação» en el sentido de Jung²⁹. Vio claramente en su interior la situación transitoria en que se hallaba, una situación no exenta de peligros, en el camino de sus esfuerzos profesionales. No había contenido en las indicaciones que se le daban sobre el camino, pero por su orientación a un fin invitaban a referirlas a la vida religiosa, sea en el sentido de seguir los consejos del confesor y guía espiritual, sea en el de buscar en la meditación orientaciones espontáneas. Este sueño podía vivirse, o interpretarse, como una voz guiadora divina. En otro sueño ulterior, se hallaba el estudiante en un barco con las velas arriadas rodeado por todas partes de un mar al que no se veía fin. Vino alguien que le indicó un delgado cordón en el mástil, tirando del cual podía desplegar una potente vela. Obedeció y pudo guiar con seguridad el barco a través de las olas. Interpretación de

27. Cf. C. G. JUNG, *Psychologie und Religion*, p. 53ss.

28. G. FREI, *Aus der Traumserie eines Theologen*, en *Studien zur analytischen Psychologie C. G. Jungs*, trad. del C. G. Jung-Institut, Zurich 1955, p. 373.

29. Cf. J. GOLDBRUNNER, *Individuation, die Tiefenpsychologie von C. G. Jung*, Krailing vor München 1949, p. 127ss.

G. Frei: La integración psíquica ha progresado mucho. Se indica en el sueño la ayuda de un extraordinario consejero, enviado por Dios, que representaba al terapeuta o al director espiritual, que ayuda al joven en el esperanzador viaje, potentemente impulsado, en la amplitud del futuro³⁰.

Los contenidos religiosos oníricos aparecen frecuentemente en forma de temas míticos³¹, como en el mágico vuelo al cielo, en el que se manifiesta el deseo de superar el mundo de la vida ordinaria cotidiana (en el que se destaca a veces el aspecto sexual)³², o como huida mágica de la persecución de la muerte. Puede presentarse también en forma de ascensión en escalones. La escalera simboliza el acceso a lo sagrado (recuérdese el sueño de Jacob relatado en Gén 28) o la muerte³³. Estos temas míticos se denominan símbolos de paso o de transformación y se presentan especialmente en sueños de las épocas críticas en la vida del hombre, como en el inicio de la adolescencia, el paso de la adolescencia a la edad adulta, los comienzos de la vejez y también precediendo a la muerte.

En estas imágenes típicas de carácter arcaico se anuncian a la conciencia individual algunas de aquellas estructuras energéticas dominantes en el inconsciente colectivo, que C. G. Jung llamaba arquetipos (v. p. 120s) y que se hallan al servicio del dominio vital-existencial sobre la vida. Constituyen una función esencial en la vida del hombre. Describe Jung como más importantes los arquetipos siguientes: El sí mismo (*selbst*), arquetipo de la globalidad (la unidad total) psíquica, que solamente en una pequeña parte aparece claramente a la conciencia³⁴. El yo, arquetipo de la dirección consciente. La «sombra», arquetipo de los rasgos caracteriales a los que no presta atención el sujeto porque serían vistos por él con desagrado³⁵, representante de lo malo en nosotros. Además, el *animus* en la mujer y el *anima* en el hombre, como lo masculino que hay en la primera y lo femenino que hay en el segundo. También, el «sabio anciano» y la «magna madre», o padre primordial

y madre primordial, arquetipos de las facultades humanas primordiales. Otro arquetipo, el de la afirmación de sí mismo y la lucha, es el héroe. Anteriormente se habló de los arquetipos que tienen especial interés para la religión: padre, rey, sacerdote, pastor, etc. (v. p. 121s). La aparición de arquetipos y su representación en sueños y elaboraciones de la fantasía diurna ejerce extraordinaria impresión, pero es de interpretación difícil³⁶. Jung afirma que los arquetipos poseen un manifiesto carácter numinoso, frecuentemente místico, con el correspondiente efecto sobre el ánimo. La aparición de imágenes arquetípicas es vivida en diversos grados de asombro, estremecimiento o anhelo, pero también con tristeza y vergüenza, como cosa sagrada extraordinaria e inquietante o venerable, que supera toda medida humana. El arquetipo pone en acción concepciones filosóficas y religiosas en personas que creían hallarse muy lejos de lo que consideraban debilidades. A pesar de la resistencia que opone, tal vez desesperada, se ve dominado el sujeto por la vivencia arquetípica y acaba no queriendo alejarse de ella, «porque la vivencia le aportó una plenitud de significación que era tenida hasta entonces por imposible»³⁷. Estos datos nos muestran el rol de los arquetipos en los procesos curativos psíquicos, así como su influencia en la formación del mundo objetivo y de representaciones religiosas personales. A su elaboración contribuyen, en una proporción muy importante, junto a los materiales del sueño, los de la fantasía y las ideas y los pensamientos asociados.

Jung refiere su descubrimiento del inconsciente colectivo. Encargó a sus pacientes que desarrollaran, con una libre actividad de la fantasía, algunas de las imágenes que se les hubiesen aparecido en sueños, representándolas por medio de dibujos, pinturas, esculturas, actitudes corporales o en forma de drama o diálogo. La inicial diversidad de los cuadros se condensó después en ciertos elementos de forma, que aparecían del mismo modo o de un modo análogo en los diversos individuos. Entre estos elementos que se presentaban frecuentemente figuraban la oposición de claro y oscuro, de arriba y abajo, de derecha e izquierda, la cuaternidad (cuadrilátero, cruz), la rotación (círculo, esfera) y, finalmente, la disposición cen-

30. Obr. cit., p. 377.

31. Cf. M. ÉLIADÉ, *Träume und Mythen*, p. 150ss, 167ss.

32. W. v. SIEBENTHAL, obr. cit., p. 383ss.

33. M. ÉLIADÉ, obr. cit., p. 168.

34. V. HOSTIE, obr. cit., p. 102s. Respecto a la experiencia del sí mismo como experiencia límite de la persona y a la posibilidad del encuentro con «lo último» (Dios), cf. W. BERNET, *Inhalt und Grenze der religiösen Erfahrung*, Berna-Stuttgart 1956, p. 80ss.

35. V. C. G. JUNG, *Aion, Untersuchungen zur Symbolgeschichte*, Zurich 1959, p. 22ss.

36. W. V. SIEBENTHAL, obr. cit., p. 111.

37. C. G. JUNG, *Von den Wurzeln des Bewusstseins, Studien über den Archetypus*, Zurich 1954, p. 565.

trada radiada. Estas formas constituían el punto más elevado objetivamente comprobable, nunca excedido, del desarrollo psíquico, que coincidía siempre con el mayor efecto terapéutico posible en la práctica³⁸. Dice Jung que estas formas ordenadoras del colectivo inconsciente o arquetipos también se encuentran en el cristianismo y el budismo. En el budismo, se utilizan como «mandalas», figuras simétricamente dispuestas que ayudan a la meditación. En el ámbito cristiano ve Jung la cuaternidad en el conjunto formado por la Trinidad divina y la Madre de Dios y en el formado por la Trinidad divina y Satán, este último en calidad de «sombra de Dios». Apoya esta opinión en el arte cristiano medieval³⁹. Las disposiciones centrada y radiada se observan, según él, en las representaciones de Cristo rodeado de los símbolos de los evangelistas y en las de Dios con coros de ángeles, santos y ancianos⁴⁰. En el ámbito de la antigua Grecia y de Asia, se representan también en el centro de una disposición en cuatro ángulos o en cruz Hermes, Dionisos, Buda y Zoroastro. Cuando se presentan en sueños estas figuras claramente, no en símbolos como los de una estrella, una cruz, un pez, una serpiente o una flor de loto, no se trata de sueños de contenido religioso oculto, sino de contenido religioso manifiesto.

Estas figuras muestran, con la mencionada disposición de las representaciones de la fantasía religiosa, el arquetipo del sí mismo e indican el completamiento del proceso de individuación. Solamente en este sentido, explica Jung, deben interpretarse sus consideraciones. En los últimos escritos de este autor, insiste en que no se proponía entrar en la metafísica ni en la fe⁴¹. C. Haendler cree que, posiblemente, aquella «sombra» en la cuaternidad debe ser el lado «oscuro», vivido frecuentemente con un sentimiento de perplejidad, no una «obscuridad» en la imagen cristiana trinitaria de Dios, junto al amor de Dios realizado con santidad, justicia e «ira»⁴².

En el aspecto de la «individuación», considera también C. G.

38. Id., p. 561. Respecto a «la trinidad y la cuaternidad», «lo femenino que falta» y «la imagen de lo femenino en el cristianismo», cf. V. WHITE, obr. cit., p. 99ss. Sobre «la cuaternidad como símbolo natural de la experiencia religiosa originaria», v. W. BERNET, obr. cit., p. 84ss, 143ss.

39. C. G. JUNG, *Symbolik des Geistes*, Zurich 1948, p. 404ss.

40. Id., p. 284.

41. C. G. JUNG, *Aion*, obr. cit., p. 106. Cf. HOSTIE, obr. cit., p. 235s.

42. O. HAENDLER, en la introducción teológica a F. FROBOESE-THIELLE, obr. cit., p. 12s.

Jung la encarnación, la pasión, la resurrección y las denominaciones que Cristo se aplicaba a sí mismo en las parábolas, como las de «pastor» y «vid», y ve en él — sin perjuicio de su realidad histórica — el símbolo arquetípico del mito del hombre divino primordial. Muestra con ello la extensa influencia de las vivencias oníricas sobre el pensamiento religioso, por lo menos en el sentido de cierto desplazamiento, cuando no falseamiento, del centro de interés en relación con el cuadro global de la fe tal como lo presentan los grupos religiosos. También podemos referirnos aquí a las afirmaciones de Jung relativas a las formas de «nuevo nacimiento»⁴³ y del símbolo de transubstanciación en la misa⁴⁴.

Podemos recapitular las precedentes consideraciones en los siguientes puntos: Principalmente en los sueños (sobre todo en los más importantes, es decir, en algunos de los que se tienen en las épocas críticas de la vida), pero también en los ensueños y las divagaciones de la fantasía, intervienen como estructuras energéticas los arquetipos en forma de símbolos arcaicos, aunque con rasgos personales tomados del material de experiencia personal del soñador. La aparición de formas arquetípicas confiere al sueño un carácter numinoso-sagrado. Permite caracterizar la fase de maduración de la personalidad (individuación). Jung señaló⁴⁵ que en el arquetipo existe la oposición primordial humana de espíritu e instinto, que el arquetipo (en su manifestación en el sueño, modelada en formas diversas) debe entenderse como representación del instinto y también como representación del objetivo espiritual, «al que tiende la naturaleza del hombre» (el dominio de la oposición es el eterno tema de los héroes míticos), y que el arquetipo es el principio formal de las fuerzas instintivas. Estas concepciones justifican que se consideren los arquetipos en el estudio de los efectos cognitivos religiosos de las vivencias conativas. Estos efectos son de tipo productivo y nos interesan en cuanto su contenido es religioso o de importancia para la religión. Es frecuente que den al soñador la impresión de novedad y hasta de extrañeza, tal vez no en todas sus partes, pero sí en su conjunto; tal vez tampoco en su tendencia religiosa fundamental, pero sí en el sentido especial de su objetivo.

43. C. G. JUNG, *Gestaltungen des Unbewussten*, Zurich 1950, p. 30ss.

44. C. G. JUNG, *Von den Wurzeln des Unbewussten*, p. 217ss.

45. Id., p. 575.

No siempre corresponden a las creencias del soñador, ni son aceptados sin más, pero revelan una situación psíquica actual, que puede no ser ilícita, pero no es querida ni aprobada, una cierta corriente «herética» o «pagana»⁴⁶. Pueden matizar transitoriamente la esfera de las ideas religiosas personales; las completan y pueden influir duraderamente sobre ellas si es suficientemente intensa la fuerza expresiva de los arquetipos. Las imágenes o los pensamientos del padre primordial, la madre primordial, el Hombre-Dios o el Sacrificado, el héroe o Satanás, la elevación o la huida, el vuelo al cielo o la caída en el infierno, la sombra del misterio o las tinieblas de la vida, aislada o conjuntamente, pueden imprimir muy diversas características al pensamiento religioso de hombres de las mismas creencias y rasgos generales semejantes.

3. *Aceptación anticipada, por obra del impulso, de contenidos religiosos. Sugestión*

Entre los efectos de importancia para la cognición de las vivencias conativas, con inclusión de las relativas a la esfera religiosa, figura, finalmente, un efecto de anticipación. Las vivencias conativas suscitan frecuentemente la tendencia a admitir sin previa reflexión el valor de palabras o hechos de carácter religioso. El celo religioso o la impaciencia del creyente pueden ser causa de que no aguarde un examen o una prueba o la declaración de personas autorizadas y se muestre inmediatamente convencido. Suposiciones sobre la naturaleza del fuego del infierno son consideradas al instante como cosa sagrada, hechos extraordinarios se califican de milagros, desgracias debidas a accidentes naturales se consideran castigos divinos. Frecuentemente, el factor decisivo en tales actitudes está constituido por impulsos de carácter religioso. Debido a la aspiración a lo sagrado absoluto y a los sentimientos de temor y de lejanía ante el *mysterium tremendum*, se considera sin más reflexión a Dios como autor de todo lo que en la fantasía o en la experiencia se ha encontrado de misterioso, de plenamente valioso o de poder sobrehumano, trátase de sucesos humanos que parecen incom-

46. O. HAENDLER, obr. cit., p. 10.

prensibles o de potentes fenómenos de la naturaleza. Pueden intervenir en esto impulsos vitales y también impulsos egocéntricos. El instinto de conservación puede conducir a las más atrevidas ideas sobre las manifestaciones de la profunda misericordia divina, generadas por el deseo de dar seguridad a la vida propia. El afán de notoriedad puede disipar toda duda respecto a la seguridad y la severidad del castigo que impondrá Dios a los adversarios personales del sujeto. Los intereses vitales, como la tendencia al placer, pueden determinar que el sujeto esté seguro de conocer todos los detalles de los goces del cielo, groseros o delicados, desdeñando lo que tengan de cuestionable.

Estudiando esta cuestión, se obtiene la impresión de que el efecto cognitivo anticipador que ejercen las vivencias conativas es un efecto de sugestión. No podemos entrar aquí en el examen del problema de la sugestión — que presenta múltiples ramificaciones — más que en el grado en que es necesario para la precisión del concepto. La aplicación del término «sugestión» se ha extendido tan desmesuradamente que se ha llegado a designar con él cualquier forma de influencia psíquica, haciéndolo inepto para una denominación exacta. Un investigador tan cuidadoso como Kurt Schneider renunció a emplearlo en psiquiatría. Si queremos que el concepto de «sugestión» continúe teniendo un lugar en la ciencia, será preciso diferenciarlo claramente de otras posibilidades de influencia psíquica, ajena o propia, y definirlo claramente por su estructura, premisas y causas, motivaciones e impulsos, sugestionabilidad y potencial de sugestión. Se obtiene la impresión de que los esfuerzos realizados en este sentido por diversos autores, como F. Straus, especialmente por B. Stokvis y también por el autor⁴⁷, no han sido suficientemente tomados en consideración. Quizás el hechizo de los resultados curativos, a menudo sorprendentes, obtenidos con la terapéutica por sugestión ha sido causa de que se quisiera ver en ella lo esencial de la sugestión. Pero, probablemente, en una gran mayoría de casos, la sugestión no tiene ninguna relación con enfermedades ni con tratamientos. Tiene lugar en forma

47. E. STRAUS, *Wesen und Vorgang der Suggestion*, Berlín 1925; B. STOKVIS, *Psychologie der suggestie en autosuggestie*, Lochem 1947; del mismo, *Suggestion*, en *Handbuch der Neurosenlehre und Psychotherapie*, trad. de Frankl-Gebattel-Schultz, vol. 4, Munich-Berlín-Viena 1957; B. STOKVIS - M. PELANZ, *Suggestion*, Stuttgart 1961; W. PÖLL, *Die Suggestion, Wesen und Grundformen*, Munich 1951.

de ofrecimiento y aprobadora aceptación de contenidos de pensamiento. El convencimiento y el asentimiento no se basan en la evidencia de lo enunciado o indicado ni tampoco en pruebas o en la autoridad del que da la enseñanza o en el crédito que merece por el puesto que ocupa el comunicante, sino que, en el caso de la heterosugestión, deriva de cualidades de tipo vital del aspecto y expresión del sugestionador; en el caso de la autosugestión, deriva de los intereses vitales existenciales del sujeto. La motivación del convencimiento conseguido por sugestión no se halla en ninguna clase de relación lógica con el contenido; es lógicamente injustificada. Se observa esto incluso en el esfuerzo con que acostumbra el individuo a oponerse a la afirmación de que ha cedido a la sugestión. Al hablar de los factores vitales existenciales activadores, no nos referimos solamente al complejo de impulsos dirigidos inmediatamente a la conservación y maduración vegetativa, sino también a todos los impulsos y tendencias «desarrollados por este complejo para su apoyo y seguridad o tomados a su servicio»⁴⁸.

Claro está que estos datos no pueden reemplazar a un cuidadoso examen de los métodos de empleo de la sugestión ni a una precisa indicación de su uso terapéutico⁴⁹. Pero la sugestión no se limita al ámbito de la medicina, sino que se presenta con mayor frecuencia (por lo menos en su forma impremeditada, espontánea) en la vida social y en la vida psíquica interior. Si queremos mantener la unidad conceptual del fenómeno sugestivo, será necesario reducir a un común denominador sus notas esenciales. Este estudio científico se propone establecer las relaciones, en la esfera vital-existencial, de la motivación en el proceso de la sugestión y también de la sugestionabilidad y de los impulsos sugestivos. Esta misma base debe hacernos desistir de considerar en general la sugestión como una vivencia social, con una recíproca interdependencia entre sugestionador y sugestionado⁵⁰. Puede ser acertado e incluso indispensable considerar la «formación de un nosotros» previamente a la heterosugestión o como consecuencia de la misma en su uso terapéutico (aunque con limitaciones no desdeñables)⁵¹,

48. W. PÖLL, obr. cit., p. 114.

49. B. STOKVIS desarrolla ambos temas en *Handbuch der Neurosenlehre*, vol. 4, p. 127s.

50. B. STOKVIS - M. PFLANZ, obr. cit., p. 21ss.

51. Cf. W. PÖLL, obr. cit., p. 30ss.

pero no puede admitirse en la autosugestión y difícilmente cabe aceptarlo en la llamada «sugestión negativa»⁵², en la que se rechaza el contenido solamente por las mismas causas vital-existenciales que en la sugestión positiva. Y es seguro que no existe esta formación de un nosotros en los muchos casos en que la sugestión se produce en el mero encuentro y hasta en el mero ver de paso.

Del criterio de la motivación vital-existencial del convencimiento obtenido por sugestión resulta claramente que sería muy erróneo creer que todo efecto cognitivo de aceptación irreflexiva o anticipada de las vivencias conativas puede considerarse como un proceso de sugestión. Se aplica esto especialmente a la aceptación anticipada de valores debida a impulsos espirituales, con inclusión de los religiosos. El que, llevado de su deseo de seguridad en cuanto al fundamento último del mundo, basa su convencimiento, adquirido rápidamente o tras largos esfuerzos, en alguna experiencia de su vida o en la explicación de alguna autoridad o en la opinión general existente en el círculo en el que se desenvuelve, puede ser que se comporte precipitadamente y se equivoque, pero no procede por sugestión. Las bases en que apoya su convencimiento son en principio legítimas. Efectivamente, no parece injustificado tomar seriamente en consideración e incluso aceptar una opinión que ha sido adoptada por muchas personas razonables. No es necesario haber aplicado las reglas de la crítica y los métodos científicos para calificar a un pensamiento de «razonable» en el sentido de fundado. Tampoco puede afirmarse que sea de naturaleza sugestiva un convencimiento basado en una experiencia propia de carácter vital-existencial como, por ejemplo, hallándose el sujeto en una situación desesperada, encontrar un remedio inesperado en lo que él interpreta como llamamiento de Dios y que tal vez solo acogió al principio a vía de ensayo. Aunque lo que está en juego sea la vida, puede no haber sido lo decisivo en la formación del convencimiento el instinto de conservación, sino el puro deseo de adquirir conocimiento y alcanzar la verdad. El sujeto estaba en una posición en ya que no veía ninguna posibilidad de salvarse. De pronto, le vino la claridad como una poderosa ayuda en forma misteriosa y profunda. La ordenación intelectual que va de la singularidad del hecho

52. Cf. B. STOKVIS - M. PFLANZ, p. 41ss.

a la singularidad de su fundamento no es ciertamente conclusiva ni tiene la forma de un juicio lógico, sino que es de tipo intuitivo, pero se desarrolla en el nivel racional; no se produce por sugestión.

Tampoco puede calificarse de sugestión el hecho de que, sobre la base de la fe ya adquirida y el gozo que proporciona, se desarrolle la tendencia a ver en las personas o las instituciones sagradas nuevas cualidades de valor o descubrir efectos de su poder. De este modo, san Juan Bautista se convirtió en el curso de los siglos en el auxiliador invocado para enfermedades de los niños, el alcoholismo, la corea y las convulsiones, y en patrón de los corderos y los animales domésticos en general⁵³. Por mucho que el celo piadoso y la fantasía participen en estas atribuciones tan distantes unas de otras, no dejan de tener su fundamento en las narraciones evangélicas. Porque, ya en el vientre de su madre, estaba lleno del Espíritu Santo; se vistió con pieles de animales, se alimentaba de langostas del campo y miel silvestre, no bebía vino ni ningún líquido fermentado, no vivía en palacios, sino que carecía de albergue, era voz que clamaba en el desierto y advertía que ya la segur estaba presta al pie de los árboles; anunciaba el cordero del Señor y fue muerto para complacer a una danzarina. La entusiasta impulsividad con que se aceptan estas atribuciones, en una forma que parece frívola y hasta profanadora, no deja de tener su fundamento, puesto que se halla en relación con los hechos referidos en el Nuevo Testamento y no puede considerarse ilegítima, irracional o sugestiva en el hombre religioso.

Con las precedentes consideraciones, no pretendemos negar que el efecto cognitivo de aceptación anticipada ejercida por las vivencias conativas sea frecuentemente de tipo sugestivo. Así puede ocurrir especialmente cuando se encuentra el sujeto en una situación grave, apurada, o cuando se halla ante un predicador de gran intensidad expresiva o una fervorosa multitud de creyentes. La esfera vital-existencial del sujeto está entonces en aquel estado de excitación en el que la aspiración al Padre no llena solamente el pensamiento, sino también el convencimiento. Ocurre, por ejemplo, que el sujeto afirma repentinamente su curación, se siente curado (y tal vez lo está). Es posible que los síntomas hayan desaparecido

en concordancia con el convencimiento. Se piensa haber oído la voz de Dios o haber visto una figura de ángel. Bajo la influencia de la excitación general, cree el sujeto tener ante sus ojos al personaje sagrado, con rostro amistoso o afligido y quizás con lágrimas en los ojos.

Incluso respecto a los ejemplos que acabamos de presentar, hay que reconocer que no es posible afirmar simplemente su carácter sugestivo a base del efecto final. Las ilusiones perceptivas y los errores lógicos no se deben forzosamente a un efecto de sugestión. Por otra parte, pensamientos verdaderos y legítimamente deducidos pueden tener un origen sugestivo. Es distinto que, en un lugar de peregrinación, el sujeto base la convicción de su mejoría en la desaparición de los dolores y otros síntomas o que, por el contrario, no sienta los síntomas porque ha adquirido previamente el convencimiento de que se curaba. En este último caso, puede pensarse en sugestión, pero no en el primero, sea que la desaparición de los síntomas tenga su origen en una curación efectiva, sea que resulte de una concentración de la atención en la vivencia religiosa, distrayéndola de los síntomas. Análogamente, no es lo mismo para la afirmación de la existencia de un estado de sugestión que el sujeto crea que la imagen llora porque observa lágrimas en ella (que pueden ser debidas a la precipitación sobre la imagen del vapor acuoso concentrado en un espacio reducido que ha producido la transpiración de la multitud) o que tenga el convencimiento de que llora sin haber observado las lágrimas. En este caso, como en el primer ejemplo, puede haber sugestión, suponiendo que el mencionado convencimiento no provenga simplemente de la creencia religiosa en la posibilidad de acciones milagrosas, especialmente en ciertos lugares, sino de impulsos elementales de conservación o de vivencia de emociones intensas; también pueden actuar en este sentido el afán de valimiento o el de notoriedad.

La determinación de la presencia o la ausencia de las circunstancias mencionadas en un proceso posiblemente sugestivo suele ser bastante difícil en el caso de la autosugestión, pero no lo es mucho generalmente en los procesos heterosugestivos. Puede haberse originado el convencimiento por la presencia de una masa o una persona con destacadas cualidades expresivas, que causa gran impresión y substituye a la lógica objetiva en la producción de

53. O. WIMMER, *Handbuch der Namen und Heiligen*, Innsbruck 1956, p. 263.

dicho convencimiento. Si interviene una persona (predicador, etc.) que por su voz u otras cualidades (ojos negros y espesas cejas, manos finas, etc.) ejerza una influencia especialmente favorable, fácilmente se descubre la existencia de una heterosugestión. Los restantes factores del fenómeno del convencimiento inmediato, no razonado, del valor de un contenido comunicado, consisten con gran probabilidad en las antes mencionadas vivencias conativas de naturaleza vital o existencial-vital. Pero no debe hacerse responsable al interés por lo religioso del afán de cosas milagrosas. Por el contrario, quizás el hombre con este interés religioso es poco idóneo para ser influido por la sugestión. Precisamente en los estados de exaltación y éxtasis es menor la susceptibilidad a la sugestión, porque en tales estados la importancia del yo terrenal-corporal retrocede ante la vivencia de la grandeza de Dios⁵⁴, existiendo por ello mayor garantía contra la ingerencia de motivaciones ilegítimas vital-existenciales en la esfera del pensamiento lógico.

XII. PROCESOS VOLITIVOS

1. *Relaciones entre los procesos volitivos y los actos de cognición religiosa*

Teniendo en cuenta la estrecha conexión existente entre las vivencias conativas y los procesos volitivos, es lógico suponer de antemano que estos últimos influirán tanto como las primeras en la cognición y el pensamiento, incluso en lo que se refiere a la esfera religiosa. Considerando la reserva de la psicología empírica frente a toda clase de psicología ontologizadora, basada en «facultades» del alma, en la presente exposición nos atenderemos al uso general y no trataremos de la voluntad (facultad de querer), sino de los procesos volitivos o de la actividad volitiva, distinguiendo el querer en sentido estricto de la actividad de la voluntad. Aunque no pueden dejar de apreciarse las diferencias que existen en los estudios sobre la psicología de la voluntad de los principales investigadores de esta rama, como Ph. Lersch, H. Rohrer, W. Keller y H. Thomae¹, existe concordancia (o no es difícil obtenerla) en los puntos siguientes:

Volición es la decisión, mantenida incluso contra obstáculos o resistencias, en favor o en contra de la realización de los impulsos. Esta decisión confiere a los valores conocidos de dirección o de objetivo de las vivencias conativas una importancia actual y convierte estos valores en motivaciones. Es el establecimiento de un objetivo y, como decisión, la determinación de la orientación a este objetivo². Es un proceso de dirección en cuanto puede influir

1. H. THOMAE, *Der Mensch in der Entscheidung*, Munich 1960.

2. W. KELLER, *obf. cit.*, p. 237.

también sobre la vida psíquica inconsciente. La volición destaca claramente un objetivo, que desde el punto de vista de la tarea emprendida por el sujeto es visto como «propósito». El cumplimiento de este propósito, o realización del objetivo, tiene lugar por acción de la voluntad; bajo la presión de la vivencia conativa favorecida en la decisión, se dedican las fuerzas anímicas disponibles y medios exteriores a la realización del objetivo, incluso luchando contra resistencias. En la sucesión temporal de los procesos de la voluntad se distinguen tres etapas: la decisión o motivación, la resolución o determinación y la acción de voluntad. Según que la acción de la voluntad esté o no esté precedida de la presencia competitiva de diversas motivaciones, se dice que se trata de una elección o de una acción de voluntad simple. Cuando la acción de voluntad consecutiva a la resolución se desarrolla siguiendo un esquema adquirido por experiencia o ejercicio, se trata de un acto habitual. Deben distinguirse de las acciones de la voluntad los actos meramente instintivos, en los que se exteriorizan inmediatamente los impulsos, sin intervención de motivaciones y decisiones.

El acto de la voluntad constituye preferentemente, pero no exclusivamente, una conducta exterior. En la vida religiosa es a menudo una conducta puramente interna, que apenas se revela en la conducta exterior. El propósito puede consistir, simplemente, en seguir más atentamente en el futuro la voluntad de Dios y la voz de la conciencia o arrepentirse seriamente de un pecado cometido. En todos estos casos, la realización del propósito tiene lugar interiormente.

En lo que se refiere a la importancia cognitiva religiosa de los procesos de voluntad, debe consignarse ante todo que ejercen su efecto en cuanto vivencias conativas guiadas por la decisión y el propósito, influyen sobre la impulsión intelectual en dirección al mundo objetivo religioso con efecto intensificador o debilitador, acelerador o retardador en el curso de la actividad intelectual. El impulso a pensar es activo en todos los procesos de la voluntad, inextricablemente entrelazados con el pensamiento. Esto es cierto especialmente para las decisiones de la voluntad. No puede darse cumplimiento a la decisión de orar si no se conoce claramente en qué consiste la oración.

La aprehensión del objetivo se une generalmente a la aprehen-

sión de los móviles. Se comprueba esto ya en los actos de voluntad simples. Se decide el sujeto a la oración a base del pensamiento de que se trata de una actividad religiosa dirigida a Dios en la que encuentra satisfacción. Puede añadirse a ello como motivo especial la consideración de que en esta relación se puede rezar debidamente a Dios y darle gracias. Puede introducirse entonces la opinión de que la situación personal ofrece una ocasión apropiada para ello. Los motivos aquí mencionados se hallan en una misma dirección; no se oponen unos a otros, sino que se combinan con los pensamientos antes citados en una unidad motivadora. Pero en los actos de voluntad simples la motivación no ha de ser necesariamente consciente; el enfoque predominante puede, sin una verdadera elaboración intelectual, determinar la oración y generar la decisión. Por el contrario, la concepción, la cognición, la ponderación o examen y la aprobación o el rechazo se asocian indispensablemente a la fase de motivación de la elección. La necesidad de adoptar una decisión (rezar o no rezar, ahora o después) obliga a considerar la cuestión, lo que se efectúa a veces rápidamente, mientras que en otros casos requiere más amplias consideraciones.

No menos inexcusable en la realización de la decisión, en la fase del acto de voluntad propiamente dicho, es la necesidad de la cognición. Deben tenerse en cuenta las circunstancias especiales de la situación y las dificultades que existen e idear planes de acción. Es igualmente necesario examinar el objetivo primordial y dividirlo en objetivos parciales; se considera primeramente el tiempo de que puede disponerse para la oración, se busca un lugar tranquilo, sin perturbaciones, se elige una actitud corporal adecuada, se sitúa el individuo en una disposición anímica apropiada, se consideran los ruegos que deberán formularse y el modo de obtener la benevolencia de Dios y el buen éxito de la oración.

En los actos habituales, la concepción del objetivo parcial pierde en claridad. El individuo se ha acostumbrado durante mucho tiempo a su realización en el marco de la orientación al objetivo global. Ya no se siente la necesidad de pensar especialmente en él, por lo menos en lo que respecta a la sucesión de actos parciales y a las fases preparatorias de su ejecución. Sin embargo, pueden modificarse instantáneamente si en el curso del esquema surgen dificultades especiales. Si, por ejemplo, se encuentra inesperadamente ocupado

por otra persona el lugar de oración habitual, será necesario buscar otra solución.

En cuanto a la configuración de la imagen del mundo personal, nos limitaremos a señalar que todos los factores indicados relativos al objetivo de la voluntad y más todavía los referentes a los móviles y las circunstancias que deben considerarse (basta recordar las de lugar y tiempo de la oración), desarrolladas a partir de un horizonte religioso ya existente, vuelven a hacer consciente, en todo o en parte, este horizonte y lo confirman, completan y hasta corrigen (v. más adelante).

2. *Efectos especiales de los procesos de voluntad sobre el contenido de la cognición religiosa*

Es propio de los procesos volitivos, como de las vivencias conativas, un efecto heurístico, determinante, productivo de material y acelerador de la aquiescencia sobre el contenido de pensamiento religioso. A partir de los impulsos sustentadores, los mecanismos de defensa — descritos detalladamente en páginas anteriores — pueden insertarse en los procesos de voluntad. En la fase de motivación se insinúan y entremezclan muy variadas tendencias, con las correspondientes evaluaciones. Pero también pueden influir en la fase de realización del propósito o acto de voluntad, tanto más cuanto que el gobierno de la acción, orientado al objetivo por la decisión, no acostumbra a efectuarse con la misma claridad de conciencia en todas sus etapas, hasta el punto de que puede ser inconsciente a trechos. Por consiguiente, nos guardamos de excluir a priori estos mecanismos de defensa, por su calidad de inconscientes, de los procesos de voluntad suponiendo a éstos conscientes por definición. Indudablemente, puede el sujeto no *querer* reprimir deseos e imágenes evaluados negativamente, puede no *querer* aceptar ciertos pecados propios o determinadas doctrinas religiosas, puede *querer* atacar a Dios haciendo objeto de su agresividad a un subordinado o un pariente devoto. Si luego, en la fase de realización, estas motivaciones son expulsadas de la conciencia, substituidas quizás por una motivación moralmente aceptable, puede participar ésta en la estructuración del objetivo, como se observa ocasionalmente al

revisar las decisiones, sea, por ejemplo, repitiéndolas confirmativamente, sea recordándolas.

a) Consolidación

Además de la importante acción cognitivo-religiosa que los procesos de la voluntad tienen en común con las vivencias conativas, poseen otras acciones propias. Tenemos ante todo un efecto confirmatorio. Este efecto resulta tanto de la decisión como del acto de voluntad. El pensamiento religioso, especialmente en el análisis teológico y en la especulación, no hubiera podido alcanzar nunca la profundidad que posee sin la decidida y constante orientación a un objetivo religioso. Mediante la decisión de la orientación a un objetivo, se afirma el valor del objeto y se forma también en su ser y en sus relaciones esenciales y de valor. El que ora, afirma con este acto el valor de la oración y con él la existencia de Dios, la posibilidad de la relación con Dios y de obtener respuesta de Él, una determinada idea de Dios y, finalmente, también una idea del mundo. Cada nueva decisión de orar confirma estos convencimientos, siempre que no se haga depender del resultado de la oración. Lo mismo diremos del que quiere convertirse o ser creyente y del que decide efectuar abluciones religiosas o tomar parte en un rito sagrado.

Todavía se manifiesta más, si cabe, este efecto corroborador en el acto de voluntad. Es preciso no perder de vista el objetivo a pesar de los obstáculos que pueden encontrarse en diversas fases de la realización y de las variaciones en las circunstancias, que obligan a considerarlo bajo diversos aspectos. No solamente se necesitan procesos de recuerdo y de examen, sino también el mantenimiento y la afirmación de la religión original. Con esta persistencia y esta continuada afirmación, se fortalece la evaluación de su ser y su valor. La consolidación del objetivo religioso alcanza un grado más elevado cuando, realizado el objetivo, queda cumplido el propósito. Se ha convertido para el individuo en cosa propia, incluso en sus relaciones de conocimiento. Puede precisarse a este respecto con puntos de vista y pensamientos antiguos o nuevamente adquiridos, unidos asociativamente o discursivamente; puede tam-

bién desarrollarse con ulteriores elaboraciones y adquirir la categoría de un conocimiento seguro. La experiencia muestra que la firmeza y la persistencia de la fe se acrecientan con cada resistencia vencida y, en general, con las realizaciones conseguidas mediante la acción. La psicología de la religión ha deducido de ello conclusiones en el sentido de una «pedagogía de la acción». Mucho antes de la formulación teórica de esta ley, habían comunicado este conocimiento a sus fieles las sociedades religiosas, que establecen en muchos casos la obligación de cumplir diversos ritos para firmeza de la fe, no inmediatamente para la salvación o para honrar a Dios. Por el mismo motivo, utilizan medios sacramentales e incluso mágicos y prescriben la participación de los fieles en los servicios divinos, preferentemente con responsorios, cánticos y oraciones. Se encuentra plenamente en la línea de esta orientación un hecho que se refiere a la vida de san Juan Bautista Vianney (el Cura de Ars). Dicen que un hombre le manifestó que estaba dispuesto a confesarse con él si le demostraba el origen divino de este medio de salvación. El santo le instó a que empezase arrodillándose y confesándose. Así lo hizo el hombre, y después de la absolución renunció a pedir la demostración, afirmando que con la realización de la confesión había quedado convencido de la santidad del sacramento.

Merece un estudio separado el efecto confirmatorio en los procesos de la voluntad que constituyen una participación en actos del culto de creyentes de otras religiones. La teología ha forjado para expresar esta conducta la denominación *communicatio in sacris*. En este lugar consideramos solamente el aspecto teológico de este hecho. La decisión de adoptar tal participación no ha de tener forzadamente una motivación religiosa. Pueden haber determinado esta actitud bases sociales, económicas, artísticas o científicas (psicológicas, etnológicas, históricas, de ciencia de la religión). Lo que se fortalece mediante la decisión es en cada caso el interés dirigido a un valor y su fondo ideológico. Si los motivos determinantes de la decisión son religiosos, la decisión los fortalece, como también al horizonte correspondiente del mundo y de los valores, que concordaba con el contenido de fe existente hasta entonces, pero puede alejarse de ellos y desplazarse en dirección a los conceptos de Dios y del mundo propios de la otra religión, llegando en oca-

siones hasta a aceptarlos. Puede resultar sorprendente, porque parece ilógico, que un posible motivo de la *communicatio in sacris* sea la propia fe, siguiendo las creencias del grupo religioso al que pertenece el creyente. No pone en duda la adhesión a su confesión. Interviene en favor de la decisión la seguridad en la fe propia y la esperanza de un brillante triunfo de su religión, dando por descontado que se revelará superior a los otros ritos. Es posible que, con propósitos misioneros, crea conveniente adaptarse por el momento a las formas religiosas de otros grupos. Puede haber en la decisión el deseo de atenuar las luchas aceptando el principio de la fundamental igualdad de valor de todas las religiones, o la simpatía y admiración hacia todos los creyentes, las relaciones de armonía y amor con ellos y la irreflexiva consideración de que también con estos otros ritos se honra a Dios.

Más todavía que de la decisión, resulta el efecto consolidador y su influencia cognitivo-religiosa, por los motivos indicados, de la ejecución y también del acto de voluntad, incluso en la *communicatio in sacris*. Esta última puede tener lugar en forma activa, es decir, participando en los ritos de otras confesiones, con aceptación expresa o interior, o bien de un modo pasivo, como en la mera presencia respetuosa. La persistencia en la decisión, superando obstáculos, así como el descanso al alcanzar el objetivo, refuerzan en su diversidad el conjunto de motivaciones. A estos efectos procedentes del sujeto se añaden las influencias consolidadoras nacidas de la estructura objetiva y las circunstancias objetivas del rito ajeno. En lo que se refiere a estas circunstancias, puede ejercer un efecto de sugestión la forma nueva, interesante, en que se practica este rito; la participación de los numerosos adherentes, que siguen los actos rituales activamente, puede actuar por medio de la tendencia imitativa. Pero el rito es bello en sí y también por las palabras que lo acompañan, con la religiosidad que hay en la base del rito y el horizonte de pensamiento correspondiente. Todo ello es aplicable especialmente a los ritos de las festividades. A través de los lavatorios, las unciones y los ornamentos de las imágenes de las divindades y las ofrendas de alimentos y flores ante tales imágenes en los templos hindúes, se manifiesta un mundo religioso de características especiales y lo mismo ocurre en las ceremonias de los cultos islámico, judío y cristiano. En las ceremonias que tienen

en común las diversas confesiones cristianas, apenas existen diferencias más que en el estilo de ejecución de los ritos, que expresan de modo inequívoco la idea de la alteridad de Dios, incluso en las ceremonias menos complicadas, como el bautismo y el sepeño. Por todo ello, no es de extrañar que los grupos religiosos vean por lo general con un cierto recelo la *communicatio in sacris* y procuren apartar de ella a los fieles.

b) Corrección

A la decisión de voluntad va siempre unido un efecto consolidador, por lo menos en grado ligero, sobre el ámbito de las creencias respectivas. Pero no siempre ocurre así en el acto de voluntad, que ejerce, por el contrario, con frecuencia un efecto corrector. La corrección puede ser positiva, si la imagen del mundo y de Dios que hay en la base de la decisión se completa armónicamente en algunos detalles con los conocimientos adquiridos. El que, atendiendo a los preceptos de Jesucristo y a su ejemplo, está decidido a soportar injusticias y daños y perdonarlos, pronto puede descubrir que es así como se alcanza verdaderamente la proximidad a Cristo. Llega con el tiempo a sentir una especie de alegría en la carga que pesa sobre él y conoce y acepta en todo su valor la antigua máxima de la sabiduría cristiana: «Lleva tu cruz y tu cruz te llevará a ti.» Resulta del acto de voluntad una corrección positiva del pensamiento que intensifica directamente el convencimiento de su valor, y también indirectamente mediante el fortalecimiento de las motivaciones.

El efecto corrector del acto de voluntad puede ser de tipo negativo. Si aparecen resistencias, en el análisis de éstas, necesario para la realización del objetivo y hasta en la fase de descanso que sigue a su consecución, puede iniciarse un proceso de modificación o apartamiento de los conocimientos hasta entonces aceptados e incluso verse con toda claridad que el edificio de las convicciones anteriores debe cambiarse o desecharse en algunos puntos decisivos. Puede ocurrir, por ejemplo, que ante fracasos propios en la lucha contra obstáculos se llegue a la conclusión de que no vale la pena proseguir la lucha o se vea por su lado negativo lo que antes

Efectos de los procesos de voluntad

tanto se deseaba. Es posible que la comunión o la confirmación tan vehementemente esperada produzca desencanto o que el rito ajeno que originaba al principio una sensación de extrañeza sea sentido después como mucho más profundo y rico que el de la religión propia. Como consecuencia de tales vivencias en el acto de voluntad, se inicia naturalmente un proceso más o menos amplio de devaluación de las creencias religiosas propias. Este proceso puede conducir al cambio o a la supresión del objetivo primeramente propuesto y, como repercusión, a una debilitación de las creencias motivadoras.

c) Destacamiento o delimitación

Junto a los efectos corroboradores o consolidadores y los correctivos, deben considerarse los destacadores, producidos por los procesos de voluntad en el pensamiento en general, incluyendo el religioso. Mediante la decisión, se destaca el objetivo de la voluntad, distinguiéndose del ámbito circundante objetivo de cosas y valores. Se entra en una fase de metódico aislamiento o delimitación, que se manifiesta en la fase de realización o acción de la voluntad, durante la cual se mantiene constantemente la atención en el objetivo. La duración y la intensidad de este proceso de destacamiento están condicionadas caracterológicamente y alcanzan en las personas de «configuración firme» un grado más elevado que en las de «configuración fluctuante»³. En la esfera religiosa se aprecia con especial claridad en la ascesis de tonalidad voluntarista. Ignacio de Loyola, después de haber señalado al principio de la primera semana de sus famosos *Ejercicios espirituales* la finalidad del hombre («el hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor, y mediante esto salvar su ánima»), explica, respecto a todas las cosas terrenales, «que el hombre tanto ha de usar dellas cuanto le ayudan para su fin, y tanto debe quitarse dellas, cuanto para ello le impiden». Es evidente que al establecer y precisar el objetivo, gana éste en determinación y se señalan diversas características particulares que no hubiesen sido accesibles, o lo hubiesen sido en menor grado, al pensamiento puramente

teórico, tal vez no apropiado para tales cosas. Y puesto que aquel objetivo principal sirve de medida para todos y cada uno, se destaca progresivamente lo que sirve para alabanza y servicio de Dios y en pro de la salvación propia. Como toda acción se realiza por Dios y ante Dios, lo ve el hombre como el que se halla siempre presente en nosotros, de día y de noche. Comprende que en Dios debe pensarse en las consideraciones y los juicios, en la aceptación y el rechazamiento. Análogo esclarecimiento del horizonte de nuestro objetivo tiene lugar en relación con el propio hombre y su situación en el mundo. Hasta el sueño y la comida adquieren una cierta importancia a este respecto. Ignacio presenta en los *Ejercicios* reglas detalladas «para que en el futuro se observe un recto orden en la comida» (tercera semana).

En este ejemplo se trata del establecimiento de un objetivo último. Pero la situación no es básicamente diferente con relación a objetivos religiosos próximos. El que realiza una ofrenda religiosa conoce su trascendencia, por lo que concede gran atención, en la realización, a una multitud de detalles; establece suposiciones o consideraciones sobre estos detalles, tratando de dilucidar su causa, y descubre ordenaciones históricas de Dios o significaciones simbólicas. Se abre a su mente un cúmulo de relaciones entre cielo y tierra, y su pensamiento se dirige más allá del objetivo próximo, a Dios como el que es, y concibe la ofrenda también como signo de respetuoso ruego y de entrega a Dios, signo que es acogido con benevolencia y correspondencia. El efecto destacador de la acción de la voluntad genera de esta manera pensamientos y representaciones concéntricas, detalladoras, dirigidas al objetivo y al estado de cosas que lo determina.

Pero no debe omitirse el hecho de que este efecto representa un peligro para la visión de conjunto y, en definitiva, para la verdad del pensamiento. Puede ocurrir que el aislamiento o destacamiento del objetivo condicionado por la decisión de la voluntad se tome por una situación real y objetiva. Se aparece entonces como único fin posible, como exclusivo, y se descuida el conjunto en que se encuentra y del que forma parte. Se le adscribe un nivel de valor que raramente le corresponde de un modo tan incondicional y casi exclusivo; se deforma la ordenación de valores. Observemos que en el ámbito religioso es plenamente legítima esta absolutización

cuando se refiere a Dios y a la unión con Él. Pero hasta en este objetivo no puede dejarse de considerar la realidad y el papel del mundo, en honor a la verdad y (en relación con este motivo) al servicio de la religión. Mucho más se ponen en peligro ambas cosas, religión y verdad, cuando no se limita el individuo a dar a la contemplación o la actividad, a la liturgia o la beneficencia, a la fe o las obras, a la vida solitaria o el apostolado, una acentuación especialmente intensa, sino que ve una de estas tareas como objetivo exclusivo de la acción. Por lo demás, claro está que cada una de estas orientaciones, considerada en sí (y todas en su conjunto), influye grandemente sobre el concepto de Dios y del mundo y depende a su vez de éstos.

3. *Libertad de la cognición religiosa*

En el estudio precedente se han examinado los efectos, muy amplios y de imposible determinación en cuanto a su último alcance, de las tendencias y actos volitivos sobre los pensamientos y las representaciones mentales en la esfera religiosa, sin detenernos en la consideración de sus condiciones. Rohrercher señala repetidamente que la situación psíquica en que se encuentra el sujeto constituye una limitación de las posibilidades aparentemente infinitas de la actividad del pensamiento y de la fantasía. «Las representaciones mentales y los pensamientos que aparecen en una situación determinada dependen de la clase de personalidad y su inteligencia»⁴; «no existe libertad en el pensamiento; el hombre no puede elegir los pensamientos que en una determinada situación surgirán en su conciencia; solamente aparecen en la conciencia las ideas que son despertadas por una situación dada, dependiendo de la clase de personalidad, de entre las que posee como resultado de experiencia individual»⁵. Estas afirmaciones de un investigador que ha estudiado experimentalmente los procesos de voluntad y es reputado por el desapasionamiento de sus juicios merecen indudablemente que se les dedique la mayor atención. Existen seguramente situaciones que requieren la rápida adopción de una posición y

4. H. ROHRACHER, obr. cit., p. 475.

5. Id., p. 477.

Procesos volitivos

una acción inmediata; en ellas aparecen representaciones mentales y pensamientos correspondientes al carácter de la personalidad y tomadas de su experiencia. Los hombres «activos y prácticos», en situaciones de este tipo referentes a la religión, piensan en las medidas, los ritos y las oraciones conocidos. Los «humoristas tranquilos» (empleando la terminología caracterológica de E. Kretschmer) forman representaciones y pensamientos que no están en consonancia con la actitud correspondiente a la situación real y pueden llegar a imaginarse a Dios sonriéndose ante las ideas que se le acuden al hombre. En las personas «reflexivas y sosegadas» surgen pensamientos procedentes de la esfera religiosa en situaciones acordes con su ánimo. En muchos casos, ya se prevee de antemano, teniendo en cuenta la herencia y el desarrollo de la personalidad, que no van a producirse pensamientos altamente diferenciados en los ámbitos de la ética, la estética, la metafísica o la religión. Aun en el caso de que se dediquen esfuerzos en este sentido, no pueden llegar a su estructuración intelectual y a la formación de las ideas correspondientes, quizás por falta de instrucción. Hasta se pondrá en duda la libertad de su origen en los pensamientos que surgen espontáneamente. Esto ocurrirá sobre todo cuando sólo se admite que la libertad es efectiva en las opciones. Porque únicamente pueden seleccionarse, elegirse o preferirse pensamientos o representaciones que previamente se han presentado en la conciencia. Y si suponemos que sólo hay libertad en la situación de opción, la aparición de estos pensamientos y representaciones no ha sido promovida libremente.

Por otra parte, incluso tratándose de una persona muy bien estudiada por el investigador, sería una empresa altamente problemática querer determinar a priori qué áreas de la vida o del pensamiento son inaccesibles a su pensamiento o su fantasía espontáneos. Basta mencionar las sorprendentes series de pensamientos que se observan ocasionalmente en las escuelas especiales para niños retrasados, débiles mentales o inhibidos en su desarrollo y también en el trato con adultos en análogo estado. La espontaneidad del pensamiento no se opone en modo alguno a su libertad. La posibilidad de libre decisión, incluyendo la decisión de pensar, existe también fuera de la situación de elección. No solamente puede el hombre adoptar libremente la decisión de pensar en general y

también en la mayoría de casos en una dirección temática determinada («quiero pensar ahora en la gloria celestial»), sino que puede dejar vagar libremente el pensamiento y la imaginación en torno a un tema fijado por el propio individuo, al estilo de la asociación libre (elevado, remoto, Dios, la bienaventuranza, satisfacción, encuentro, ángeles...).

Es cierto que respecto al contenido de los pensamientos y las representaciones mentales debemos aceptar la inevitable e insubstituible influencia del modo de ser personal y la experiencia propia. Pero estos factores no suprimen enteramente la determinación del contenido del pensamiento; no establecen una barrera absoluta. El individuo dispone de una posibilidad de movimiento mental que excede los límites de la experiencia inmediata. La eternidad y la omnipotencia, la resurrección y la inmortalidad, el nirvana y el cielo, no son datos inmediatos de la experiencia. En la base de estos conceptos existen ciertamente vivencias personales. En el caso de la eternidad puede ser la visión del mar o de elevadas montañas; respecto a la omnipotencia, la furia de los elementos o el estruendo de las máquinas; para la resurrección, el despertar tras el sueño o la naturaleza en primavera. Pero dichos conceptos tienen un contenido que se extiende mucho más allá de tales vivencias; poseen un resto de determinaciones que no puede esclarecerse suficientemente con la experiencia; presentan pensamientos y puntos de vista que se han adquirido «por sí mismos», sea mediante la actividad intelectual no dirigida, sea con una orientación temática libremente fijada, sea en virtud de una ordenación y una guía lógicas dirigidas a un objetivo. De un modo análogo, traspasan los límites de la experiencia anterior las representaciones de la fantasía creadora, especialmente las que surgen en la fantasía artística y en la inspirada por el deseo o el miedo.

Es indiscutible que el tipo de personalidad interviene en un grado muy importante y a veces decisivo en la ordenación a un objetivo, pero no debe entenderse por ello que quede suprimida forzosamente la cualidad de libre. Como antes se ha indicado, es posible que en situaciones de urgencia, para hacer frente a las cuales es necesario poner inmediatamente en acción el pensamiento, tenga muy poco campo o ninguno la libertad. El que comprende que se halla en peligro su vida, sabe que está probablemente muy

cercana la hora de «rendir cuentas a Dios». En esta situación, se producirán reactivamente al principio pensamientos correspondientes al carácter del individuo y a sus costumbres (que llevan el sello de este carácter), trátase de un creyente o de un escéptico, de un irónico o de un caviloso. Pero esta fase espontánea y reactiva del pensamiento puede desaparecer muy pronto, reemplazada por otra fase cuya espontaneidad está temáticamente determinada por la situación o por la disposición personal. En esta fase, no solamente pueden presentarse pensamientos que no corresponden a la experiencia precedente del sujeto ni al tipo de su personalidad, sino que es posible que tales pensamientos sean aceptados con convencimiento. Ocurre esto especialmente con pensamientos que se hallan en oposición con el mundo de ideas adecuadas a la personalidad en cuestión. En la situación mencionada, siendo el sujeto un individuo comodón y amigo de la vida regalada, además de las ideas correspondientes a la primera posición espontáneamente adoptada, de «continuar su vida», con pensamientos de diversiones y reuniones sociales, pueden surgir en zonas marginales de la conciencia pensamientos de renuncia y santidad. En una segunda fase de «acabamiento de la vida», junto a pensamientos de acabamiento y separación, pueden presentarse los de disculpa y vida ultraterrena, y no es imposible que éstos sean profundamente adoptados. En hombres «reflexivos y sosegados», bajo la temática de la separación, junto a la esfera de pensamientos propia de su carácter, referentes a las nuevas vivencias interiores que le aguardan, puede haber un fuerte anhelo de vivir para resarcirse de los placeres que se habían desdeñado. En estos casos, la aparición de pensamientos está determinada por la libre actitud y pueden distanciarse (por lo menos, en apariencia) del tipo de carácter determinable por observación. Su aceptación o su rechazamiento no tiene lugar sin libertad y frecuentemente existe libertad de elección.

Más claramente todavía aparece la independencia con relación al tipo de personalidad en la dirección de la evolución de los pensamientos aparecidos. Cuando el sujeto forma el propósito de reflexionar, se produce, como consecuencia lógica, una disminución de la dependencia del curso del pensamiento respecto al tipo de personalidad. En el individuo comodón, amigo de la buena vida, si alguna vez en el curso de su existencia ha pensado en conceptos

como Dios, juicio final, cielo o infierno, no puede dejar de penetrar en esta esfera de pensamientos más o menos próximos o lejanos, para aceptarlos o no aceptarlos, para interesarse o no interesarse por ellos.

La orientación ulterior que seguirá el curso de los pensamientos surgidos está supeditada a una serie de condiciones que se hallan fuera de las conexiones lógicas. Depende de diversos factores: además del tipo de personalidad y de la experiencia precedente, intervienen el medio ambiente general y los ambientes profesional, social y religioso, los conocimientos adquiridos, los hábitos mentales y no en último término el estado de salud o enfermedad en que se halla el sujeto en el momento considerado. Precisa considerar también que el curso del pensamiento se encuentra repetidamente ante situaciones en las que debe elegir. Por consiguiente, le es necesario y debe serle posible adoptar decisiones libres, aunque debido a la dependencia mencionada únicamente pueden considerarse libres en grado limitado y a menudo no se desarrollan según la lógica objetiva. La represión de determinados complejos de pensamientos y representaciones, bien conocida de la psicología profunda, está precedida por una decisión más o menos clara, que dificulta o impide la concienciación. Análogas consideraciones podríamos formular relativamente a los restantes mecanismos de defensa. La elección y el rechazamiento de pensamientos se realiza también en el ámbito de las vivencias religiosas, muy especialmente en relación con la formación y configuración del pensamiento religioso y la imagen del mundo personales. Una personalidad dominada por los impulsos de la esfera vital no es adecuada para evaluar determinadas ideas sobre el cielo y la santidad, como la felicidad celestial consistente en la contemplación de Dios o la virginidad ofrendada a Dios, de modo que cabe suponer con grandes probabilidades de acierto que prescindirá de tales ideas, lo que presupone una decisión de elección, en la que escoge entre pensar o no pensar tales cosas. Pero no puede asegurarse en modo alguno que haya de tener éxito el intento de apartar o eliminar un pensamiento. Es posible que, a pesar de su oposición, piense un poco en tales temas, aunque sólo sea para establecer de una vez para todas la «absurdidad» de estos pensamientos y representaciones mentales. Más claramente todavía aparece la posibilidad de la elección de pensa-

mientos cuando vemos que una persona religiosa dice cosas como la siguiente: «Creo que hay infierno, pero prefiero no pensar en él», o cuando renuncia a considerar la relación entre la gracia y la libertad, actitud motivada tal vez en el hecho de que estos pensamientos le fatigan o excitan demasiado y hasta pueden hacerle errar en sus creencias.

Dice Rohracher que precisamente sobre esta base se manifiestan nuestros impulsos y nuestros intereses. En esta afirmación, entiende por interés un impulso dirigido al ámbito intelectual sin intervención de la conciencia. Este impulso, del mismo modo que los vitales, «aparece por sí solo y obliga al proceso consciente entero a ponerse a su servicio»⁶. Los impulsos y los intereses, no los pensamientos ni los valores, serían los motivos que determinarían la decisión de acuerdo con sus respectivas intensidades. El pensamiento interviene solamente para esclarecer las posibilidades de obtención del objetivo⁷. Pero la aparición de unos u otros pensamientos e impulsos en una situación determinada «depende completamente de la clase de personalidad»⁸.

Si prescindimos de la exclusividad de las relaciones de dependencia entre los sentimientos y los impulsos con relación a la personalidad, destacada en la afirmación de este autor y de ningún modo segura, difícilmente puede negarse su tesis. Pero no evalúa debidamente el rol del pensamiento en la producción de la decisión de la voluntad. La función del pensamiento no se circunscribe a indicar las posibilidades de consecución del objetivo deseado. Evidentemente, puede ocuparse de tal cosa. No es infrecuente que sea sólo el conocimiento de la impracticabilidad de un nuevo empeño de la voluntad en la dirección que se le ofrece lo que detiene el intento de su realización a pesar de los poderosos intereses que le impelen a actuar. De este modo, también los pensamientos son activos en la motivación. Pero, además, antes de entrar en el examen de las posibilidades de alcanzar el objetivo, se intercala una serie de pensamientos. En primer lugar, el examen del objetivo; luego, la evaluación de su valor y de su licitud, para determinar si está justificado querer alcanzarlo. Dado el tipo de personalidad de santo

6. Id., p. 396.

7. Id., p. 461.

8. Id., p. 460.

Tomás de Aquino, podemos dar por seguro que no dejó de considerar lo que le atraía a la orden dominicana más que a la benedictina, a la que pensaba dedicarle su padre, y si le era lícito realizar su objetivo a pesar de la oposición de su familia. Es indudable que debieron mediar consideraciones y criterios que determinaron la decisión finalmente adoptada y la justificación. Con ello, obtuvo un importante progreso en la formación de la voluntad, especialmente en el aspecto religioso, ya que, a partir de la esfera de pensamientos religiosos, pudo ofrecer a las decisiones de la voluntad elevadísimos criterios de valor como motivo incondicionalmente válidos.

Puede objetarse que estos motivos solamente pueden actuar en personalidades que, por su tendencia religiosa básica, deben catalogarse como *homines religiosi*, mientras que otras personalidades, a pesar de la enseñanza que puedan haber recibido, no son movidas por el mundo de motivaciones religiosas. También en personas religiosas pueden fracasar estas motivaciones debido a determinadas combinaciones de instintos. Sin embargo, la indiscutible participación de la estructura de los impulsos y los intereses no suprime la importancia motivadora del pensamiento y el papel del examen del ser y del valor en conexión con la decisión de la voluntad. Aunque en la «vivencia del valor» intervengan intereses, sentimientos e impulsos⁹, no puede negarse que a esta interiorización del valor experimentado pueden corresponder diversas apreciaciones intelectivas del valor, que ofrecen un material de motivaciones. Este material es tomado, no en último término, del mundo de pensamientos y representaciones religiosas personales, «buscado» y elegido en un ambiente más o menos amplio. La «lucha de motivaciones» no debe confundirse con la vivencia de impulsos opuestos entre sí. La vivencia de impulsos presta a la voluntad la energía de estos impulsos y permite poner en acción la voluntad en direcciones particulares. La fuerza conativa vivida puede provocar la aparición de representaciones mentales y pensamientos que acompañan a la acción instintiva u ofrece motivaciones a la voluntad, pero no es en sí misma todavía base motivadora de ésta. Para que se produzca el acto de voluntad se necesita la determinación

9. Id., p. 466.

personal o decisión frente a las tendencias desencadenantes, que se destaca y diferencia del mero dejarse llevar por los impulsos. Se necesita también la dirección u orientación de la energía de acuerdo con dicha decisión¹⁰. Las motivaciones de la voluntad no son inmediatamente vivencias conativas, sino conocimientos de valor u opiniones, o imágenes, relativas al valor que, mediante la decisión de la voluntad, constituyen la base determinante para la formación y puesta en práctica de la decisión.

Para la psicología de la cognición religiosa, no es necesario entrar en el examen del problema de la libertad de la conducta. Basta haber presentado una clara visión de la posible, aunque de múltiples modos condicionada, libertad de la inteligencia y hasta de la actividad de la fantasía, tan importante para el desarrollo y configuración de la imagen del mundo y de Dios, y también para la motivación religiosa de la conducta y su repercusión sobre la cognición religiosa.

C. FORMAS DE COGNICIÓN COMPLEJAS

En el conjunto de la vida psíquica, los modos vivenciales conceptualmente diferenciables de las funciones de la percepción sensorial, la representación mental, el pensamiento, el sentimiento, el impulso y la voluntad corresponden a cualidades nucleares simples de la vivencia, que no pueden referirse a ninguna otra cualidad vivencial. Para las acciones de la voluntad, esto solamente es cierto respecto a su dirección al objetivo, no respecto a la actualización, más o menos amplia, de las posibilidades funcionales psíquicas, provocadas por esta orientación. En esta sección nos ocuparemos de las formas de cognición de cualidades vivenciales complejas, las más importantes para la psicología de la religión, por su papel en la formación de la esfera de representaciones y convicciones religiosas. Comprenden la adopción o aceptación, el trato o relación (con alguien o con algo) y la experiencia, a los que debe añadirse, como proceso psíquico de destacado sello religioso, la vivencia de revelación.

10. W. KELLER, obr. cit., p. 201ss.

XIII. LA APROPIACIÓN PSÍQUICA

1. *Proceso de la apropiación de contenidos y de modos de relación religiosos*

La apropiación psíquica consiste en hacer suyos los contenidos de pensamientos o representaciones y modos de relación. El niño pequeño observa durante la celebración de la misa que, en determinados momentos, las personas mayores se arrodillan o se santiguan y trata de hacer lo mismo. O escucha atentamente una fórmula de oración y la emplea después. En ambos casos tiene lugar una adopción o apropiación, efectuada en funciones psíquicas diversas. Este proceso psíquico es de naturaleza compleja y puede calificarse de «aprendizaje», usando este término en sentido amplio. Participan en este proceso la percepción sensorial, el pensamiento, la representación mental, sentimientos de valor, intereses, voluntad de aprender y también, frecuentemente, una conducta activa.

a) Formas de la apropiación

Respecto al proceso psíquico de apropiación deben considerarse diversos puntos de vista. En lo que se refiere a la forma en que se realiza la adopción del contenido y el modo de conducta ofrecido, si atendemos al grado de conciencia, podremos clasificar la apropiación según que tenga lugar con plena conciencia, semiconscientemente, subconscientemente o inconscientemente. No solamente se observa la existencia de estas formas en la adopción de una conducta, sino también en la de contenidos de pensamiento (de predicaciones u oraciones, por ejemplo) y de melodías. Recuérdese el conocido fenómeno consistente en que, sin preparación alguna, sin pensar en ellas, reaparecen palabras o melodías varias horas después de haberlas oído o aun quizás por primera vez a la mañana siguiente. A veces, es necesario hacer un esfuerzo para recordar su procedencia.

En lo que concierne a la causa actuante, a la que se debe la

apropiación, hallamos que puede presentarse por sí sola, por vía refleja o intencionadamente. El primer caso es el del llamado «contagio psíquico» o imitación indeliberada. Sin intervención de la comprensión intelectual ni del asentimiento voluntario, una situación vivencial percibida en una o varias personas aparece también en el perceptor, transmitida y fortalecida por la igualdad funcional con la actitud expresiva o los movimientos expresivos de aquellas personas¹. En un momento dado de la misa, todos los asistentes se levantan; aunque alguna de las personas presentes pertenezca a otra religión e ignore el sentido de este movimiento, es posible que se levante espontáneamente, como impelido por un súbito impulso. O se arrodilla cuando lo hacen los demás aunque solamente tenga una vaga impresión de la pequeñez propia y de la presencia de algo grandioso. En ambos casos, esta conducta constituye un reflejo imitativo. La conducta observada en los demás actúa simplemente como reflejo excitador, no como estímulo para la aceptación deliberada de una conducta igual. El estado anímico concordante con el de los restantes asistentes que se instaura simultáneamente se explica psicológicamente por la acción retrógrada del gesto o movimiento expresivo producido, que origina la situación vivencial habitualmente en conexión con él. El hecho de que el niño, especialmente cuando se encuentra formando parte de un grupo de niños de edad parecida, a pesar de esta conducta, no experimenta con frecuencia una situación vivencial análoga, guarda relación con su cambiante atención a lo exterior, la gran capacidad de recíproca influencia y la falta de maduración de la dimensión vivencial.

Además de los reflejos imitativos, pueden producirse, también en la esfera de lo religioso, reflejos de ejecución, como en el automatismo imperativo. Es sabido que en algunos casos, una actitud negativa no es vencida por una paciente exhortación ni por claros razonamientos, pero cede a una orden dada en alta voz y con acento de decisión, quizás con brusquedad: «¡Vamos a rezar!» En cuanto al valor religioso de estas aceptaciones reflejas, observaremos aquí solamente, prescindiendo de consideraciones psicológicas, que pueden ser siempre debidas a un posición general fundamental firme-

1. W. PÖLL, *Suggestion*, p. 35ss.

mente establecida, o a una tonalidad religiosa básica, o a una motivación esclarecedora sobreañadida. La apropiación refleja no se limita por lo demás a la conducta, sino que se extiende a los pensamientos. En la persona que, contagiada del celo religioso de una multitud, ora o canta con ella, aparecen también pensamientos más o menos análogos, sea que los acepte con convencimiento o que no los haga suyos.

La apropiación puede ser intencionada. El sujeto puede estar orientado de antemano positivamente y apropiarse con el conocimiento y la voluntad los contenidos significativos lógicos ofrecidos y los modos de conducta observados. Este proceso puede producirse de un modo inmediato cuando la adopción del contenido de pensamiento tiene lugar sin que medien movimientos o modos de conducta, sin consideraciones o reflexiones determinantes o motivadoras precedentes. Espontáneamente o atendiendo a exhortaciones, se realiza en la mente del sujeto el juicio o la serie de juicios ofrecida, o practica la conducta vista en otros. Y no son solamente los niños los que rezan, cantan o participan en las ceremonias religiosas siguiendo a los demás, tratando de imitarlos, por su propia observación o porque les invitan a hacerlo. Ulteriormente, puede muy bien instaurarse un proceso de racionalización y hasta incluso una «efectuación» en el sentido de empezar a comprender la significación del modo de conducta adoptado o de pasar a la realización y uso de las formas de conducta partiendo de los pensamientos adoptados.

En cuanto al modo de integración del material ofrecido en la vida psíquica de la persona adoptante, puede distinguirse una apropiación meramente funcional y una apropiación ideal; existe también una forma funcional e ideal al mismo tiempo. En la apropiación meramente funcional, lo ofrecido es simplemente apropiado como forma de uso. Mediante un frecuente uso en grados diversos, la realización se convierte en costumbre. Cuando aparecen las situaciones típicas conocidas, se establece la conducta correspondiente a ellas. En los momentos establecidos, los creyentes mahometanos extienden la alfombra de la oración, se arrodillan sobre ella, piensan o pronuncian fórmulas de rezo e inclinan el cuerpo hacia delante varias veces. Pueden funcionalizarse también de este modo unidades de pensamiento adoptadas, en la mayor parte de casos en unión asociativa a signos o a movimientos y especialmente a palabras.

En la misa, de acuerdo con las diversas ceremonias y toques de campanilla, surgen en la mente los pensamientos de «evangelio», «santo» o «transubstanciación». Cuando, en el rito católico de difuntos, el sacerdote pronuncia solamente las dos palabras «Padre nuestro», a las que sigue un silencio hasta la expresión del último ruego, el asistente a la ceremonia llena mentalmente este espacio.

La adopción ideal pura de los modos de conducta y los contenidos de pensamiento ofrecidos se contenta con su cognición, que puede ir más allá del mero conocimiento e incluir una profunda comprensión del sentido, de modo que a su presentación funcional durante la misa se asocian adicionalmente pensamientos como los de «Verbo de Dios» o «ángeles y santos del cielo» o «sacrificio de Cristo». Y estos pensamientos pueden enriquecerse con los recuerdos de enseñanzas o lecturas anteriores. Pueden aparecer entonces en la conciencia representaciones y grupos de pensamientos conexiones, como Cristo maestro, la visión de Isaías o la muerte en la cruz.

b) Convencimiento

Si consideramos el valor concedido a lo adoptado, distinguiremos entre la apropiación simple y la apropiación con convencimiento. En el primer tipo, la adopción de los modos de conducta y los pensamientos ofrecidos se manifiesta solamente en su realización ulterior. El sujeto tiene lo apropiado y lo usa. En el segundo tipo, el sujeto, además, está convencido de que lo apropiado es justo, verdadero y adecuado. Solamente en este último caso puede hablarse de una «apropiación» en el pleno sentido de esta palabra. Al principio, como ocurre frecuentemente en los niños, puede no existir todavía el convencimiento, que en una fase posterior aparece espontáneamente o como resultado de los esfuerzos del propio sujeto o de otras personas. Hay en el convencimiento todos los grados, desde el inicial o débil hasta el firme e inmovible.

El motivo para el convencimiento del valor de lo adoptado puede ser muy diverso. Es de naturaleza objetiva cuando el convencimiento deriva de la consideración de la significación lógica o de las bases del contenido de conciencia adoptado. Pero el convencimiento puede apoyarse en la afirmación de una persona o una

entidad aceptada como autoridad, de quien ocupa un cargo con poder para guiar o enseñar. Así ocurre muy frecuentemente en lo que concierne a la adopción de contenidos de pensamiento religiosos, lo que se debe en buena parte al hecho de que el pensamiento religioso se extiende a un ámbito que trasciende de lo terrenal.

Respecto a las dificultades epistemológicas, con frecuencia claramente conscientes, la garantía de la autoridad constituye, para la verdad de las ideas religiosas adoptadas y también para las desarrolladas en el propio sujeto, una necesidad que es en muchos casos vivamente sentida. Esta garantía, esta seguridad, puede ser conferida de modo primario y completo por el testimonio inmediato de Dios sobre sí mismo o, secundariamente, por apariciones de ángeles o santos, o por una sociedad religiosa, a través de sus representaciones oficiales o de fieles de piedad destacada. En relación con las sociedades religiosas o independientemente de ellas, pueden actuar como garantizadores de la verdad y rectitud de lo transmitido los padres y los maestros por la autoridad que les corresponde, los amigos y conocidos por la buena opinión que se tiene de ellos y hasta personas extrañas al sujeto en virtud de la confianza que suele tenerse en la sinceridad de los demás, necesaria para la persistencia de la sociedad humana. Así como decimos de las motivaciones del conocimiento primeramente mencionadas que se trata de confianza en la autoridad, puede hablarse respecto a estas últimas de confianza en la sociedad². Este convencimiento por influencia de la sociedad explica que se adopten con convencimiento las ideas y costumbres religiosas del grupo y la sociedad y, en general, los conocimientos y apreciaciones de valor corrientes en la «opinión pública»³. A este grupo pertenecen las opiniones simplistas y tipificadas, en su mayoría de orientación «práctica»; las afirmaciones, variables y muchas veces contradictorias, sobre «la vida», «la religión», «los curas», «los devotos», etc., que se expresan para que se vea que «uno está enterado de las cosas» y evitan «el esfuerzo de pensar».

El convencimiento respecto a lo adoptado puede ser producido por sugestión. Debemos considerar aquí primeramente la heterosugestión. Se adoptan los modos de conducta y los contenidos de

conciencia ofrecidos con convencimiento, no porque se vea en ellos fundamento suficiente, sino por la impresión que causó el modo y la manera en que tuvo lugar la comunicación. Habrá quien crea, por ejemplo, en los goces del paraíso, no por lo que digan la Sagrada Escritura o ciertas profecías y poemas, sino por la radiante mirada del predicador, sus vivos movimientos, el tono profundo y vibrante de su voz y los expresivos gestos con que acompaña sus palabras.

También la autosugestión puede conducir a la adopción de los conocimientos transmitidos. Es posible que el predicador no haya producido una profunda impresión y que su exposición y los argumentos aducidos no hayan obtenido la aquiescencia del oyente. A pesar de ello, puede apropiarse rápidamente la idea del feliz estado celestial y tenerla por segura e indudable. Lo que ha originado este convencimiento es la adecuación de la imagen ofrecida a los intereses vitales y las necesidades existenciales; incluso pueden despertarse en el oyente hermosas y detalladas fantasías sobre la vida en el jardín celestial. Cuando en una comarca económicamente poco desarrollada aparece un supuesto visionario o hacedor de milagros, las noticias relativas a él son acogidas con predisposición a aceptarlas, porque permiten esperar una mayor proximidad del auxilio divino y también por los beneficios económicos que se espera obtener de la afluencia de peregrinos.

El convencimiento con que se aceptan los modos de conducta y los contenidos de conocimiento ofrecidos puede resultar también del fenómeno del contagio psíquico (v. supra, p. 328s). Así ocurre especialmente en el caso de formar parte de una masa. Se encuentra uno tal vez en una reunión de fanáticos creyentes que con grandes gritos y exagerados gestos expresan sus consignas y profieren imprecaciones contra los adeptos de otras religiones⁴. Puede ocurrir entonces que el individuo participe en las demostraciones por contagio, se convenza y tenga una cierta dificultad en librarse del error adoptado.

La aceptación con convencimiento de los contenidos de pensamiento y modos de conducta comunicados puede deberse finalmente a una gran condescendencia y ductilidad. Esta disposición

2. Cf. W. PÖLL, *Suggestion*, p. 26s.

3. Cf. P. R. HOFSTÄTTER, *Die Psychologie der öffentlichen Meinung*, Viena 1949.

4. Para más detalles, v. W. PÖLL, *Suggestion*, p. 211ss.

puede estar asociada a defectos de la personalidad, como en los psicópatas «abúlicos» y, sobre todo, en las formas psicopáticas acompañadas de inestabilidad, como ocurre con no escasa frecuencia en los hipertímicos y los depresivos⁵. La condescendencia o deferencia que conduce al convencimiento puede resultar de una situación de dependencia respecto a la persona comunicante, como ocurre a veces en el enamoramiento o la fanática admiración y más aun en el estado hipnótico. La facilidad en la aceptación puede ser debida a la confianza sin reservas que tiene el sujeto para todo lo que procede de Dios o de personas o instituciones santas (profetas o iglesias, por ejemplo). No actúan sobre tales individuos como autoridad; no aparecen ante ellos como garantizadores de la verdad ni como poseyendo el pleno poder de guía, ni tampoco como teniendo derecho a exigir que crean en sus palabras y les obedezcan, sino como absolutos poseedores de autenticidad, queridos y respetados (con o sin temor) o como realización concreta de la santidad. El sujeto se entrega plenamente, aun sin haber considerado bien las cuestiones de verdad y competencia. Que estas cuestiones hubiesen sido planteadas y respondidas afirmativamente mucho tiempo antes, es una circunstancia posible y favorable, pero no es premisa indispensable para la aceptación y convencimiento por deferencia. Le basta como objetivo de relación el *mysterium tremendum* o más bien la fascinación de lo santo. Es posible que no se base en disposiciones psíquicas innatas, sino en cualidades adquiridas por ascesis y afirmadas luego en el individuo. Puede ampliarse hasta una condescendencia general a los ministros de la religión propia y aun a todos los creyentes y también, en principio, a todos los hombres. Una serie de reputados escritos ascéticos se orienta en esta dirección.

c) Factores favorecedores y factores perturbadores

En cuanto al curso del proceso, la apropiación puede realizarse simplemente o presentar perturbaciones. Tiene lugar la apropiación simple cuando los modos de conducta y los contenidos transmitidos

5. K. SCHNEIDER, obr. cit.

son aceptados (o, por lo menos, adoptados de hecho) tal como se muestran, sin retrasos y sin reservas. Depende de diversas premisas, relativas en parte a la persona adoptadora y en parte a la presentación del contenido o modo de conducta. Más adelante estudiaremos particularmente las conexiones psíquicas entre contenido, clase y modo, así como las circunstancias externas de la presentación de una parte y el proceso psíquico de la adopción de otra parte. Se considerarán también las consecuencias didácticas que de tales conexiones se derivan (p. 343ss). Como premisas favorables para el curso normal de la apropiación, debemos citar inmediatamente, respecto a la persona apropiante, que no sea psíquicamente complicada, que acostumbre a tener confianza en la veracidad de otras personas y que no sea excesivamente difícil de influir. En el mismo sentido puede actuar un intenso deseo de aprender y también, algunas veces, la pereza mental, que tiende a evitar el esfuerzo de examinar las dificultades y objeciones que podrían oponerse y toma el partido de aceptar lo que le ofrecen siempre que no requiera demasiado esfuerzo.

Se nos muestran más claramente las premisas consideradas aquí cuando examinamos los factores que perturban el curso de la apropiación. Pero se observa que tales factores son ambivalentes, porque si bien muchas veces estorban la apropiación, en otras circunstancias la favorecen. La aceptación puede estar dificultada en su curso por las más diversas causas. Entre las causas exteriores que actúan en este sentido citaremos toda clase de propaganda en contra y las fuerzas públicas contrarias, comprendiendo los intereses opuestos, públicos o privados, las influencias contrarias de entidades o grupos poseedores de autoridad y de las personas más relacionadas con el sujeto o que más ascendiente tengan sobre él, los círculos sociales y los movimientos de masas y hasta determinadas condiciones climáticas, como un excesivo calor o un excesivo frío.

Estas causas perturbadoras no actúan necesariamente de modo incondicional ni tampoco siempre negativamente. Es sabido que algunas teorías y opiniones y algunas formas de conducta son aceptadas precisamente porque ciertas autoridades civiles o eclesiásticas se muestran opuestas a ellas o porque algunas de las personalidades directivas del arte o de la economía se manifiestan ostensiblemente contrarias y también por ser la opinión general de la

masa. Las causas perturbadoras actúan en tal caso como procedentes de una autoridad negativa, conduciendo a una «contraaceptación» de las mismas. Hay acérrimos adeptos de una religión o una concepción del mundo que recusan una opinión, aunque sea concordante con sus creencias o con la línea general de sus convicciones, por el mero hecho de ser expuesta o defendida por otro grupo o por los más relevantes miembros de otra religión o doctrina filosófica. La «contraaceptación» se observa principalmente en el seno de estados, grupos y familias de tipo totalitario, porque ofrece posibilidades de derivación a los impulsos individuales retenidos. Se observa, por ejemplo, que para protestar contra un régimen enemigo de la religión, se asocian a manifestaciones religiosas de una confesión personas que no pertenecen a ella. Para oponerse a un padre devoto, es posible que ingrese su hijo en una secta contraria. Esta «contraaceptación» indica necesariamente una deliberada actitud de oposición. Puede resultar de un convencimiento o asociarse a él. Es posible que se haya adoptado el enfoque básico de considerar que toda autoridad en este ámbito necesariamente debe ser errónea. De todos modos, estas causas, en circunstancias normales, influyen en contra de la adopción.

Los defectos en la exposición (errores de estilo, etc.), así como el aspecto desfavorable del que defiende la opinión expuesta o sus antipáticos modales, pueden actuar en contra de la aceptación. Pero no siempre se influye en este sentido en todas las circunstancias. No fracasaba san Pablo en su actividad apostólica oral a pesar de que se decía de él que sus epístolas eran ciertamente graves y vehementes, pero el aspecto de la persona era insignificante y sus palabras producían poca impresión (2 Cor 10, 10).

Finalmente, la aceptación puede estar dificultada por razón del contenido, debido a presentarse dificultades en su comprensión, sea porque parezca irrazonable o desagradable, como ocurre frecuentemente con religiones exóticas, o porque despierte miedo, como vemos en el caso del gobernador Félix al oír las doctrinas de justicia, castidad y juicio final, que le indujeron a no querer escuchar nada más (Act 24, 25; v. p. 344).

Las causas de perturbación internas que se oponen a la aceptación se clasifican, si prescindimos de las derivadas del estado corporal, según que provengan de disposiciones congénitas, de las pe-

culiaridades del carácter, de la fase de evolución del individuo o de su historia personal.

En las disposiciones congénitas se comprenden las cualidades existentes ya en el nacimiento, debidas a la herencia o a otras causas. «Las principales dificultades con que topa el investigador de esta cuestión» consisten en que «la herencia y el medio ambiente raras veces actúan independientemente. Los progenitores transmiten al hijo factores hereditarios, pero también lo configuran los factores del medio ambiente en que crece y se forma»⁶.

Para esclarecimiento de las circunstancias psíquicas consideradas aquí parece conveniente referirse a las distinciones señaladas por G. Pfahler. Con el propósito de obtener una más exacta determinación de las disposiciones del individuo, ha tratado de dilucidar las «premisas» o condiciones en que, «a partir del nacimiento, en cada momento de la vida», percibe el individuo por primera vez las llamadas «funciones fundamentales», entre las que cita (advirtiendo que no pretende presentar una lista completa) «la función de los órganos sensoriales como primer mediador entre el hombre y el mundo; la carga energética vital, el ritmo temporal, la receptividad sentimental, el modo de dirigirse al mundo y la fuerza de defensa, conexas con la anterior pero no idéntica a ella»⁷. No es necesario entrar en detalles respecto al hecho de que estas «funciones fundamentales» pueden favorecer el curso de la aceptación y pueden obstaculizarlo. Las personas con defectos de la vista o del oído necesitan esforzarse para aprehender con dichos sentidos los contenidos ofrecidos y quizás los puedan percibir sólo parcial o erróneamente. La debilidad de la fuerza impulsiva origina interrupciones transitorias o definitivas de la adopción y apropiación, o impiden en absoluto que se produzcan. Un ritmo psíquico lento retrasa la adopción y apropiación e incrementan las oportunidades de acción (aunque solamente sea dándoles más tiempo) contra el convencimiento en formación. Una escasa receptividad a los sentimientos es un factor contrario a la instauración y efectividad del interés por el contenido o los modos de conducta ofrecidos, lo que merece considerarse especialmente en relación con el ámbito de los objetos y los valores religiosos. Pero una afectividad con predominio de la

6. P. R. HOFSTÄTTER, *Psychologie*, Francfort 1957, p. 17.

7. G. PFAHLER, *Der Mensch und seine Vergangenheit*, Stuttgart 1950, p. 66.

tonalidad de desplacer puede actuar en menoscabo de la adopción y más todavía desviándola. Un enfoque limitador o rígido frente al mundo, con la correspondiente inercia en el contenido de las vivencias y las orientaciones, se opone de antemano más o menos fuertemente a la adopción de contenidos nuevos.

Como las «funciones fundamentales» se insertan de modo inmanente en la dirección de la vida, se va desarrollando a base de ellas «un haz de modos de conducta», designado por Pfahler caracterológicamente como «propiedades consecutivas»⁸, mediante las cuales se determina empíricamente el carácter. Es propia del tipo de «configuraciones rígidas», basado en una atención fija y su correspondiente inercia, una firmeza y aun una rigidez de los principios fundamentales y sus consecuencias. Por lo tanto, las personas de este tipo «son poco influibles por acciones procedentes del exterior»; tienen sobre ellas menos fuerzas las opiniones y las costumbres del ambiente, especialmente cuando son contrarias a las costumbres y convicciones que tenían hasta entonces. El tipo opuesto, de «configuraciones» fluentes, debido a su gran capacidad de adaptación, tiende en general a una adopción más fácil, pero esta misma facilidad de acoger nuevas ideas puede ser causa de que se perturbe o anule la adaptación mediante la influencia de contenidos o conductas ulteriores. Una persona con un carácter de este tipo, al día siguiente de sentirse profundamente interesada por Newman, deseará tal vez asimilar la sabiduría de Buda, pero ya no pensará más en ello al cabo de poco porque empezará a sentirse bajo la influencia del sufismo.

La ambivalencia que acabamos de señalar en la relación de las cualidades caracterológicas con el proceso de apropiación aparece más claramente aún en las personalidades psicopáticas⁹. Vemos así que no siempre se cierran los psicópatas depresivos a la admisión de contenidos de pensamiento y formas de conducta, sino que pueden llegar a apropiárselos obsesivamente, aunque quizás tan sólo para agravar su miedo a la vida y al mundo. Los inseguros de sí mismos tienden a una fácil adopción, pero también hay en ellos el deseo de manifestar su independencia (especialmente ante sí mis-

8. Id., p. 67.

9. Cf. K. SCHNEIDER, obr. cit. Del mismo, *Klinische Psychopathologie*, Stuttgart 1962, p. 18ss.

mos), que puede llevarles a rechazar lo que se les ofrece desde el exterior, a veces incluso con rudeza. Lo mismo observamos en los psicópatas deseosos de afirmar su valor y en los fanáticos.

Esta ambivalencia en relación con el curso de la adopción es propia también de las fases evolutivas especialmente contrarias a la adopción, es decir, las de testarudez u oposición que se presentan en la primera infancia y en la pubertad. No se trata simplemente de una oposición a la adopción, ya que sólo la afecta negativamente en cuanto puede representar manifestación de autoridad. Pero también en personas mayores el impulso de autoafirmación puede ser causa de oposición, incluso frente a las enseñanzas religiosas, especialmente cuando sospechan que se ocultan en ellas propósitos distintos, de guía lógico-moral o de tutela. Sin embargo, el interés objetivo o el reconocimiento de la autoridad magistral del comunicante pueden vencer la resistencia. En el anciano, es más difícil la aceptación de contenidos de pensamiento y formas de vida que le habían sido extraños hasta entonces o se oponen a su posición fundamental. Pero si corresponden a esta posición fundamental, es capaz de aceptarlos y puede quererlos.

Finalmente, las circunstancias que se producen en la vida, las incidencias del «destino», pueden favorecer la adopción y pueden perturbarla, pero actúan especialmente en este último sentido. Los desengaños respecto a la eficacia de la oración, las experiencias desagradables con personas que representan por su cargo la sociedad religiosa, las experiencias satisfactorias con creyentes de otras religiones o confesiones, un cambio en la orientación o en la vida personal de las autoridades religiosas o en el ambiente, pueden dificultar considerablemente e incluso impedir el proceso de adopción de lo transmitido hasta entonces por el grupo o por tales personas.

d) Integridad y exactitud

Respecto al resultado de la adopción en relación con el contenido ofrecido, aquélla puede ser completa o parcial, exacta (conforme con lo presentado) o errónea. No siempre existe correspondencia entre ambos pares de posibilidades, de modo que coincidan los dos primeros términos o los dos últimos. La adopción es com-

pleta cuando se extiende a la totalidad de lo ofrecido. Es exacta en cuanto al sentido si el adoptante lo concibe en su verdadera significación. Es exacta en cuanto a la forma cuando es adoptada en las palabras o en el modo de realización, en la misma forma en que se ofrece. Si la canción «Lo que Dios hace, bien hecho está» es cantada ateniéndose a las notas y el ritmo y con la letra original, o acertadamente traducida, diremos que ha sido exactamente adoptada en el sentido y en la forma. El resultado de la adopción, como su curso, depende del contenido, del modo y circunstancias de su presentación y del estado anímico-corporal del sujeto que la recibe.

En conformidad con las leyes generales del proceso de aprendizaje, además de las características tipológicas del carácter y del nivel intelectual y espiritual del individuo, deben considerarse la duración y concentración de la atención, especialmente en lo que se refiere a las vivencias conativas predominantes y los sentimientos. De estos factores derivan los motivos para la apropiación, la atención y la conservación de los pensamientos y las conductas. En la adopción de los correspondientes a la esfera de lo religioso pueden contribuir los más diversos impulsos, tales como el instinto de conservación, el afán de poder, el afán de valimiento y también el impulso al placer y el impulso sexual. El sujeto puede considerar útil el conocimiento de contenidos de valor religioso (o que parecen tenerlo) por diversos motivos: para comprender circunstancias históricas y políticas, por consideraciones sociales, para idear y realizar temas literarios o cinematográficos y hasta para la relativización de las convicciones religiosas que tenía hasta entonces convirtiéndolas en un código de normas, o para buscar posibilidades de satisfacción de impulsos pervertidos. La consideración de tales posibilidades puede servir de estímulo para los más grandes esfuerzos e inducir a intensos estudios, que no siempre son necesariamente de carácter científico. Pero, de todos modos, el individuo aprende, y el progreso que observa en sus conocimientos incrementa la conciencia de su valer, le proporciona placer y le incita a continuar la adquisición de contenidos de conocimiento.

Las motivaciones favorecen el curso y los resultados de la apropiación de contenidos y modos de conducta religiosos. Es cierto esto especialmente respecto a la motivación de tendencias y sentimientos orientados a lo religioso. La emoción religiosa (en la que

tiene más parte el anhelo de lo divino-sagrado y la alegría de ir a Dios que el temor sacral) puede llegar a originar hambre de conocimientos y afán de practicar el culto, incluso en años infantiles. Para saber más sobre Dios y el reino de Dios, para adquirir más precisos y exactos conocimientos sobre los medios y los caminos que conducen a la reconciliación con Dios y la salud espiritual y eterna y (a ser posible) también a la terrenal, se han reunido las multitudes, superando dificultades y fatigas, en torno al Redentor y a profetas y predicadores. Innumerables son los que, por los mismos motivos, han buscado instrucción religiosa en conversaciones particulares. La disposición a la apropiación de conocimientos y la voluntad de adquirirlos basada en tales motivaciones pueden ser tan grandes que se presenta el peligro de aceptar sin discriminación contenidos procedentes de los más diversos orígenes, concuerden o no con la realidad y el nivel de la religión y hasta con las propias convicciones religiosas.

El convencimiento de que lo ofrecido procede de la revelación divina o de personalidades o entidades con autoridad delegada por Dios, lo que es garantía de su autenticidad, invita a aceptarlo con reverente consideración de su valor y gran cuidado, en beneficio de la integridad y exactitud en el resultado de la apropiación. En la misma dirección actúa la alegría que producen los progresos que se instauran inmediata o gradualmente durante la apropiación (satisfaciendo los impulsos y las motivaciones religiosas) y la seguridad en la posesión de los conocimientos y el dominio de los comportamientos, seguridad adquirida gracias al uso. El curso y el resultado de la adopción se favorecen también con la satisfacción y el estímulo que resultan de un mero signo de aprobación, especialmente si ha sido dada por una autoridad religiosa y, sobre todo, con la experiencia dichosa, auténtica o supuesta, de una muestra de la complacencia divina, tal vez en forma de conceder lo impetrado en oración.

2. Efectos de la apropiación en la cognición religiosa

Es evidente que la apropiación anímica tiene psicológicamente gran importancia para el inicio y el desarrollo de las representa-

ciones mentales y el mundo de pensamientos de la esfera religiosa. Mediante este proceso tiene lugar especialmente la transmisión de las creencias y costumbres religiosas, en asociación y múltiple conexión con las tradiciones culturales y sociales de un pueblo o un grupo religioso. La tradición no es únicamente una comunidad de conocimientos, sino también una transmisión de actitudes morales y mentales tomada del estilo de vida de la sociedad, que proporciona una recta comprensión del cuerpo de pensamientos y es necesaria para garantizar la unidad de la esfera psíquica. El papel especial de la tradición en la vida religiosa y en la formación del mundo de pensamientos y representaciones mentales se basa en su función de poner en relación con la concepción originaria de Dios, de importancia decisiva en todas las religiones, y con las enseñanzas y la actitud espiritual del fundador¹⁰. Es cierto que la tradición por sí sola no garantiza el valor y la verdad de lo transmitido y aceptado. Por otra parte, hay tradiciones religiosas a las que podría formularse más de un reparo. No cabe duda de que, exceptuando las personas de destacada religiosidad, la mayor parte de los conocimientos religiosos, teóricos y prácticos, que posee una persona se deben a la adopción de contenidos y comportamientos que le han llegado por múltiples conductos, especialmente en el hogar, la escuela y la sociedad religiosa.

La función mediadora cognitiva de la apropiación se refiere, no solamente a la dimensión del saber y la cognición religiosa, sino a su profundidad, y ello por más de un concepto. La apropiación favorece el convencimiento en el mundo de pensamientos religiosos personales cuando los materiales comunicados coinciden con los que ya se había apropiado el sujeto y cuando proceden de autoridades indiscutibles o cuando un cierto número de personalidades importantes los han adoptado y los han convertido en propios. La propaganda y la apologética individual emplean gustosamente este tema y aducen en apoyo de las enseñanzas y conductas comunicadas al juicio, el ejemplo o la conversión de artistas, sabios, grandes generales, príncipes, grandes industriales, etc., y especialmente las conversiones de no creyentes. La apropiación profundiza la cognición religiosa también en el sentido de que mediante las relaciones

10. A. BRUNNER, *Überlieferung*, en «*Stimmen der Zeit*» 174 (1963-1964) 216ss.

asociativa y lógica con las representaciones y pensamientos anteriores permiten comprender conexiones y preparar ulteriores enfoques. Otro aspecto en el que son de considerable ayuda las apropiaciones es el de poner en contacto con la gran experiencia religiosa de santos y místicos, como Pablo o Agustín, estimulando su imitación e introduciendo en la vida personal sus orientaciones y los contenidos de sus vivencias.

La transmisión de contenidos y modos de conducta religiosos favorece también la «profundización» de la cognición religiosa en el antes mencionado triple sentido, es decir, con profundización intelectual, de valor y personal (v. p. 232s). Las consideraciones precedentes nos muestran igualmente que la transmisión y la apropiación no necesitan menoscabar la espontaneidad y la independencia, sino que, por el contrario, las requieren. El grado en que tiene esto lugar depende en buena parte, aunque no únicamente, de la conducta del sujeto y de sus rasgos caracteriales, relacionados con aquélla.

3. *Ofrecimiento de contenidos y modos de conducta religiosos*

Se deduce de las precedentes consideraciones que para el curso y el resultado de la apropiación tienen gran importancia, además de las cualidades psíquicas de la persona que presenta la comunicación, el contenido, la clase y la forma del mismo, el modo de conducta ofrecida y las circunstancias acompañantes. Este estado de cosas, psicológica y didácticamente importante, será estudiado en los párrafos siguientes desde dicho punto de vista.

a) *Cualidades de la materia ofrecida*

La apropiación está favorecida cuando lo ofrecido parece verdadero o valioso. Si el contenido de la comunicación es de carácter religioso, posee relaciones existenciales, que atraen la atención del hombre religioso (aunque sólo sea por curiosidad) y pueden despertar la voluntad de aprender. Se trata siempre en este caso

de una realidad numinosa y, por consiguiente, impenetrable en toda su profundidad pero poseyendo una importancia decisiva para la salvación eterna del hombre. El carácter insólito del contenido puede incrementar la atención. No obstante, para una adopción sin dificultades puede ser inicialmente favorable que la oferta no despierte una atención excesiva, porque tampoco provocará en tal caso una actitud crítica vigilante. Así ocurrirá cuando no contenga elementos esenciales o que causen extrañeza. La apariencia de absurdidad del contenido o la dificultad de su comprensión pueden de antemano paralizar la voluntad de su adopción o inhibir el curso y especialmente el resultado. Cuando hablaba Pablo en el Areópago se marcharon la mayor parte de los oyentes al oír que empezaba a hablar de la resurrección de Cristo de entre los muertos (Act 17, 32). Tal vez se acepten relaciones de apariciones divinas o demoníacas solamente en cuanto a los efectos, pero no en cuanto a las causas. No menos negativo puede ser el efecto de las dificultades de la ejecución sobre la adopción de modos de conducta. Las diversas posiciones establecidas por el budismo para la meditación, de gran importancia en dicha religión, solamente después de prolongados ejercicios pueden practicarse sin error, lo que aleja con frecuencia de su uso y de la meditación correspondiente a los no acostumbrados. Respecto a las consecuencias prácticas derivadas de la naturaleza del contenido, consignemos que pueden originar una adopción parcial o defectuosa de lo ofrecido. Vemos, por ejemplo, que prescinden algunos, en su conocimiento de las doctrinas católicas, del juicio final o del infierno, o interpretan ese último como mera imagen de los tormentos de conciencia. Este efecto negativo que las dificultades inherentes al contenido ofrecido (en su comprensión, su realización o sus consecuencias) tienen sobre el resultado de la adopción no significa que se trate de una ley ilimitadamente válida, salvedad que es especialmente importante señalar en la esfera religiosa. Pero esta aspereza teórica y práctica, con que sea algo profunda la religiosidad del sujeto, es sentida más bien como propia del tema numinoso y en modo alguno es existencialmente intimidadora.

No todos los contenidos religiosos ofrecidos son acogidos con igual intensidad por el receptor. Este factor puede considerarse bajo dos aspectos: en el de valor objetivo y en el de la evaluación

subjetiva. Es evidente que en la temática religiosa lo divino-sagrado tiene mayor peso que los contenidos relativos a los ángeles; la reconciliación con Dios más que la tranquilidad en casa; los sacramentos más que los objetos usados en el culto. Sin embargo, no significa esto que algunas veces, dependiendo de circunstancias diversas, se sienta más intensamente un valor que otro en una relación contraria a la de una lógica objetiva. Puede parecerle al sujeto que lo más apremiante es obtener información sobre los ángeles o sobre las posibilidades de restablecimiento de la paz o quizás centre su interés en la conveniencia de tener en el campionario de la iglesia del pueblo una campana que dé un sonido más hermoso. Influyen en este fenómeno las características de la personalidad del individuo y las condiciones determinantes de su estado anímico.

Desde el punto de vista psicológico, el valor subjetivo del contenido no ha de corresponder necesariamente a la fuerza que tiene en la psique del sujeto. Es activo en cuanto responde a la personalidad, a la situación, a las necesidades e intereses del individuo, a su deseo de esclarecimiento, apoyo o consuelo. En consecuencia, puede aumentar la disposición a la aceptación si en el curso del ofrecimiento se ponen de manifiesto estas conexiones de valores y motivaciones. Como se ha explicado antes, el contenido o el modo de conducta religioso no es aceptado solamente por su importancia para la relación de conocimiento y acción con lo divino-sagrado, sino también por el valor de utilidad cultural, social, económica o política que le atribuye el receptor. Pero el hombre religioso no debe tomar en consideración tales motivaciones para su vida religiosa o, a lo sumo, las tendrá en cuenta solamente como motivaciones marginales.

b) Modos de ofrecimiento o presentación

En cuanto al tipo y el modo de ofrecimiento de contenidos religiosos, debemos distinguir entre el ofrecimiento explícito y el implícito. La existencia de las sociedades religiosas, de su clero y sus edificios, así como la realización de las ceremonias del culto y la vida religiosa de sus fieles, sólo excepcionalmente se entiende como

ofrecimiento indirecto, al servicio del proselitismo. Las sociedades religiosas tienen por objetivo honrar a Dios debidamente y dar firmeza a la fe de sus miembros. Pero actúan también, aun sin quererlo y *per concomitantiam*, como ofrecimiento indirecto al medio en que se desenvuelven. Presentan al mundo su pensamiento religioso y sus modos de conducta. El implícito ofrecimiento que resulta de la mera existencia de instituciones religiosas y del ejercicio de la vida religiosa tiene la ventaja de presentar una realidad habitual sin exhibicionismos, al estilo de lo que se observa en las pequeñas comunidades religiosas o en el seno de las familias piadosas. También existe un ofrecimiento implícito de contenido religioso cuando aparece, sin finalidades didácticas, en obras de arte (canciones, cuadros, novelas, etc.) o en relación con ellas.

Existe ofrecimiento explícito cuando se presentan pensamientos y modos de conducta religiosos con el propósito, directo o indirecto, de alcanzar su adopción por otras personas. A diferencia del ofrecimiento implícito, es propio del ofrecimiento explícito una mayor fuerza en el llamamiento a la apropiación, una más precisa fijación de objetivo para el proceso apropiador y también, frecuentemente, en conexión con estas características, una clara ordenación y una exposición más didáctica de los conocimientos expuestos. El ofrecimiento indirecto se distingue del implícito únicamente por su propósito. Tiene lugar mediante la realización de formas de vida religiosa con la esperanza de obtener la adhesión de otras personas gracias a la impresión producida de sabiduría, belleza o fuerza espiritual, actuando de este modo con una apologética inmanente. El ofrecimiento explícito y directo puede dirigirse, en su totalidad o fragmentariamente, exclusivamente o de preferencia, a áreas funcionales psíquicas aisladas o a todas las funciones psíquicas en general, para obtener, mediante su estimulación, la adopción de lo ofrecido. Respecto a los procedimientos de catequesis y homilía desarrollados a base de los principios didácticos, solamente es necesario considerarlos aquí en cuanto sirven para el examen de las condiciones psíquicas del proceso de adopción.

El ofrecimiento puede limitarse a exponer el contenido que desea comunicarse en forma clara, comprensible y compendiada, con una exacta descripción de los conceptos y de las relaciones, con argumentos probatorios y refutación de las objeciones más probables.

Se cumplen de este modo indudablemente condiciones, en parte necesarias y en parte favorables, para un resultado adecuado y válido de la apropiación. Como el mundo objetivo religioso, debido a su carácter trascendente y misterioso, no se manifiesta inmediatamente, sino que requiere el trabajo de esclarecimiento de la inteligencia y especialmente de la teología, su exposición ha de utilizar sobre todo procedimientos de tipo intelectual y abstracto. Pero presenta el peligro de acarrear dificultades de comprensión para los poco preparados, fatigando la atención, debilitando la voluntad de adopción y creando el desaliento, lo que obligará a dar la instrucción religiosa con interrupciones o terminarla prematuramente, con perjuicio para el resultado.

Estos procedimientos expositivos pueden utilizar con ventaja el principio didáctico de las representaciones concretas que entran por los sentidos, que emplean de preferencia la actividad de las representaciones mentales y de la imaginación, poniéndola al servicio de la apropiación. Esta actividad es estimulada por representaciones plásticas, musicales o escénicas de temas religiosos y por la presencia directa de actos rituales, como servicios divinos, procesiones, iniciaciones (consagraciones, ingresos en órdenes religiosas, etcétera) y actos de inspiración religiosa, como distribución de alimentos a pobres en la puerta de un convento u otros servicios caritativos. También los edificios religiosos, especialmente en su fachada y en el interior, producen con frecuencia una penetrante impresión, que hace sentir lo numinoso en toda su profundidad o en aspectos parciales. Representaciones de este tipo y el recuerdo de las mismas, evocado por el que ofrece el contenido religioso, estimulan la fantasía, que ofrece al pensamiento religioso ejemplos, comparaciones y puntos de apoyo a la exposición y a la memoria, proporcionan puntos de partida y de guía al pensamiento teológico y especulan siempre el curso de la apropiación.

Otro proceder es el que observamos en la forma especial de ofrecimiento de conocimientos consistente en asociar la comunicación de contenidos de pensamiento con intensas vivencias emotivas. La incrementada participación de la vivencia del «fondo endotímico» y la carga afectiva actual de la motivación religiosa favorece la conservación de lo adoptado y más aun su apropiación personal. El ofrecimiento puede efectuarse de modo que la comunicación

expresarse por sí misma los sentimientos adecuados o destacando fuertemente en la exposición, «gráficamente», los valores positivos o negativos, provocando con ello la repercusión emocional. Son ejemplos de este procedimiento las arias intercaladas, como comentarios, en los oratorios de la pasión y la inclusión de las Lamentaciones de Jeremías en la liturgia del viernes santo. Se emplea el segundo procedimiento cuando se explica al pueblo lo que Cristo-Dios hizo por él y la forma en que le pagaron. Es frecuente que se empleen conjuntamente ambos procedimientos, como en el *Stabat Mater* de Jacopone da Todi: *Eia, mater, fons amoris / me sentire vim doloris / fac, ut tecum lugeam*. La religión conoce y utiliza la comunicación de emociones de alegría, como se comprueba en el frecuente uso del aleluya, especialmente en la época pascual. En no escasa medida, se esfuerzan las homilias y la enseñanza de la religión en las escuelas y las familias por despertar emociones en la comunicación del saber religioso. Se emplean con gran provecho representaciones artísticas, con inclusión de la mímica y los gestos, que pueden desempeñar un importante rol.

J. Goldbrunner recomienda la estructuración de la enseñanza religiosa a base de «imágenes primordiales», es decir, de situaciones típicas generales, conocidas de todos y fácilmente comprensibles, como «liberarse de la esclavitud», «salvación», «enemistad», «alianza», «sacrificio», «redención», «rey», «reino de Dios», «padre», «madre» y otras¹¹. Por su carácter arquetípico, se imprimen fácilmente en la imaginación y despiertan la emotividad.

Muy eficaz didácticamente se revela una forma de exposición que requiere la intervención activa del que recibe la comunicación y le hace aprehender el contenido mediante esta actividad. La aplicación de este principio de enseñanza activa o enseñanza por el trabajo puede tener lugar en la transmisión de conocimientos y de modos de conducta religiosos. Una de sus formas es el diálogo religioso, en el que se emplean preguntas y respuestas. Tenemos un ejemplo de este método en la conversación de Jesús y la samaritana junto a la fuente de Jacob (Jn 4). Más claramente aparece este «aprender mediante la acción» en los trabajos manuales, como en los dibujos de mapas de Tierra Santa en los que se indica la situa-

ción geográfica de los lugares más importantes para la historia sagrada; en la indicación de la sucesión de las ceremonias en diversos ritos; en las representaciones plásticas o los dibujos de objetos del culto y lugares de culto; en las representaciones escénicas o simbólicas de hechos religiosos, como en las representaciones de la pasión y las danzas religiosas. Además de estas formas marcadamente didácticas, debemos citar, como la más valiosa forma de práctica del principio del aprendizaje activo, la participación en actos religiosos, rezando o cantando conjuntamente con otras personas, cooperando en actos rituales, misioneros o caritativos o, sin estar incorporado a un grupo dedicado a tales actividades, la realización de estos actos aisladamente por el sujeto después de la debida preparación o espontáneamente como consecuencia inmediata de la asimilación de las enseñanzas comunicadas; finalmente, una modalidad frecuentemente incluida en las anteriores, consistente en situarse en circunstancias en las que deben adoptarse decisiones relativas a la acción o al juicio.

Las aplicaciones del principio de la enseñanza activa bosquejadas aquí no constituyen un mero ofrecimiento, sino que presuponen, por lo menos en grado inicial, la existencia de la apropiación. Es esto cierto especialmente respecto a las formas últimamente citadas.

El que canta conjuntamente con otras personas himnos religiosos o participa en una ofrenda ritual, se apropia cuando menos algunos rasgos de la conducta religiosa y también suele adquirir algún conocimiento religioso. Con la adopción de algunos elementos se asocia la tendencia a apropiarse la totalidad del contenido o de la conducta, lo que impele a su vez a adoptar también una serie de elementos anexos y a interesarse por el sentido. Empleando el sistema de la participación activa, aparecen repetidamente elementos nuevos, que son aprehendidos. Hasta al que no hace otra cosa que seguir a los demás al asistir a un servicio divino, arrodillándose cuando ellos lo hacen, fácilmente se le ocurrirá preguntarse: «¿Por qué unas veces estamos en una posición y otras veces en otra? ¿Cómo se realiza esto debidamente? ¿Cuánto tiempo debo permanecer en tal posición? ¿Debe pensarse en algo determinado, o qué debe decirse?» Sea que halle la solución por sí mismo o que se la den otros, siempre hay el ofrecimiento de algo que, debido

11. J. GOLDBRUNNER, *Urbilder - Schlüsselbegriffe - Archetypen*, en «Katech. Blätter» 89 (1964) 1ss.

a la impresión producida por la situación, acentúa el contenido ofrecido e invita a apropiárselo.

Para la efectividad didáctica del ofrecimiento, es una circunstancia importante la de ser realizado por personas con cargo oficial en el grupo religioso o por personas privadas, por personas con autoridad o por personas sin ella. Si se trata de una persona que ocupa un cargo eclesiástico oficial, el contenido ofrecido en forma de enseñanzas o de instrucciones respecto a la conducta religiosa y moral gana en poder de convencimiento y en fuerza motivadora, actuando favorablemente sobre el proceso de apropiación, debido al respeto y a la confianza que en circunstancias normales se tiene en la autoridad del comunicante. La influencia se fortalece cuando el ofrecimiento tiene lugar en la forma que vemos, por lo general, en las cartas apostólicas y pastorales, por lo menos en el carácter solemne de la introducción y la conclusión, porque sobresale respecto a las comunicaciones usuales. Como anteriormente se señaló, en el caso de personas no creyentes, antirreligiosas o recalcitrantes, el carácter oficial de los que presentan la comunicación puede actuar en un sentido distinto. No es indiferente la relación con la persona oferente ni los sentimientos y la actitud que se tienen hacia ella. A este respecto, debemos contar entre las condiciones más favorables para el proceso de aprendizaje que la enseñanza sea ofrecida por personas unidas al sujeto por lazos afectivos positivos, como los padres y los amigos y también frecuentemente por sacerdotes o maestros. También en este caso es de importancia para un buen resultado el estilo de la comunicación, que puede ser grave o frío, serio o llano, patético o simple, alegre o triste, vívido o apagado.

Las circunstancias exteriores pueden ser de gran ayuda en la comunicación de contenidos y modos de conducta religiosos. Debemos citar entre ellas las atmósfera religiosa del hogar, el lugar, el país y la época y también ciertos acontecimientos en la vida de la sociedad y del individuo o en la naturaleza. Ciudades episcopales como Salzburgo o la antigua Wurzburg, antes de su destrucción, ofrecen en todas partes testimonios de religiosidad. Accidentes desgraciados, como malas cosechas, inundaciones e incendios, han producido frecuentemente el efecto de fortalecer pensamientos tales como los de la justicia de Dios y de su inescrutable providencia

y han estimulado el deseo de arrepentimiento. Una tempestad no constituye ciertamente la circunstancia más favorable para la adopción de los pensamientos expuestos en un sermón. Sin embargo, es posible que circunstancias de este tipo incrementen al máximo la impresión producida por las doctrinas expuestas, no en sus detalles, pero sí globalmente, como sucedió en aquella tarde del Congreso Eucarístico Mundial de Munich de 1960, en la que, mientras el predicador hablaba del misterio de la cruz en un mundo de aflicción, permanecieron escuchándole los millares de asistentes a pesar del aguacero, los relámpagos, el granizo y el estruendo de los truenos.

c) Medios de comunicación de masas

Merecen especial atención los efectos psíquicos de la utilización de los medios de comunicación de masas, como la prensa, la radio-difusión, la televisión y el cine en cuanto a la adopción de contenidos religiosos. Es bien sabido que estos medios masivos, por el mero hecho de percatarse el individuo de su amplia difusión y repercusión y por la idea, más o menos consciente, de que quienes los utilizan suelen ser personas de superioridad intelectual, tienden a predisponer en favor de la aceptación de los contenidos expuestos. Este poder de convencimiento está reforzado por el carácter llamativo de los medios técnicos empleados, la potencia de los sonidos y la luz, los colores y la multiplicidad de formas de expresión: lenguaje hablado y escrito, dibujos, fotografías. En cuanto a las posibilidades de aumentar la disposición potencial a recibir y la influencia de la opinión mediante la fuerza del estilo y la constante y variada repetición del tema, nos limitamos a indicarlas.

En lo que concierne a la adopción de contenido religioso ofrecido por los medios de difusión, debemos distinguir según que la temática de la exposición sea religiosa o profana. Cuando la temática es religiosa, independientemente de que se trate de la comunicación de acontecimientos, de procedimientos o de conocimientos, puede conducir a una duradera apropiación de contenidos religiosos, vivencias emotivas, impulsos y decisiones de la voluntad. Además de las influencias negativas que pueden resultar de insuficiencias técnicas o de la conducta de los concurrentes, hay otras circunstancias

que pueden actuar dificultando la adopción de contenidos religiosos: una sucesión demasiado rápida de las impresiones o una diferencia excesivamente brusca respecto a las comunicaciones inmediatamente anteriores y sobre todo respecto a las inmediatamente consecutivas. En estos últimos casos puede instaurarse una reacción afectiva de rechazo que refuerza el peso de las impresiones y conocimientos religiosos anteriores, desvirtúa objeciones y genera una síntesis de los pensamientos religiosos. El choque originado por la vivencia de las diferencias de dirección y de nivel puede destacar el valor especial del ámbito de lo sagrado y explicarlo intelectualmente. Mediante esta vivencia de «protesta religiosa», se asocia al proceso de adopción una posición personal, cuya profundidad y efecto sobre el convencimiento no puede preverse. Por lo demás, la actitud de oposición o de aceptación respecto al mero hecho de la comunicación de temas religiosos y de la disposición a enterarse de ellos depende del grado de interés por la religión o, por lo menos, de la información.

También la apropiación de los contenidos religiosos que se encuentran entremezclados o asociados con la temática profana o le sirven de telón de fondo puede efectuarse asociada con la provocación de emociones e impulsos diversos. La influencia de los efectos psíquicos perjudiciales de los medios de difusión de masas, condicionados por su técnica y organización, es todavía más fuerte en este caso. Como consecuencia de la acelerada presentación de cosas muy diversas, se instala fácilmente la actitud de atender sólo al curso superficial de las cosas, un enterarse «sólo por encima», una tendencia a simplificar las conexiones y ordenaciones de la vida, una falta de continuidad en el pensamiento y el sentimiento, una pérdida de la energía disponible para la acción encaminada a un objetivo y también, probablemente a consecuencia de la falta de concentración e integración, una multiplicidad de opiniones desligadas, una debilitación de los criterios de juicio y, en conexión con todo ello, una ausencia de ordenación de los valores, tendiendo a igualarlos con degradación de la esfera religiosa.

Por otra parte, es posible que el mundo objetivo religioso sea conocido o recordado gracias a la expresiones o el contenido religioso incluido en la temática profana. Puede ocurrir esto incluso cuando aparecen en forma agresiva o irónica. Es posible que se

origine la protesta religiosa de que antes se ha hablado. Hasta una presentación totalmente profana de conflictos y acontecimientos diversos puede asociarse en el individuo religioso a intuiciones religiosas y procesos de pensamiento dialéctico. La convicción de que la religión ofrece ayuda o, cuando menos, consuelo y esperanza, en todas las situaciones, puede dar mayor solidez a las creencias religiosas y despertar la conciencia de su supremacía y, sobre todo, el sentimiento del dolor en el mundo y con el mundo y el deseo de salvación.

objetivas. A este último grupo pertenecen la observación, el estar presente («estar allí»), el uso, el destinar o enviar a alguna parte, el apartar y el rechazar. Entre las clases de trato con relación pura o predominantemente personal figuran el ocuparse (con palabras y actos), el aproximarse, el cruzarse, el encontrarse, el aliarse (combinar la acción), la participación común y la unión, pero también el retirarse, el abstenerse (mantenimiento de una actitud de reserva) y el separarse. Constituyen modos de comportamiento de «uno con otro» y sus opuestos². Como habrá podido observarse, la relación personal se denota en estas palabras por el empleo casi constante del pronombre reflexivo.

XIV. RELACIONES DE COMPORTAMIENTO CON EL MEDIO AMBIENTE (TRATO)

De gran importancia para la vida religiosa y especialmente para la génesis y estructuración del mundo de pensamientos y representaciones mentales religiosas es la relación de comportamiento con el medio ambiente, el «trato». Entendemos aquí con este término las formas de conducta práctica, comprendiendo la refleja automática y la conscientemente dirigida a un objetivo, frente a otras personas, a seres vivos no humanos y a cosas. No incluimos en este concepto el comportamiento meramente teórico, como el conocimiento o el simple mirar. No se circunscribe el concepto de trato a un simple actuar o reaccionar, ni tampoco a las mutuas relaciones entre personas, al estilo de F. Pöggeler¹. El trato tiene lugar siempre como contacto entre el portador personal y el término de la relación de trato. Cuando el término también está constituido por una persona, la relación tiene carácter recíproco. El contacto entre el portador personal y el término de la relación puede, del lado del portador, consistir en un sentirse implicado personalmente o en una relación objetiva. El sujeto puede ver en el medio una materia que se propone estudiar, elaborar o manejar, con una relación pura o predominantemente impersonal, objetiva. Por consiguiente, las clases de trato o relación de comportamiento con el medio que debemos considerar aquí se dividen en las que son pura o predominantemente personales y las que son pura o predominantemente

1. *El trato en cuanto a sus efectos en el ámbito de lo religioso*

Fácilmente se comprende que estas clases de trato pueden, desde el punto de vista religioso, ampliar el círculo de personas conocidas, entre las que habrá adeptos de la misma confesión o de otros grupos religiosos; también permiten conocer mejor a adversarios de la religión propia, indiferentes y apóstatas. El conocimiento adquirido con el trato abarca a los que no tienen religión y a los antirreligiosos. Resultan casi siempre de este conocimiento un cúmulo de impresiones, representaciones mentales, apreciaciones y juicios con carga emocional, que pueden corresponder o no, por su contenido, al estado de cosas objetivo realmente existente en cada caso. Estas vivencias ingresan en el pensamiento religioso personal y lo influyen de múltiples modos. No se necesita para ello que las relaciones con el medio ambiente sean de tipo religioso, como las de actuación en servicios caritativos o la participación en actos religiosos. Hasta en las relaciones estrictamente comerciales con personas marcadamente piadosas, pertenecientes a un grupo confesional, laicos o clérigos, puede el sujeto llegar a conclusiones respecto a la conducta de tales personas en relación con su religiosidad, observando si son constantes, de confianza, tal vez distanciados del mundo, o quizás bruscas; puede considerar aceptable o intolerable

1. F. PÖGgeler, *Umgang*, en *Lex. d. Päd.*, tomo 4, Friburgo 1955, p. 683ss.

2. Cf. PH. LERSCH, *Der Mensch als soziales Wesen*, Munich 1965, p. 78ss.

el estilo de vida propio de su religión y, en definitiva, sus ideas y creencias.

Para examinar la significación cognitivo-religiosa del trato con el medio ambiente, es necesario distinguir entre los conocimientos y conceptos que resultan inmediatamente, desde el punto de vista religioso, de las relaciones con el ambiente y los efectos de estos conocimientos sobre la esfera propia de conocimientos y representaciones sacrales. Respecto a lo primero, debemos considerar que el aspecto religioso de las relaciones con el medio ambiente y de su posible importancia para la cognición se basa tanto en la persona portadora como en su término. La persona portadora de la relación, debido a sus convicciones y su mundo interior de pensamientos religiosos o, simplemente, por su cargo religioso, considera las personas o cosas con las que se relaciona desde puntos de vista religiosos y llega con frecuencia a conocimientos de tipo negativo: hay personas que no rezan, que no asisten a los servicios del culto, que no tienen en cuenta los preceptos divinos. Pero no están excluidos conocimientos de tipo positivo; no obstante, estos hombres pueden ser buenos y veraces, son criaturas de Dios, posiblemente accesibles a las ideas religiosas.

Más clara y abundantemente que a través de la persona portadora de la religión con el ambiente, se obtienen representaciones y conocimientos de valor religioso de su término considerado desde el punto de vista religioso. Para el esclarecimiento del tema, será conveniente primeramente precisar lo que entendemos cuando hablamos de término de la relación con el medio ambiente. Como, de ordinario, no se trata de relación con una sola persona o una sola cosa, el término de la relación de una persona con el medio es en una gran mayoría de casos pluralista, por lo que es recomendable referirse a esferas de relación con el medio ambiente o esferas de medio ambiente. También son convenientes estas expresiones porque, mucho más allá del objeto inmediato o primario de la relación, se presenta la posibilidad — o la necesidad — de una relación con las personas, otros seres vivos y cosas que constituyen el medio ambiente de este objeto primario. Así, por ejemplo, el trato con una persona conduce frecuentemente al contacto con su familia o con sus lugares de trabajo; la relación con una cosa conduce al trato con su propietario o con los que la usan con nosotros o antes

o después que nosotros. Cuando esta relación se produce en conexión con el contacto con el objeto primario, estos objetivos mediatos de la relación forman una esfera ambiental secundaria, pero en cuanto la relación con la misma se realiza sin referencia al objeto primario debe considerarse también como esfera de relación primaria. Para el pastor de almas que se relaciona con los padres de los niños a los que educa por mediación de estos últimos, los padres son tan objeto primario de la relación como los niños, no con finalidades didácticas, pero sí con finalidades pastorales.

En la vivencia del trato, las cogniciones relativas a la religión se producen de preferencia a base de la determinación religiosa, más o menos claramente establecida, de la esfera de trato, es decir, de su conexión con la esfera sacral. Se presentan de diversas maneras, según la naturaleza de las esferas ambientales del objeto y pueden, si tales esferas están constituidas por personas, centrarse en la conducta y en las opiniones expresadas, especialmente en la fe y la piedad, pero también en el modo de vida y de manifestarse. Cuando una persona del medio ambiente usa vestidos eclesiásticos, se introduce una determinación religiosa en la relación y en la vivencia aunque la relación en sí sea de carácter profano, como en el trato entre comensales o en el comercial. Se despierta con ello el interés religioso, positivo o negativo, en grado variable. La relación con el medio puede referirse a una colectividad; su carácter religioso resulta principalmente de su organización o de las ideas que presiden la unión.

En el círculo de relaciones con el medio ambiente pueden incluirse, además de personas, animales y plantas. Su relación con la religión en la vivencia del ambiente puede resultar de las tradiciones religiosas que consideran sagrado o tienen por símbolo religioso a un animal o una planta, como vemos en la palma, el abeto; el mirto, la serpiente, la vaca, por su relación con personajes importantes en la religión. Piénsese en la impresión, teñida de romanticismo, que pueden producir las plantas que rodean la vivencia de un ermitaño que encontramos en un lugar solitario, y los pájaros o las abejas que vuelan por las cercanías o en el florido jardín de la casa parroquial.

Puede tenerse trato también con cosas, como libros, cuadros, muebles y utensilios, edificios, etc. Es posible que en este caso,

análogamente al anterior, el carácter religioso provenga de la creencia de que tales cosas (libros, cuadros, mesas, candelabros, casas, puentes) son en sí sagradas o de que sean símbolos religiosos. O bien se debe a su relación con personas sagradas o con hechos sagrados. O a su contenido religioso o a ser signos religiosos, como la cruz en el frontispicio o en la puerta. Todas estas formas de caracterización religiosa de cosas introducen puntos de vista religiosos en la vida y originan una área de cognición religiosa que es a veces muy amplia, lo que se hace sentir en la religión como tal y en sus fieles.

Señalemos, finalmente, que puede hablarse tal vez de una relación de trato con un ambiente de unidades de tipo ideal, como sistemas doctrinales, teorías, sistemas filosóficos o programas. Estas unidades ideales no se consideran como áreas de conocimiento, sino como objetos de la actividad y el estudio del sujeto. Su importancia para la religión resulta del contenido, que puede ser inmediatamente de carácter religioso, en forma de enunciado sobre lo sagrado o los santos, o tener importancia religiosa mediata cuando se opone a la religión en su totalidad o en ciertas partes, requiriendo una toma de posición de índole religiosa. La relación activa con estas unidades puede efectuarse por su uso en la conversación, en la enseñanza o en escritos. Igualmente puede tenerse relación con ellas en el trato con otras o por encontrar sus ideas expuestas en periódicos. Tales idearios pueden concordar con la opinión propia en las cuestiones relativas al matrimonio, la profesión o el culto u oponerse a ella. No son lo mismo que las creencias religiosas, sino que se subordinan a éstas; el individuo examina éste o aquel ideario y mira si puede armonizarlo con el conjunto o si debe excluirlo. Pero no puede dejar de considerarlo; aunque no acepte una teoría o la considere problemática, sabe que existe en la sociedad y es activa. En la relación práctica con complejos ideales religiosos se adquieren, naturalmente, múltiples impresiones y se formulan juicios de valor, todo lo cual puede influir en la formación del mundo personal de representaciones y pensamientos religiosos.

2. *Categorías de juicios en un medio ambiente religioso*

Sea la que fuere la naturaleza del objeto de la relación o del área a la que se aplica, la relación de trato de carácter religioso (como la de cualquier otra clase) hace surgir representaciones, pensamientos, emociones y vivencias conativas y volitivas que orientan la cognición y la toma de posición. Respecto al efecto de estos últimos factores sobre la estructuración del mundo de pensamientos y representaciones religiosas, convendrá, para una mejor comprensión de las conexiones actuantes, efectuar un examen de conjunto de las categorías de juicio que se emplean espontánea o deliberadamente. Halla expresión en ellas la vivencia correspondiente. Podemos clasificarlas en dos grupos según que sean aplicables a todas las áreas de relación de trato (o, cuando menos, a las primeramente citadas) o solamente a una de ellas. Las categorías de uso general son las de accesibilidad del conocimiento, las de juicio global inmediato, las de impresión sobre el estado de ánimo, las de juicio de valor y las de comparación.

Son categorías de accesibilidad del conocimiento las de «conocido» o «extraño» (nuevo), «razonable» o «disparatado». Expresan el grado de dificultad de la comprensión intelectual y se presentan fácilmente al establecerse el primer contacto con religiones distintas de la propia. Deben considerarse relativas, como el prejuicio, frecuente en la edad llamada «de las luces» o «de la ilustración», respecto a numerosas ceremonias y costumbres completamente justificadas por el pensamiento religioso. Frecuentemente, se adoptaba como criterio de lo «razonable» el mercantilismo.

Son categorías de juicio global inmediato, tal como aparecen en la relación de trato, las de «raro» o «corriente», «maravilloso», «malo», «extraordinario» o «regular». Indican la relación del área de trato a la que se refieren con modo de ser acostumbrado. Originan en el conjunto de la relación con el medio una actitud que se continúa después de la primera impresión. El uso de estas categorías no se ajusta necesariamente a las estrictas definiciones de la teología o la filosofía. Se habla, por ejemplo, del «maravilloso nivel religioso» de una familia y de una «maravillosa curación». Y es posible que otros consideren que la curación se ha producido normalmente y

que a adeptos de la misma religión no les parezca extraordinaria la religiosidad de la familia.

Entre las categorías de impresión sobre el estado de ánimo correspondientes a relaciones con el medio ambiente de carácter religioso figuran las de «agradable» o «desagradable», «sorprendente» o «indiferente», «satisfactorio» o «aflictivo», «confortador» o «terrible». Indican la resonancia afectiva originada por la relación con una área del medio ambiente. No son conclusiones lógicas o investigaciones, sino la impresión obtenida, lo que se opone a aceptar que sea religiosa una persona que sigue determinado género de vida, que honre a Dios un cuadro o un edificio de cierto estilo, o que puedan ser buenas para la salud del alma unas doctrinas con tal tipo de contenido. Es posible que una persona, conmovida por algunas formas de religiosidad infantil, encuentre después «extrañas» e incluso «desconsoladoras» formas que son correctas en adultos. Esta impresión puede producirse en personas de actitud normalmente realista en otros aspectos.

Citaremos como ejemplos de categorías de valor las de «bueno» o «malo», «noble» o «vulgar», «natural» o «antinatural». No siempre deben entenderse en un sentido moral, sino que pueden ser de carácter estético, social u óntico (con relación a la perfección del ser). En el aspecto que nos interesa aquí (el religioso), estas categorías solamente sirven como juicios de valor sobre estados de cosas de interés para la religión. El ornato de edificios sagrados, el estilo de escritos piadosos y las formas de devoción rituales y subjetivas pueden parecer nobles o vulgares, naturales y sencillas o artificiales y hasta antinaturales.

A estos cuatro grupos de categorías, utilizados en la actitud inmediata ante objetos aislados del medio ambiente, debe añadirse la comparación, que aparece impuesta por la coexistencia en el ambiente de posiciones diversas y oscilantes y también por la coexistencia de las representaciones e ideas religiosas propias o ya conocidas con otras distintas. Corresponden a este grupo los conceptos de «igual» o «diferente», «mejor» o «peor» y, en general, el comparativo y el superlativo de las categorías anteriormente citadas.

Consideraremos seguidamente algunas categorías especiales que se emplean para ciertas clases de áreas de relación con el medio y son también de aplicación en lo que se refiere a la religión y la

religiosidad. Respecto al sector personal, se habla de «fuerte» o «débil», de «cálido» o «frío», de «interiorizado» o «exteriorizado». Se pregunta uno a veces no sin asombro cómo es posible que existan tantas diferencias de «calor» entre los creyentes de una misma confesión y hasta entre los pertenecientes a una misma orden religiosa, siendo unos de sentimientos religiosos fríos y poseyendo otros una cálida religiosidad. Surge la cuestión de si se debe esto simplemente a tratarse de tipos caracteriales distintos o si la base de esta posibilidad de variadas expresiones personales se halla en la propia religión. Otro par de cualidades relativas al sector personal del medio es el constituido por los dos opuestos «auténtico» y «aparente»³. Se refieren estos calificativos a la relación de correspondencia entre el ser íntimo de la persona de una parte y los principios religiosos sustentados por ella y las formas y conductas religiosas usadas de otra parte. Aparente (no auténtico) no es lo mismo que hipócrita. El devoto aparente no finge, no trata de hacerse pasar por devoto sabiendo que no lo es, pero no se adhiere con toda su persona a sus pensamientos y modos de conducta religiosos.

Entre las posibles categorías especiales referentes a plantas y animales del medio en relación con lo religioso, raras veces deben considerarse las de «ubérrimo» o «bien cuidado», o «salvaje» o «cultivado»; son más frecuentemente consideradas las cualidades de «impenetrable», «vitalidad», «fuera» y también las de «elegante» y «rudo». Por lo menos este último par puede aplicarse a la decoración pictórica y escultórica de los edificios religiosos y, en general, a las cosas del medio ambiente religioso, que se califican corrientemente con términos del tiempo de «bello» o «feo»⁴.

Pueden citarse, finalmente, entre las categorías aplicables en la relación con unidades ideales religiosas, las de «verdadero» o «falso», «claro» o «confuso», «simple» o «complicado», «rígido» o «flexible», «alejado de la realidad» o «realista».

Muchas de las categorías citadas, aplicables a vivencias de relación con ambiente religioso, no son en modo alguno específicamente religiosas. Sin embargo, pueden aplicarse razonablemente a

3. Respecto a los conceptos de auténtico y no auténtico, puede consultarse útilmente PH. LERSCH, obr. cit., p. 565ss.

4. Para la significación religiosa-teológica de estos conceptos, v. H. U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik*, Einsiedeln 1961.

cosas y situaciones religiosas o en su aspecto religioso y se hallan casi siempre en relación próxima o lejana, concordante u opuesta, con las formas de vivencias numinosas. Así, por ejemplo, «extraordinario» y «fuerte» son aplicables el asombro o pasmo; «extraño» e «impenetrable», al estremecimiento; «cálido» y «amable», al anhelo; «corriente» y «aparente», al sentimiento de la indignidad propia (v. p. 187s).

3. *Efectos del trato sobre la cognición religiosa*

El conocimiento adquirido en el trato con los hombres y las cosas, constantemente ampliado, considerado aquí en cuanto se refiere a la religión, actúa sobre las representaciones mentales, los pensamientos y las convicciones religiosas del individuo en múltiples y variadas direcciones. Ya el mero hecho de esta irradiación es vivido como efecto desencadenante, que se desarrolla en grados diversos de conciencia. Incluso en el caso de que el interés religioso sea poco vivo, no deja de afectar a la relación con el medio ambiente el enfoque del sujeto respecto a la religión propia, independientemente de que el área de relación del instante considerado sea negativa o neutra respecto a la religión. Se presenta este efecto más marcadamente en el hombre religioso y especialmente en el devoto. Es posible que el requerimiento derivado de la relación del sujeto con el medio ambiente no conduzca a la formación de una toma de posición definitiva y expresa. Pero, aun en tal caso, influye en las opiniones y las formas de conducta que habían existido hasta entonces, tal vez sólo imperceptiblemente y a menudo únicamente en forma reactiva. Influye reafirmando o modificando y actúa sobre el contenido del pensamiento religioso ampliando o completando, circunscribiendo o esclareciendo conexiones.

Que la relación con el ambiente puede, en las formas indicadas, actuar como correctivo sobre el conjunto del pensamiento religioso, aparece confirmado manifiestamente en la historia de la predicación apostólica. La actuación de los apóstoles muestra claramente que, al entrar en creciente contacto con el mundo helénico-romano, se amplió el horizonte de aquellos hombres, especialmente en san Pablo, y no sólo respecto a un mayor ámbito de acción apostólica,

sino también en el mundo de pensamientos religiosos propio y en la predicación de la doctrina cristiana. Después de la emoción inicial que le produjo la vista de tantos monumentos dedicados a la idolatría en Atenas, habiéndose aquietado un poco su ánimo, determinó hablar a los ciudadanos atenienses ensalzando el cuidado que ponían en honrar a los dioses y empezó expresando en forma filosófica el concepto de Dios y de su relación con el mundo, como más aceptable para ellos (Act 17, 16-29). Bajo la influencia de sus conversaciones con los griegos deseosos de conocer cosas nuevas, superó la base originariamente farisaica de sus creencias relativas a la destinación a la salvación y a la amplitud de la redención, con la doctrina de que todos los hombres están destinados a buscar y hallar a Dios. Les explicó también que todos los hombres son del linaje de Dios, invocando en su apoyo a los poetas griegos. A esta ampliación del contenido de su imagen del mundo religioso, consecuencia de su relación con los paganos, se asoció un efecto completador y esclarecedor derivado de su ascendencia judaica y su trato con judíos. Afirmó repetidamente que Jesús de Nazaret no destruyó la ley antigua y las promesas, sino que las confirmó y cumplió. Su falta de éxito en el Areópago mostró claramente al apóstol los límites imborrables que la conciencia de su fe fijaba a sus amplísimos esfuerzos misioneros, de modo que decidió predicar en el futuro «no con doctas palabras de sabiduría humana», sino con las que parecen necedad, sin pretender saber otra cosa sino de Jesucristo, y éste crucificado (1 Cor 2). Este circunscribirse al mundo de pensamientos religiosos propio es especialmente apto para facilitar su esclarecimiento en los puntos difíciles y en las conexiones, como nos vuelve a mostrar Pablo cuando dice que todos están destinados a la salvación por la nueva alianza con Cristo crucificado gracias a la muerte sacramental del cuerpo viejo en el bautismo, que nos incorpora al cuerpo místico de Cristo (1 Cor 12, 13; Rom 6, 3s). En el caso de san Pablo, el efecto de esclarecimiento que tuvo el trato con el medio ambiente y los restantes efectos mencionados fueron extraordinariamente fructíferos, lo que se debe, considerando esta cuestión desde el punto de vista de la psicología, a la especial intensidad de su actividad misionera, de la que nos decía él mismo: «Siendo yo libre, independiente de todos, de todos me he hecho siervo, para ganar más almas»; he vivido como judío con los

judíos, con los paganos como pagano, con los débiles como débil» (1 Cor 9, 19ss) *.

Aunque no se entregue el hombre a la acción del ambiente en este grado, aunque se trate más bien de una acomodación puramente exterior, manteniendo una distancia personal, es lo cierto que el trato con el medio ambiente ejerce, si bien con débil intensidad, una influencia sobre la cognición religiosa. El cristiano que tiene relación con países en que predomina otra religión, practica inevitablemente algunas correcciones en las ideas que tenía hasta entonces. Pronto se da cuenta de que también en aquellos pueblos hay personas religiosas, de que la piedad puede manifestarse de diversos modos y que Dios seguramente «mira el corazón» (1 Sam 16, 7). Tal vez se asocie a este nuevo punto de vista el pensamiento de que la conducta que había seguido hasta entonces, su religiosidad ritualista, era unilateral. El descubrimiento del «corazón» es para él una indicación de responsabilidad ante el acuciante problema de cómo todos aquellos hombres, a pesar de sus peculiares modos de honrar al Señor, tan diferentes de los propios, pueden alcanzar la salud eterna a la que están destinados. De este modo, el efecto extensivo-material, complementador, restrictivo e ilustrativo del medio ambiente, examinado en las páginas precedentes, se manifiesta también en el contenido del pensamiento religioso. Fácilmente se comprende que este efecto correctivo puede producirse análogamente (aunque en aspectos distintos) en el trato con personas devotas y no devotas de la misma religión.

La relación con el medio ambiente actúa también sobre el convencimiento o firmeza de la creencia en la verdad de la esfera de pensamiento religioso propia. Esta influencia es conocida desde antiguo y se ejerce en grado distinto en las diversas edades de la vida, siendo más intensa en la infancia y la juventud. Puede actuar en el sentido de un incremento en la firmeza de las creencias o en el sentido opuesto de un debilitamiento e incluso de una extinción. Pero no se extiende necesariamente a toda la amplitud del pensamiento religioso. Puede ocurrir, por ejemplo, que el trato con personas

* Obsérvese que el autor explica los elementos psicológicos que han podido acompañar a la elaboración «manifestativa» de la doctrina de san Pablo: de ninguna manera prejuzga, ni excluye que, en la raíz de estos elementos ocasionales y extrínsecos en la psique paulina, haya el contenido radical de la revelación divina contenida en la doctrina de san Pablo. Entiéndase lo mismo de lo que sigue más adelante. Nota del editor.

devotas refuerce la creencia en el valor de salud espiritual del culto a Dios, sin que por ello este efecto confirmatorio disipe todas las dudas que pueden existir relativamente a otros puntos de la religión.

Análogamente, cuando el trato con el ambiente, como consecuencia de experiencias desgraciadas, aunque sólo se hayan producido en la vida social o mercantil, debilita el convencimiento sobre el valor de la piedad religiosa, este efecto negativo no se extiende necesariamente a la creencia en la existencia de Dios y en la validez de sus mandamientos. Las consecuencias lógicas no concuerdan a menudo (tal vez sería más exacto decir que no concuerdan en la mayoría de casos) exactamente con el curso psíquico del pensamiento y no se imponen, en el caso de que lleguen a hacerlo, hasta mucho tiempo después. De todos modos, continuando su acción, la disminución en la firmeza de las creencias religiosas, aunque se limite inicialmente a sectores parciales del pensamiento religioso, puede conducir a la destrucción de la fe mediante la intensidad de la vivencia de trato con no creyentes que tengan por algún motivo especial influencia o con creyentes que quizás, actuando a cubierto de su pertenencia a la misma religión, tienen más fuerza de desviación. La posibilidad de este efecto abolutivo justifica, desde el punto de vista de la pedagogía de la religión, una previsora vigilancia del medio, pero esta vigilancia no debe efectuarse necesariamente con medidas de aislamiento, que no siempre ofrecen la mejor solución.

Finalmente, no debe olvidarse que el trato con el medio puede predisponer a la aceptación convencida del contenido religioso. Posiblemente, se trata de una persona que conoce desde hace mucho tiempo las doctrinas del grupo religioso al que pertenece y conserva en la memoria lo más esencial, pero estas doctrinas se le han hecho indiferentes o ya no cree en ellas, o simplemente nunca ha tenido fe. Las personas del ambiente, sobre todo si son representantes ideales de la religión, pueden ejercer un efecto predisponente, en el sentido de inclinar a la creencia en su doctrina.

El trato con el medio puede influir en la conducta religiosa práctica, lo que a su vez puede repercutir en el contenido de los conocimientos religiosos y en la creencia en ellos, como se expuso detalladamente al tratar del efecto sobre la cognición religiosa de la ejecución de los actos de la voluntad (v. p. 313ss).

El medio ambiente actúa sobre la conducta religiosa como sobre

el convencimiento. Puede conservarla, reactivarla, vigorizarla, estimularla. El trato con personas del mismo estilo de vida religiosa (en el que se incluye, además de las creencias, la tonalidad peculiar de la conducta) no da base a modificaciones, sino que contribuye a mantener y preservar el estilo de vida religiosa propio. Un contacto más estrecho con creyentes activos da intensificación del interés y acrecentamiento de conocimientos. El sujeto pone toda su atención en las conversaciones sobre temas religiosos; el elevado estado de ánimo del interlocutor y el conjunto de creencias que le mueven generan sentimientos de simpatía; su dedicación a la religión sirve de ejemplo y tiene carácter de requerimiento; nacen impulsos de cooperación; es posible que se sienta obligado a corresponder a la influencia del otro con la suya. El aumento de la actividad religiosa origina un sentimiento de alegría de obrar y de satisfacción ante lo alcanzado, que despierta nuevos impulsos. Y estos nuevos impulsos, al ser realizados, hallarán apoyo en el compañero. Todos estos procesos se integran en orientaciones e informaciones, en intuiciones y reflexiones relativas a la religión. Estas relaciones de comportamiento pueden servir de estímulo y refuerzo a la conducta activa y actuar a través de ella en provecho de la comprensión del ámbito religioso objetivo. Pero puede ocurrir que actúen como factor debilitador e incluso inhibidor. Esta influencia negativa se ejerce especialmente cuando las personas con las que establece la relación carecen de interés por lo religioso, que no encuentra en ellas ninguna resonancia afectiva (por lo menos, visiblemente), pero poseen innegables dotes intelectuales, actividad económica, buenas cualidades de trato social y hasta un nivel cultural elevado.

Interesa señalar una importante limitación al paralelismo entre comportamiento religioso de las personas tratadas y efecto sobre la vida religiosa propia tal como aparece en los ejemplos anteriores. Nos muestran la regla general, pero no debemos ignorar que se observa a veces el efecto opuesto. Efectivamente, no son raras las excepciones. El ejemplo de una madre y unas tías religiosas no impidió que Nietzsche siguiera el camino del ateísmo. La situación existencial general, condicionada por el sexo, la nacionalidad, el país y la situación social y económica, la receptividad a las diversas influencias caracterialmente determinada, el estado psíquico especial y la fase de desarrollo en que se encuentra el individuo pueden,

por su acción conjunta, originar una marcada divergencia respecto a la regla general del paralelismo. El sentimiento del valor propio y el de libertad pueden sentirse heridos, provocando una actitud de protesta puramente reactiva y, por consiguiente, no objetiva, sino condicionada por estímulos irritativos. También puede ocurrir que la atmósfera, religiosa o irreligiosa, del compañero sea sentida como intolerable, lo que se observa especialmente cuando se acaba de salir de ella. La influencia del ambiente sobre la conducta tiene carácter general, pero no puede afirmarse de antemano en qué dirección se ejercerá.

XV. LA EXPERIENCIA

1. *La experiencia religiosa como cognición*

Obtendremos ulteriores conocimientos sobre el trato con el ambiente y su influencia en la formación de las representaciones y los pensamientos religiosos y en la evolución de la conducta religiosa estudiando la experiencia. Entendemos aquí por experiencia los conocimientos adquiridos en la vivencia reiterada o intensiva de la realidad práctica¹.

Podemos designar a la vivencia de realidad con el término de «experiencia iniciada» y al conocimiento de este modo obtenido con el término de «experiencia completada», en el doble sentido de conocimiento terminado (relativamente) y de conocimiento preparado para su evaluación.

a) Clases de experiencia religiosa

Con relación a las funciones psíquicas primariamente implicadas en la vivencia de realidad, puede distinguirse entre experiencia sensorial y experiencia mental. Respecto a la relación entre la realidad vivida y la persona que la vive, se clasifican las experiencias en exteriores e interiores. El que presencia un accidente de circulación adquiere con ello una experiencia sensorial y exterior. Pero estas dos formas no están siempre necesariamente unidas. El que, a

consecuencia de la emoción producida por una desgracia, sufre un desmayo, tiene con este accidente una experiencia sensorial (de los sentidos de la posición corporal y del equilibrio) y también una experiencia interior. Si luego adquiere sobre esta base la conciencia de la inseguridad y contingencia de nuestra existencia, se une a la experiencia interior una experiencia mental. También una experiencia exterior puede ser de naturaleza mental, como en la compasión y la comprensión o en la vivencia de una diversidad de opinión.

Además, atendiendo a la amplitud de la esfera de realidad vivida, la experiencia puede ser general, especial y muy especial; con respecto a la implicación personal, es indiferente, personal o muy personal (como en el caso de una conmoción existencial).

Todas estas clases de experiencia pueden ser de importancia para la religión. Pueden oírse las campanas de nochebuena con experiencia exterior y sensorial; sus sucesivos tañidos y resonancias pueden hallar un eco corporal, con vivencia interior y sensorial; pueden sugerir la belleza y magnificencia del reino celestial con vivencia mental religiosa, intelectual y general. Poco después, en la misa del gallo, frente a las cirios encendidos, pensando que nos hallamos en los últimos días del año, aparece en la mente el pensamiento de que llega el día de la fiesta del nacimiento de Jesús. Tal vez al principio este pensamiento deje al sujeto personalmente indiferente, pero surge de pronto la conciencia de la íntima dedicación a Dios o se presenta tan sólo un recuerdo de los tiempos de la infancia: la experiencia se convierte en marcadamente personal y hasta pueden brotar lágrimas.

Según la clase del ámbito de realidad a que se refiere el conocimiento experimentado, existen experiencias religiosas, profesionales, artísticas, políticas, deportivas, etc. Como toda experiencia, también la experiencia religiosa se efectúa en gran parte en el trato con hombres y también con animales, plantas y cosas. Pero la experiencia religiosa excede de esta esfera de relación e incluye en el ámbito vivencial a Dios y también a veces seres espirituales, buenos y malos, así como la realidad psíquica interior. Por consiguiente, la experiencia religiosa, por su contenido y por su carácter vivencial, es «una respuesta total de la existencia entera a la realidad última» de una especialísima intensidad y fuerza de activa-

1. Para el examen del concepto de «experiencia», v. H. OGIERMANN, *Die Problematik der religiösen Erfahrung*, «Scholastik» 37 (1962) 481ss.

ción², sin que se limiten estas cualidades (en contra de la opinión de J. Wach) a la gran vivencia religiosa o vivencia numinosa.

Análogamente a lo que hemos visto respecto al trato, la experiencia puede ser religiosamente determinada de dos modos: por la religiosidad del que experimenta la vivencia y por la relación con la religión del área de realidad a la que se refiere la vivencia. Estas clases de experiencias las denominaremos aquí «religiosas por el sujeto» y «religiosas por el objeto». Debido a la identificación entre realidad vivida y objeto, este concepto es más amplio que el que tiene en un sentido estrictamente epistemológico, referido a la intención de juicio. Puede justificarse esta mayor amplitud teniendo en cuenta que muy frecuentemente la realidad es vivida en relación con el objeto, con lo que «está enfrente» y que el conocimiento dado por la experiencia se forma sobre la estructura del conocimiento.

b) La experiencia en el sujeto religioso

En la experiencia religiosa del sujeto, la religiosidad propia es el medio en que es vivida la realidad efectiva. La persona entra en la realidad efectiva bajo el aspecto religioso, tanto si la realidad experimentada tiene relación con la religión como si no la tiene. La tonalidad religiosa del ámbito de realidad experimentado que de este modo resulta, depende de la forma religiosa propia del sujeto que experimenta la vivencia. Intervienen el contenido, el grado, la posición y el tipo caracterial de la religiosidad del individuo y su «rol» personal. Resultan diferencias de la acción de diversos factores: que el individuo tenga un interés religioso escaso o pronunciado, que se ocupe de cosas religiosas únicamente por obra de las circunstancias o que sea verdaderamente devoto, que ocupe un cargo importante en el grupo religioso o sea un simple miembro del mismo, que sea introvertido o extravertido, etc.

α) Mundo religioso individual: roles.

Se confirma en este aspecto para el hombre uno de los resultados de las investigaciones de psicología animal sobre la esfera de estimulaciones de las diversas clases de animales. Se ha comprobado que cada una de las diferentes especies animales tiene un «mundo» propio, una esfera de estimulación distinta. Rohrer extiende este hecho a la especie humana: «Cada uno vive en un mundo individual propio, que es distinto al de todos los hombres restantes. Se debe esto a que en los factores de la experiencia configuradora del mundo están contenidos los impulsos y los intereses individuales, por lo que se realiza una elección presidida por puntos de vista enteramente personales»³. En la misma línea de pensamiento se halla H. Thomae al escribir: «El mundo interior del sujeto coopera activamente en la elección de situaciones que pueden actuar influyendo», especialmente en el sentido de que «las situaciones obligan a desarrollar funciones de orientación y acomodación enteramente determinadas»⁴. Tal vez no será superfluo advertir que al hablar de mundos individuales distintos no se quiere significar que esté excluida la presencia de zonas comunes, vitales o lógicas. No ocurre esto tampoco en los animales; tienen un modo de vida fundamentalmente igual en una misma especie, pero se observa una corrección adaptadora, aunque limitada, de su mundo vivencial como resultado de nuevas experiencias. Todavía menos se halla tal exclusividad en el mundo individual del hombre, que no está enteramente ligado al ambiente ni determinado únicamente por la experiencia. Porque la experiencia puede ser evaluada bajo la guía de la razón y necesita esta evaluación. La razón, regida por las ideas y el pensamiento conceptual, mantiene al hombre abierto al mundo y crea, a partir de la aspiración a la verdad —nunca totalmente extinguida—, la posibilidad de concordancias entre los mundos individuales de diversas personas en amplias áreas o en puntos fundamentales mediante el lenguaje. El grado en que se realice esta posibilidad depende a su vez en gran parte de las tendencias predominantes. Estructuras de intereses innatas o unilaterales, con la debilitación de otras tendencias por ellas determinada, originan diversidades, grandes

3. Obr. cit., p. 98.

4. Obr. cit., p. 45.

2. J. WACH, *Vergleichende Religionsforschung*, p. 57ss.

o pequeñas, en la observación, concepción, interpretación y evaluación de los datos de experiencia y, consiguientemente, en el conjunto del mundo individual. Los mundos individuales de los hombres no son totalmente diferentes ni totalmente concordantes.

Tampoco el mundo individual de una persona permanece enteramente igual a sí mismo durante todo el curso de la vida. De continuo se añaden nuevas experiencias a las que ya posee el individuo, con combinaciones de funciones racionales y emocionales diversamente estructuradas que modifican este mundo individual e influyen en la adquisición de sucesivas experiencias (v. p. 214s). Junto a dominantes relativamente fijas pueden instaurarse en diversos momentos diferentes variaciones. Con una misma base egocéntrica, el mundo propio de un individuo puede ser ora predominantemente económico, ora predominantemente músico, ora religioso. Es evidente que existirá siempre en una persona el sello de sus rasgos caracteriales, pero no será exactamente igual en todo momento y su mundo vivencial presentará variaciones más o menos considerables a medida que se produzcan nuevas experiencias.

Mediante la integración (característica de la personalidad) de las funciones psíquicas en la vivencia de la realidad, se configura la experiencia y con ella el mundo individual del hombre. Se presenta este mundo como un tejido de representaciones mentales, pensamientos, acentuaciones de valor, tendencias a objetivos e intereses, que actúan luego sobre las experiencias próximas. Así ocurre también en la experiencia de la religiosidad o en un sujeto religioso. Ciertamente, la religiosidad no es idéntica al mundo individual. Desde un punto de vista psicológico general, la religiosidad está constituida por conocimientos e ideas, emociones e impulsos, procesos de voluntad y actos, disposiciones a la acción y opiniones. Si queremos considerar la influencia de la experiencia en cuanto se refiere a la religiosidad, podremos limitarnos a recordar los numerosos efectos, anteriormente estudiados, de importancia religioso-cognitiva, de estas funciones y acciones, refiriéndolos a la formación del conocimiento de la experiencia. Véanse en sus lugares respectivos.

El mundo individual, como horizonte próximo estructurado de la vivencia, está condicionado a su vez por el conjunto de las funciones psíquicas características de una personalidad dada; por lo tanto,

estará condicionado también por la religiosidad. El mundo individual y el mundo religioso se hallan en correspondencia entre sí, como el mundo individual y la orientación económica, social o estética de la persona. Como el mundo individual no está determinado solamente por factores personales, sino también por factores empíricos, no cabe esperar que esta correspondencia se mantenga siempre en el mismo grado. Pero subsiste y permite obtener a partir de cada uno de los polos datos seguros respecto al otro polo. Un mundo individual en el que no se hallase ningún rasgo de tipo religioso sería tan característico del grado actual de religiosidad como un mundo individual que estuviese dominado en amplias áreas o incluso totalmente por contenidos y puntos de vista religiosos. El mundo individual nos revela transparentemente la religiosidad de la persona. Teniendo esto en cuenta, para estudiar la influencia de la religiosidad sobre la vivencia de la realidad, es recomendable no tomar como punto de partida solamente los elementos psíquicos constitutivos de la religiosidad, sino también el mundo individual de la persona, utilizándolo de preferencia porque en él se muestra la religiosidad en su totalidad.

Entre las condiciones psíquicas de la construcción y acción del mundo individual merece especial atención el rol que la persona ha adoptado. Este concepto de rol usado originariamente en la psicología social (en la psicología de grupo)⁵, fue introducido después por H. Sundén en la psicología religiosa⁶. No emplea el término «rol» en el sentido de algo que se encarga el sujeto de representar, como el rol de virtuoso o el de creyente, sino en el de un rol en el que está inserto el sujeto, un rol que constituye un sistema integrado de relaciones de las funciones psíquicas, incluyendo la representación mental y el pensamiento, que no es solamente la totalidad de la experiencia o la totalidad de la vivencia, sino que las incluye a ambas y va mucho más allá de ellas. Sundén distingue en la vida religiosa el tipo del «hombre-rol» del tipo, menos frecuente, del «hombre-doctrina», cuya conducta religiosa está determi-

5. Cf. P. R. HOFSTÄTTER, *Sozialpsychologie*, Berlín 1956, p. 35ss; del mismo, *Gruppendynamik*, Hamburgo 1957, p. 93ss, 129ss. PH. LERSCH, *Der Mensch als soziales Wesen*, p. 159ss.

6. H. SUNDÉN, *Die Religion und die Rollen*, «Archiv. f. Rel.-Psych.» 7 (1962) 277ss (referencia de la obra del mismo autor escrita en sueco con idéntico título, Estocolmo 1960).

nada por la doctrina religiosa. Puesto que en la Biblia aparece Dios en acción, ofrece el modelo de un rol religioso. El que lo asumiese podría prever los actos de Dios y percibirlos como tales, de modo que «el hombre, en tal género de vida, se siente unido a un Dios vivo y activo»⁷.

Difícilmente podríamos dejar de considerar problemática esta concepción, por lo menos en el modo en que está formulada. Ciertamente, «Dios» puede ser el punto de relación más descollante de la vivencia y hasta el punto central (y esto quiere significar también la afirmación que examinamos). Partiendo de esta base, sería concebible el intento de compenetrarse con sus decisiones. Pero querer asumir esta compenetración con Dios como un rol desempeñado en la vida no puede calificarse de otro modo que de loca ilusión; la penetración de querer vivir, pensar y obrar como un ser divino es absurda. Si concebimos como rol religioso y denominamos de este modo el sistema de relaciones de que nos habla Sundén, se nos presentan desde el punto de vista religioso una multitud de tales roles, como los de «siervo de Dios», «santa madre», «santo hijo». Estos roles no solamente pueden ser desempeñados, sino que el sujeto puede «ascender» a ellos, tenerlos como una «segunda naturaleza»; pueden convertirse, en el sentido de Sundén, en un sistema de relaciones para la vida y para el mundo de pensamientos y representaciones propias. Generalmente, no falta en su acción un aspecto social fácilmente perceptible, referente a la familia, la sociedad, la iglesia, el ámbito profesional. El sujeto puede preguntarse algunas veces qué conducta o qué opinión espera de él cualquiera de los grupos a que pertenece teniendo en cuenta el rol que en él ejerce. Como le corresponden posiblemente al sujeto múltiples roles y aun en uno solo de ellos, como el religioso, puede actuar de modos distintos en diversos aspectos, como el trabajo, la actuación en asociaciones, etc., fácilmente se producen interferencias y conflictos, con la consiguiente influencia sobre la vida, la experiencia, los conocimientos religiosos y el mundo individual.

7. Id., p. 279; del mismo, *Die Rollenpsychologie als heutige Aufgabe der Religionspsychologie*, «Art. f. Rel.-Psych.» 8 (1964) 78.

β) *Relación con lo religioso e interpretación de lo religioso.*

El mundo individual del hombre actúa en su conjunto sobre la relación con la religión y actúa también especialmente como estructura vivencial influyendo en cada experiencia. Una persona con un mundo individual predominantemente mercantil no percibirá interiormente el carácter sagrado de los templos de Pestum. Muy distinta es la impresión producida en un hombre con un mundo individual orientado a lo religioso o en un hombre que se encuentra en un período de su vida marcadamente religioso. Sentirá claramente la grandiosa y majestuosa concordancia entre la naturaleza y la apertura al universo; sentirá el hálito de lo sagrado en los templos y sobre ellos. Cuanto más dominado esté por dicha impresión, tanto menos pensará en las posibilidades económicas de aquel paraíso. El hombre con un mundo individual de tipo religioso puede a la larga considerar que el único objetivo próximo por el que vale la pena esforzarse es la incorporación a un grupo religioso escogido, descuidando otras áreas de la vida, como la económica y la familiar, no concediendo apenas atención a las conductas correspondientes. Además, la influencia selectiva del mundo religioso individual también actúa diferenciadamente dentro del área religiosa. En una persona con un mundo individual religioso caracterizado por la preponderancia del miedo, las realidades religiosas liberadoras o generadoras de dicha, como medios de gracia y bendiciones, ceremonias de consagración y predicaciones que levantan el ánimo, o bien no entran en absoluto en la vivencia, o son experimentadas como fases intermedias o no se adoptan como «realidad para mí». Las experiencias de esta tonalidad topan cada vez más con experiencias dominadas por deseos culpables, espíritus malos y cólera divina.

Además de la influencia selectiva, el mundo religioso individual ejerce sobre la experiencia una influencia en las relaciones. Se manifiesta en el hecho de que cosas y acontecimientos que hoy parecen profanos son vividos y evaluados como religiosos. Las investigaciones de la ciencia comparada de las religiones revelan que todas las experiencias del hombre primitivo tienen una determinación mágico-religiosa. Pero también hoy, en la era de la desmitización y secularización, puede el hombre que dirige su atención a lo

religioso hallar en toda clase de situaciones referencias al ámbito de lo divino-sagrado. Por otra parte, realidades experimentadas de tipo sacral que no tienen una relación inmediata con el punto de vista religioso pueden referirse a éste. Los monumentos de Atenas, que llenaban de orgullo a sus habitantes y despertaban la admiración de los extranjeros, consumían el ánimo de Pablo, porque veía en ellos sobre todo las imágenes de los ídolos (Act 17, 16), no reparando apenas en su belleza clásica y su majestuosa expresión religiosa pagana. Pero él experimentaba la vivencia con un mundo interior que le determinaba como apóstol de Cristo predestinado a la predicación del Evangelio del verdadero Dios en los pueblos paganos. También en forma de influencia relacionadora se manifiesta la diferenciación resultante del mundo individual religioso, por la que unos ven sobre todo a los hombres como criaturas del pecado, mientras que otros los ven como hermanos de fe, reales o potenciales, unos terceros como seres errabundos carentes de guía, y otros, finalmente, como destinados a la gloria eterna.

Conjuntamente con los efectos selectivos y relacionadores de índole religiosa, existe un efecto interpretador ejercido por el mundo individual religioso sobre la experiencia. Se produce una interpretación inmediata de la realidad religiosa correspondiente al mundo religioso propio especial o al mundo individual no determinado religiosamente. El resultado desgraciado de una empresa es atribuido a un castigo divino, un encuentro funesto se considera añagaza del cielo, un fracaso se interpreta como consecuencia del pecado. Los mismos sonidos con que fue respondida la invocación de Cristo fueron oídos por unos como voz de Dios, por otros como trueno y por unos terceros como palabras de un ángel (Jn 12, 28). Como vemos por este ejemplo, la interpretación empieza ya en la fase de aprehensión de vivencia de la realidad. La misma conducta decepcionante del prójimo será experimentada por personas diversas como pecado, como fracaso moral o como inferioridad caracterial. Estas diferentes interpretaciones no son necesariamente opuestas, pero se imprimen en el conjunto de tendencias e intereses del individuo y en su mundo individual, determinando variaciones que influirán en la dirección de los pensamientos sucesivos.

Esta interpretación inicial inmediata de la realidad no es necesariamente definitiva. Está sujeta a correcciones. El individuo puede

adquirir ulteriormente el convencimiento de que aquel fracaso no fue tan malo como creía, que en realidad no fue un fracaso, sino una experiencia conveniente para la salud del alma, una experiencia provechosa, quizás dispuesta por Dios. Pero este nuevo enfoque, resultante de experiencias ulteriores o de la reflexión, no impide que la primera interpretación, surgida en la vivencia inmediata, aunque sea solamente indicativa, imprima su sello en el mundo individual.

γ) *Puntos de inserción de la experiencia religiosa.*

Guardini, utilizando en parte los conocimientos de la ciencia de la religión y la psicología comparada, cita como «posibles lugares de inserción de la experiencia religiosa» la fuerza vital y de amor del hombre (percibida como misteriosa), conjuntamente con el impulso al sexo opuesto y a la fertilidad, concentrados en las figuras del padre y de la madre, del niño y de la virgen; además, la vivencia de la individualidad propia, la fuerza del orden social y de la historia humana, la vivencia cósmica, la no comprensibilidad inmediata del mundo y la experiencia de lo finito, especialmente de la muerte⁸. J. B. Lotz se refiere a «la experiencia del límite, con el que topa el hombre constantemente, de la falta de una base firme, del desamparo, de la angustia, de la ausencia de objetivos definitivos». Conduce a las situaciones límite, consideradas por K. Jaspers como vía de acceso a la trascendencia: el dolor, que conduce a la raíz de la existencia; la muerte, por la que todos hemos de pasar; el pecado, al que no podemos escapar; la lucha del ser o no ser. Como puntos de inserción positivos de la experiencia de Dios señala Lotz «la dimensión de lo absoluto», que hallamos en el valor absoluto de nuestros juicios, la absoluta obligación de los valores morales y las leyes y lo absoluto en el ámbito de la belleza⁹.

Es necesario observar que se trata de puntos de inserción de la experiencia, es decir, relativos a vivencias de realidad, no de puntos de partida de la especulación metafísica, aunque pueden funcionar como tales. Lotz explica que la experiencia de Dios a partir de los puntos mencionados está justificada porque el hombre no

8. R. GUARDINI, *Religion und Offenbarung*, Wurzburg 1958, p. 40ss.

9. J. B. LOTZ, *Von der Gotteserfahrung im Denken unserer Zeit*, «Stimmen der Zeit» 172 (1963) 324, 330.

puede contemplar lo absoluto «sin experimentarlo hasta el fin, como participación en lo absoluto primordial de Dios» y que el hombre no podría experimentar los límites como tales límites «si no pudiera sobrepasarlos alguna vez, si no experimentara la falta de límite o no sintiera la llamada del Dios infinito»¹⁰.

Estos enunciados, fruto de profundos razonamientos, difícilmente pueden considerarse como resultados de la observación psicológica, sino como fruto del análisis antropológico. Considerados desde el punto de vista psicológico, los puntos de inserción de la experiencia religiosa precedentemente citados son vividos como «límites» o como efectos de un poder impenetrable, misterioso. Como inmediata consecuencia, aparece un sentimiento de impotencia y se forma un estado de desconcierto, de perplejidad. Pero el curso psíquico consecutivo presenta formas distintas en los diversos casos, formas que dependen del tipo de persona, del mundo individual que posee y también de las circunstancias. Al topar con el límite o con la fuerza del destino propio, puede el hombre oponerse obstinadamente o conformarse; puede tratar de salvar la situación mediante el pensamiento o la acción; puede actuar exteriormente o replégarse en el aislamiento; puede «desconectar» transitoriamente, excluyendo de su atención el hecho no aceptado; puede experimentar la vivencia de Dios, de lo sagrado, del mundo religioso, ante la fuerza y el límite. No existe psicológicamente necesidad alguna de vivir religiosamente la fuerza o el límite experimentado.

Los «puntos de inserción» mencionados pertenecen en sí a lo que se considera hoy como profano. Su realidad no presenta por sí misma un tono religioso, aunque pueden dársele las circunstancias, como en el caso de la experiencia de lo infinito en un hombre religioso o la experiencia de lo absoluto en el ámbito religioso. Si la fuerza y el límite determinan una experiencia religiosa, se debe a la irradiación de la religiosidad del sujeto, que le hace relacionar con lo religioso o al carácter religioso del contenido y las líneas de orientación del mundo individual de la persona que experimenta la vivencia. Con su ayuda, se interpretan las situaciones de fuerza y de límite experimentadas, se remedia la situación inicial de desconcierto, se salva la existencia y posiblemente se eleva.

10. Id., p. 324.

El conocimiento del modo de esta salvación y esta elevación y su evaluación pueden desarrollarse en formas muy distintas.

La condición que se requiere para que se produzca una experiencia religiosa es la presencia de pensamientos, representaciones y tendencias previamente adquiridas. El problema de si pueden producirse sin la existencia de estos puntos de inserción experiencias religiosas, que en este caso serían para la persona experiencias religiosas primordiales, no puede solucionarse psicológicamente sin más. Teniendo en cuenta el conocimiento de las cualidades numinosas que puede resultar de vivencias anteriores a partir de la aparición de formas y situaciones arquetípicas y la tendencia a lo absoluto, empíricamente demostrada, parece que debe contestarse afirmativamente a esta pregunta. Estas dos condiciones proporcionan un atisbo de lo sagrado y divino que se activa ante el enigma de la fuerza y el límite.

c) Experiencia religiosa por el objeto

La experiencia religiosa por el sujeto tiene ciertamente mayor derecho al calificativo de religiosa porque se realiza a través de la religiosidad personal y puede por ello dar importancia religiosa a cualquier clase de realidad. Pero no por ello debemos omitir la consideración de la experiencia que es denominada frecuentemente, por sí sola, en atención al *terminus ad quem*, «experiencia religiosa» y puede lógicamente recibir este nombre con independencia de que el sujeto que la vive sea o no sea efectivamente religioso. Existe esta experiencia religiosa por el objeto cuando la realidad experimentada en la vivencia es religiosa, total o parcialmente, esencial o accidentalmente. En la experiencia religiosa por el sujeto, lo religioso es el que experimenta; en la experiencia religiosa por el objeto, lo religioso es lo experimentado. Puede producirse por el encuentro con seres o acontecimientos primaria o secundariamente sagrados; por el encuentro con Dios, con dioses, ángeles y santos, con la realización de ritos, de conductas caritativas o de manifestaciones profanas en sí pero incluidas en fiestas religiosas, como banquetes, cantos, bailes y representaciones teatrales.

Es verdad que en todos estos casos de experiencia religiosa

por el objeto, solamente existe una auténtica experiencia religiosa cuando nace de la religiosidad o de un mundo individual caracterizado por lo religioso. Puede asociarse a la experiencia religiosa por el sujeto: el objeto que ya de por sí se refiere a lo religioso puede ser al mismo tiempo religiosamente irradiado. Esta asociación es bastante frecuente. En el hombre religioso se produce de preferencia en relación con personas y cosas del ámbito de lo religioso y a partir de éstos se alcanza la vivencia de la realidad religiosa. La lista de los «puntos de inserción de la experiencia religiosa», consignada anteriormente, puede completarse en este sentido. Piénsese en el encuentro de personas devotas con sacerdotes llenos de santidad, enfermos y niños y también con ritos y edificios sagrados. Observemos que éstos han sido creados muchas veces, no sólo para el culto, sino también para provocar la experiencia religiosa. Las ceremonias en que participa el sentido del tacto, como las unciones y abluciones o la imposición de manos o el contacto con una cruz o una reliquia, contribuyen con especial eficacia a fortalecer la vivencia de la realidad sacral. En el mismo sentido actúan la vivencia de la comunión en una misma fe y unos mismos actos, especialmente en los servicios divinos, cantos u oraciones, como muestra la historia de las conversiones y los movimientos de edificación.

Es evidente que la experiencia religiosa por su objeto, aun por sí sola, por su temática, aumenta el conocimiento religioso y puede enriquecer o debilitar la religiosidad del sujeto, dependiendo del contenido y de los rasgos personales de su carácter. Se ha señalado repetidamente este hecho en el curso de la presente obra. La base de la experiencia religiosa sólo por el objeto permite al investigador interesado, además de practicar la elaboración material y lógica de los conocimientos adquiridos sobre la religión y sus formas de expresión, formar opinión sobre las conexiones de ambas y hasta le da una cierta visión de tipo psicológico general. Pero no proporciona una base suficiente para elaborar una fenomenología de la religiosidad, cosa que se olvidó algunas veces en los primeros tiempos de la psicología de la religión.

2. *La experiencia religiosa como vivencia de realidad*

a) Vivencia de acaecimientos

La experiencia es un proceso psíquico complejo en que se reúnen las más diversas funciones psíquicas. Debe distinguirse del mero pensar en la realidad y sobre la realidad, y más todavía de las conclusiones obtenidas por la inteligencia sobre la realidad, aunque sea a base de premisas estrictamente garantizadas desde el punto de vista epistemológico. No se opone a ello el hecho de que en la experiencia se insertan procesos de pensamiento que pueden ser punto de partida y base de consideraciones y conclusiones que tienen en ocasiones gran alcance. Existe vivencia de realidad cuando lo que se indica en la vivencia es incluido en ella con la conciencia de su existencia actual. Su carácter de existencia, de estar presente, se denota en su actividad, percibida en sí mismo o en otros. Entendemos aquí «actividad» en un sentido amplio, incluyendo cualquier caso de influencia. El sujeto está durmiendo. Empieza a soñar que oye un timbre. El individuo no se siente implicado en este hecho hasta que se da cuenta de que realmente suena el timbre del despertador. A diferencia del sonido soñado, el sujeto se halla ante un hecho actual, que vive como cosa que le ocurre a él (oye el timbre). Es vivencial; la efectividad de este hecho es vivida por el sujeto que lo percibe como no establecida por él. La conoce en este sentido como independiente del sujeto. No es un sueño: se ha producido una vivencia de realidad. La cualidad vivencial de acaecimiento puede ser de valor ambivalente: puede tener carácter perturbador o favorable según que la necesidad y la tendencia correspondientes sean contrarias o favorables: en el caso del sonido del timbre, según que sea más fuerte el deseo de continuar el descanso o el deseo de la puntualidad, de llegar al trabajo a la hora debida. La realidad vivida no concuerda necesariamente con la realidad transubjetiva intencionalmente atribuida a la causa de la cualidad de cosa ocurrida. La realidad percibida proporciona ciertamente puntos de partida, pero no ofrece ninguna seguridad de realidad objetiva, cuyo concepto (a diferencia de su percepción en la conciencia) no es materia de estudio de la psicología, sino de la

teoría del conocimiento. Psicológicamente, una cualidad vivencial de acaecimiento puede ser debida a un trastorno de la conciencia e incluso a una escisión de la personalidad. El esquizofrénico que oye en algunos casos «voces» muy fuertes está firmemente convencido de que proceden de otras personas. Observemos también que la evaluación de la cualidad de verdadero excede en mucho del área que es vivida como real en la cualidad de acaecimiento e incluye tanto la persistencia real de la supuesta fuente de perturbación o de beneficio, como lo que, por vía de asociación, parece análogo a esta fuente supuesta. Una sola experiencia con la realidad de una llama es suficiente para atribuirle esta realidad más allá del límite de esta experiencia efectiva, y además a todo lo que se presenta con la misma forma que la llama y con las mismas características.

La experiencia religiosa es una vivencia de la realidad de lo que es interpretativa u objetivamente religioso. También hay en ella la cualidad de acaecimiento vivido. Sea que el sujeto se sienta impresionado por un sermón, o conmovido por manifestaciones de piedad infantil, o más bien desagradablemente sorprendido por los términos de alguna fórmula de oración, algo ha penetrado en el curso de su existencia y ha mostrado su realidad, de un modo tal vez no inesperado, tal vez incluso deseado y buscado, pero siempre no visto como producido por el propio sujeto. No tiene lugar esto solamente en encuentros físicos o realizados por medios físicos, como en los casos mencionados. Puede experimentarse la vivencia de uno mismo y hasta del curso del pensamiento de uno mismo. Quizás se tendrá la experiencia de que la representación mental del cielo produce en parte alegría y en parte aflicción y desaliento. Puede haberse experimentado también que al esforzarse en examinar intelectivamente determinados problemas, como la eterna condenación decretada por Dios, aumenta el desconcierto. Sin la representación mental del cielo, no se habría producido aquella alegría o aquella aflicción; sin el pensamiento de la eterna perdición, no se habría llegado al desconcierto. Aquella representación y este pensamiento se han mostrado de este modo como realidad psíquica en relación con la aspiración a la comunión con Dios y al esclarecimiento de la acción de Dios. El sujeto puede hacerse consciente de la conexión racional entre aquellos conceptos y las reacciones vivenciales originarias: frente a la representación mental del cielo, el conocimiento

del augurio de la felicidad eterna propia, pero también el conocimiento de la indignidad propia derivada del malogro religioso; frente al problema de la perdición eterna, el conocimiento de la insuficiencia de la inteligencia. Se observa que, no raras veces, basta la mera aparición de la representación o el pensamiento para que el sujeto se sienta vivamente implicado. Esta reacción psicofísica se explica por la intensidad de las mencionadas tendencias y también, sobre todo, por el conocimiento, nacido de la experiencia y de la fe, de que en estos casos se trata de representaciones y pensamientos que se refieren a realidades absolutamente ciertas, transubjetivas y, por consiguiente, existencialmente decisiva.

b) Vivencias de acaecimiento en su forma perturbadora

También en la experiencia religiosa puede aparecer la cualidad de acaecimiento en forma de factor favorecedor o de factor perturbador. En la historia de la teoría del conocimiento se ha aducido repetidamente la experiencia de topar con obstáculos contra el idealismo y el escepticismo, como vemos en Maine de Biran y Scheler. Pero en el examen psicológico no se presentan todas las vivencias de realidad, aun excluyendo la forma de favorecimiento incluido en la vivencia, como experiencias de obstáculo o resistencia en sentido estricto, sino, a menudo y quizás las más veces, como inhibición o, en todo caso, perturbación en la realización del objetivo. Las perturbaciones de origen religioso son experimentadas en la mayor parte de casos (pero de ningún modo exclusivamente) por personas irreligiosas. Es posible que baste la presencia de un fraile o de una imagen religiosa para poner de mal humor a tales personas, quizás porque en ambos casos lo percibido se halla en contra de la dirección de sus tendencias y sus convicciones. Pero puede producirse esta misma reacción en personas religiosas, lo que no suele deberse a que sean opuestas al estado monástico o a la imagen religiosa presentada, sino a circunstancias especiales de aquel fraile o aquella imagen. Las causas perturbadoras pueden ser no religiosas, especialmente en personas devotas, pero también en no creyentes. Es muy posible que las burlas de Voltaire impresionen desagradablemente incluso a ateos declarados, porque se sienten afectados en su

aprecio a personas creyentes o a la religión, o tal vez porque se sienten lastimados en su oculta religiosidad.

La vivencia de la perturbación y con ella la vivencia de la realidad puede revestir emocionalmente grados diversos, que no corresponden tanto al valor o falta de valor de la fuente perturbadora como a la clase especial de religiosidad del sujeto. La escala de intensidad de la perturbación emocional producida puede variar desde un ligero sentimiento de displacer hasta el espanto y el horror. Una misma expresión irreverente contra la religión puede ser recibida con paciencia o despertar indignación. La vivencia de perturbación varía en profundidad y también en la extensión que alcanza en la psique. Puede extenderse a todas las funciones psíquicas en continuidad o intermitentemente, o insertarse sólo en un estrecho sector, o hasta únicamente en un punto de la vivencia. Así, por ejemplo, la vivencia de haber pecado puede hacerse sentir negativamente en todo el ámbito de la vida hasta el punto de no encontrar goce en el comer y el beber, mientras que en otros casos amarga solamente los sectores de la vida en que tuvo lugar el pecado, trátase de la relación con personas o cosas, de lugares determinados o de ciertos temas de conversación.

En la gran perturbación vivencial religiosa, en la que el perturbador es el propio Dios o el contexto de la situación lo hace aparecer como tal, el efecto llega a alcanzar las mismas raíces de la existencia. Puede aparecer Dios en la vivencia como aquel que por medio de su ley se opone al hombre, como en aquella ocasión en que Josías rasgó sus vestiduras y cuando brotaban las lágrimas en los ojos del pueblo al leer los castigos contra los transgresores (2 Par 34, 19; Neh 8, 9). Más violenta todavía puede ser la experiencia de la ira y el castigo de Dios cuando el hombre ya no puede hallar el camino de la reconciliación y sus oraciones y votos no son aceptados por Dios (2 Mac 9, 11ss). Otro tipo de experiencia de gran perturbación religiosa es el de las grandes manifestaciones del poder divino, especialmente en el castigo y la venganza, mediante fenómenos de la naturaleza, concatenación de acontecimientos, enfermedad, muerte y milagros. El castigo que ejerce más impresión es el que se produce por medio de lo mismo en que había pecado el hombre. Cuando existe esta correspondencia entre el pecado y el castigo, el triunfo de la justicia divina penetra profunda-

mente en el ánimo del creyente y hasta el no creyente está lleno de asombro. Cuando los hermanos de José fueron enviados a la prisión, reconocieron con gran aflicción que les ocurría lo que ellos mismos habían preparado (Gén 42, 21). Fittkau refiere la enorme impresión que le produjo ver los cadáveres de dos ricos aldeanos, marido y mujer, que habían sido asesinados; estaban tendidos en el suelo, rodeados de la lana que había caído de un armario destrozado por los asaltantes. La lana formaba en torno a los muertos una especie de corona funeraria. Pocas semanas antes, se habían negado a dar algunas madejas de lana a una pobre obrera que la pedía para su hijo. Ambos, madre e hijo, habían muerto de frío¹¹.

c) Vivencia de acaecimiento en su forma favorecedora

La cualidad de acaecimiento puede ser vivida también en forma de suceso favorecedor. No nos referimos al caso en que todo sale bien, sin ninguna dificultad. En general, esta agradable situación se atribuye a una mayor activación de la capacidad propia. Pero el caso es distinto cuando se consigue todo lo que se esperaba en el momento culminante, en ocasiones con sorprendente rapidez, o cuando se acumulan las circunstancias favorables. Entonces, no falta mucho para que el sujeto se sienta impelido o llevado por la suerte. La favorable y amiga realidad le aguarda, le sale al encuentro y le apoya. No es de extrañar que ante tal experiencia el hombre religioso vea la mano de Dios. Los salmos se refieren reiteradamente a esta situación y también se menciona en los himnos de la Iglesia: «¡Cuántas veces me ha salvado el misericordioso Dios llevándome en sus alas!» Se incluyen en los acontecimientos favorecedores las felices ideas que se ocurren repentinamente y la inspiración artística (como la que tuvieron, entre otros, Beethoven y Brahms), la experiencia de la oración escuchada y, no en último término, el favor divino concedido anticipadamente, cuando no se esperaba todavía ni se había solicitado. Se produce un hecho feliz para nosotros — o tenemos noticia de él — precisamente en la pascua o en el día del cumpleaños. Otro ejemplo es el de un sacerdote

11. G. FITTKAU, *Mein dreiunddreissigstes Jahr*, Munich 1957, p. 95.

internado en un campo de trabajo al que le regalan los restos de un misal del que habían arrancado casi todas las hojas para hacer cigarrillos con ellas pero contenía precisamente el trozo que le faltaba al suyo: el comprendido entre los domingos 6 y 15 después de la pascua de resurrección¹². Vivencias de este tipo pueden convertirse en grandes vivencias religiosas positivas que, paralelamente a las perturbadoras, pueden tener lugar de tres modos distintos: El sujeto recibe, como encargo y al mismo tiempo en calidad de elegido de Dios, la «palabra del Señor», como Moisés o Isaías; o es objeto de una especialísima protección de Dios, como Jacob y su hijo José (Gén 27ss); o experimenta el poder de un acto de auxilio divino, como Pedro en la pesca milagrosa. Por lo demás, son válidas para las vivencias favorecedoras las consideraciones sobre grados de intensidad y variaciones que se formularon a propósito de las vivencias perturbadoras. Sin embargo, conviene advertir que, en general, los no creyentes son más influibles religiosamente por las vivencias perturbadoras que por las favorables. Se debe esto a que lo favorable se atribuye fácilmente a suerte casual y al propio mérito y trabajo, a pesar de los hechos que podrían oponerse a esta interpretación, mientras que los obstáculos y dificultades que contra la realización de los objetivos se producen, especialmente cuando son de gran magnitud, aunque sólo sea como explicación anticipada de un posible fracaso propio, invitan a pensar en la existencia de un ser todopoderoso e imponen la necesidad de ganarse su favor o evitar su enojo, conduciendo a la magia o a la religión.

3. *Conocimientos religiosos empíricos*

Los conocimientos adquiridos en la vivencia de realidad se denominan conocimientos empíricos o de experiencia. Se adquieren en la experiencia de una manera esencialmente receptiva¹³. Su contenido es «dado» a la vivencia por la realidad. La actividad de la persona que experimenta la vivencia, al principio desarrollada espontáneamente como es normal a la naturaleza humana, se circunscribe en la vivencia de la realidad a dirigirse a esta realidad en la concien-

12. Id., p. 294.

13. H. OGIERMANN, obr. cit., p. 486.

ciación y abarcarla en un pensamiento apropiado. Este proceso no es todavía «reflexión», sino la premisa psíquica necesaria para que aquélla se produzca, puesto que traduce lo que es dado a la vivencia a una forma accesible al conocimiento humano. Constituye una entrada inicial en el conocimiento de la realidad encontrada e introduce el proceso de la orientación en la ulterior puesta en marcha de las funciones cognitivas¹⁴.

En cuanto entre la concienciación y los datos no se introduce ningún otro contenido o acto cognitivo en la vivencia de la realidad, existe el carácter «inmediato» de la cognición, que es esencial para toda experiencia¹⁵. Esta cualidad de inmediato puede tener diversos grados, como se indicó en la distinción entre concienciación y concepción. Puede atribuirse también carácter inmediato a los conocimientos empíricos adquiridos por aprehensión en las vivencias de la «imagen persistente» y del «eco» o resonancia de la vivencia de realidad originaria (v. p. 49s). Pero los conocimientos que se adquieren después de la vivencia de realidad con relación a los datos de experiencia aprehendidos, sea por la actividad del pensamiento o por representaciones mentales, únicamente pueden llamarse conocimientos empíricos en un sentido lato, como conocimientos mediatos. Porque en la vivencia total difícilmente puede determinarse exactamente cuándo termina la vivencia de la realidad o la vivencia consecutiva o el eco de la vivencia y cuando empieza la reflexión. Pero las características de la orientación del pensamiento consecutivamente a la recepción de los datos de la experiencia resultan sobre todo de las diversas clases de personalidad y también de las peculiaridades de los pensamientos usados, cuya influencia se hace sentir desde la fase de aprehensión.

También en la vivencia del encuentro con la realidad religiosa, la mera conciencia de la vivencia no proporciona ningún conocimiento asegurado en forma de juicio, sino sólo un primer darse cuenta y aprehender, unidos en la mayoría de casos a intentos de afirmación, que se refieren únicamente a los datos de la vivencia presente. En cada vivencia de realidad actúan un cierto número de funciones psíquicas y ello tanto más cuanto mayor es el número de dimensiones amplias o profundas que posee o que se presentan

14. Cf. H. THOMAE, obr. cit., p. 193ss.

15. Cf. H. OGIERMANN, obr. cit., p. 484ss.

sucesivamente. Junto a múltiples emociones y vivencias de impulsos entran en consideración a este respecto sobre todo funciones cognitivas, como la atención y la actividad del pensamiento y de la fantasía, requeridas por la aprehensión y la concepción inmediata y continuadas después en la formación de supuestos, hipótesis, teorías y comprobación de las convicciones que tenía hasta entonces. Tiene lugar, finalmente, la aplicación y uso del conocimiento en la conducta práctica. Las cualidades perturbadoras de la vivencia religiosa, especialmente cuando hay motivos para considerarlas como provenientes de Dios, originan (por lo menos en los individuos devotos) una intensa búsqueda de las causas de la relación amenazadora. Examinarla y, a ser posible, resolverla, es existencialmente más imperativo que comprender las condiciones de la producción de la activación experimentada y tratar de asegurar el mismo éxito en actos ulteriores.

En sucesivas vivencias del mismo sector de realidad o de sectores próximos, se confirma o se esclarece y fortalece el conocimiento aunque, ciertamente, más en forma intuitivo-estigmática que por vía de pensamiento continuado y conclusivo. Una persona adquiere el convencimiento de que en un determinado santuario hay más esperanza de que sean escuchadas sus oraciones. No necesita hallar la explicación de esta preferencia (aunque puede ser objeto después de ulteriores investigaciones); le basta la experiencia de los hechos. Cuando existe una vivencia de realidad «clásica», en el sentido de una completa claridad (aceptada) de la situación, no basta esto por sí solo para obtener un conocimiento de experiencia seguro y formular reglas prácticas válidas. Cuando Bernadeta, la pobre muchacha de Lourdes, obedeciendo el mandato de «la Señora», se puso a excavar la tierra con las manos en la gruta de Massabielle, en el lugar indicado, y empezó a manar una fuente a través de una capa de dos metros de cascajo, la mayoría de los testimonios del hecho creyeron que era un milagro, por su carácter excepcional, antes de las curaciones que muy pronto se produjeron.

Es propio del conocimiento por experiencia facilitar la obtención de una rápida idea de conjunto de las realidades que se experimentan ulteriormente. Esta capacidad existe en forma de conocimiento de los hechos y las causas y de las reglas de explicación y de uso. Es cierto que las causas, aunque se entiendan siempre en

el sentido de *id propter hoc*, se identifican frecuentemente con el mero *id post hoc*. En todo caso, esta idea de la situación permite, por lo menos inicialmente, ver un sector de realidad mayor o menor y alcanza de este modo una especie de mayor capacidad y prontitud de visión práctica en la vida, que justifica la opinión corriente sobre el valor de la experiencia y la suposición de buen juicio en las personas con una rica experiencia, particularmente en los ancianos.

Esta mayor capacidad de visión puede mostrarse, en la experiencia religiosa, en las estructuras consecutivas del conocimiento por experiencia. Pueden acumularse proposiciones y representaciones cuya conexión consiste simplemente en la idea guiadora de su importancia religiosa. En un conocimiento por experiencia de este tipo, «amontonador» o «registrador», pueden hallarse, unas al lado de otras, representaciones mnémicas de servicios divinos, especialmente solemnes, o recomendaciones de métodos de oración, o reglas de conducta en el trato con personas consagradas a la religión.

En el conocimiento por experiencia «agrupador» puede haber representaciones mentales y pensamientos dominantes, con los que se conectan los nuevos conocimientos que aparecen. No es necesario que estas imágenes y estos pensamientos se hallen en una relación de equivalencia o de correspondencia en el interior de un sistema. A pesar de todas las «contingencias», expresan la relación individual de predominio de intereses. Pero pueden ser de naturaleza arquetípica y hallarse entre sí en una relación de oposición armónica. Son de la primera clase, por ejemplo, la casa, el negocio u ocupación, la salud, siempre en relación religiosa: con mi Dios, o mi ángel, mi santo, mis sacramentales (cruz, medalla), mi totem. Son de la clase de los arquetípicos: cielo y tierra, día y noche, lo masculino y lo femenino, lo seco y lo húmedo, el agua y el fuego¹⁶. Con estos símbolos se entrelaza la experiencia religiosa en sus múltiples variaciones: gracia y oposición, esperanza y condenación, angustia, justificación y protección, afán y aquietamiento, renovación y destrucción.

Otra forma de visión de conjunto es la que ofrece el conoci-

16. Cf. CH. BAUDOUIN, *Psychanalyse des symboles religieux*, p. 99, 118ss de la trad. alem., Wurzburg 1962.

nimiento ordenador o clasificador. En él se insertan ordenadamente según categorías las diversas experiencias del mundo individual, especialmente del mundo de la fe y de las normas más o menos determinadas: las experiencias aflictivas se ordenan para el cristiano subsumiéndolas en las categorías de dolor expiatorio de Cristo, dolor de prueba del justo (siguiendo el ejemplo de Job) y dolor de castigo del pecador. Análogamente, la experiencia de arrepentimiento se asocia al llamamiento de Cristo a la conversión y a la penitencia, o a los llamamientos análogos de Juan o de la Iglesia, o a la parábola del hijo pródigo; la experiencia de escuchar una oración se subsume a la fe en el Padre que está en los cielos. La ordenación de las experiencias aisladas raras veces se realiza en una atribución a categorías dirigida con método o estrictamente lógica, definitoria, según géneros y especies, sino que, ordinariamente, se efectúa por asociación, basándose en una identidad de contenido percibida intuitivamente o en determinaciones de dirección guiadas por opiniones. Puede desarrollarse desviándose de las legítimas construcciones de fe de la religión propia, de modo que las experiencias dolorosas se atribuyen, por ejemplo, al efecto desfavorable de ciertas constelaciones de estrellas o a arterias de enemigos; las experiencias de éxito pueden suponerse obra de un talismán que no falla nunca.

También influye en el conocimiento empírico ordenador la distribución del «acento» en el mundo individual, es decir, el grado de importancia concedido a los diversos sectores. La inclusión en categorías de las experiencias individuales religiosas se orienta de preferencia a centros de gravedad, que pueden ser el dios o el santo favorito, o la oración o el rito predilectos. O se siguen las direcciones de las representaciones mentales religiosas preferidas, como las de ciertas cualidades de Dios, o de condiciones celestiales, o de milagros. Todos estos contenidos de religiosidad preferidos actúan como esquemas personales en la elaboración de la experiencia y su inserción en categorías. Han contribuido en buena parte a la formación de leyendas. Un acontecimiento cualquiera, agradable o sorprendente, aportado como *fundamentum in re*, aparecerá enlazado con estos santos, estas oraciones, este rito o este milagro.

Las mencionadas estructuras del conocimiento empírico no se excluyen entre sí. Pueden permanecer juntas en la memoria y pre-

sentarse en acto alternativamente, incluso en relación con una misma vivencia de realidad. No siguen necesariamente en su sucesión el orden que se ha indicado aquí. La misma experiencia de una injusta postergación, que aparece al principio en la conciencia como elemento heterogéneo, sin conexión con otras cosas, es ordenado después en el conocimiento empírico en asociación con la forma ignominiosa con que se trató al Hijo de Dios, pero luego, repentinamente, puede volver a sentirse en la forma originaria de cosa salvaje y contraria, representada en sueños y ensueños por el «dragón» o por la «noche», símbolos de una situación amenazadora y aun de la pérdida de la gracia.

4. *Comprensión de los conocimientos religiosos empíricos*

La elaboración de los conocimientos adquiridos por la experiencia y su estructuración global se realiza específicamente como función de la actividad intelectual, aunque con participación de otras funciones psíquicas. Esta cooperación no se produce exclusivamente con el propósito y la forma de una indagación racional de las causas, sino, en amplios sectores, con la intención y el modo de la comprensión. Constituye con ello una producción de la actividad examinadora de la mente. Esta actividad ha sido objeto de extensos estudios, a partir de Dilthey, en cuanto a su valor en la teoría del conocimiento, pero es difícil de definir psicológicamente. La comprensión no es en sí misma experiencia o conocimiento obtenido por la vivencia de la realidad, pero interviene de preferencia en la elaboración intelectual de la vivencia y, por consiguiente, en su aplicación al conocimiento empírico cuando se trata de unidades o conexiones de sentido. Esta función empieza ya con la interiorización de lo que significa la palabra hablada. Muestra en ello la comprensión su carácter insubstituible en el trato con las personas humanas. Además, en la comprensión se revela el sentido de la conducta humana y del ser personal, así como de cosas y procesos de toda clase. Entendemos aquí por «sentido» la orientación a valores de finalidad, objetivo y ser y también a un horizonte de ideas determinadoras y diferenciadoras. Para el sentido y significación son necesarias estas últimas relaciones. La descripción de una herra-

mienta, aun siendo muy precisa e incluyendo sus posibilidades de uso, necesita, para adquirir su sentido, mostrar su correspondencia con la idea y el valor de «utilidad». Un discurso, a pesar de contener un abundante contenido significativo, carecerá de sentido si no satisface a la idea y el valor de la comprensión, es decir, de la comprensibilidad lógica. En el sentido hay siempre una relación con un orden de ideas y valores más abarcador. Según que esta relación sea o no sea esencial para un ser o una conducta, distinguiremos el sentido en originario o adquirido (atribuido). A «ser personal» y «conducta benévola» les corresponde un sentido originario; en cambio, puede atribuirse sentido a cosas y hechos por sí solos e incluso a actos personales imaginados.

Parece a primera vista extraño que no se establezca aquella relación por vía racional, más o menos como se hace al analizar un escrito para hallar lo que significa. Pero en el caso de la experiencia, especialmente al elaborar intelectivamente el conocimiento empírico, dista mucho este procedimiento de ser el más corriente; no es adecuado para las circunstancias del momento, de viva rapidez. Además, en la mayoría de casos esta vía racional es imposible, porque el sentido del ser y la conducta personal, especialmente su motivación, han de ser comprendidos en su forma compleja, única. En este caso se ofrece el camino de la comprensión directa, aunque puede seguirse en forma aparentemente discursiva, bajo el aspecto de conclusiones, como cuando se quiere deducir del color de las flores las intenciones del que las ofrece.

Para la comprensión no interesan las conexiones causales, sino las conexiones de sentido. El acto intelectual propio de la comprensión no es el análisis racional ni la conclusión discursiva, sino la intuición. No es tanto preceptiva como perspectiva. Su premisa metódica actual no es la mera relación sujeto-objeto, sino el introducirse en el otro o en lo otro por la ejecución intencional de la vivencia básica dadora del sentido, a partir de los puntos de inserción existentes, como expresiones del lenguaje y gestos. Cada flor tiene sus características peculiares, incluyendo su lugar propio en la economía de la naturaleza. Adquieren sentido cuando han sido escogidas deliberadamente para un regalo o para ponerlas en un determinado lugar de la casa o en un cierto jarro. «Expresan» entonces un sentido. La comprensión se propone descubrir este sen-

tido. A partir de la elección de las flores, del sitio escogido para exhibirlas y del jarro utilizado con este objeto y demás circunstancias, trata el observador de percibir los horizontes de ideas y valores guadores y el sentido de aquellas flores en aquel lugar y en aquella ocasión. Quizás se llegará a la conclusión de que expresan afecto o consideración, o que tienen por objeto llamar la atención sobre un cuadro próximo, o dar un aspecto amable a la pieza en que están situadas. Señalemos, finalmente, que la premisa metodológica habitual de la comprensión es, además de la capacidad personal de contacto con hombres y cosas, la facultad reproductora de vivencias anteriores del mismo tipo y de las vivencias consecutivas a aquéllas. A quien le sean desconocidas las circunstancias que pueden dar sentido a las flores, no le será posible comprender la significación que puede tener el regalo de un ramillete o la presencia de flores en un salón.

El rol de la comprensión en relación con la cognición religiosa o, simplemente, con la religiosidad, difícilmente podría ser sobrevalorado. Rige esto ya en la comprensión de contenidos religiosos transmitidos por el lenguaje. La comprensión está con ello tan insertada en el trato con personas religiosas como en la aprehensión de escritos y doctrinas religiosos. Al explicar Pedro al pueblo en el discurso que le dirigió en la cuaresma, que «Dios ha constituido Señor y Cristo a este mismo Jesús al cual vosotros habéis crucificado», «se compungieron de corazón» (Act 2, 36s). No se limitaron a aprehender simplemente lo que decía Pedro, sino que «comprendieron» en un instante la magnitud del crimen cometido bajo el aspecto de la voluntad divina y su altísimo nivel. La conversación entre creyentes, aun cuando no presente inmediata y expresamente lo divino-sagrado, lo tiene inmanentemente como base inteligible e incluye habitualmente una relación trascendente. Cuando un creyente escribe a otro creyente que tiene una gran preocupación y le ruega que «no le olvide» y este último le responde asegurándole que «no le olvidará», ambos dan por entendido que se trata de rezar por el que está preocupado. Y cuando un cristiano dice a otro: «Todo será para bien», entiende el que oye esta frase que debe confiar en la providencia divina. La riqueza simbólica, condicionada temática y didácticamente, de las disertaciones sobre hechos y relaciones, es una de las cosas más estimuladoras de la acción del

pensamiento proyector sobre el horizonte de ideas y valores. Recuérdense las «parábolas» que se encuentran en la historia de la mayoría de las religiones. Jesucristo utilizó con gran eficacia las parábolas, como las del sembrador, de la cizaña en medio del trigo, de los viñadores malos, de la gran cena y otras. También los conceptos fundamentales por Él empleados, como los de «padre», «hijo», «espíritu» y «reino de los cielos», a pesar de haber sido objeto, en parte, de una fijación dogmática, requieren para la apreciación de su valor, hoy como antes, el concurso de esta comprensión directa.

De un modo análogo, es necesaria esta comprensión para percibir intelectivamente la exposición en lenguaje simbólico de temas religiosos. Es cierto que puede descubrirse mediante un proceso intelectual analítico-comparativo la significación religiosa de símbolos como los de «pastor» y «cordero» en el cristianismo o el de «guardián» en algunas religiones, pero interviene previamente y con un papel guiador la comprensión, que nos da la intuición de este significado y mantiene despierto el proceso de conocimiento de las relaciones de sentido, todavía no bien comprendidas conceptualmente, como las del pastor y sus ovejas y del guardián y el santuario. ¿Qué sentido tiene la sonrisa de Buda? ¿A quién sonríe? ¿A nosotros, a él mismo, a la iluminación, al nirvana o a todo ello? Estas cuestiones, tan importantes en la religión, no pueden contestarse satisfactoriamente sin la vivencia intuitiva. No es lo mismo saber por el estudio que los tulipanes encarnados o las rosas del altar pascual representan las lenguas de fuego de la primera pascua cristiana, que comprenderlas también como símbolo del vivo ardor interior en el Espíritu Santo. El entender, además de orientarnos acerca del sentido de los ritos y representaciones religiosas, nos proporciona conocimientos sobre la cualidad de sentido inherente a los hechos y fenómenos de la misma índole. Esta cuestión del sentido se presenta al no creyente, pero a veces también al creyente, en una forma concreta, a saber, qué sentido puede tener el creer y el creer esto precisamente, el rezar y el rezar así, el convertirse y el convertirse justamente en esta dirección. El problema del sentido se plantea especialmente cuando la fe, la oración y la conversión en cuanto tales, o al menos las de un tipo determinado, parecen algo monstruoso. Piénsese en el horror del Antiguo Testamento ante los sacrificios humanos consagrados a Moloc (Lev 20,

1-5). Incluso el sentido de algunas formas de expresión religiosa, como el postrarse y el doblar la rodilla, el extender las manos e inclinar el torso hacia atrás, las reverencias y el santiguarse, se hace patente de preferencia al entender. En efecto, el entender se acerca a estas formas que exteriorizan las actitudes ante la realidad y el valor de lo santo, procurando comprenderse desde dentro, vivencialmente, con ellas para verlas así.

Con especial profundidad actúa la comprensión religiosa de las conexiones de experiencia de la vida, propia o ajena, sobre la religiosidad. La relación con lo religioso puede resultar inmediatamente del propio proceso en cuanto aparecen en él manifestaciones de Dios o de ministros de la religión o se practican actos religiosos. Pero pueden ser enunciadas por jerarquías de la religión, tomándolas el sujeto de aquéllas. Catástrofes naturales, guerra y hambre, pueden ser interpretadas como castigos divinos y creer que tienen efectivamente este carácter. La especial impresión religiosa que ejercen en el ánimo estas interpretaciones de sentido se basa psicológicamente en el hecho de que la experiencia correspondiente es sentida como efecto inmediato del poder divino. Grandes penitencias y conversiones se deben a tales interpretaciones.

Desempeña un importante rol en la vida del hombre religioso la interpretación religiosa que da el sujeto a las experiencias de la vida. Puede llegar esta tendencia hasta el punto de que todo es referido en mayor o menor grado a un sentido religioso y es evaluado en relación con la religión. El día o el lugar en que se produce un hecho no es considerado como cosa casual, sino como indicación, aviso o promesa de la divinidad, como se observa en la creencia de que hay personas «nacidas con buena estrella». Lo mismo ocurre respecto a encuentros de todas clases, que son vistos con un carácter de requerimiento dado por Dios: los pobres son puestos por Dios en nuestro camino para someter a prueba nuestra bondad; los sacerdotes, para utilizar su servicio en favor de la salud del alma propia; las personas molestas, para ejercitar la paciencia; un libro o un determinado pasaje de la Sagrada Escritura, para darnos consejo, como le ocurrió a san Agustín en el jardín en el punto culminante de su crisis de fe¹⁷. En la comprensión religiosa puede mos-

17. *Confesiones*, 8, 12.

trarse una especie de relación directiva en la que Dios es el pastor que conduce al creyente a un lugar tranquilo, de sosegadas aguas, y está siempre a su lado hasta en los tenebrosos valles (Sal 23). Pero cuando se abate el infortunio sobre el hombre y parece que no ha de tener fin, se interpreta esto como causado por la indignidad propia, consecuencia de sus pecados, o de un erróneo uso de objetos o ritos religiosos, o de pecado familiar, o de situaciones del destino, como la deformidad, la esclavitud o la pertenencia a ciertas castas; o de artimañas del envidioso demonio; o, finalmente, de un dios enemigo.

XVI. LA VIVENCIA DE REVELACIÓN

1. *Manifestaciones divinas extraordinarias*

La vivencia de revelación constituye un acto de cognición religiosa de categoría única. Adquiere frecuentemente las dimensiones de una gran vivencia religiosa de cualidades numinosas. Entendemos aquí por «vivencia de revelación» el proceso en que se experimenta una «revelación», es decir, un anuncio o manifestación extraordinaria de Dios¹. No incluimos en las vivencias de revelación la decisión sobre la fe tomada por el hombre como respuesta; no nos referimos al «acto de abrirse a la fe» en el sentido de W. Bernet². Es una experiencia característica en la que una única vivencia de acaecimiento, casi siempre de gran tonalidad afectiva, da el conocimiento de la realidad de una extraordinaria manifestación de Dios. Esta manifestación o anuncio se produce en forma de una comunicación, una aparición o un acto poderoso. No debe incurrirse en el error, tan frecuente, de equiparar a esta vivencia de revelación la mera aparición en la mente de una idea esclarecedora o inspiración, que se presenta al investigador científico, al artista o al pensador «como una revelación». No debe caerse en esta confusión aunque el contenido de la inspiración tenga significación religiosa. En este caso, le faltan corrientemente a la vivencia las características de extraordinaria, del origen divino y, en la mayoría de casos, también la de manifestación o anuncio.

1. Para la problemática teológica del concepto de revelación, cf. W. BULST, *Offenbarung, biblischer und theologischer Begriff*, Düsseldorf 1960.

2. Obr. cit., p. 113ss.

La característica de extraordinario debe entenderse en el sentido de que el modo de la manifestación, o su contenido, o ambos a la vez, exceden del marco de las posibilidades del orden natural. En la vivencia de revelación religiosa, la manifestación muestra carácter «sobrenatural» en uno cuando menos de estos dos aspectos. Claro está que no puede esperarse de todos los que experimentan vivencias que sepan apreciar las características de «extraordinaria» o «sobrenatural» exactamente de acuerdo con las formulaciones teológicas sobre estas cuestiones. A menudo se trata de hechos que, si se examinan detenidamente, se hallarán incluidos en las categorías de «muy poco corriente» o «raro», trátase de súbitas inspiraciones, de sueños o de emociones. Se habla entonces, hasta en el más amplio sentido, de la «gracia» que Dios ha concedido al sujeto con tales vivencias. Con expresiones de esta clase, se intenta atribuir a ciertas vivencias, basándose en el carácter peculiar de sus características, un valor y una cualidad superiores a los que les corresponden por su naturaleza y su papel en el curso de la vivencia. Los puntos culminantes que puede haber en estas vivencias, como repentino esclarecimiento de una cuestión, profunda conmoción del ánimo o sueño impresionante, aun cuando tienen un marcado sello religioso, podrán tal vez referirse en cuanto causa última al auxilio divino general o posiblemente incrementado, pero no es necesario por ello que exista una intervención extraordinaria o sobrenatural de Dios o una revelación. La vivencia de un paisaje heroico o grandioso, que eleva el ánimo, no se calificará de sobrenatural aunque se incluya en ella el conocimiento de que es obra de Dios. Para que se le conceda el rango de vivencia de revelación, debe haber en ella determinadas características. Mientras no se observe un efecto de la acción divina con el carácter de manifestación sobrenatural, no puede hablarse de vivencia de revelación.

Desde el punto de vista de la ciencia de la religión, debe observarse que la vivencia de revelación no requiere imprescindiblemente la previa condición de una religiosidad monoteísta. La manifestación puede ser vivida por una persona a partir de un dios o de varios dioses. Si ampliamos la significación propia de revelación, podemos hablar incluso de vivencia de revelación angélica o demoníaca. En las vivencias a que nos referimos, los ángeles no aparecen como mensajeros de revelaciones divinas, sino, análogamente a los

demonios, como seres personales, dando comunicaciones emanadas de ellos mismos y con «signos» propios, sobre todo — pero no exclusivamente — en sueños. Según santo Tomás de Aquino, se trata en tales casos de manifestaciones propias de ángeles y demonios, dadas por sí mismos, que son ciertamente inusitadas, pero no deben considerarse extraordinarias o «sobrenaturales» en el sentido teológico, porque estas manifestaciones se producen dentro de los límites de la naturaleza correspondiente a aquellos seres. Debido a nuestro limitado conocimiento de las fuerzas de la naturaleza, estas manifestaciones nos parecen «milagrosas», pero sólo son «milagrosas para nosotros» (*miracula quoad nos*); no son milagros en sentido propio, no son *miracula simpliciter loquendo* o *miracula in se*³. Son bien conocidos en la psicología analítica los sueños del tipo de revelación demoníaca. No cabe excluir la posibilidad de que en una vivencia irreflexiva o en un modo vivencial de tipo primitivo, que puede presentarse ocasionalmente incluso en personas cultas, como también cuando existe un mundo de representaciones y pensamientos panteísta, la revelación recibida no siempre sea vivida como procedente de una persona divina o «sagrada», sino como emanada de un «poder sagrado». Si consideramos atentamente este fenómeno, diremos que no se trata propiamente de una «revelación», de un anuncio o comunicación, sino sólo de una exteriorización o manifestación. Porque en la revelación se trata siempre de un testimonio de sí mismo ante alguien, que es por lo menos aludido, aunque puede no hallarse presente en acto. En la revelación, es esencial la comunicación, la transmisión de conocimiento, es decir, la relación entre uno que piensa y posee la capacidad de adoptar resoluciones y uno capaz de comprender y de querer comprender. Por consiguiente, requiere un punto de partida personal y un objeto igualmente personal.

Resulta de ello que la vivencia de revelación está estructurada a base de la bipolaridad de dos términos — divino y humano —, característica de todas las vivencias religiosas y muy especialmente de las religiosas en sentido estricto, es decir, de aquellas en las que el sujeto es religioso o receptivo a lo sagrado. Una vivencia sin esta relación a Dios, aunque tenga carácter solemne, dista tanto de ser

3. ST I, q. 110, a. 4 ad 2.

una revelación como la mera aparición en la mente de pensamientos religiosos si no se refieren al propio sujeto pensante o no se siente personalmente implicado en ellos. La bipolaridad de la estructura de la vivencia de revelación ofrece ciertamente la indispensable premisa de una relación dialógica, pero no la exige. Incluso cuando la comunicación sobrenatural tiene lugar mediante el lenguaje, enunciando clara y expresamente su objeto, no se sigue forzosamente el diálogo. La comunicación no es por sí sola un diálogo. La conducta en el sujeto que experimenta la vivencia, al que se dirige la comunicación, no es primariamente la de responder, sino la de tomar conocimiento. La comunicación puede desarrollarse en forma de conversación con el término humano de la relación, como en la revelación divina a Moisés junto a la zarza ardiente o en la revelación de Cristo a Saulo cerca de Damasco (Act 9, 4-16). Pero no es necesario que sea así. Como en la gran mayoría de revelaciones en sueños, no existe ningún diálogo en la revelación del sueño de la escalera de la tierra al cielo, de Jacob (Gén 28, 11-17), y en la revelación de Cristo en el bautismo (Mc 1, 11). El asombro, la fe, la duda, el arrepentimiento y la realización de la tarea encomendada son actitudes o comportamientos que se refieren a la vivencia de revelación y pueden considerarse, en sentido estricto o lato, como respuestas a la misma, pero son consecutivas a la vivencia objetivamente y también en la mayor parte de casos cronológicamente.

Como antes se consignó, sólo cabe considerar susceptibles de recibir una manifestación extraordinaria de Dios a seres dotados de razón, es decir, personas. La revelación puede dirigirse a todo el mundo racional, a los ángeles y a los hombres, denominándose entonces global. Leemos en Isaías (1, 2): «Escuchad, cielos, y presta oído, tierra, pues es Yahveh quien habla.» La revelación puede dirigirse a grupos de personas, a sociedades. Vemos en la Biblia revelaciones dirigidas a pueblos, linajes y ciudades, a reyes, sacerdotes, ancianos y maestros, a sordos y ciegos, a «huesos secos» (Ez 37, 4). Y pueden dirigirse a una persona determinada. Si se refieren a la persona en sus relaciones generales con Dios o el mundo, como en lo referente a la fe y a la oración, a la veracidad y la fidelidad, diremos que son «revelaciones simplemente personales». Si las informaciones, enseñanzas u órdenes se dirigen a una persona determinada y a sus especiales circunstancias, diremos que son

«revelaciones muy personales». Así, las visiones de la Trinidad y de Cristo son en la mayoría de casos revelaciones simplemente personales; en cambio, la aparición del Señor a Margarita María Alacoque, debido al encargo que le dio, de procurar el establecimiento de la festividad del Corazón de Jesús, ha de considerarse como muy personal. Aunque la vivencia de revelación se produce siempre en una sola persona, varía cualitativamente según que la comunicación divina extraordinaria sea, por el objeto de la relación al que se dirige, global, plural o personal. En las dos primeras clases aparecen claramente pensamientos, representaciones, sentimientos y esfuerzos referentes al prójimo. En las vivencias de revelaciones personales o muy personales, la conciencia de ser objeto de una especial y única comunicación de Dios produce una profunda impresión, una incrementada atención, una viva actividad intelectual e intensas emociones y tendencias, en general positivas.

En la vivencia de revelación, el objetivo próximo de la comunicación divina, es decir, la transmisión de conocimientos, es percibido más o menos claramente (no pocas veces, con toda claridad) como infalible. Se une a ello el impulso a la aceptación y el convencimiento, que suele acompañarse luego, en la reflexión que se instaura inmediatamente después, de la conciencia de la obligación. En general, se percibe inmediatamente, además del objetivo próximo, el objetivo lejano de la revelación, consistente en la instauración de determinados modos de conducta, que son, cuando menos, prestar atención a lo comunicado y cumplir las cosas establecidas. El objetivo último de la revelación es hacer consciente al hombre religioso de que, mediante el cumplimiento con fe de lo establecido en la revelación, se sirve a la honra de Dios, tal vez también al honor de la religión, al grupo al que pertenece el sujeto o a la familia. Esta conciencia la adquiere el individuo a partir de un conocimiento inmanente, a menudo también como inmediatamente conexiónada con la cognición obtenida, a veces como penetrante intuición, otras veces como resultado de reflexión o examen. La revelación es vivida como ayuda existencial y también muchas veces como medio de impulsión existencial, para la vida en este mundo y también para el más allá. Bajo el imperio de una u otra de estas actitudes, o de ambas, o de otras, la tarea (o la renuncia) encomendada es por lo general aceptada, pero algunas veces no es cumplida o es rechazada

debido a la conciencia, teñida de un sentimiento de desplacer, de las dificultades que se presentan. Vemos, por ejemplo, que la promesa de la tierra en que habían de establecerse los hebreos no fue suficiente para que se mantuviera el pueblo elegido obediente al Señor durante su larga travesía por el desierto, por lo que fueron necesarias renovadas revelaciones y castigos (Éxodo, Números).

En cuanto al contenido de la comunicación divina, encontramos en las vivencias de revelación actos de poder y de salvación, enseñanzas y preceptos, cosas nuevas y recuerdos de cosas ya conocidas, estímulos y advertencias, elogios y censuras, promesas y amenazas, premios y castigos, júbilo y quejas. Especialmente en las predicaciones de los profetas, siervos llamados por Dios para dirigirse al pueblo, hallamos repetidamente esta forma de temática de la revelación. Pero la mayoría de estas revelaciones no son desconocidas en nuestra época, como se observa en las revelaciones en niños que llegan a nuestro conocimiento, muy hondas a veces, aunque, como es natural, de pensamientos poco complejos.

En las vivencias de revelación de tipo místico se experimenta sobre todo la presencia de lo divino-sagrado, frecuentemente incluso con su personalidad, algunas veces en figuras con contorno, con la mirada, las facciones del rostro, actitudes y movimientos (en el sentido de aproximarse o alejarse, de abrazar, de elevar). Pueden ofrecer la figura del que aporta la salvación, de Cristo u otra persona sagrada, o solamente su luz o resplandor. También puede presentarse la figura de un demonio. O verdades de fe con una nueva claridad o una nueva conexión, como en las visiones de santa Hildegarda⁴.

Según la extensión del tema, las comunicaciones divinas pueden ocuparse de cuestiones universales, especiales, muy especiales o singulares, como, por ejemplo, de la propensión al pecado de la humanidad en general y la necesidad de la penitencia, el orden de una ceremonia o un aniversario, el juicio sobre un determinado suceso, el castigo de una persona culpable y muy particularmente en las revelaciones de la vida mística, con la mutua relación entre Dios y el alma del que experimenta la vivencia. Debemos mencionar aquí también la distinción entre visiones místicas y visiones proféticas.

4. C. ALBRECHT, *Das mystische Erkennen, Gnosologie und philosophische Relevanz der mystischen Relation*, Brema 1958, p. 123, 125, 188s, 194, 94, 151.

Aquellas se refieren únicamente a la vida religiosa personal y la perfección del visionario. Las segundas le encargan, además, la difusión de un mensaje⁵.

2. Grados de conciencia en la vivencia de revelación: *ensimismamiento, abismamiento*

Tiene gran importancia en psicología la cuestión relativa al grado de conciencia en la vivencia de revelación. Para su examen, es necesario ante todo precisar la significación lógica de «conciencia». Diversos autores, como Geysler, Lersch y Willwoll, entre otros, han aportado valiosas contribuciones a la difícil determinación de este concepto⁶. El examen de las ideas expuestas por estos pensadores no es posible aquí ni tampoco es necesario. Si concebimos la «conciencia» como una especie de conocimiento (Willwoll), incluyendo en él una diferenciación vivencial entre el yo y el no-yo, podremos oponernos justificadamente a aceptar la conciencia en los animales y en el niño lactante y reconocer con Lersch «una división cuatripartita de la existencia humana en grados de actualización»: la vida (el mero proceso vital), la vivencia simple (interiorización simple), la conciencia (tener conciencia de algo, establecer), ser consciente (adoptar una posición). Si decimos que conciencia es el mero estar presente de algo en la psique, teniendo en cuenta la diferencia de actualización entre el sueño y el estado de vigilia, deberá reconocerse la existencia de conciencia en los animales y el lactante humano en estado de vigilia. Como, por otra parte, hay indudablemente en la vida del hombre un estado de conciencia simple acompañante, inmediata, y un estado de conciencia refleja, distinto del anterior, podremos considerar, prescindiendo del estado de actualidad del mero estar vivo, una terminología diferente, en la que distinguimos los grados de conciencia siguientes: la «conciencia reactiva», que también existe en los animales y es un estado de «vigilia reactiva», ligado a los estímulos, que aparece con especial cla-

5. K. RAHNER (-P. TH. BAUMANN), *Visionen und Propheetungen*, Friburgo 1958, p. 19.

6. J. GEYSER, *Lehrbuch der allg. Psychologie*, Münster 1920, p. 93ss. LERSCH, *obr. cit.*, p. 595ss. AL. WILLWOLL, art *Conciencia*, en W. BRUGGER, *Diccionario de filosofía*, Herder, Barcelona 1967, p. 109ss.

ridad en situaciones de peligro; la «conciencia acompañante», mero conocimiento de la vivencia actual; la «conciencia refleja», que vuelve sobre sí misma y, frente al objeto presente, destaca al yo, con su estado de ánimo, sus intenciones y sus actos; finalmente, la «conciencia de dirección», en la que se halla claramente presente el conocimiento de la dirección propia del yo en las decisiones de toda clase frente a la conducta. Las conciencias del sueño, del sonambulismo y de la hipnosis pueden considerarse como modificaciones de la conciencia acompañante, asociada a formas más o menos atenuadas del estado de vigilia reactivo. Hay conciencia en el que sueña respecto al contenido del sueño; en el sonámbulo, asociada a un marcado entorpecimiento de una parte de los procesos psíquicos; en el hipnotizado, primeramente, limitada a la relación con el hipnotizador (secundariamente, pueden aparecer en la hipnosis otros estados de conciencia a partir del primario).

C. Albrecht, en notables investigaciones, ha estudiado otros estados de conciencia: en el ensimismamiento, en el abismamiento, en el éxtasis y en la experiencia mística. Todos ellos pueden referirse a los grados de conciencia anteriormente mencionados y poseen gran interés para la psicología de la religión y muy especialmente para la psicología de la vivencia de revelación F. Gruhn, de acuerdo con S. Behn, discípulo de Külpe, sitúa antes del éxtasis los grados de conciencia del arrobamiento o excitación y del arrebatamiento o exaltación⁷. Pero no parece que sean en sentido estricto estados de conciencia de una clase peculiar, sino estados anímicos que acompañan al estado de ensimismamiento o modificaciones afectivas de este estado. En dicho estado de ensimismamiento se halla el centro de gravedad, según Albrecht; sería una fase preparatoria que conduciría a las formas especiales de la conciencia extática y mística.

El proceso del ordenado ensimismamiento «se introduce o inicia mediante un auténtico acto de voluntad en el sentido de una clara decisión consciente, con fijación de objetivo y tendencia determinada»⁸, más o menos al modo del «entrenamiento autógeno», mediante la relajación regulada por la voluntad en la actitud del cuerpo, la sensibilidad (sensaciones de peso, de calor), la respira-

ción y el estado de ánimo (sosiego)⁹. El estado de conciencia en el ensimismamiento se caracteriza por una creciente lentitud de la corriente vivencial¹⁰, separación respecto al medio ambiente, vaciamiento del área de la conciencia¹¹ y, sobre todo, por un especial estado de ánimo dominado por la serenidad y el sosiego como cualidad global de la vivencia¹² y una «muy grande claridad de la conciencia que abarca todo su ámbito, incluyendo la vivencia perturbadora y la zona marginal de la conciencia»¹³. Una característica esencial del ensimismamiento y el abismamiento es la ausencia de «la vivencia de un auténtico acto de voluntad»¹⁴. Conviene advertir que no entiende Albrecht con ello negar a la persona que se encuentra en dichos estados la libertad y la capacidad de decisión; lo que afirma es que no son experimentadas en la vivencia. Pero pueden presentarse en acto y, cuando ello ocurre (como al hacerse consciente el individuo de una situación de elección frente a motivaciones opuestas)¹⁵, desaparece el estado de ensimismamiento. Otra cuestión que se plantea es la de si hallándose el individuo en estado de ensimismamiento pueden establecerse estados de voluntad en el sentido de una decisión iniciadora que renueva y prosigue dicho estado. Quien considere la decisión entre motivaciones concurrentes como parte esencial de toda actividad voluntaria, deberá responder negativamente a esta cuestión. Pero en el llamado acto de voluntad simple no se presupone la existencia de esta decisión de elección (v. p. 310). Actos de voluntad de esta clase, exentos de la tensión propia del «afán», aun siendo muy grande la claridad de la conciencia, no se oponen a la relajación ni a la serenidad de ánimo, aunque haya durado mucho tiempo el estado de ensimismamiento, aunque sea en él muy marcada la separación respecto al medio ambiente, aunque sea muy profunda la calma del espíritu. Es bien conocida la existencia de tales actos de voluntad, por lo menos en los estadios iniciales, en varias formas de ensimismamiento y en la oración y la contemplación, y parece que actúan más en el sentido de fortalecer y profundizar el ensimismamiento que impidiéndolo, perturbándolo o interrumpiéndolo. Lucie Christine llegó

9. J. H. SCHULTZ, *Das autogene Training*, Stuttgart 1960, p. 13ss, 191ss.

10. C. ALBRECHT, *Psychologie des mystischen Bewusstseins*, p. 78.

11. Id., p. 31.

12. Id., p. 29.

13. Id., p. 71.

14. Id., p. 40.

15. Id., p. 38, 45.

7. W. GRUHN, *Die Frömmigkeit der Gegenwart*, p. 123ss.

8. C. ALBRECHT, *Psychologie des mystischen Bewusstseins*, Breda 1951, p. 40.

a tener una actividad profunda durante el ensimismamiento: (11 de mayo de 1883) «Después de la oración, a pesar de dedicarme a los trabajos de la casa y al trato con la familia, permaneció mi alma tan unida a Jesús en el santo sacramento como si me hallase en la iglesia ante el tabernáculo. Yo hablaba y me ocupaba en diversos menesteres domésticos, pero mi alma estaba enteramente ocupada fuera de aquello y sentía que su más elevada porción estaba fija en Dios»¹⁶. Albrecht indica otros modos de cesación del ensimismamiento. Puede terminar simplemente por sí mismo o por medio de una tendencia determinadora. Una decisión de la voluntad, una fuerte tendencia o una representación imaginaria pueden producir la cesación de dicho estado, del mismo modo que análogos factores pueden producir su inicio. También puede terminar por acción de una vivencia perturbadora de mayor fuerza y más importancia vital¹⁷. Pero solamente pueden aparecer vivencias perturbadoras en la primera fase del ensimismamiento, mediante la irrupción del mundo de las representaciones con carácter de presencia o como signo de una realidad significativa; también por obra de recuerdos¹⁸. En los estadios consecutivos no se presentan estas vivencias perturbadoras. La vivencia se hace «plástica», «la corriente afectiva se configura en imágenes»¹⁹ con creciente claridad, difiriendo esencialmente de las imágenes de los sueños en cuanto son símbolos de tendencias inconscientes. Las imágenes de la conciencia del ensimismamiento, como la de «la barca que se desliza sobre el claro espejo del mar», no son susceptibles de ningún psicoanálisis (Albrecht)²⁰.

La fase final del proceso de ensimismamiento es el abismamiento. Es un estado de conciencia de grandiosa claridad y vaciamiento, con una total integración (mutua penetración) de las funciones en un conjunto psíquico unitario, con la tonalidad fundamental de la tranquilidad de ánimo y «con la percepción interior como único función de un yo cuya vivencia es solamente pasiva»²¹. El abismamiento puede producirse como continuación de un estado de ensimismamiento libremente querido por la voluntad o, con imprecisa

transición, a partir de la conciencia vígil o por acción en hipnosis. Pero también puede instaurarse espontáneamente, en conexión con la entrega pasiva a un objeto de percepción o a una representación mental²². Puede producirse en relación con la percepción o la representación de figuras o acontecimientos religiosos. Aunque este «ejercicio de los sentidos» y de la fantasía en la literatura ascética (no solamente en el libro de los *Ejercicios* de san Ignacio) se realiza por lo general mediante el ordenado procedimiento de la contemplación religiosa y preferentemente con el objeto de despertar, mediante la actividad discursiva del entendimiento, vivos sentimientos y firmes decisiones de la voluntad²³, para permitir el paso a los estados de ensimismamiento y abismamiento es necesario abolir las actividades psíquicas que se habían introducido. La visión interior indisolublemente unida a la conciencia de abismamiento no debe concebirse como reflexión ni como percepción ilusoria, sino como clara visión interior de las representaciones mentales y el curso de los sentimientos y pensamientos que aparecen por sí mismos en la vivencia (que tiene un ritmo más lento) y del objeto que en ésta se presenta²⁴. Las palabras «que se presenta» destacan el proceso de hacerse consciente; está ligado exclusivamente a la conciencia del abismamiento y constituye una unidad vista como independiente de la conciencia, que no aparece de súbito en una vivencia como un todo completo ni se hace crecientemente consciente en una serie vivencial. Lo que se presenta es sólo un hecho de conciencia en cuanto es aprehendido en una vivencia reactiva, como en la que provoca una emoción, en una serie de representaciones plásticas o en símbolos representativos. Esta vivencia reactiva incluye siempre una cualidad de dirección, un conocimiento inmediato asociado referente al área de la que procede lo que se presenta²⁵.

Como «caso límite» del abismamiento considera Albrecht, desde el punto de vista psicológico, la «conciencia extática». En ella, la distinción entre el yo y el objeto «se ha perdido en gran parte» (la pérdida total de la conciencia del yo se halla «más allá de la conciencia extática» y constituiría un estado de pérdida de con-

16. LUCIE CHRISTINE, *Journal spirituel*, Poulain.

17. C. ALBRECHT, *Psychologie des mystischen Bewusstseins*, p. 45ss, 17.

18. Id., p. 18, 43. 19. Id., p. 96.

20. Id., p. 97s.

21. Id., p. 106.

22. Id., p. 117, 152.

23. Cf. C. FECKES, *Die Lehre vom christlichen Vollkommenheitsstreben*, Friburgo 1953, p. 273ss.

24. C. ALBRECHT, *Psychologie des mystischen Bewusstseins*, p. 102ss.

25. Id., p. 149ss.

ciencia). Esta disminución de la escisión entre sujeto y objeto puede concebirse bajo tres aspectos: la conciencia del yo como centro que experimenta la vivencia en el abismamiento puede aminorarse progresivamente frente a lo que se presenta. O bien el yo es avasallado por lo que se presenta y es desplazado de su posición central, pero «persiste un resto del yo, en alguna forma perceptible». O una «superabundancia» de un estado de ánimo (gozo, dolor, serenidad) es causa de que «se desvanezcan» la conciencia del yo y la conciencia del objeto, fundiéndose en una indiferenciable vivencia de unidad²⁶.

Las cuidadosas formulaciones de Albrecht son plenamente adecuadas a los estados de conciencia a los que se aplican y evitan felizmente una identificación (en la que sería fácil incurrir, por la proximidad de estos conceptos) entre el yo y el objeto en la vivencia extática. Identificación muy objetable desde los puntos de vista filosófico y teológico a pesar de Plotino. Recomienda justificadamente que no se consideren de naturaleza mística, indiscriminadamente, todos los éxtasis, porque también fuera del ámbito de lo místico puede haber éxtasis²⁷. Efectivamente, se conocen éxtasis que resultan de la aparición en estado de abismamiento de ideas de belleza, grandeza, armonía, fuerza o invención en formas ideales (recordemos que en la conciencia del abismamiento está primariamente excluido el mundo perceptivo) del área artística, técnica, nacional u otras. Interesa señalar que las consideraciones anteriores de Albrecht sobre estados de conciencia se refieren predominantemente a contenidos profanos en la conciencia de ensimismamiento y abismamiento, como los que se presentan ordinariamente en la práctica de los psiquiatras y psicoterapeutas. Pero no están excluidos los contenidos religiosos, incluso en la conciencia premística. Hasta se insinúan en el «abismamiento» estudiado por J. H. Schultz, obtenido mediante «una relajación concentrada y sistemática», que no concuerda exactamente con el abismamiento (*Versenkung*) tal como lo entiende Albrecht. En este estado — dice Schultz — se «contemplan» objetos abstractos, como la justicia y la felicidad, y se experimentan vivencias de valores existenciales, como «imagen de la muerte», «eternidad» y «sentido de la vida»²⁸.

Otra forma derivada de la conciencia de abismamiento es la conciencia mística. Existe esta forma «cuando lo que se presenta en la conciencia del abismamiento tiene la característica de ser «abarcador» (*Umfassend*)»²⁹. Se aplica esta denominación a «lo que se presenta» «cuando» es vivido por el abismado como viniendo de una esfera extraña, como algo desconocido con cuya unidad total guardan relación todos los contenidos de las vivencias pasadas, presentes y futuras por un período de tiempo cuya amplitud no puede conocerse»³⁰. Albrecht manifiesta reiteradamente su insatisfacción respecto al término «abarcador» y precisa que quiere indicar con esta expresión lo que se presenta como «totalmente otro», situado más allá de lo cognoscible³¹. Parece ser que el único obstáculo que le impide emplear sencillamente la palabra Dios o divino-sagrado es el hecho de que en algunos de sus casos lo que se presenta son «fuerzas y poderes desconocidos, incomprensibles e inmensurables, pero no claramente Dios, seres sagrados o santos»³².

C. Albrecht limita psicológicamente el concepto de revelación a la presencia de un «abarcador» en la conciencia del abismamiento, lo que es experimentado predominantemente en forma de una imagen metafórica o de palabras o intuiciones que emergen en la conciencia³³. No aceptaremos aquí y en las páginas siguientes esta limitación, ya que no cabe duda de que aparecen vivencias de revelación en el sentido expuesto fuera de la conciencia de abismamiento y especialmente fuera de la conciencia mística. De todos modos, se comprueba en las revelaciones experimentadas en conciencia mística, concordantemente con las narraciones de los grandes místicos que, de acuerdo con su definición esencial, la revelación tiene lugar en una gran claridad de la conciencia. Respecto a toda vivencia de revelación que se produzca sin abismamiento, debe aceptarse que existe conciencia clara, a más tardar, a partir del instante en que Dios mismo, por mediación de un mensaje suyo o inmediatamente, es percibido como origen de la comunicación extraordinaria. El conocimiento de haber recibido una comunicación especial de Dios de modo sobrenatural requiere el mayor celo en el que experimenta

29. C. ALBRECHT, *Psychologie des mystischen Bewusstseins*, p. 207.

30. Id., p. 218.

31. C. ALBRECHT, *Das mystische Erkennen*, p. 240.

32. C. ALBRECHT, *Psychologie des mystischen Bewusstseins*, p. 212s.

33. Id., p. 219.

26. Id., p. 195ss.

27. Id., p. 197.

28. J. H. SCHULTZ, obr. cit., p. 200, 205.

la vivencia y atrae necesariamente su atención hacia el contenido de la comunicación. Si en la vivencia de revelación aparecen cuestiones adicionales o surgen dudas, no se refieren a la claridad del contenido, sino a su elevación y a su autenticidad y, en los casos de promesas y encargo de misiones, a las premisas y circunstancias de su realización. Vemos así que Moisés formula reparos respecto a la misión que se le encomendaba en la revelación (Éx 3 y 4) y que Pablo pregunta a Jesús, al aparecersele: «Señor, ¿qué quieres que haga yo?» (Act 9, 6). A menudo se suceden rápidamente los tres grados normales de la conciencia humana: primeramente, la conciencia que acompaña a la percepción de la comunicación divina; luego, la conciencia refleja, que se cerciora de lo percibido; finalmente, aparece en la mayoría de casos la conciencia de realización en la toma de posición y la ejecución.

En el sueño, no existen la conciencia refleja y la conciencia de realización, pero sí la conciencia de acompañamiento, que es muy clara en la revelación en sueños, por lo menos a partir de la interiorización de la acción divina. En el templo de Asclepios, en Epidauró, los enfermos que pernoctaban allí para recibir en sueños el remedio a su dolencia, tenían un conocimiento muy exacto del tratamiento señalado por el dios y de las instrucciones por él comunicadas³⁴.

Por lo demás, examinando los relatos de revelaciones en sueños, vemos la posibilidad, no bien decidida en el texto, de que, además de la revelación dada en sueño, que vemos claramente expuesta en las narraciones de los sueños de José (Gén 37.40.41), ocurra a veces que el durmiente se despierta casi al comienzo de la revelación y prosigue ésta hallándose ya en estado de vigilia. Samuel despertó al revelársele el castigo de Elí y sus hijos (1 Sam 3). Puede ocurrir que la comunicación divina no se realice en la forma propia del sueño (en imágenes), sino oralmente, mientras duerme el sujeto o introduciéndose en un sueño, como parece deducirse de la brevedad de la comunicación y de su contenido inmediatamente práctico. Así lo vemos en los sueños de san José del Nuevo Testamento (Mt 1, 20s; 2, 30). Después de la revelación divina en sueños, ya no cabe continuar durmiendo o soñando. El durmiente

despierta y reflexiona sobre la vivencia que acaba de experimentar, movido frecuentemente más por el conocimiento excitador de haberle hablado el propio Dios que por la impresión causada por el extraordinario contenido de la comunicación o por la tarea que le corresponde realizar. Inmediatamente después del sueño de la escalera, se despertó Jacob, sintió miedo y expresó en palabras su numinosa vivencia (Gén 28, 17). En los que pernoctaban en un lugar sagrado, es presumible, aunque no seguro, que se despertaban inmediatamente al recibir la comunicación. Ni la producción de la revelación ni la naturaleza de su contenido sobrevenían inesperadamente y es posible que el individuo tratase de continuar durmiendo, confiado en que el dios efectuaría su intervención de este modo con mayor eficacia y sin molestas interferencias.

3. Sentido de la revelación

En la vivencia de la revelación o en la reflexión que le sigue inmediatamente surge siempre la cuestión de cuál debe ser el auténtico sentido de la comunicación divina. Puede ser unívoco o susceptible de diversas interpretaciones. Es unívoco cuando por su forma y por las circunstancias en que se produce queda excluida toda duda respecto a lo significado. Tenemos de ello un ejemplo en la revelación dada a José después que se marcharon los magos (Mt 2, 13). Las cuatro instrucciones que comunica Dios a José son, evidentemente, órdenes que requieren su realización práctica: «Levántate, toma contigo al niño y a su madre, huye a Egipto y estate allí hasta que yo te diga.» El aviso que le da a continuación, sobre el propósito de Herodes, de matar al niño, expone indudablemente la situación real y confirma el sentido de los mandatos.

Pero muchas veces la comunicación sobrenatural puede tener diversos sentidos. A su sentido directo se añaden sentidos figurados, en los que se halla realmente el auténtico significado de la revelación divina. Así ocurre siempre cuando la comunicación se efectúa en forma de metáforas, símbolos o alegorías³⁵. En general, los sentidos figurados retraen la atención actual de la consideración

34. Cf. R. HERZOG, obr. cit., p. 17, 19.

35. Cf. G. SÖHNGEN, obr. cit., p. 71ss.

del sentido directo, pero no del pensamiento, porque se imprime en él más penetrantemente la alegoría. La parábola de las vírgenes necias y las vírgenes prudentes se mantiene en la mente más vivamente que la mera advertencia de estar siempre preparados para la venida del Señor (Mt 25, 1-13).

Sucede en algunas ocasiones que, a pesar de los mayores esfuerzos de la reflexión, no se halla en la vivencia de revelación ningún indicio de si la comunicación divina es unívoca o se presta a interpretaciones diversas, y en este último caso no se encuentran indicaciones sobre cuál es la interpretación auténtica, sobre qué sentido expresó Dios en el proceso sobrenatural. Que aun en los casos en que una comunicación divina tiene un sentido directo claramente expresado pueden dársele también otros sentidos, lo vemos palmaria-mente expuesto en la patrística cristiana y en selectos círculos religiosos de nuestros días, así como en las exégesis alegórico-místicas de la Sagrada Escritura. San Ambrosio considera la resurrección del muchacho de Naím como una revelación del misericordioso poder de Cristo sobre la muerte y el pecado, aquél con respecto a la afligida madre del muchacho, éste con respecto a la madre Iglesia³⁶. Un enunciado tan claramente imperativo como el que aparece en estas palabras: «Si tu mano o tu pie es ocasión de escándalo, córtalo y arrójalo lejos de ti... Y si tu ojo es para ti ocasión de escándalo, sácalo y tíralo lejos de ti» (Mt 18, 8), por su acumulación y por el fundamento religioso que le da («mejor te vale entrar en la vida manco o cojo que con tus dos manos y tus dos pies — o dos ojos — ser arrojado en la *gehenna* del fuego»), parecería que debía ser interpretado en sentido directo, pero el consenso y la conducta establecieron desde los tiempos del cristianismo primitivo la vigencia del sentido metafórico, favorecida por el natural instinto de preservación. Sin embargo, estas consideraciones no impidieron que un pensador como Orígenes interpretara literalmente unas palabras de Jesús mucho menos apremiantes: «...hay eunucos que a sí mismos se hicieron tales por razón del reino de los cielos... Quien sea capaz de comprender, comprenda» (Mt 19, 12), y las pusiera en práctica en sí mismo. Es frecuente que haya en la revelación indicaciones del verdadero sentido (el figurado), mos-

trándonos con ello el auténtico significado, como en la parábola del sembrador: «La semilla es la palabra de Dios» (Lc 8, 11), o en la visión introductoria de Patmos: «El misterio de las siete estrellas que viste sobre mi diestra y los siete candelabros de oro: las siete estrellas son los ángeles de las siete iglesias y los siete candelabros son las siete iglesias» (Ap 1, 20). Esta explicación en la propia comunicación sobrenatural da claridad y es recibida con gratitud o alegre satisfacción, excepto en el caso de un contenido amenazador, que genera espanto y horror.

Por motivos religiosos y existenciales, la inseguridad respecto al sentido de la revelación es sentida dolorosamente, porque puede ser debida a culpa o impuesta como castigo, pensando el individuo que tal vez está excluido de las extraordinarias posibilidades de la adoración de Dios y de la santificación propia, o de la salvación. En todo caso, para el individuo devoto, no es posible permanecer indiferente ante una comunicación divina cuyo sentido no se ha esclarecido; solamente puede presentarse esta actitud como estado provisional, en una situación de cansancio psíquico o de resignación momentánea. Para vencer esta inseguridad, se ofrecen diversos caminos: Durante la vivencia de revelación, ruegos de aclaración fervorosos, dialógicos, frecuentemente ingeniosos; después de la vivencia de revelación, esfuerzos para una más estricta interpretación, quizás también para formar una explicación más atenuada; solicitud del consejo de personas sagradas o de las que crea el sujeto que pueden informarle (sacerdotes, personas ilustradas, magos o chamanes, astrólogos, etc.), consultas a oráculos por medios vaticinatorios muy primitivos (basados en la observación de casi cualquier clase de hechos)³⁷, o por medios mágicos, como en la teurgia de los neoplatónicos.

4. Signos de sobrenaturalidad en la vivencia de revelación

Una comunicación experimentada por una persona no puede calificarse de revelación solamente porque su contenido se refiera al ámbito de lo religioso. No toda cognición de un contenido religioso

36. Brev. Rom., hebdom. 4 Quadrag., p. 5.

37. VAN DER LEEUW, *obr. cit.*, p. 642.

tiene lugar en una vivencia de revelación. Por otra parte, una comunicación sobrenatural puede referirse inmediatamente a un contenido meramente profano. Puede indicar el modo de obtener comida o bebida, de escapar a un peligro, de vencer a enemigos, de hallar el buen camino, de encontrar lo perdido, de sanar de enfermedades, de librarse del cautiverio, etc. Para que pueda afirmarse que se trata de una vivencia de revelación, es necesario que el acto de la comunicación sea reconocido como sobrenatural por su modo, por el contenido o por ambas cosas. Es necesario que exceda del marco de las posibilidades naturales (v. p. 397s).

El conocimiento de este carácter sobrenatural y, en la mayoría de casos, el firme convencimiento de esta cualidad pueden basarse en determinadas características directas o indirectas de la vivencia. Hasta qué punto estas características garantizan en un caso determinado el hecho — independiente de la modalidad de la vivencia — de una comunicación sobrenatural procedente de Dios o, más exactamente expresado, la realidad de esta comunicación desde los puntos de vista teológico y epistemológico, es una cuestión que no puede dilucidarse mediante la investigación psicológica pura.

Característica directa de primer grado del carácter de revelación de un hecho o un proceso psíquico es, para el que experimenta la vivencia, el testimonio que da Dios de sí mismo en manifestación visual o auditiva, como vemos frecuentemente en los dioses de los antiguos y también en la Biblia. «Entonces, Yahveh apareció en la tienda en columna de nube, la cual se colocó a la puerta de la tienda. Y Yahveh dijo a Moisés...» (Dt 31, 15). Al pueblo, en el Sinaí: «Yo soy Yahveh, tu Dios» (Éx 20, 2). Como vemos, el autotestimonio de Dios puede ocurrir en forma expresa. Pero también puede manifestarse en forma implícita, como, en los tres huéspedes de Abraham, al darse a conocer Dios por ser el que decide sobre la maternidad de su esposa y sobre la suerte de Sodoma y Gomorra (Gén 11, 18).

Puede considerarse como característica de segundo grado del carácter de revelación el testimonio del origen divino extraordinario dado por un mediador que transmite la palabra de Dios o por un mensaje. Hallamos este testimonio repetidamente formulado en los profetas: «Así habló el Señor». También los elegidos por Dios pueden dar testimonio de sí mismos, visual, implícito o expreso,

como san Juan a Ágata en la noche consecutiva al primer martirio³⁸.

Otra característica directa de la revelación es el modo extraordinario de la comunicación. En la antigüedad y aun bastante tiempo después, se consideraba sin más el sueño como forma sobrenatural especial de la comunicación³⁹. Era vivido numinosamente. Esto explica la turbación que producía en los egipcios cualquier sueño que pareciese amenazador (Gén 40, 7; 41, 8). En el Nuevo Testamento se refieren muy pocas revelaciones en sueños y en los tiempos modernos sólo excepcionalmente se acepta el carácter de revelación de algún sueño. Se necesita para ello que existan otras características, como el testimonio de sí mismo de Dios o de su mensaje, o un contenido sobrenatural, o una gran vivencia de conversión. Como modo sobrenatural de revelación se considera también la clara expresión de que algo se anuncia desde el cielo o el hecho de producirse en estado de éxtasis en quien está en gracia de Dios o cuando el «espíritu» se posa sobre el «despertado».

El carácter extraordinario del contenido puede indicar directamente al sujeto el origen sobrenatural de la comunicación. Puede consistir en la revelación de hechos relativos al mundo divino o al mundo infernal o en pensamientos, hechos o características esenciales de Dios, o también, en las profecías, en hechos terrenales inauditos, públicos o privados. El carácter terrible de un anuncio efectuado con toda gravedad, como el de la humillante ruina de poderosos reinos y pueblos enemigos de Dios o la maravillosa recompensa terrenal de la piedad y la virtud, como el nacimiento de un hijo en un matrimonio anciano (Lc 1, 13) o el pago de todas las deudas con sólo una onza de aceite (2 Re 4, 7) y también, frecuentemente, la gran inverosimilitud del contenido, manifiestan al hombre religioso, a pesar de la resistencia inicial, que se halla ante una vivencia de revelación. Psicológicamente, interviene aquí, además del deseo de hallar ayuda y manifestación del poder divino, el conocimiento del carácter de «totalmente otro» de los pensamientos y las posibilidades de acción divina, que ofrecen «una merecida compensación» a los esfuerzos humanos por la consecución de la justicia. Más fuertemente que las percepciones auditivas, el contenido visual extraor-

38. Brev. Rom.

39. Cf. V. SIEBENTHAL, obr. cit., p. 55ss. Estudia el desarrollo de la crítica de los sueños, incluyendo el aspecto religioso.

dinario de la vivencia muestra el carácter sobrenatural de la comunicación. Santa Juliana de Lieja vio varias veces consecutivas un disco lunar luminoso, siempre con una mancha oscura igual; reflexionando sobre esta visión, la consideró sin ningún género de duda como procedente de Dios. Análogamente actuó en santa Margarita María Alacoque la visión del luminoso corazón de Jesús con heridas claramente perceptibles, rodeado de una corona de espinas y coronado con una cruz.

Una destacada característica directa del carácter de revelación de una vivencia consiste en su impresionante dirección al que la experimenta. No es una característica constante del estado vivencial existente en una comunicación sobrenatural. El que es testimonio de una curación o un castigo maravilloso puede sentirse vivamente impresionado y estar convencido del carácter revelador del acontecimiento presenciado, sin que sea necesario que lo considere como una manifestación dirigida a él. Pero si el sujeto siente la vivencia como dirigida a él y más todavía si aprecia conjuntamente otras características de revelación, presenta una marcada tendencia (con fuerte carga emocional) a considerar sobrenatural la comunicación. La dirección puede presentarse con diversos grados de intensidad: simple («para mí»), reforzada («especialmente para mí») o exclusiva («enteramente para mí solo»). Puede tener lugar en formas diferentes. El sujeto siente que le hablan directamente, como ocurre en la mayoría de casos en los místicos, los profetas y otros transmisores de la palabra de Dios, tal vez diciendo el nombre del que recibe la comunicación, más raramente en grandes visiones de llamamiento, como las de Isaías, Jeremías, Ezequiel, Saúl, Catalina de Siena, Margarita María. A san Agustín le bastó oír dos veces las palabras *tolle, lege*, para aplicar a sí mismo este pasaje de la epístola a los Romanos⁴⁰.

La dirección al sujeto puede ser indicada indirectamente en conexión con anteriores indicaciones. «Cuando un contenido significativo o una representación se coordina, completándola o cumpliéndola, con una afirmación, promesa o sueño profético anterior, se trata de “mi caso”»⁴¹. Cuando Gedeón halló cumplida la prueba

que había solicitado del vellón cubierto de rocío mientras toda la tierra a su alrededor estaba seca, creyó que la comunicación iba dirigida a él aun sin la demostración dada adicionalmente. También halla el sujeto indirectamente que la comunicación está dirigida a él cuando observa el inesperado cumplimiento de una necesidad actual intensamente sentida. Una «prodigiosa» e inesperada casualidad o una súbita idea, aparecidas precisamente en el momento en que más falta hacían son recibidas como muestra de la solicitud divina dirigida al sujeto. El diácono Felipe llegó en el preciso momento en que el etíope leía un pasaje mesiánico de Isaías y se esforzaba en comprenderlo; durante la conversación subsiguiente en la que le exponía Felipe la doctrina cristiana, hallaron agua para proceder inmediatamente al bautismo (Act 8, 30 y 36). En ambos casos, pudo el etíope concebir la inesperada realización de sus deseos como una acción de Dios especialmente dirigida a él.

Finalmente, la dirección al sujeto puede efectuarse de un modo físico. En el Sinaí, la tempestad de rayos y los temblores de tierra mostraron al pueblo entero que iba a hablarle el Dios todopoderoso (Éx 19, 16ss). En innumerables casos, que no han pasado a la historia como los de san Francisco o san Ignacio, pero que observan a veces los curas de almas en formas típicas, una enfermedad o un grave contratiempo son causa de que una persona conozca que Dios se ha dirigido a ella especialmente en un momento de su vida indicado para la realización de planes (que no eran del todo extraños al sujeto) relativos a su futura misión en la vida o a su conversión.

La dirección al sujeto tiene lugar excepcionalmente en forma expresa como signo de acción divina extraordinaria, como en el llamamiento nocturno al joven Samuel (I Sam 3, 3ss). Se inicia entonces una tensa espera de la comunicación divina, que puede tardar un cierto tiempo en producirse. Existe en este caso una dirección anticipada. Se sabe entonces desde el principio que se producirá una revelación dirigida al sujeto, revelación que puede ser el anuncio de una misión que le es encomendada, o de cosas futuras, o la comunicación de algo referente a Dios o a uno de sus santos. En la mayor parte de casos, tiene lugar la designación expresa del sujeto como aquel a quien se dirige la revelación simultáneamente con la vivencia de la revelación (y precisamente cuando

40. *Confesiones* 8, 12.

41. W. PÖLL, *Suggestion*, p. 159; en el mismo lugar (p. 74ss y 154ss), sobre la dirección en relación con el impulso sugestivo.

las características propias de este tipo de vivencia se manifiestan con mayor fuerza), especialmente con sus partes más significativas. No siempre está especialmente dirigido al sujeto todo el contenido de la comunicación. Puede referirse a una situación general y concretarse luego repentinamente al sujeto, como en la misión encomendada a Moisés con las palabras: «Ahora, pues, anda; te envío al faraón...» (Éx 3, 10), o con un «pero tú» dirigido especialmente al que experimenta la vivencia. Es posible que el fragmento especialmente dirigido al sujeto no presente por sí solo las características indicativas de que se trata de una revelación. Se refiere siempre a una cosa extraordinaria, de carácter profano o sagrado. Puede tratarse de un refugio, o de alimentos, de una oración o de una renuncia.

Especialmente en los sueños, la expresión de la dirección asume de preferencia el valor de signo del carácter de revelación de un sueño. Si una persona tiene un sueño en el que aparece la Madre de Dios, ángeles, santos u hombres con rostro radiante o con expresión afligida, pensará que el sueño es trascendental, hermoso o penoso, pero no lo considerará como revelación a no ser que entre los personajes del sueño se reconozca a sí mismo o a alguien muy relacionado con él, o bien conozca de algún otro modo que le está dirigido. El sueño de la escalera que tuvo Jacob debió tener para éste el carácter de revelación cuando se le dirigió Dios expresamente (Gén 28, 13).

Otra característica indirecta del carácter sobrenatural de una comunicación consiste en circunstancias, cualidades vivenciales y efectos del todo infrecuentes. Entre las circunstancias figuran fenómenos naturales de gran intensidad, un silencio desacostumbrado, raras conjunciones de astros o fenómenos luminosos en el cielo. También las manifestaciones y expresiones de enviados de Dios u otras personas sagradas pueden conferir el carácter de revelación a la comunicación que transmiten, como en la faz radiante de Moisés cuando volvía de conversar con Dios (Éx 34, 29ss) o en el vestido de pelos de camello de san Juan Bautista y su vida apartada del mundo en el Jordán (Mt 3, 4). Los fundadores de pequeñas sectas, los encantadores y los magos procuran producir una profunda impresión, especialmente en la esfera vital, mediante peculiaridades en la expresión, el vestido o la conducta. Si sus doctrinas no son

aceptadas por el pensamiento lógico, sino simplemente por las especiales cualidades citadas, nos hallamos ante un fenómeno de heterosugestión (v. p. 303s y 332).

Se aprecian igualmente como signos indirectos del carácter sobrenatural de una comunicación formas y cualidades vivenciales completamente desconocidas hasta entonces, por lo menos con el grado de intensidad que presentan en la vivencia actual. Se tiene la conciencia de un dominio de lo sagrado sobre la totalidad de la esfera psíquica. Indudablemente, no es san Agustín el primero ni Paul Claudel el último que en el proceso de conversión a la fe religiosa salieron de un estado de aturdimiento y desesperación a través de una tempestad emocional y un torrente de lágrimas, que fueron seguidos de una profunda seguridad y una tranquila serenidad⁴² o de una «suavísima» excitación, aunque no sin «un sentimiento de estremecimiento, casi de terror». «Tuve de pronto la sensación de una inexpressable revelación»⁴³.

Finalmente, sirven al sujeto o a las personas de su ambiente como signo indirecto del carácter revelador de la comunicación efectos completamente inauditos. Pero estos signos se perciben posteriormente. Como tales efectos se aceptan hechos tales como una repentina curación o un acontecimiento o un resultado que no se creían posibles o eran totalmente inesperados, como en la vida de santa Juana de Arco, pero sobre todo consisten en «efectos morales y religiosos casi milagrosos», como la transformación de un enemigo de la religión en un ardiente defensor, el profundo cambio operado en un hombre liviano, que sólo piensa en divertirse y sigue luego una rígida ascesis de soledad y contemplación, o el repentino desarrollo de una amplia actividad caritativa.

5. *Formas en que es vivida la revelación*

Respecto a la forma en que es transmitida la comunicación sobrenatural, pueden distinguirse dos tipos: Pertenecen al primer tipo las comunicaciones efectuadas mediante hechos extraordinarios del poder de Dios, que modifican de manera ostensible el curso natural

42. *Confesiones* 8, 12.

43. P. CLAUDEL, p. 172s de *Der Strom* (trad. alem.), Berlín 1955.

de las cosas. Se integran en el segundo tipo las comunicaciones en que hay manifestaciones de Dios. Figuran entre aquéllas, por ejemplo, hechos extraordinarios de la vida práctica; corresponden al segundo tipo las manifestaciones inmediatas de Dios o de poderes divinos o de personas de santidad secundaria. Desde el punto de vista psicológico, existe en este caso una vivencia de revelación de aparición, mientras que en el primer caso se trata de vivencias de revelación en actos o en modificaciones. Las formas más frecuentes de revelación de aparición son las visuales o visiones y las revelaciones de palabras o «audiciones». Pero en el conjunto de un determinado proceso de revelación apenas se observan aisladamente estas formas, sino que se presentan casi siempre en íntima conexión con otra u otras formas⁴⁴.

a) Revelaciones en actos: milagros

El estado de cosas que existe en las vivencias de revelación en actos se denomina corrientemente, sin discriminación, «milagros» o «prodigios». Hay siempre en tales casos algo que origina un gran asombro, algo incomprendible o casi incomprendible, que no corresponde a lo que sabemos sobre las posibilidades de la naturaleza. El ámbito de lo que entra en la categoría de milagro o prodigioso es mayor o menor según el grado de conocimiento individual y la capacidad de crítica. Entre los hechos maravillosos o prodigiosos se incluyen las modificaciones inexplicables en la esfera pública o personal; en ambos casos puede tratarse de modificaciones psico-espirituales o de modificaciones material-corporales.

Entre los hechos públicos considerados milagrosos o prodigiosos figuran los acaecimientos de índole cósmica anteriormente mencionados como signos del carácter sobrenatural de la comunicación, como la salvación, que parecía imposible, de una población o de una multitud expuestos a fuerzas de la naturaleza desencadenada; la salvación ante un ejército enemigo que se consideraba irresistible (como en el «milagro» del Marne o del Vístula); el hecho de salir indemne de desastres económicos o de grandes conmociones polí-

44. W. BULST, obr. cit., p. 71.

ticas; el «justo castigo de Dios» de tiranos y agresores. También pueden considerarse como milagros, más todavía que los anteriores, aun en nuestros días, las conversiones o grandes transformaciones morales de comarcas enteras como resultado de la labor de personas como san Francisco de Sales en Chablais, de Juan Bautista Vianney en Ars o de Francisco Javier con el extraordinario éxito de su labor misionera. Pueden considerarse como manifestaciones milagrosas del poder de la misericordia divina sobre el corazón de los hombres.

En el aspecto individual, se reconoce el «milagro» de tipo moral-espiritual por el asombroso cambio observado en una persona que era, por ejemplo, de carácter hermético, reacia a toda relación con sus semejantes, al parecer de fríos sentimientos, y que luego, por la experiencia del amor, se muestra de pronto abierta al trato con otros y se hace fácilmente accesible. O una persona superficial durante gran parte de su vida, que se vuelve devota y vigila celosamente la moralidad de su conducta. En cuanto a los milagros corporal-materiales, los hallamos consignados en innumerables relaciones en los libros de milagros y en los exvotos de lugares sagrados y de peregrinación. Se refieren a «milagrosos auxilios» en guerras, tempestades en el mar, incendios, asaltos de bandidos, epidemias y otras calamidades⁴⁵.

Frente al uso extensivo del término «milagro», con una significación imprecisa, la crítica teológica ha trabajado para obtener una creciente delimitación del concepto⁴⁶. Llamaba santo Tomás milagro a lo que, procedente de Dios, «se produce fuera de las causas por nosotros conocidas»⁴⁷. Explicaba luego, con una formulación más precisa, que la definición anterior se aplicaba a lo que nosotros suponemos milagroso, al *miraculum quoad nos*, mientras que el *miraculum in se* se producía fuera del orden de la naturaleza creada entera⁴⁸. Ulteriormente, se estableció el uso de esta palabra para designar las cosas extraordinarias que, «en el ámbito de nuestro mundo de experimentación, no pueden explicarse completamente

45. Cf. J. HOF, *Ich hab wunderbar Hilf erlangt, Votivbilder*, Munich 1957.

46. Para la problemática del concepto de milagro, cf. H. FRIES, *Zeichen/Wunder*, en *Handb. theol. Grundbegriffe*, dirigido por H. FRIES, 2 vol., Munich 1963, p. 886ss.

47. *Illa quae a Deo fiunt praeter causas nobis notas, miracula dicuntur* (ST 1, q. 105, a. 7 in c).

48. *Aliquid dicitur esse miraculum quod fit praeter ordinem totius naturae creatae* (q. 110, a. 4 in c).

por las fuerzas de la naturaleza», pero en sentido estricto significa lo que aparece manifiestamente por completo fuera de lo que nos enseña la experiencia⁴⁹. En los estudios modernos, se destaca el carácter distintivo del concepto de milagro, afirmando, con el apoyo de citas patrísticas, que es un hecho extraordinario «cuya significación intrínseca consiste en servir de objetivo de la perfección sobrenatural del hombre»⁵⁰. Monden señala como «punto focal» de la estructura del milagro el hecho de que no es primordialmente una manifestación de la omnipotencia de Dios, sino que se propone ante todo ofrecer un signo de salvación⁵¹. Rahner-Vorgrimler formulan la premisa psico-existencial de que «el hombre tiene una esencial receptividad para lo que está más allá de su mundo de experimentación»⁵².

También se incluyen en los milagros las profecías en las que se anuncian hechos futuros de carácter sagrado o no sagrado, de la vida pública o privada, de muy diversas clases: guerras, catástrofes naturales, éxitos o fracasos, enfermedades, muerte, etc. Pueden catalogarse entre las revelaciones de aparición y las revelaciones en actos. La predicción se formula inmediatamente en forma de aparición o mediante mensajero, especialmente por intermedio de profetas elegidos por Dios, que efectúan sus comunicaciones empleando apariciones visuales o auditivas. La realización de lo que se había predicho es vivida casi siempre como revelación en acto, siempre que no se comprenda que se previó a base de un mejor conocimiento de los hechos y las circunstancias. Habla en favor del carácter sobrenatural de una predicción el hecho de que, según opinión casi universal, se trate de un conocimiento relativo a un futuro lejano que sólo Dios puede tener. Es frecuente que se tomen por profecías palabras de vecinos o amigos, o de sacerdotes o religiosos, relativas, por ejemplo, a la profesión o a la santidad que tendrá un niño ulteriormente o a sucesos futuros, felices o desgraciados, que no fueron dichas con intención de profetizar, sino solamente basándose en ciertos indicios. La realización de lo profetizado es vivida numinosamente, como en el cumplimiento de la profecía del naci-

49. Así B. GOEBEL, *Katholische Apologetik*, Friburgo 1930, p. 57. H. LAIS, en *Wunder und Magie*, dirigida por K. FORSTER, Würzburg 1962, p. 17.

50. H. SCHELL, *Religion und Offenbarung*, Paderborn 1907, p. 293.

51. L. MONDEN, *El milagro, signo de salud*, Herder, Barcelona 1963, p. 39s.

52. RAHNER-VORGRIMLER, *Diccionario teológico*, Herder, Barcelona 1966, col. 427.

miento de Juan siendo su madre ya vieja y sin hijos: «Y se espantaron todos los que vivían en la vecindad» (Lc 1, 65). También la predicción por sí sola, antes de su cumplimiento, puede generar un sentimiento de respeto y grandiosidad referido al Dios omnipotente y al profeta, por la solemnidad con que es proferida o por anunciar un acontecimiento inaudito. El conocimiento de la omnipotencia divina que, sin limitación alguna, puede todo lo que quiere, es motivo de pasmo ante la audacia de profetizar y la magnitud de lo profetizado.

b) Revelaciones de aparición

Las revelaciones de aparición pueden clasificarse desde el punto de vista psicológico según que se produzcan en vivencias sensoriales, imaginativas o puramente intelectivas. En el primer caso, se trata de apariciones corporales, de percepciones por los sentidos de la vista, el oído, el olfato o el tacto. Explican los evangelios que los discípulos vieron, tocaron y oyeron a Jesús resucitado. En la proximidad de muchas personas santas se notaba un fino olor especial, que se percibe todavía en sus reliquias y en los lugares en que habitaban⁵³. Son revelaciones de aparición imaginativas las representaciones mentales vividas como inspiradas por Dios o como anuncio divino. Aclaran una situación intrincada y resuelven conflictos psíquicos. A una persona religiosa que se halla en una situación desesperada se le aparecerá quizás la imagen de Cristo en el monte de los Olivos, posiblemente con la mirada dirigida al sujeto experimentante. Análogas consideraciones pueden hacerse respecto a la revelación de aparición intelectual.

Ocupan lugar destacado las revelaciones de aparición producidas en conexión con vivencias místicas. En lo que se refiere a las revelaciones vividas en apariciones sensoriales, señalamos que son excluidas por Albrecht de la esfera de los fenómenos místicos, porque no se presentan en «percepción interior» (v. p. 406s) y, por consiguiente, no se producen en la conciencia de abismamiento⁵⁴.

53. Cf. H. THURSTON, *Die körperlichen Begleiterscheinungen der Mystik*, trad. alem., Lucerna 1956, p. 271ss; trad. cast. Dinor, San Sebastián.

54. C. ALBRECHT, *Das mystische Erkennen*, p. 64.

Concuerta su opinión con la actitud de los teóricos del misticismo, que siempre se mostraron muy reservados respecto a las vivencias corporales⁵⁵. Reconoce tres clases de percepciones interiores: las visiones interiores, la percepción de susurros o voces interiores y la percepción interior de efectos místicos. Según que las percepciones visuales se refieran al espacio interior del que experimenta la vivencia o al espacio exterior, se distinguen en visiones interiores y visiones exteriores. De manera que, además de las visiones corporales en el espacio exterior, hay visiones interiores en el espacio exterior⁵⁶. Estas últimas son «apariciones de imágenes que se proyectan en un espacio mental exterior»⁵⁷. El límite entre la visión sensorial y la visión interior, difícilmente diferenciables, se halla «en el punto en que el verdadero espacio perceptivo se transforma en un espacio mental (de representación mental), que contiene el espacio perceptivo como representación»⁵⁸. El carácter de realidad mística de las visiones interiores de espacio exterior o interior se basa en el hecho de que el contenido de las percepciones interiores presenta una unidad de sentido de la esfera mística, es decir, de «lo que todo lo abarca», representado metafóricamente, y «lo que se presenta» es vivido como lo que todo lo abarca (Dios), que «se infunde en el sujeto, actúa en él y le imprime su sello»⁵⁹.

Además de la visión interior en imágenes, existe la experiencia mística de la visión interior sin imágenes⁶⁰. En esta visión no se ve al propio «abarcador», que permanece en la obscuridad, pero la mente ve más allá de la barrera de la obscuridad y existe el firme conocimiento de la presencia real del numen. «El que tiene la visión sin imagen, siente la insistente proximidad del numen que se presenta en la vivencia y responde, por esencial necesidad, con todas las características del sentimiento y la evaluación de lo numinoso»⁶¹.

La percepción de susurros y voces interiores puede tener lugar en forma de percepción auditiva interior (del tipo de las representaciones mentales) de palabras y frases articuladas, o en forma de aprehensión de contenidos de pensamiento no articulados, no

expresados en palabras⁶². «Una continua corriente de susurros atraviesa la mente del sujeto»⁶³, pero pueden «cristalizarse» a partir de este continuo flujo en mandatos claros y concretos, inobjetables⁶⁴.

En la percepción interior de efectos místicos hay una muy compleja trama psíquica de percepciones corporales, comprensión interior de sí mismo y sentimientos (respuesta afectiva). Las modificaciones psíquicas pasivamente experimentadas comprenden variaciones del estado de ánimo, tales como paz, conmoción del alma, sentimiento de hallarse cobijado, alegría, dicha o variaciones en la disposición vivencial, como nuevas formaciones de complejos vivenciales y nuevos enfoques⁶⁵. El conocimiento del origen místico de los efectos producidos puede ser simultáneo, en forma de conocimiento asociado a dichos efectos, o no descubrirse sino mediante un proceso intelectual discursivo que toma como punto de partida la peculiar cualidad del contenido de los efectos⁶⁶.

Fundamento de las mencionadas formas de experiencia mística, experiencia primordial en todas ellas, es el contacto místico. Aparece inicialmente en forma de darse cuenta de la aparición del objeto místico en el horizonte vivencial. Es como un primer contacto, un ser tocado por el objeto místico⁶⁷. Tiene poco valor cognitivo, no posee todavía una dirección diferenciada, pero está impregnado de sentimientos producidos como respuesta y contiene percepciones corporales⁶⁸.

A la experiencia de la dirección o guía mística le falta, más todavía que al contacto místico, la luminosa claridad de la percepción mística. A diferencia de lo que ocurre en la percepción de la voz interior, el que es guiado se siente, según Albrecht, sometido a una fuerza prepotente, que viene de dentro y le obliga a realizar un acto cuyo elevado sentido no es a menudo comprendido y aceptado hasta mucho tiempo después. Nota una especie de efluvio y de actitud y hasta tiene un cierto conocimiento de la presencia de lo «abarcador», que acompaña a la vivencia de la guía mística, lo que confirma su autenticidad mística y la distingue de las manifestaciones psíquicas compulsivas⁶⁹.

Albrecht condena, por imprecisa, la denominación tradicional

55. Cf. K. RAHNER (- P. TH. BAUMANN), obr. cit., p. 32.

56. C. ALBRECHT, *Das mystische Erkennen*, p. 86.

57. Id., p. 62.

58. Id., p. 61.

59. Id., p. 93.

60. Id., p. 199ss.

61. Id., p. 208.

62. Id., p. 226.

63. Id., p. 230.

64. Id., p. 229.

65. Id., p. 173.

66. Id., p. 175.

67. Id., p. 231.

68. Id., p. 232.

69. Id., p. 235.

de «visión intelectual», que puede significar la percepción interior sin imagen de la presencia numinosa y también la conciencia de la presencia y el conocimiento místico⁷⁰. Pero este último no es un modo de experimentación del estado de conciencia del abismamiento, sino un modo de conocer en la conciencia de vigilia. No debe su carácter místico al contenido, sino a la cualidad de ser vivido como procedente de lo divino-sagrado⁷¹. Proporciona esclarecimientos relativos a sus propiedades esenciales y su personalidad, sobre las comunicaciones recibidas, las verdades de fe e incluso respecto a los contenidos objetivos no manifiestamente místicos pero relativos a la religión⁷².

6. Causas de la vivencia de revelación

Nos queda por considerar la cuestión de las causas de la vivencia de revelación, a la que trataremos de dar respuesta, en cuanto sea posible, a partir del punto de vista de la psicología. Pueden hallarse estas causas en lo que es experimentado (es decir, en el objeto), en el sujeto que experimenta la vivencia y en las circunstancias asociadas.

a) Causas transubjetivas

El objeto aprehendido en la vivencia de revelación es una comunicación extraordinaria de Dios en forma de milagro, de profecía o de manifestación. Puede ser efectiva más allá del sujeto o en el mismo sujeto; también puede ser simplemente pensada como realidad. En este caso, el efecto inusitado puede provenir de causas naturales físicas, psíquicas o psicosomáticas no conocidas del que experimenta la vivencia. También puede tratarse de un aflojamiento transitorio de la tensión de la situación o de un alivio pasajero en una enfermedad, por ejemplo. Hasta en estos casos de *miraculum quoad nos*, el acontecimiento extraordinario es atribuido por el sujeto enteramente o predominantemente a una causa divina.

70. Id., p. 142.

71. Id., p. 148.

72. Id., p. 149ss.

Frente a estos hechos, la psicología puede proponerse dilucidar qué propiedades de lo experimentado han generado en el sujeto el convencimiento de que se trata de una manifestación o comunicación extraordinaria de Dios. ¿Se debe este convencimiento a la gran magnitud o intensidad del hecho experimentado, a la repentina aparición del inesperado auxilio, a la forma misteriosa en que se produce la comunicación? Puede preguntarse también la psicología qué cualidades del contenido objetivo de la vivencia la caracterizan como revelación (v. p. 414ss). Tal vez se hallará en el estudio psicológico una inadecuación entre el estado objetivo y su interpretación como revelación divina y se propondrá averiguar por qué el sujeto no tiene en cuenta esta insuficiencia de signos del carácter de revelación. Puede proponerse, además, investigar la participación de factores psíquicos en la producción del hecho extraordinario o, solamente, examinar su apariencia. Pero su esfera de competencia no va más allá; no tiene autoridad para decidir sobre la posibilidad, la realidad o la cognoscibilidad de los milagros. Aun en el caso que las características maravillosas del suceso puedan explicarse totalmente por la acción de causas y circunstancias psíquicas especiales, de modo que no haya científicamente motivo que obligue a admitir causas distintas de las naturales, este conocimiento empírico o cualquier otro de la misma naturaleza no excluye la posibilidad de que Dios, fuera o dentro del orden natural por Él creado, produzca efectos especiales destinados a hombres o grupos determinados, en grandiosa analogía con la libre creación del hombre. Una ciencia que conozca los límites de su esfera de competencia no pretenderá excluir como imposible un conjunto de causas de dos clases: naturales y sobrenaturales. El carácter, o la impresión, de extraordinario puede hallarse, a pesar de la explicación por causas naturales, en circunstancias tales como la de presentarse el efecto auxiliador precisamente en el momento en que mayor era la necesidad, o en la rapidez con que apareció, o en la dirección a una determinada persona (precisamente la que solicitaba el auxilio divino con su oración, o la que en tanta estima tenía a sus padres, o la que tanto ayudaba a sus semejantes), en la que se produce la salvación o la curación. Cuando leemos en una inscripción votiva del santuario mariano de Passau que en el año 1859 un barco con quinientos peregrinos a bordo zozobró en el caudaloso Inn y se

salvaron todos los pasajeros, con una sola excepción, se impone fuertemente el convencimiento de que se trata de un hecho milagroso, aunque pueda explicarse por causas naturales cada una de las salvaciones individuales. No es de extrañar que el hecho, repetidamente observado en la última guerra, de quedar incólume una imagen religiosa situada en la parte exterior de la fachada de una casa destruida casi en su totalidad, sugiera, por lo menos en las personas religiosas, la creencia de que se trata muy probablemente de un hecho extraordinario dispuesto especialmente por Dios. Los que tienen el convencimiento de una intervención divina especial no necesitan negar la acción de un conjunto de causas naturales fortuitas, porque ven el milagro en el hecho de que este conjunto de causas haya protegido precisamente a la imagen religiosa.

Otros, debido quizás a su distinto «mundo individual» o a su acostumbrado escepticismo, no aceptan esta opinión y señalan que la experiencia nos muestra que no siempre estas imágenes de santos escapan a la destrucción. Substituyamos estos dos ejemplos por hechos que correspondan o se aproximen al concepto de milagro en su más estricto sentido de reconocida realidad objetiva de una acción milagrosa, por hechos respecto a los cuales no se ponga en duda la veracidad de los testimonios y de los escritos en que se relatan. Se trata, por ejemplo, de la súbita curación de una enfermedad congénita existente desde hace muchos años, o de una multitud que se sació verdaderamente, no por ilusión sugestiva, con unos pocos panes, o de la resurrección de un difunto. Desde el punto de vista de la psicología nada nos obliga a aceptar o rechazar el carácter milagroso de tales hechos. Es posible interpretarlos como milagrosos y es posible negar tal interpretación por motivos racionales o solamente emocionales. También es posible, por motivos simplemente metodológicos, abstenerse de formar juicio sobre esta cuestión. No nos corresponde entrar aquí en el examen de la evaluación de estas diversas actitudes desde los puntos de vista de la lógica y la teoría del conocimiento o de la moral y la religión.

Muy frecuentemente, participan en la producción de una vivencia de revelación circunstancias que acompañan a la comunicación extraordinaria o hacen posible que se presente con este carácter. Pueden actuar sobre la comunicación, es decir, sobre el objeto, o sobre el sujeto que la aprehende. Se han mencionado antes estas

circunstancias entre las características indirectas del carácter sobrenatural de la comunión (v. p. 418s). Entre las circunstancias que influyen en el proceso real o supuestamente milagroso, conviene considerar sobre todo (en esta incompleta enumeración): en las apariciones, las circunstancias atmosféricas; en los milagros de la naturaleza, las climáticas y telúricas; en las curaciones milagrosas, las de carácter médico; en los milagros morales, las sociales; en los políticos, muy variables circunstancias como, por ejemplo, las dinásticas en el inesperado curso de la guerra de los siete años. Estas circunstancias refuerzan la acción de las causas reales. Citemos, entre las causas más importantes que influyen en el sujeto que experimenta la vivencia, inclinándole o decidiéndole a aceptarla como milagrosa, su situación existencial actual, su estado de ánimo y de salud y las condiciones excepcionales en la naturaleza circundante, como la de una lívida luz del aire o extrañas formas de rocas o árboles, que provocan una impresión de mundo extraordinario y misterioso. Citemos, finalmente, la opinión y la conducta del ambiente humano, que actúa con frecuencia sugestivamente o «por contagio».

b) Causas subjetivas

En las precedentes consideraciones sobre las causas de las vivencias de revelación se han formulado repetidamente indicaciones sobre la contribución que en este aspecto aporta el sujeto. Puede intervenir como testimonio (al que se refiere de modo mediato la revelación) en cuanto interpreta el especial acontecimiento como manifestación extraordinaria o sobrenatural de Dios, o como aquel a quien se refiere inmediatamente la revelación en cuanto experimenta en sí el hecho sobrenatural.

α) El testigo de la revelación.

A diferencia de los que tienen meramente información sobre hechos extraordinarios, el testigo posee de ellos un conocimiento inmediato, aunque no siempre el hecho se refiere a él inmediatamente. Claro está que no es indiferente que el testigo de un hecho de esta clase sea creyente o que dude en cuanto a la religión, o que

sea creyente de otras religiones o irreligioso. Como se indicó al tratar de la psicología de la experiencia, en la experiencia religiosa la religiosidad especial del sujeto es el medio gracias al cual los datos de realidad son aprehendidos o interpretados (v. p. 370ss). La religiosidad origina una justificada disposición a interpretar en un sentido religioso los hechos vividos inicialmente como extraordinarios, lo que no es necesariamente lo mismo que verlos como milagrosos. En el grado de religiosidad en que está constantemente presente en el espíritu la conciencia de la acción de Dios en todas las cosas y en todo tiempo, se distingue muy bien esta acción divina general en la naturaleza creada (teológicamente: *concursus divinus generalis*) de la intervención extraordinaria de Dios. No debemos confundir esta religiosidad con la ciega creencia en los milagros. En la primera, el sujeto se siente dispuesto a aplicar la categoría del origen particular divino y tomarla en consideración para la comprensión de los hechos que no parecen explicables de otro modo. Hay formas de creencia, que preceden a la religiosidad lógicamente y también en la mayoría de casos cronológicamente, en las que la interpretación como milagro no se aplica solamente a aquello para lo que no se encuentra explicación, sino también a los hechos que se deseaban mucho o que aparecen inesperadamente o de manera peculiar. Otras personas, en cambio, debido a su escasa sensibilidad, o a superficialidad, trivialidad, o quizás por reserva metodológica, no piensan en esta posible interpretación. A partir de la religiosidad por sí sola, prescindiendo de la veneración a Dios y la admiración ante la obra de la creación, lo mismo puede establecerse el milagro que dejar de observarlo, negarlo o no admitirlo sino después de buscar una explicación natural y no encontrarla. Análogamente, los que se encuentran en una situación de fuerte conciencia de pecado, cuando están en la actitud de tedio y aridez pueden cerrarse a la vivencia de revelación y especialmente a los conocimientos e iluminación que procura, mientras que si su actitud se orienta a la liberación y descargo, se mantienen abiertos a la vivencia.

El testigo que duda de la religión presentará actitudes variables, que dependen de la orientación, la profundidad y el grado de la duda; aceptará difícilmente el carácter milagroso de un hecho o se negará en redondo a admitirlo. En todo caso, es más probable que acoja la idea del carácter milagroso mientras se produce el hecho,

bajo la viva impresión que experimenta entonces. Más tarde, cuando reflexiona y piensa en los principios teóricos o prácticos que se oponen a aquella primera interpretación, puede tender más fácilmente a rechazarla.

El creyente de otra religión, por su creencia en Dios, está dispuesto a aceptar el concepto de efectos sobrenaturales, especialmente si, de acuerdo con sus creencias religiosas, se trata de hechos que se producen corrientemente. Pero la situación es distinta si solamente acepta la posibilidad de revelaciones y milagros en las personas pertenecientes a su grupo religioso, si cree que la visita de los seres supraterráneos solamente puede producirse en los adeptos a su religión y no en otras personas, porque las comunicaciones sobrenaturales, en su opinión, deben consistir siempre en pruebas o confirmaciones de las creencias religiosas del individuo que experimenta la vivencia, por lo que no son posibles en otras religiones.

El ateo convencido parece que debiera ser incapaz de considerar cualquier hecho, aun siendo inusitado y asombroso, como revelación divina, puesto que no acepta la existencia de Dios y, por consiguiente, excluye en su concepción del mundo la posibilidad de que se produzcan efectos sobrenaturales. Pero este razonamiento de psicología deductiva no siempre se confirma en la práctica. Es preciso tener en cuenta diversas circunstancias: si el ateísmo del testigo está profundamente inserto en la personalidad, si concuerda con su carácter, si es más teórico que práctico o a la inversa, qué tendencias e intereses lo motivan primariamente. No es necesario examinar aquí en detalle las múltiples posibilidades que se ofrecen a este respecto. Estas consideraciones nos muestran que el ateísmo del testigo de procesos extraordinarios es ciertamente un considerable obstáculo, pero no constituye una limitación insalvable para el reconocimiento de la vivencia cognitiva y emocional de milagros y apariciones revelantes. No puede establecerse a priori que para todo no creyente el milagro no tiene razón de ser, y que las vivencias de revelación solamente son posibles para hombres religiosos. El ateo tiene siempre algún conocimiento de lo que se entiende por Dios o por divino. Es decir, posee categorías para la comprensión de procesos asombrosos, inexplicables por causas naturales. Ocurre tal vez que las circunstancias en que se produce el

proceso le indican la relación con lo religioso⁷³. Estas circunstancias pueden consistir, por ejemplo, en haberse pedido a Dios la realización del hecho extraordinario en presencia del ateo, o en su realización en lugar sagrado o en el curso de una solemnidad religiosa, o en ser una manifiesta comprobación de un anuncio anterior. Cristo, inmediatamente antes de la curación del paralítico, anunció el objeto de este milagro: «Para que entendáis que el Hijo del hombre tiene potestad de perdonar pecados» (Mt 9, 6). En cuanto a si el testigo ateo recurre deliberadamente al concepto de la omnipotencia de Dios (concepto que le es familiar) para explicarse un proceso extraordinario o si este concepto le aparece espontáneamente en su mente y se abre camino la interpretación teísta a pesar de la posición contraria, depende (dejando aparte la posible influencia de la gracia divina, que debería examinarse desde el punto de vista teológico) de la actitud del sujeto frente a la existencia y del uso que haga de la libertad personal.

Resulta de estas consideraciones que en cada una de estas distintas disposiciones del testigo pueden efectuarse juicios erróneos y juicios correctos frente a los actos de revelación en cuanto a su carácter sobrenatural. Pero el peligro de equivocarse respecto a un auténtico proceso extraordinario es mayor en el no creyente, mientras que respecto a un hecho infrecuente, pero natural, el peligro de interpretarlo erróneamente es mayor en el testigo que tiene una actitud favorable a la religión, aunque no en el mismo grado si se esfuerza el sujeto en mantener una cierta reserva. Un error en la interpretación del hecho en cuanto a su carácter sobrenatural no altera la vivencia de revelación en su estructura psíquica siempre que no aparezcan durante la vivencia datos objetivos aceptados por el sujeto que se opongan a aquella interpretación. En este último caso pueden surgir reflexiones perturbadoras que inhiben el curso del proceso y hasta pueden suprimirlo. Otras veces, el sujeto prescinde de estas reflexiones impelido por la afectividad que acompaña a su fe. Pero ya no se trata temáticamente de cognición, sino de una actitud interpretativa.

Además de los testigos que interpretan erróneamente y los que interpretan acertadamente, puede haber el testigo falso, que falta

73. Cf. L. MONDEN, obr. cit., p. 41.

adrede a la verdad. Los intereses y las actitudes que pueden impulsar o motivar esta actitud son de diversas clases: ideológicos, religiosos y otros, incluso científicos. No se trata en tal caso de cognición ni de expresión de los intereses correspondientes, sino de una actitud que deriva de tales intereses pero no les presta ningún servicio útil.

β) *El sujeto al que se refiere inmediatamente la vivencia de revelación.*

El sujeto inmediato de la vivencia de revelación es la persona en la que se realiza el proceso extraordinario al que se refiere. Puede ser el individuo curado, salvado o castigado milagrosamente o aquel que recibe profecías, audiciones, visiones o estados de ensimismamiento místico. Pueden ser sujeto inmediato individuos aislados o grupos e incluso grandes colectividades, como vemos frecuentemente en la historia de Israel.

Siendo el individuo inmediatamente afectado un ser dotado de razón, está capacitado para ser testigo de su participación en el proceso. Es testigo calificado del hecho extraordinario que tiene lugar en él siempre que se halle en pleno estado de vigilia cuando ocurre la vivencia. Pocas veces puede contar con el testimonio simultáneo de otros testigos, porque precisamente el carácter extraordinario del hecho le liga afectivamente y se opone a la formación de una distanciamiento estructural en la vivencia, premisa necesaria para un testimonio simultáneo. Rige esto para la mayoría de casos, pero no cuando el proceso se extiende a un periodo de tiempo mayor o en las formas de expresión inmediata, como los gestos o las palabras durante una vivencia de visión. También se trata de un testimonio calificado el dado por la persona afectada de modo inmediato cuando sigue al hecho extraordinario. En cuanto tiene lugar sin un lapso de tiempo intermedio, todavía ve, oye, huele o gusta en la imagen consecutiva visual auditiva, olfatoria o gustativa; todavía está agitado por la emoción y continúan estando presentes en su mente los pensamientos y las representaciones que la llenaban mientras tenía lugar el proceso. Debido al carácter extraordinario del proceso y a la gran carga afectiva asociada, se mantienen con gran claridad en la memoria los pensamientos y las imágenes, de modo

que es útil el testigo aun después de haber transcurrido mucho tiempo. Sin embargo, el testimonio del individuo inmediatamente afectado no está libre de error. La intensidad de la vivencia, la palmaria manifestación de algo extraordinario, de algo que está fuera de los módulos corrientes, puede inducir al creyente, más que al dudoso y al no creyente, a pronunciarse rápidamente en sentido afirmativo respecto al carácter sobrenatural de lo observado, con seguridad interior, pero careciendo objetivamente de base suficiente para emitir juicio.

El sujeto de la vivencia no tiene la calificación correspondiente a su carácter de inmediatamente afectado sino en cuanto se realiza en él el proceso extraordinario. Puede participar en la realización del proceso posibilitándolo, facilitándolo o efectuándolo.

El sujeto afectado ofrece a las fuerzas realizadoras extraordinarias, no sólo la posibilidad física subjetiva en el sentido de constituir una unidad de fin, es decir, su ser psico-corporal en el que pueden actuar aquellas fuerzas. Ofrece también a la manifestación sobrenatural del poder divino, en cuanto es siempre desde el punto de vista teológico anuncio de la voluntad divina de salvación, la posibilidad de un sujeto moral que se abre a dicha manifestación con su espiritualidad y su libertad. A este estado de cosas teológico-antropológico corresponden en el plano psíquico actitudes tales como las de humildad y voluntad de fe⁷⁴. La condición moral necesaria para la realización de un milagro, repetidamente formulada por Jesucristo, consistente en la disposición psíquica adecuada (con el estado moral correspondiente) en el sujeto inmediatamente afectado, solamente es requerida cuando se trata de un acto de gracia, pero no ha de existir forzosamente cuando se trata de castigos o del testimonio de los afectados de modo mediato. Observemos que en los tiempos bíblicos hasta los paganos parecen mostrar disposición a las vivencias de revelación en cuanto en su religión aceptaban la existencia de acciones sobrenaturales. Vemos en la Biblia que las misteriosas plagas de Egipto (Éx 8-12) anunciaron a los egipcios la supremacía del Dios de Israel (Sal 113). Los que imploran el milagro comprenden inmediatamente la necesidad de esta condición cuando se les llama la atención sobre ella. Se comprueba esto en

74. Cf. RAHNER-VORGRIMLER, obr. cit., cols. 428-429.

el padre del niño poseído del espíritu maligno que, al advertirle Cristo la existencia de esta condición, responde: «¡Creo! Ayuda a mi incredulidad» (Mc 9, 24).

El sujeto directamente afectado puede favorecer con pleno propósito la realización del hecho sobrenatural en sí mismo. Puede efectuar esto físicamente y también psíquicamente, en los aspectos moral e intelectual. Puede dar señales de petición de auxilio en caso de peligro de la vida, puede evitar la ingestión de alimentos o condimentos nocivos cuando se halla enfermo, puede ponerse en condiciones de reposo corporal y psíquico, puede concentrarse interiormente para una mayor apertura al ansiado proceso extraordinario. También puede impetrar fervorosamente el acto auxiliar y quizás emplear con el mismo objeto medios que refuercen a su entender la insistencia de sus ruegos, tales como ofrendas y mortificaciones. De este modo, hallándose continuamente el sujeto en esta actitud de deseo y espera, observa fácilmente el curso del proceso sobrenatural cuando se presenta y lo favorece anticipadamente con sus pensamientos y sus representaciones.

Finalmente, la persona a la que afecta directamente el milagro puede ser causa eficiente del mismo actuando físicamente, bajo dirección moral e intelectual, con el uso de los medios de que disponga, tales como dispositivos de salvamento o remedios, o bien cualidades psíquicas apropiadamente utilizadas, como las de decisión, perseverancia, prudencia y confianza en Dios. Esta acción del sujeto puede intervenir como causa principal o como causa secundaria en el proceso extraordinario, según que este proceso se explique con suficiente claridad en su componente esencial por la intervención de dicha acción o que no alcance ésta a explicarlo. La parte que, en el conjunto del hecho extraordinario experimentado, no puede explicarse por el uso de los medios auxiliares de que dispone el sujeto ni por las cualidades psíquicas a las que ha recurrido, puede — o debe — suponerse debida a la intervención de causas sobrenaturales. No es para ello de mucho peso que este carácter sobrenatural, correspondiente al carácter extraordinario del proceso, sea reconocido para la totalidad del mismo o solamente para una acción parcial o una fase del proceso. Apreciaciones de este tipo no parecen ser muy difíciles cuando deben establecerse sobre los llamados milagros naturales o relativamente a la realiza-

ción de predicciones que solamente podían cumplirse mediante decisiones de voluntad. Santa Gertrudis, durante la celebración de la santa misa, oró rogando que terminase un frío muy intenso y persistente. Muy poco después de haberse terminado el servicio divino, se produjo un deshielo prematuro, infrecuente en la época del año en que tuvo lugar este hecho⁷⁵. No son raros los acontecimientos de este tipo, producidos consecutivamente a las preces de amas de casa o agricultores. Pensamos en tales casos inmediatamente en una muy probable intervención causal de la oración o en una acción sobrenatural que pudo determinar en el ejemplo citado, no precisamente el deshielo en sí, sino el momento en que se produjo, su rapidez y su magnitud. Claro está que no cabe esperar, ni tan sólo en el creyente, una incondicional seguridad en esta interpretación, puesto que no puede excluirse el concurso casual de un conjunto de causas naturales, por lo que es preciso admitir la posibilidad de equivocarse al aceptar la explicación que atribuye el fenómeno a una acción sobrenatural.

7. Autenticidad de insignes vivencias de revelación

Existen una serie de fenómenos que merecen de modo especial el calificativo de «milagrosos» y dan vivencias de revelación. Se incluyen en ellos las curas milagrosas, la posesión demoníaca y su cesación mediante el exorcismo, el vaticinio de hechos futuros, el conocimiento de hechos anímicos íntimos y ocultos, el trato con difuntos y hasta la relación con Dios y seres sagrados mediante visiones y audiciones. Los progresos de la investigación psiquiátrica, psicológica profunda y parapsíquica han mostrado, no sólo la posibilidad, sino, en muchos casos, la certeza científica de que la causa (por lo menos la causa principal) de estos fenómenos se encuentra en la propia naturaleza psicofísica del individuo que los presenta. Se plantea la cuestión de si, en un caso dado, es auténtico el milagro. Puede hablarse de «autenticidad» de una vivencia de revelación en diversos sentidos. Caracteriológicamente, significa que en la vivencia los diversos rasgos vivenciales, especialmente

los afectivos y expresivos, concuerdan espontáneamente en su sentido con la dinámica de orientación personal, de modo que no le falta una profunda emotividad ni convencimiento y expresión, ni le son sobreañadidos. Puede entenderse también, psicológicamente, por autenticidad de la vivencia de revelación el hecho de que el estado vivencial, considerado en su unidad global, satisface los requisitos de la vivencia reveladora. Cabe diferenciar una vivencia de revelación «enteramente auténtica», en la que el carácter extraordinario de la comunicación no solamente es atribuido por el sujeto, sino que existe efectivamente. Esta clase de autenticidad presenta concordancia entre la causa supuesta y la causa real de la vivencia y por ello, su autenticidad puede calificarse de «ontológica» y llamarse «verdad». Existe «vivencia de revelación verdadera» (en este sentido) cuando el origen divino de la comunicación no constituye únicamente una relación vivencial immanente, sino también, al propio tiempo o aun antes de la vivencia que se instaura, una realidad vivencial trascendente. Con esta última significación, una vivencia de revelación no puede considerarse verdadera cuando puede explicarse totalmente como fenómeno psicológico.

Como se observó antes, no corresponde a la psicología indagar la causa de la vivencia. Pero entra ciertamente en el área de su competencia investigar las premisas y las circunstancias empíricamente determinables que se requieren para que pueda existir una vivencia de revelación. Se expondrán y examinarán a continuación concisamente los importantes resultados que se han obtenido en esta labor. Una psicología de la cognición religiosa no puede rehuir esta tarea, puesto que en estos fenómenos, el individuo a los que se dirigen inmediatamente y también los testigos reciben comunicaciones y entran frecuentemente en conocimiento de importantes contenidos que se integran de algún modo en la imagen religiosa de Dios y del mundo y la determinan de múltiples maneras. En las curas milagrosas y las predicciones del futuro, en el dominio sobre los demonios y el reino de la muerte, en las revelaciones de visiones y audiciones, se muestran, a todos los que sienten interés por la religión (aun cuando sea solamente un interés relativo), la alteridad (la cualidad de totalmente otro) y la omnipotencia de Dios.

75. GERTRUDIS LA GRANDE, *Gesandter der göttlichen Liebe*, trad. alem., Friburgo 1922, I, 13.

a) Curas milagrosas

Debemos distinguir entre «curas milagrosas» y «curas portentosas» (o maravillosas). Cura portentosa significa un proceso curativo que es singularmente favorable y sorprendente, pero puede explicarse en su totalidad por acciones naturales. En cambio, cura milagrosa significa un proceso curativo en el que ha tenido una intervención decisiva una acción sobrenatural. Se dice que una curación es milagrosa cuando se ha producido (o se cree que se ha producido) de este modo. Se plantea la cuestión de si hasta las curaciones consideradas como milagrosas han tenido lugar por causas naturales, en cuyo caso deberían calificarse meramente de curas portentosas.

Como causa natural de las curas maravillosas debemos considerar ante todo los procesos de autorregulación del organismo, que pueden estimularse y apresurarse con los medios que enseña la ciencia médica y también con medidas higiénicas simples, que pueden consistir en la creación de un ambiente favorable. Benedicto XIV tuvo muy en cuenta estas posibilidades en su famosa obra sobre las beatificaciones y canonizaciones. Establecía como criterio de las curaciones milagrosas las siguientes condiciones: que la enfermedad curada fuese grave y no se encontrase en vías de decrecimiento; que la curación sobreviniera repentinamente por sí sola; que fuese constante, sin retrocesos; que no se hubiesen empleado medicamentos o que se hubiese comprobado que ninguno de los empleados era eficaz⁷⁶. Normas iguales o análogas aplica el Bureau Médical de Lourdes para el examen médico de las curaciones posiblemente milagrosas⁷⁷.

Muchos efectos curativos sorprendentes pueden atribuirse al sueño profundo natural, que hace posible o favorece el funcionamiento sin perturbación (o con menos perturbación) de la autorregulación orgánica. Seguramente se debían a este mecanismo la inmensa mayoría de las curaciones maravillosas que se producían consecutivamente a la «incubación», es decir, después de dormir en

algunos templos antiguos. En este caso, el descanso psíquico, favorable a la regeneración orgánica, está fortalecido por la confianza puesta en el poder curativo de Dios y el abandono a su acción. No es casualidad que este procedimiento se utilizase originariamente en los lugares sagrados dedicados a las divinidades terrenales, en contacto con la santa madre tierra.

En el mismo sentido puede obrar la oración ferviente, especialmente cuando se recita en alta voz en compañía de muchas otras personas. Dice A. Carrel que la oración favorece la «absorción de la conciencia en un principio que penetra nuestro mundo y lo trasciende»⁷⁸, haciendo con ello posible la curación casi instantánea de muy diversas enfermedades gracias a una extrema rapidez del proceso orgánico regenerativo. Además de la posible acción sobrenatural mediata de la oración, debe considerarse la influencia natural psíquica inmediata sobre el proceso curativo que se ejerce en la disposición en el sentido de una preparación a la recepción de la intervención divina, con elevación de ánimo y apertura consciente a dicha intervención, actitud mental de fe en la omnipresencia y omnipotencia de Dios y también, frecuentemente, en su aplicación especial a los ruegos del paciente.

Haciendo abstracción de las motivaciones y los métodos religiosos, pero con una «amplia analogía con el carácter "facilitador" de la vivencia de adormecimiento»⁷⁹, el proceso curativo inusitado puede ser producido por la «relajación concentrativa», espontánea u obtenida por medio del entrenamiento autógeno. Es posible una acción curativa rápida gracias a fenómenos que se observan en los grados profundos de relajación física y psíquica, entre los que figura generalmente la regularización de la circulación sanguínea⁸⁰.

Bien conocida es la gran importancia que tiene para el resultado del tratamiento la actitud psíquica del paciente frente al médico y la terapéutica, demostrada en las investigaciones realizadas con el uso de los llamados «placebos». En lugar de un preparado farmacéutico, se administra al paciente, sin que él se entere de la sustitución, un «placebo», es decir, una sustancia indiferente, que puede ser, por ejemplo, glucosa. En ensayos realizados en Estados

76. BENEDICTO XIV (cardenal Próspero Lambertini), *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, Padua 1743, I, 4, cap. 8, 2.

77. Cf. R. CRANSTON, *Das Wunder von Lourdes*, trad. alem., Munich 1957, p. 103.

78. Obr. cit., p. 244.

79. J. H. SCHULTZ, obr. cit., p. 247.

80. Id., p. 104.

Unidos, se observó que en un 40 % de casos, aproximadamente, se alcanzaban de este modo los mismos resultados que con los medicamentos auténticos. En el caso del dolor de cabeza corriente, la proporción ascendía a 60 %⁸¹. Es digno de señalarse que Benedicto XIV ya tenía conocimiento de este hecho. Refiere que, según algunos autores, hábiles médicos prescriben con éxito medicamentos a pesar de que no ignoran que carecen de eficacia, explicando el efecto obtenido por la gran confianza del enfermo. Advierte que no debe reputarse por milagro cualquier curación por el mero hecho de ser repentina, puesto que debe tenerse en cuenta el efecto de la imaginación sobre el organismo, con la consiguiente posibilidad de que produzca o suprima enfermedades, dolorosas a veces⁸².

Nos ilustra esto respecto a la gran influencia, frecuentemente curativa, de la heterosugestión y la autosugestión (v. p. 303s) sobre el cuerpo y la psique del hombre, especialmente cuando se refuerza el efecto por la vivencia de masa. También el «contagio» psíquico puede originar curaciones repentinas. Es «un proceso reactivo en la esfera emotivo-motora cuyos efectos pueden extenderse al sistema de creencias»⁸³. Se presenta de preferencia en los movimientos de masas; también, frecuentemente, en reuniones de grupos de iniciados, al ingresar un nuevo miembro y ser recibido con transportes de alegría y gran afecto. Parte de los asistentes al acto efectúan vivos movimientos de cabeza, brazos y tronco y prorrumpen en aclamaciones y gritos de júbilo. Algunos de ellos se sienten libres entonces de dolores y parálisis.

Finalmente, no puede excluirse a priori la posibilidad de influencias psíquicas paranormales a distancia en forma de sugestiones transmitidas u originadas telepáticamente como causa de curaciones maravillosas⁸⁴. Pero la «cura espiritual», en la forma en que la usaba en parte el obispo Alexander von Hohenlohe⁸⁵, la Christian Science y otros, de preparación para disponerse a recibir el auxilio

81. V. A. JORES, en *Magie und Wunder in der Heilkunde*, dirigida por W. BITTER, Stuttgart 1959, p. 134. Cf. B. STOKVIS - M. PFLANZ, obr. cit., p. 157ss.

82. Obr. cit., I, 4, cap. 33, 23-29. 83. W. PÖLL, *Suggestion*, p. 219.

84. V. la interesante disertación sobre «Glaubensheilung und Parapsychologie», de B. BENDER, en *Magie und Wunder in der Heilkunde*, dirigida por W. BITTER, p. 151. V. también J. STRAUCH, *Die «geistigen» Heilungen von Dr. rer. pol. Trampler*, en la misma obra, p. 125.

85. PRINZ ALEXANDER VON HOHENLOHE, *Briefe und Schriften*, a cargo del convento carmelitano de Mariental (Alsacia), Roma 1907, p. 81.

divino en un día y una hora previamente fijados, uniéndose todos en sus oraciones con este objeto, no debe considerarse como curación a distancia, sino como procedimiento de sugestión predeterminada metódicamente en forma religiosa, sin que por ello deba excluirse la posibilidad de un auxilio sobrenatural, que el creyente acepta como explicación de la curación en los casos en que las circunstancias favorecen esta interpretación.

La unidad psicofísica del hombre ofrece una serie de posibilidades a los procesos de rápida curación en heridas y enfermedades. Estas posibilidades se basan en el incremento de la actividad de la autorregulación orgánica, incremento iniciado y determinado por el interés del pensamiento y la imaginación. Con estos pensamientos e imágenes, a los que se unen diversas emociones, de gozo y esperanza, quizás también de miedo y vergüenza, de dolor y de vislumbres de triunfo, se sumerge el sujeto en el ensimismamiento, en estado de gracia, en el seno de lo divino, fijado en él intencionalmente e intensificado en estas disposición por la incesante oración y el recogimiento. Uno de los pensamientos predominantes suele ser el convencimiento de que pronto se producirá la curación o que, cuando menos, retrocederán los síntomas de la enfermedad. En todo caso, cree que es muy próxima la posibilidad de un mejoramiento en su estado. Este convencimiento puede apoyarse racionalmente en la creencia en la omnipotencia y misericordia divina y fortalecerse con las manifestaciones de las instituciones religiosas y las manifestaciones de fe de los peregrinos. También puede establecerse por contagio psíquico. Puede estar motivado, finalmente, por el deseo — creador de valor — de una vida plena, sin insuficiencias, y por la impresión existencial estimulante de la mímica, los gestos y las palabras de los peregrinos, quizás también por sus vestidos y por su gran número y por las informaciones y las predicaciones. En estos últimos casos existe heterosugestión; en los primeros, autosugestión. El paso del convencimiento o la representación de la inminente curación a la realidad corporal de dicha curación puede denominarse, aceptando el término introducido por Hellpach, «ideorealización»⁸⁶. Se designa con esta palabra el hecho producido en

86. W. HELLPACH, *Sozialpsychologie*, Stuttgart 1951. Del mismo, *Grundriss der Religionspsychologie*, Stuttgart 1951, p. 6 y passim. Respecto a la problemática de la «realización de la representación mental», v. W. PÖLL, *Suggestion*, p. 94ss.

el hombre, no su causa. Se deduce de las consideraciones precedentes que no puede afirmarse rotundamente en todo caso de curación extraordinaria que tiene por causa la sugestión. Conviene considerar en cada caso cuál de las posibles causas psíquicas puede ser válida para explicarlo.

Para hallar una causa natural de las maravillosas curaciones observadas en Lourdes, parte de las cuales han sido declaradas inexplicables médicamente por los facultativos de la citada oficina de comprobación, se ha hablado de la típica situación sugestionadora de este lugar de peregrinación. Los pacientes desahuciados por los médicos acuden a Lourdes como su última esperanza. «Entra inmediatamente en un ambiente lleno de fervorosa fe, de misas y oraciones, de incienso y toques de campanas, que le prepara para el encuentro con la Virgen María y el agua bendita... Ve por todas partes testimonios del poder de intercesión de la Madre de Dios en los exvotos de los curados. Oye hablar de milagros a personas que los han experimentado en sí mismas»⁸⁷. Pero esta situación no es sugestionadora en sentido estricto; por lo menos, no lo es en grado extraordinario. No puede negarse que, en casos aislados, la observación de dolencias análogas en la gran multitud de peregrinos origina una excitación de la esfera vital y con ella un aumento de la sugestionabilidad; también las muletas abandonadas en la gruta por personas que se han curado o la relación de una curación milagrosa puede originar una gran confianza en la curación propia. Pero, en general, la situación vivencial de los peregrinos no es en modo alguno análoga a la que acabamos de describir, y es de lamentar que la afirmación de la especial fuerza de sugestión de Lourdes no haya sido precedida de cuidadosas investigaciones. Nos limitaremos a dar aquí algunas indicaciones: La gran mayoría de las personas que acuden a Lourdes no van allí con el convencimiento de curarse y muchas no están enfermas; además, saben que son numerosos los enfermos e imposibilitados que acuden a Lourdes, mientras que los curados allí son muy pocos. Cada año van a Lourdes cerca de dos millones de personas. Si tuviesen este convencimiento, los enfermos y lisiados que no se han curado en Lourdes efectuarían el viaje de regreso con un profundo sentimiento de

87. J. BJÖRKHÉM, *Die verborgene Kraft, Probleme der Parapsychologie*, trad. alem. y notas de G. Walter, Friburgo 1954.

decepción y desconsuelo, lo que no es cierto. Muchos de los peregrinos no están enfermos o no lo están seriamente y van a Lourdes para venerar a la Virgen o por agradecimiento o con la esperanza de hallar para el futuro consuelo y auxilio en los males que puedan sobrevenirles. El proceso de formación del convencimiento, esencial en toda sugestión, no está favorecido en las oraciones rezadas y cantadas, porque se expresa en ellas el conocimiento de que no cabe esperar siempre el milagro y porque es preciso «dar un rodeo» implorando el auxilio divino a través de la Inmaculada, lo que es una complicación para la inteligencia. Es cierto que la relativa monotonía de los conocidos cantos de las peregrinaciones de Lourdes favorece la relajación y el ensimismamiento, creándose un estado de pasiva receptividad, pero no (o, por lo menos, no primaria o esencialmente) en la esfera de los intereses vitales, sino en el pensamiento en la «Virgen bendita» o en la «misericordia divina», es decir, en el ámbito de lo sobrenatural. La vivencia tiene claramente el sentido de un «movimiento hacia arriba». A este núcleo vivencial conducen «las misas, las oraciones, el incienso y los toques de campanas», y lo apoyan y mantienen. Carrel, basándose en sus estudios efectuados en Lourdes, concibe acertadamente el aspecto psíquico de la vivencia del peregrino en Lourdes (supra, p. 439) aproximadamente en la misma forma que Björkhem. Este último autor dice, refiriéndose a las curaciones: «La hipótesis de la sugestión no es suficiente para explicar la mayor parte de casos»⁸⁸.

Esta afirmación limita considerablemente la validez de la opinión, tan difundida, que atribuye las curaciones extraordinarias a la sugestión. No significa esto que no intervengan ampliamente factores psíquicos en estas curaciones, también en Lourdes. Respecto a cuáles sean estos factores y a los diversos mecanismos psíquicos que ponen en actividad al sistema nervioso vegetativo (cuya participación en el proceso es inexcusable) y orientan esta actividad en la dirección conveniente, poco es lo que podría añadirse a lo antes consignado (p. 441s). En el estado actual de las investigaciones, apenas pueden formularse otra cosa que suposiciones. El uso indiscriminado del término «sugestión» ha sido causa de que no se desarrollasen suficientemente los estudios sobre este proble-

88. Obr. cit., p. 77.

ma. M. Pflanz observa con razón, refiriéndose a las narraciones contenidas en la Biblia y las historias de santos: «Más allá de la sugestionabilidad, más allá del poder de la sugestión, hay en el que cura la conciencia de su misión»⁸⁹. Es de esperar que las investigaciones psicósomáticas proporcionen nuevos enfoques y puntos de vista que esclarezcan los factores implicados en este proceso, especialmente en lo que se refiere al examen de las vivencias de milagro consideradas como «una toma de posición en respuesta a los valores» (Hildebrandt) y a determinados contenidos de fe que se presentan en un momento y un lugar determinados y pueden generar, incluso en el plano de lo natural, una especie de *restitutio in integrum*.

A pesar de las incuestionables posibilidades de una profunda acción de la influencia ajena y propia sobre los procesos curativos, realizada a menudo con extraordinario éxito, es muy escasa la probabilidad de que puedan explicarse enteramente de este modo todas las curaciones en los estudios médicos que se efectúan, por ejemplo, en Lourdes y en los procesos de beatificación y canonización⁹⁰. Las indicaciones clínicas del tratamiento sugestivo e hipnótico, cuidadosamente establecidas por Stokvis⁹¹, no permiten atribuir todas las curaciones observadas a factores de este tipo y en parte de ellos excluyen esta interpretación. La clase y el grado de las enfermedades y el modo de su curación, especialmente en cuanto al curso temporal, que presentan las curas milagrosas, no concuerdan con lo consignado en dicho estudio⁹². Por lo menos en estos casos, el convencimiento que tienen los creyentes del carácter estrictamente milagroso de tales curaciones es psicológicamente comprensible y está racionalmente fundamentado.

b) Posesión diabólica y exorcismo

Análogamente a lo que vimos respecto a las curas milagrosas, se plantea para la posesión diabólica y su desaparición mediante el

89. STOKVIS-PFLANZ, obr. cit., p. 151.

90. Cf. GG. SIEGMUND, *Wunder, eine Untersuchung über ihren Wirklichkeitswert*, Berlín 1959, p. 80ss.

91. *Suggestion*, p. 48ss, 101ss.

92. R. CRANSTON, obr. cit. H. LAIS, obr. cit., p. 35ss.

exorcismo el problema de si ambos fenómenos, por lo menos en sus características fundamentales, se explican suficientemente a base de la vida psíquica del individuo directamente afectado. Son auténticas y notables vivencias de revelación porque en ellas se rasga el velo que cubre al mundo trascendente enemigo y se experimenta, a menudo de un modo espantoso, la trágica y continua dureza del combate de «fuerzas y poderes» y la supremacía definitiva de lo divino-sagrado.

Se entiende por posesión diabólica un estado en el que las funciones corporales y psíquicas del hombre (y también a veces de los animales) se hallan sometidas de modo extraordinario al despótico gobierno de diablos⁹³. No se refiere a la influencia general de los demonios o diablos sobre los seres creados, según nos enseña la teología. La posibilidad de un dominio extraordinario de los demonios resulta básicamente de la creencia, difundida en casi todas las culturas⁹⁴, aunque no con el mismo peso y actividad en las diversas épocas, en la existencia de poderosos seres adversarios de Dios y de los hombres. La realidad de la posesión diabólica está garantizada para el creyente por la tradición sagrada y la práctica ritual de las religiones, por los relatos de hechos de esta clase, antiguos y modernos. Además, nos es sugerida por la experiencia personal, sea por el conocimiento de personas clara o supuestamente poseídas, sea por haberla sufrido en sí mismo. En este último aspecto, citaremos las formas más acentuadas de influencia diabólica en las tentaciones, especialmente de naturaleza sexual; las molestias y obstáculos de toda clase, que se presentan con el aspecto de intencionales y nos invitan a suponer que se ha interferido el diablo en nuestro camino. Estas intervenciones enemigas pueden llegar a ser casi incesantes y aparecer por todas partes, de modo que el sujeto no encuentra descanso y es general en él daños corporales o psíquicos. Esta forma de «asedio diabólico» (*circumsessio*) puede presentarse incluso en personas santas, como vemos en el caso de

93. Para la teología de la posesión, pueden consultarse, además de los estudios correspondientes en los libros de texto dogmáticos, A. RODEWYK, *Die dämonische Besessenheit in der Sicht des Rituale Romanum*, Aschaffenburg 1963; C. BALDUCCI, *Gli Indemoniati*, Roma 1959; A. WINKLHOFER, *Traktat über den Teufel*, Francfort 1961, p. 144ss. V. además, el art. *Besessenheit* (de THUM, SCHNACKENBURG, RODEWYK y RAHNER), en *Lex. f. Theol. u. Kirche*, vol. II, p. 294ss.

94. Cf. el material recogido por TRAU. KONST. OESTERREICH, *Die Besessenheit*, Langensalza 1921.

Juan Bautista Vianney, pero hay formas, estudiadas por la teología, en las que existe una entrega voluntaria a una «dirección moral o intelectual continuada» ejercida por el diablo y un «sinergismo» con él practicado sin restricciones⁹⁵.

En contraposición al asedio diabólico, se destacan como primeros signos de la posesión diabólica en su sentido propio y estricto la incesante aparición en la mente del sujeto de pensamientos e imágenes extremadamente contrarios a Dios o a la religión y el proferir frases blasfemas en contra de su voluntad y su posición personal, como también una conducta escandalosa opuesta a su modo de ser anterior⁹⁶. Winklhofer cataloga la *circumsessio* o asedio diabólico como la forma históricamente más peligrosa de la posesión, pero distingue tradicionalmente como principales formas de la misma la *obsessio* y la *possessio*. En la primera, toma el demonio posesión de un hombre «viviendo en él, sirviéndose de sus órganos, atormentándole y dándole fuerzas extraordinarias». En la segunda, el hombre se convierte en «un objeto enteramente sin voluntad del que abusa a su antojo el demonio, pero solamente actuando sobre su naturaleza sensitiva. El uso de la libertad está con ello enteramente o casi enteramente suspendido»⁹⁷. En la posesión alternan tres fases: reposo, apoderamiento y crisis⁹⁸. En la fase de reposo, el individuo afectado apenas se da cuenta del dominio que sobre él ejerce el demonio; en el apoderamiento, aunque está disminuida la actividad del conocimiento y la voluntad, el tormento psíquico y el poder sobre el cuerpo son muy vivamente sentidos; la fase de crisis viene a ser una situación de trance, con muy escasa sensibilidad a los dolores corporales. Oesterreich llama a la fase de apoderamiento «posesión lúcida»⁹⁹, y a la fase de crisis, «posesión sonambúlica».

Según Oesterreich¹⁰⁰, el estado de posesión se caracteriza exteriormente por una alteración del rostro, que adquiere una expresión de terror y repulsión; también se modifica la voz, en la que se expresa alguien que es distinto del yo normal; el comportamiento del

95. W. WINKLHOFER, obr. cit., p. 135ss.

96. Cf. la descripción y el análisis que da de sí mismo el poseso M. F. en J. LHERMITTE, *Místicos verdaderos y místicos falsos*, p. 172ss de la trad. alem., Lucerna 1953.

97. Obr. cit., p. 123.

98. A. RODEWYK, *Dämonische Besessenheit im Lichte der Psychiatrie und Theologie*, nota bibliográfica en «Geist und Leben» 24 (1951) 59.

99. Obr. cit., p. 37.

100. Obr. cit., p. 16ss.

individuo es grosero y asqueroso; los movimientos, excéntricos y efectuados con gran fuerza. Según el Ritual Romano, son indicaciones de la existencia de posesión diabólica: hablar o comprender lenguas que no conocía antes el sujeto; conocimiento de cosas lejanas u ocultas; fuerza poco corriente, aplicada desmesuradamente en grado muy superior al necesario; manifiesta reacción al exorcismo; viva reacción a la presencia o exhibición de cosas sagradas o bendecidas¹⁰¹. También puede producirse la crisis espontáneamente. Se acompaña a veces de parálisis, que pueden afectar a la audición, el lenguaje y la vista. La rápida desaparición de la posesión diabólica mediante una palabra, como se producía por obra de Cristo, según se refiere en los evangelios, es un hecho excepcional¹⁰². Generalmente, el exorcismo requiere un cierto tiempo y no es raro que deba repetirse. Se emplean por los distintos grupos religiosos rituales diversos, en los que figuran oraciones, conjuros con invocación de poderosos nombres divinos, citas de libros sagrados; gestos simbólicos, como elevación de las manos, soplos, trazado de líneas o cruces sobre el cuerpo; empleo de agua bendita, crucifijos u otros objetos sagrados. Obligado por el mandato del exorcismo, el demonio, lleno frecuentemente de furor porque el conjuro le fuerza a hablar, confiesa su nombre y también el de sus compañeros de posesión en el caso de que los tenga y declara el motivo del ejercicio de su poder sobre el poseso; en una fase posterior, los actos perversos cuya ejecución ha impuesto al individuo afectado y los que tenía proyectado hacerle cometer. En la experiencia de estas declaraciones, que constituyen el llamado «sermón del diablo»¹⁰³, se manifiesta la espantosa realidad del poder de los demonios y diablos sobre los posesos y también del superior poder de estos o aquellos dioses, temido y a veces expresamente reconocido por los diablos, o bien el poder del único Dios verdadero y aun de sus ministros; y en esa realidad radica la especial significación cognitiva y el importante enriquecimiento de contenido que se produce en el mundo de los pensamientos y las representaciones religiosas mediante la vivencia de la posesión y la expulsión del demonio. Al dar el exorcista al diablo la orden de salir del cuerpo del poseso, aparecen

101. A. RODEWYK, *Besessenheit*, en *Lex. f. Theol. u. Kirche*, vol. 2, p. 296.

102. J. SMIT, *De daemoniis in historia evangelica*, Roma 1913, p. 268ss.

103. A. RODEWYK, *Die dämonsche Besessenheit*, p. 180ss.

en éste movimientos convulsivos, que denotan la resistencia del demonio en el interior del cuerpo. El centro de irradiación de estos movimientos parece estar en un lugar determinado del organismo poseso, que puede ser la región pulmonar, o la hepática, o la cabeza, correspondiente al sitio en que experimenta dolores y en el que se supone tiene su asiento el mal espíritu¹⁰⁴. Finalmente, se marcha el diablo mientras el sujeto da penetrantes gritos y se agita violentamente, después de lo cual se siente fatigado y descansa, permaneciendo completamente quieto. Su mente vuelve a funcionar libremente (Mc 1, 26; 5, 15; 9, 26).

El cuadro de manifestaciones de la posesión y su terminación, expuesto con algún detalle en el párrafo precedente, se pretende explicar por la psicología y la psiquiatría modernas atribuyéndolo a causas estrictamente psíquicas, con una metodológica exclusión del origen diabólico. Es indudable que explican satisfactoria y completamente numerosos casos por la acción de causas naturales. Es condición indispensable que crea el sujeto en la existencia y la acción enemiga de los demonios o diablos. Aunque esta creencia, en la mayoría de casos, no se produce espontáneamente, sino que se debe a la influencia del ambiente, del pueblo y la religión, de las ideas predominantes, se expresa en ella el miedo primitivo de los hombres perturbadores¹⁰⁵. Según Freud, esta creencia es manifestación de la «conciencia de culpa del hijo» por la muerte del padre tiránico y brutal y de la «oposición al padre»¹⁰⁶. El contenido que se observa en los diversos casos depende de la historia individual de cada persona y es tanto más estrambótico cuanto mayor es la anormalidad del estado psíquico reactivo, psicopático o psicótico.

Puede desarrollarse en estas personas una imagen del mundo demoníaca, que en los psicópatas, con su inseguridad y su sentimiento de culpa, puede exteriorizarse en manifestaciones obsesivas de pensamientos y representaciones mentales o de actos. Esta imagen del mundo puede servir a los psicópatas con afán de notoriedad, llamados antes corrientemente histéricos¹⁰⁷, para atraer la

atención sobre sí con sus excentricidades y seudologismos y con el muy frecuente acompañamiento de «perturbaciones funcionales corporales psíquicamente originadas y mantenidas»¹⁰⁸. También pueden exteriorizarse estas ideas demonológicas en las vivencias delirantes del estado crepuscular epiléptico¹⁰⁹. Proporciona, finalmente, el contenido y las formas de interpretación que favorecen en los esquizofrénicos la formación del sentimiento de la posesión diabólica. El complejo sintomático de la esquizofrenia parece particularmente indicado para la presentación de estas manifestaciones. Hay en esta afección las alucinaciones en forma de audición de voces que hablan al paciente o entre sí o acompañan con sus observaciones los actos del enfermo; las vivencias de robo del pensamiento o de introducción de pensamientos ajenos; las de intervención ajena en su voluntad y, en general, «aquellos trastornos del yo... consistentes en vivir los actos y estados propios, no como tales, sino como dirigidos e influidos por otros»¹¹⁰. Estas manifestaciones producen un sentimiento de presencia de un extraño en el interior del individuo que, en una persona que crea firmemente en los diablos, origina fácilmente el sentimiento de posesión diabólica, intensificado por las alucinaciones y los delirios sintomáticos y también muchas veces por las vivencias compulsivas. Oesterreich señala otras posibilidades. Bajo la influencia del miedo a los diablos, simples procesos compulsivos pueden ser considerados, espontáneamente o por sugestión, como posesión diabólica. La misma actitud de miedo puede ser causa de que, por contagio psíquico, la proximidad o el trato con posesos origine en otras personas un estado en el que se creen víctimas de la posesión diabólica. En este fenómeno debemos ver la causa de las conocidas epidemias de endemoniados¹¹¹.

Oesterreich niega que en la mayoría de casos exista una verdadera escisión de la conciencia, con doble personalidad¹¹²; Kurt Schneider cree que, al prescindir de estados momentáneos, considerando solamente los duraderos, especialmente los alternantes,

104. A. RODEWYK, *Teufelsaustreibung nach dem Rituale Romanum*, p. 129.

105. TH. BOVET, *Der Glaube, Erstarrung und Erlösung*, Tubinga 1950, p. 166.

106. S. FREUD, *Totem und Tabu*, Obr. Compl., vol. 9, Londres 1948, p. 185.

107. Para el fundamento de este cambio en la terminología y para la clasificación de las personalidades psicopáticas, v. K. SCHNEIDER, *Die psychopathischen Persönlichkeiten*, Viena 1962.

108. Id., p. 85. Cf. H. J. WEITBRECHT, *Beiträge zur Religionspsychopathologie*, Heidelberg 1948, p. 74ss.

109. Cf. K. SCHNEIDER, *Zur Einführung in die Religionspsychopathologie*, p. 23s.

110. K. SCHNEIDER, *Klinische Psychopathologie*, Stuttgart 1962, p. 121.

111. Obr. cit., p. 88s.

112. Id., p. 30 y otras.

dicha escisión es inverosímil¹¹³, y observa que en las vivencias compulsivas la coacción, la violencia contra los sentimientos propios, el avasallamiento y la sensación de presión extraña se desarrollan en el interior del yo, pero sin descomponerlo: «la compulsión es *mi* compulsión»¹¹⁴. Se forma un sistema de personalidad secundaria, que presenta vida propia en contra de la voluntad del sujeto y por su carácter compulsivo desempeña el «rol» de un demonio¹¹⁵. Se le identifica con el demonio o Satán y adopta el rol de diablo; siente, experiencia y reacciona como tal o de acuerdo, en sus rasgos fundamentales, con la idea que del demonio se ha formado el sujeto. De este modo se explican la mímica y la pantomima del poseso, su hablar blasfemo, su indecente conducta y sus desmesuradas reacciones frente a las palabras sagradas, las imágenes y los objetos del culto. Las perturbaciones orgánicas funcionales que pueden presentarse son de naturaleza psicógena y aparecen reactivamente en un órgano más o menos debilitado o enfermo como *locus minoris resistentiae* o son de naturaleza sugestiva. En el caso de que se trate de una simulación, las manifestaciones corresponden directamente a la idea que tiene el sujeto de las acciones demoníacas. Como decía en la clínica un «poseso» no psicótico, «puesto que una de las cosas que puede hacer el diablo es ladrar, también él ladraba»¹¹⁶.

La existencia de fuerzas extraordinarias, en los casos en que puede afirmarse con seguridad, puede catalogarse entre los fenómenos telecinéticos, especialmente psicocinéticos, investigados principalmente por Rhine¹¹⁷. Pueden observarse manifestaciones de fuerza corporal extraordinaria en personas que no sufren una posesión diabólica pero tienen vivencias delirantes y en las que, según expresión de K. Schneider, la «propiedad» de las ideas y de los sentimientos, los deseos y los actos de voluntad se ha perdido, ha pasado a «otros»¹¹⁸. También las formas atenuadas de influen-

cia diabólica antes mencionadas pueden explicarse como debidas a sugestión resultante de la historia individual o de relaciones con el medio en personas psicofísicamente predispuestas. En cuanto a los criterios de posesión diabólica antes señalados, de comprensión y uso de lenguas extranjeras desconocidas antes y conocimiento de lo que está lejos u oculto, puede explicarse por las capacidades parapsíquicas cuidadosamente investigadas y comprobadas por Rhine, Bender, Neuhäusler y otros en fenómenos de telepatía y tal vez también clarividencia y por la experiencia en famosos mediums¹¹⁹.

Análogamente a la posesión diabólica, también el efecto del exorcismo se ha explicado psicológicamente. Según Bovet, el hecho de la proyección de lo malo existente en el propio individuo, atribuyéndolo a un «demonio», el hecho de darle un nombre, es ya un principio de curación. Al aceptar en el exorcismo la existencia del demonio en el cuerpo del sujeto y volverse contra él con todo su poder el exorcista, puede completarse el camino de curación iniciado¹²⁰. Dice Oesterreich que, produciéndose la posesión diabólica por la creencia en esta interpretación, desaparecerá dicho estado si deja el individuo de creer en tal interpretación o piensa que ha sido desalojado el diablo¹²¹. Deduce que, apreciándolo por sus resultados, el exorcismo practicado según el Ritual Romano «no está mal ideado». Las amenazas y las órdenes al demonio, conjuntamente con las impresionantes ceremonias, llenan al angustiado poseso de fervorosa confianza en el supremo poder divino¹²². Al modificarse la convicción del paciente respecto a su estado, pueden mejorar las vivencias de compulsión sintomáticas de estados psicopáticos o esquizofrénicos, tal vez incluso en sus más extremas manifestaciones, pero no se corrigen los estados anormales en sí. Respecto al famoso caso del padre Surin, que actuó como exorcista en numerosos afectados en la epidemia de posesos de Loudin, hasta quedar él mismo endemoniado (1634), permaneciendo veinte años en este estado, dice Lhermitte que debió tratarse de una auténtica experiencia mística, pero no de un verdadero caso de posesión diabólica, sino de una «psicosis crónica alucinatoria con delirio de persecución en su forma demonopática»¹²³. Después de una primera fase turbulenta, entró

113. *Klinische Psychopathologie*, p. 122.

114. *Id.*, p. 120.

115. T. K. OESTERREICH, *obr. cit.*, p. 63.

116. J. ZOHREN, *Beiträge zur Religionspsychopathologie*, en «Der Nervenarzt» 11 (1938) 283ss.

117. V. R. AMADOU, *Das Zwischenreich*, trad. alem. por G. F. Hartlaub, Baden-Baden 1957, p. 396-414. P. RINGGER, *Das Weltbild der Parapsychologie*, Olten - Friburgo de Brisgovia 1959, p. 21ss, 95ss.

118. K. SCHNEIDER, *Klinische Psychopathologie*, p. 119s.

119. J. BJÖRKHEM, *obr. cit.*, p. 107ss. 120. *Obr. cit.*, p. 173.

121. *Obr. cit.*, p. 96. 122. *Id.*, p. 99.

123. *Obr. cit.*, p. 214

en una fase depresiva que persistió hasta casi los últimos años de su vida ¹²⁴, sin que ejercieran efecto repetidos exorcismos.

Aunque la psicología se halla actualmente en estado de poder explicar, por lo menos en principio, las manifestaciones de la posesión diabólica como fenómenos naturales, debemos guardarnos de suponer por ello que no existe en realidad lo que entendemos por «posesión diabólica». La psicología no puede excluir la posibilidad de que el conjunto de factores con los que explica la posesión no pueda ser utilizado por una fuerza metafísica trascendente (demoníaca) para sus fines. Lo único que puede decirnos es que no necesita esta hipótesis. Podría aducirse en favor de la exclusión de dicha hipótesis el hecho indiscutible del decrecimiento del número de grandes casos de posesión, pudiéndose atribuir su rareza a la disminución de la creencia en el demonio y del miedo a éste en grandes áreas de la tierra. A este argumento pueden responder los creyentes y también los supersticiosos que este cambio revela un mayor refinamiento en la acción del diablo; es posible que en las circunstancias actuales considere que es más probable obtener éxito no atrayendo la atención de la gente. «Parece que el diablo prefiere hoy utilizar formas muy discretas de posesión de un hombre» ¹²⁵.

Puesto que la mayoría de las características de estos estados pueden explicarse tanto psicológica como demonológicamente, parece difícil decidir en un caso dado si se trata o no de una auténtica posesión diabólica y si el carácter de vivencia de revelación de esta posesión y del exorcismo que le pone término es auténtico. No negaremos que la posesión coexiste con anormalidades o enfermedades psíquicas, ya que puede manifestarse en forma de síntomas de tales dolencias e, inversamente, pueden éstas manifestarse en forma de fenómenos de posesión. Pero se necesita demostrar que la posesión, como conjunto significativo *sui generis*, participa en la vivencia global. El grado eventualmente extraordinario del fenómeno, trátase de monstruosas imágenes mentales, ideas o impulsos, o del dominio de lenguas antes desconocidas, o del conocimiento de lo que está oculto, o de movimientos inusitados o fuerzas superabundantes, constituye ciertamente una base para sentar la hipótesis de posesión demoníaca, pero difícilmente puede ser un indicio se-

124. T. K. OESTERREICH, obr. cit., p. 54s.

125. A. WINKLHOFER, obr. cit., p. 125.

guro. En cuanto al conocimiento de nombres de demonios desconocidos antes del paciente, característica repetidamente señalada por los autores, debemos distinguir dos casos según que se trate de nombres anteriormente consignados en antiguas fórmulas de conjuros u otras fuentes o de nombres desconocidos para todos. En el primer caso, podría explicarse el conocimiento del nombre por el sujeto atribuyéndolo a comunicación oral de otras personas, lecturas y también a veces telepatía; en el segundo caso, es completamente imposible saber si la denominación expresada por el sujeto es auténtica o la ha elaborado él mismo espontáneamente. Análogas consideraciones podemos formular respecto a las manifestaciones del supuesto poseso sobre planes y actos divinos. El reconocimiento del Mesías expresado por el demonio (Mc 1, 23s y otros) no es por sí solo excesivamente sorprendente, puesto que la mesianidad de Jesús había sido discutida varias veces y una parte de los presentes (por lo menos, los discípulos de Jesús) estaban convencidos de ella.

Sólo a base del cuadro general del fenómeno de la posesión demoníaca, no es posible adquirir ninguna seguridad respecto a su naturaleza. Que el conjunto de estrambóticas muecas, gestos y palabras raras, acompañado de manifestaciones de capacidades extraordinarias, sea considerado diabólico o no, depende de la idea que se forma el observador de las manifestaciones diabólicas, muy variable según el tipo de personalidad y su formación y según el medio cultural en que se desenvuelve ¹²⁶. Está teológicamente justificado y aparece confirmado en singulares vivencias de personalidades de intensa religiosidad la afirmación de Winklhofer: «El que tiene el don de la discreción de espíritus (1 Cor 12, 10) descubre con mucho mayor frecuencia la oculta y terrible presencia de Satán en un alma» ¹²⁷. Sin embargo, como se deduce de cuanto llevamos expuesto, no existe ninguna posibilidad de comprobación psicológica de la validez objetiva de este don de conocimiento de la presencia del diablo; no puede decirnos la ciencia psicológica si hay en este don algo más que un juicio empírico acomodado a los pensamientos e imágenes mentales del sujeto sobre lo diabólico.

El carácter diabólico de los fenómenos de posesión parece que

126. Cf. A. WINKLHOFER, obr. cit., p. 225ss.

127. Id., p. 131.

puede descubrirse más claramente a partir de la observación de los efectos del exorcismo. Debe considerarse ante todo el éxito obtenido, especialmente si ha sido rápido, tal vez casi instantáneo, y la duración del resultado, que debe mantenerse cuando menos durante mucho tiempo. El paciente conoce que se ha curado porque tiene conciencia de que vuelve a poseer la libertad en el uso de sus facultades y ve que han desaparecido las formas de expresión que consideraba diabólicas. El observador, además de comprobar que, efectivamente, no se presentan ya dichas formas de expresión, puede utilizar muchas veces para formar juicio algunos signos adicionales cuyo valor indicativo debe apreciarse tomando en consideración las circunstancias objetivas. Los fuertes gritos del espíritu maligno al salir del cuerpo no ofrecen una garantía suficiente de que la interpretación del fenómeno en este sentido en un caso dado corresponde a la realidad, porque el propio paciente puede proferir estos gritos inconscientemente impulsado por lo que sabe o se imagina respecto a la acción diabólica. Cuando después da el exorcista al mal espíritu de un poseso la orden de volcar un vaso lleno de agua sin que nadie lo toque, como prueba de que está allí, cabe suponer, cuando efectivamente se produce este fenómeno¹²⁸, que se trata de una manifestación de telequinesia. Pero difícilmente puede recurrirse a esta hipótesis para explicar casos como el de una mujer (Gottlieb Dittus) a la que el párroco J. Chr. Blumhardt dedicó año y medio de «lucha para la salvación y contra los demonios». Según su informe ante las autoridades evangélicas superiores¹²⁹, esta mujer expulsaba por la boca arena, trozos de vidrio y de hierro y clavos; salieron de su cuerpo en gran cantidad alfileres y agujas. Seguramente debieron excluirse las posibilidades de engaño y hubo base fundada para atribuir a causas demoníacas la producción de estos fenómenos.

Teniendo en cuenta la problemática que se acaba de indicar, no debe maravillarnos que para formar juicio teológicamente sobre un caso de supuesta posesión diabólica deba tenerse siempre en cuenta un punto de vista no psicológico, consistente en la relación de los efectos inmediatamente comprobables con el orden divino

128. FLAVIO JOSEFO, *Antigüedades Judaicas*, VIII, 2, 5.

129. Publicado en Basilea en 1944. V. E. MICHAELIS, *Geisterreich und Geistesmacht*, Berna 1949.

del mundo y de la salvación. Cuanto más contrarias sean a dicho orden las manifestaciones observadas y más perjudiciales para la salvación, no solamente en su aspecto exterior, sino en sus consecuencias reales, más fundada parece la interpretación que afirma el origen diabólico. Pero no se crea que esta orientación contraria al orden divino se exteriorice siempre en actos manifiestamente destructores. No debemos olvidar que la acción del demonio puede orientarse «a la perfección del actual estado del mundo», pero se tratará siempre de una perfección meramente terrenal, de un mundo sin Dios¹³⁰.

c) Profecías y mensajes del más allá

Las profecías, adivinaciones de hechos y cosas desconocidos, especialmente futuros, pertenecen indudablemente al grupo de las vivencias de revelación que influyen considerablemente en el mundo de representaciones y pensamientos religiosos. Nos demuestran, como hecho y hasta solamente como aspiración, el presentimiento, vislumbre o conocimiento de las misteriosas e inagotables posibilidades de lo totalmente otro, de lo divino-sagrado. Pueden referirse a nuestro mundo, a la vida terrena, prediciendo victorias o fracasos, nacimiento o muerte de descendientes, ganancias o pérdidas de dinero u otros bienes, recompensa o castigo; también, salvación eterna o perdición eterna. Puede ser que las autoridades religiosas la aprueben y puede ser que la condenen y decreten castigos contra su anuncio. Pueden tener las predicciones por sí mismas una autoridad neumatológica, es decir, la autoridad de lo que está lleno del Espíritu Santo. Sabemos que las profecías han dado origen a grandes movimientos religiosos, han determinado la formación de grupos religiosos escogidos, han dado a muchos el impulso que les ha conducido a las mayores empresas y sacrificios y han generado en otros abatimiento y desesperación. En el pueblo, ha encontrado siempre aceptación el carácter maravilloso, sobrenatural y misterioso de las profecías. Hasta en los escritos de los filósofos, como vemos en los de estoicos y neoplatónicos, para no hablar de los cris-

130. K. RAHNER, *Besessenheit*, en *Lex. f. Theol. u. Kirche*, vol. 2, p. 299.

tianos, se enseña el origen divino de las profecías, como intervención actual de Dios en el sueño o el éxtasis o como función de la chispa divina en el alma. Pero también se afirma otro género de inspiración: la demoníaca, que se adueña de la razón y hace enunciar al hombre profecías falsas, como enseña la escuela de Jámblico¹³¹.

El conocimiento de la preeminencia metafísica única de Dios respecto a la previsión del futuro no excluye la necesidad científica de tener en cuenta la posibilidad de una causalidad psíquica natural en el fenómeno de la profecía al tratar de dilucidar la autenticidad y seguridad de una vivencia de revelación profética. No nos corresponde aquí estudiar detalladamente los factores psíquicos que pueden conducir a la formulación de predicciones: suposiciones, deseos, proyecciones subconscientes, sueños, vivencias delirantes; también puede intervenir decisivamente el afán de valimiento, especialmente si se atraviesan tiempos de inseguridad y se producen hechos difíciles de desentrañar, creando una situación que genera la tendencia a predicciones que nos orienten. Pero el problema que debemos considerar no es el de las profecías en general, sino el de las profecías confirmadas por los hechos y la posibilidad de que tengan causas psíquicas naturales. Lo que debemos considerar es si el acierto en las predicciones que resultan confirmadas se debe a intervención divina o demoníaca. Para ello es necesario prescindir de los raros casos de acierto casual y de las llamadas impropriamente predicciones que se han interpretado con posterioridad en un sentido que les dé la apariencia de acertadas.

Como posibles causas de predicciones acertadas, debemos considerar seriamente algunos fenómenos parapsíquicos: la telepatía, la clarividencia y la precognición. Se reúnen en el concepto general de «percepciones paranormales o extrasensoriales». Este término nos indica que esta clase de percepciones no tienen lugar a través de los órganos sensoriales. Se producen en estado de trance, es decir, con conciencia disminuida y tensión psíquica aminorada. Se distinguen en este estado diversos grados, que varían entre muy ligero y muy profundo. Se presenta el trance a consecuencia de perturbaciones del equilibrio de causa afectiva o fisiológica, espontá-

131. Cf. AUG. FR. LUDWIG, *Geschichte der okultistischen (metapsychischen) Forschung*, I, Pfullingen 1922, p. 11-21.

neamente (en estado crepuscular o en sueño) o artificialmente por sugestión o mediante ciertas técnicas, que son principalmente químicas o de tipo mágico¹³². Se desconoce el mecanismo funcional de las percepciones extrasensoriales. Pueden exteriorizar su contenido en palabras pronunciadas inconscientemente, en escritura automática o mediante sacudidas dadas a objetos móviles. Pero otras veces aparecen en la conciencia en forma de impresiones visuales, auditivas, olfativas o gustatorias y también en sueños¹³³.

Se entiende por telepatía la transmisión o captación de procesos psíquicos de una persona a otra sin intervención de los sentidos. Figuran entre estos procesos psíquicos, además de pensamientos y representaciones mentales, recuerdos, sentimientos e impulsos. El individuo receptor de la transmisión telepática (el «percipiente») puede experimentar de este modo, sin participación de los sentidos, las vivencias de una persona (que puede estar muy lejos) totalmente o en parte. Es esto cierto especialmente en las vivencias telepáticas espontáneas, pero no en el mismo grado con respecto a los experimentos telepáticos. «Se refieren casi siempre a hechos desgraciados o amenazadores, como accidentes, enfermedades, peligros para la vida, muerte; es mucho menos frecuente que se anuncien hechos alegres o afectivamente indiferentes. El tono fundamental en el que se desarrollan las facultades paranormales es principalmente el miedo»¹³⁴. La relativa frecuencia de «mensajes» enviados por moribundos parece confirmar este hecho. Se les atribuye la facultad de «enviar una última despedida a personas muy lejanas»¹³⁵.

Se define la clarividencia diciendo que es la percepción de hechos o cosas espacio-temporales sin intervención de las funciones sensoriales. Tiene lugar de preferencia relativamente a hechos desgraciados o alarmantes que se producen en puntos lejanos en el espacio. Como observa A. Neuhäusler a propósito de la famosa visión que tuvo Swedenborg del incendio de Estocolmo, es difícil decidir en un caso determinado si se trata de clarividencia o de telepatía o de ambas a la vez. Swedenborg pudo percibir el incendio en sí o

132. R. AMADOU (-HARTLAUB), obr. cit., p. 283ss. 133. Id., p. 298ss.

134. H. BENDER, *Glaubensheilung und Parapsychologie*, en *Magie und Wunder*, dirigida por W. BITTER, Stuttgart 1959, p. 146.

135. F. M. MOSER, *Der Okkultismus, Täuschungen und Tatsachen*, Munich 1935, p. 360. G.M. HEREDIA, *Los fraudes espiritistas y los fenómenos metapsíquicos*, Herder, Barcelona 1963.

a través del emocionado ánimo de los habitantes de Estocolmo¹³⁶. A diferencia de Rhine, Amadou, en concordancia con la mayoría de investigadores, cree que la telepatía está científicamente mejor comprobada que la clarividencia¹³⁷. Dice Ringger que la clarividencia no debe entenderse como visión paranormal, sino como «visualización de una relación de conocimiento adquirida de un modo paranormal, que recibe el inconsciente... y es reproducida a partir de éste»¹³⁸. De un modo análogo, podría pensarse en una elaboración automática que diese a tales contenidos cualidades auditivas, olfatorias o gustativas concordantes con las sensaciones normales correspondientes. En esto podría consistir también la explicación del «aura» y la «atmósfera» (luminosidad y olor) que se perciben con frecuencia extrasensorialmente en las relaciones telepáticas con vivos y con difuntos¹³⁹.

La tercera forma de percepción extrasensorial estudiada por la parapsicología es la precognición. Es un fenómeno muy próximo a la profecía en sentido estricto, pero no tiene el carácter sobrenatural de esta última. «La precognición es el conocimiento de hechos futuros que en la situación actual no cabe esperar ni descubrir»¹⁴⁰. Neuhäusler, adoptando cuidadosas precauciones metodológicas, estudia la situación actual de este problema y describe experimentos precognitivos positivos realizados por él mismo y H. Bender con el holandés Croiset, que posee facultades parapsíquicas¹⁴¹. Se refieren estas precogniciones a hechos posteriores del mismo día o del día siguiente. Como es sabido, los sueños premonitorios penetran mucho más allá en el futuro. Pero Amadou cree, basándose en el análisis psicológico profundo, que puede establecerse esquemáticamente el siguiente mecanismo: en estos sueños, se percibe el *fatum* interior, es decir, la imagen (*imago*) de la persona, determinada por sus disposiciones y por su historia personal. Con este *fatum*, se percibe el desarrollo de su destino ulterior y los acaecimientos correspondientes¹⁴².

No es necesario examinar aquí las diversas hipótesis que se han

136. A. NEUHÄUSLER, *Telepathie, Hellsehen und Präkognition*, Berna-Munich 1958, p. 19.

137. Obr. cit., p. 318. 138. Obr. cit., p. 83

139. G. WALTER, *Phänomenologie der Mystik*, Olten-Friburgo 1955, p. 66ss, 80.

140. A. NEUHÄUSLER, obr. cit., p. 23. 141. Id., p. 39ss.

142. Obr. cit., p. 392s.

formulado (a menudo con gran ingenio) para la explicación de la percepción extrasensorial¹⁴³. Citaremos la hipótesis de un contacto ininterrumpido, por lo general inconsciente, con el cosmos psíquico¹⁴⁴ o con todos los seres humanos¹⁴⁵ o con un super-yo universal¹⁴⁶, así como la teoría de la sincronicidad de Jung, según la cual existe una coincidencia significativa, pero no causal, del sueño, el presentimiento y la representación mental con una situación real o un estado psíquico¹⁴⁷. Ninguna de ellas presenta la relación con la religión que existe en la vivencia propiamente profética, de revelación, a no ser que la veamos en la vivificación arquetípica de la situación, considerada por Jung como premisa de la sincronicidad. Lo mismo diremos de la teoría animista, preferida por los científicos, que atribuye al alma humana, con carácter universal, facultades paranormales, aunque se presentan en grado variable en los diversos individuos. Wiesinger apoya esta concepción en la metafísica animista platónico-mística al postular para la fase de trance un estado de «semilibertad del alma» (en relación con el cuerpo), que permitiría la relación inmediata de una alma con otra alma, como en los espíritus puros¹⁴⁸.

Muy distintas son las interpretaciones espiritistas, especialmente las demonistas y teístas. La hipótesis de que únicamente puede tenerse acceso a conocimientos divinos mediante el concurso de almas desencarnadas o inteligencias espirituales no humanas, o demonios, o por la participación (forzosamente limitada) que tiene naturalmente el espíritu humano en el saber divino, es causa de que se vean estos fenómenos sobre un fondo misterioso o sagrado (primaria o secundariamente) o casi sagrado, por lo que se les da a menudo una cualidad vivencial religiosa y hasta numinosa. Si esta vivencia se experimenta con una base de creencias espiritistas o demonistas, no debe dejarse de considerar el posible componente mágico, el miedo a la misteriosa existencia y actividad de espíritus.

143. Cf. H. BENDER, *Parapsychologie*, en *Lex. f. Theol. u. Kirche*, vol. 8, p. 84ss. AMADOU, obr. cit., p. 344ss.

144. F. MOSER, obr. cit., p. 388.

145. T. K. OESTERREICH, *Der Okkultismus im modernen Weltbild*, Dresde 1921, p. 60.

146. E. MATTIESEN, *Das persönliche Überleben des Todes*, Leipzig 1936, p. 356.

147. Cf. AMADOU, obr. cit., p. 345ss, 426s. RINGGER, obr. cit., p. 93s.

148. A. WIESINGER, *Okkulte Phänomene im Lichte der Theologie*, Graz 1948, p. 200. J. J. MARLETT, *Situation der Parapsychologie in der heutigen Welt*, en «*Jahrb. f. Psychol., Psychotherapie u. mediz. Anthropologie*» 10 (1963) 124s.

El que ha adoptado la premisa de la existencia de estos espíritus, trate de inteligencia puras, o de difuntos, o de seres demoníacos y diabólicos, creará tal vez que debe aceptar en consecuencia, aplicando una analogía más o menos atrevida con las posibilidades de la influencia humana y, sobre todo, divina, sobre la naturaleza creada, la acción de tales «espíritus» sobre el curso de los fenómenos naturales, apoyándolos, estimulándolos o inhibiéndolos y hasta, en el límite, dirigiéndolos. Fácilmente se comprende que el creyente, en cuyos pensamientos y representaciones mentales religiosas se incluye la existencia de seres enemigos de Dios y de los hombres, pueda pensar en la intervención demoníaca en los fenómenos paranormales y que, debido al carácter inusitado de tales fenómenos y la impresión que producen, se origine confusión en la imagen personal del mundo que tenía hasta entonces. Esta influencia se ejerce relativamente al carácter milagroso o sobrenatural de la «revelación» (en forma de profecía, de aparición, de otros milagros) y de su contenido, sobre todo respecto a la vida después de la muerte. Hasta la teología ha adoptado en parte la explicación demonológica en la causalidad de estos fenómenos¹⁴⁹.

Respecto a los «mensajes del más allá», recibidos por lo general telepáticamente o por un médium en trance en forma de palabras o de golpes, como antes se ha indicado, acostumbran a concordar solamente en parte y de ordinario en aspectos secundarios con el cuadro del más allá que se forma una religiosidad poco depurada y no se avienen con el que nos presenta la teología o la mística. Se ha señalado repetidamente la trivialidad de estos mensajes, que se observa incluso en un estudio como el de Mattiesen¹⁵⁰ a pesar de que tienda a sublimarlos. Según estos mensajes, el paso al más allá tendría lugar a través de cierto tiempo de pérdida de conciencia o «de sueño, en una atmósfera de paz, en un lugar de amortiguada luz». Después de este estado intermedio, se despertaría el individuo definitivamente en una vida espiritual en la que faltan los órganos de la reproducción y de la digestión. Con gran concordancia entre las diversas manifestaciones, se afirma la división del mundo espiritual en «estratos», «esferas» o «planos». En el más elevado de estos planos, la vida ya no se parece a la terrenal, porque no se

halla en el espacio y el tiempo. En cambio, la vida de los espíritus en el plano «más bajo», «más próximo a la tierra», es todavía en gran parte corporal y espacial, con viviendas confortables y magníficos edificios, con baños y librerías, música y comunicación telepática entre los espíritus. En esta región, junto al impulso al desarrollo interior, de tipo religioso y moral, y el predominio del amor, hay pasiones, odios y pecados, así como un apego, de tonalidad diversa, a los recuerdos terrenales, a las posesiones y bienes de la tierra.

A pesar de la tendencia coordinadora, apenas evitable, del cuadro general de estas manifestaciones tal como nos lo ofrecen los que nos informan sobre ellas, se observan divergencias que nos autorizan a suponer que los «mensajes», no solamente en su modo de producirse, sino también en su contenido, dependen de la psique, el carácter y la concepción del mundo del médium. Dice Mattiesen que debe tenerse en cuenta la existencia de una interdependencia entre las manifestaciones de diversos médiums y hasta «una corriente de tradiciones» respecto a la cual «casi siempre es de sospechar que se infiltra en la mente de cada individuo, aunque raras veces puede determinarse cuándo penetra en ella»¹⁵¹.

Se aprecia sin lugar a dudas que estos mensajes se caracterizan por una completa ausencia de representaciones o pensamientos relativos a un ser divino o a su acción y por un constante silencio (si exceptuamos las vagas indicaciones de la existencia de tendencias de tipo religioso-moral) sobre una relación de veneración o de culto a Dios de los espíritus desencarnados o no humanos. Esta circunstancia por sí sola es suficiente para que una persona religiosa (incluyendo los teólogos que tengan una orientación menos psicológica que metafísica) considere bastante fundado el supuesto de una causa demoníaca de tales «mensajes de los espíritus». Reiterer cree haber comprobado experimentalmente la participación diabólica porque durante el trance de un médium habitualmente eficaz se mantuvo a su lado izquierdo dando continuamente exorcismos, con el resultado de que, a pesar de los esfuerzos efectuados por el médium por espacio de varias horas, hubo de interrumpirse la sesión sin haber obtenido éxito¹⁵². Pero puede objetarse contra este expe-

151. Id., p. 348.

152. A. REITERER, *Der Spiritismus im Lichte des Glaubens und der Wissenschaft*, Graz-Leipzig-Viena 1938, p. 199.

149. Cf. E. v. PETERSDORFF, *Daemonologie*, vol. 2, Munich 1957, p. 274ss.

150. Obr. cit., vol. 3, Berlin 1939, p. 338ss.

rimento que el procedimiento empleado no ofrece plena garantía desde el punto de vista psicológico. Aunque es lícito pensar que la falta de éxito del médium aquella tarde pudo deberse a la acción sobrenatural del exorcismo, también puede atribuirse a la concentrada resistencia psíquica del sacerdote exorcista, a la que el médium era posiblemente muy sensible por la proximidad en que se encontraba y porque el sacerdote, con finalidades de investigación, se encargaba de obtener datos y tocaba para ello al médium cada vez con la mano, haciendo de este modo sensible su resistencia incluso físicamente, lo que se denota quizás con la expresión usada por él mismo en su relato: «Yo no cejaba.» Debido a la antes mencionada posibilidad de una cooperación de causas naturales con los supuestos efectos espiritistas, demoniacos o diabólicos, es tan difícil comprobar estas hipótesis con los medios de que dispone la psicología empírica como impugnarlas. En el caso más favorable, lo único que puede decirnos la psicología es que no hay necesidad de admitir tales hipótesis.

Pero la teología siempre podrá decidir en un sentido distinto empleando sus premisas metodológicas y basándose en la evaluación religiosa o ética de los datos empíricos.

En todo caso, conviene no sobrevalorar la influencia de las investigaciones científicas parapsicológicas sobre las posiciones teológicas fundamentales existentes hoy respecto a las profecías, los milagros y las apariciones. Es cierto que no existen motivos para poner en duda el cuidado metodológico de las investigaciones de la moderna parapsicología y la autenticidad de los fenómenos paranormales observados. Pero, aun en el caso de que la parapsicología explique satisfactoriamente en su totalidad estos notables hechos, no puede excluirse ni la posibilidad ni la efectividad de una influencia divina; tampoco cabe desdeñar las características típicas (signos) de aparición en el punto culminante, seguridad y rapidez de la acción, que favorecen la interpretación a base de la acción divina. En los fenómenos paranormales observamos una marcada dependencia respecto al estado momentáneo del médium u otra persona dotada, inseguridad en el resultado del experimento (casi nunca dejan de producirse fracasos, grandes o pequeños), inseguridad en las declaraciones del sujeto, que habla a veces como a tientas, incluso estando bien dotado en este aspecto, como puede apreciarse en dos instruc-

tivos casos referidos por Neuhäusler¹⁵³; finalmente, el carácter completamente profano del contenido enunciado. Todas estas características se hallan en marcado contraste con lo que vemos en los santos hacedores de milagros, en los profetas y cardiognostas y también con el curso de los hechos milagrosos, tal como constan (no exclusivamente) en los documentos de las sociedades religiosas con claridad suficiente. Esta diferencia entre las facultades paranormales y el poder milagroso se opone a la opinión de Oesterreich, quien, basándose en la posible verdad de diversas biografías de santos hindúes y cristianos, afirma que «cuando una persona alcanza determinado nivel de valor, aparecen, con cierto grado de necesidad, fenómenos parapsíquicos y hasta parafísicos»¹⁵⁴. Basta para impugnar esta hipótesis la simple observación empírica de famosos médiums que no se encuentran en tal situación y el caso inverso de personas con un elevado nivel religioso y moral que no poseen facultades paranormales; la hipótesis de esta coincidencia solamente podría mantenerse a base de confundir los hechos milagrosos con los fenómenos paranormales. No puede excluirse la posibilidad de que existan facultades paranormales en personas altamente religiosas e incluso en santos, pero no se hallan en correlación con el nivel de valor moral y religioso.

La moderna parapsicología se ha vuelto muy cauta en cuanto a la identificación de los milagros con los fenómenos parapsíquicos. Ha sometido a una rigurosa comprobación el fenómeno de la psíquinesia, es decir, el movimiento de cuerpos a distancia únicamente por influencia psíquica — que permitiría presentar como fenómeno natural, por ejemplo, incluso el milagro del sepulcro de Jesús —¹⁵⁵, hallando que únicamente puede defenderse su posible realidad respecto al movimiento de cuerpos ligeros, pero no de los cuerpos pesados¹⁵⁶.

Ulteriormente, los hechos más sorprendentes, como apariciones de difuntos y resurrección de muertos, cuya producción paranormal se había intentado defender, con inclusión de la resurrección de Jesucristo y también las materializaciones, consideradas en

153. Obr. cit., p. 31s, 41.

154. T. K. OESTERREICH, *Der Okkultismus im modernen Weltbild*, p. 158.

155. Por ejemplo, F. KOEHLER, *Geist und Wunder*, Berlín 1927, p. 248.

156. R. AMADOU (-HARTLAUB), obr. cit., p. 398ss.

gran parte como diabólicas¹⁵⁷, han sido excluidos metodológicamente de sus investigaciones, por lo menos provisionalmente¹⁵⁸, debido en buena parte a las críticas de procedimiento formuladas por F. Moser y otros autores¹⁵⁹. Sin querer infringir esta regla metodológica de cautela, en consideración al problema, teológicamente tan importante, de la resurrección y para esclarecimiento de la distinción entre ambos órdenes de fenómenos, nos referiremos a investigaciones pretéritas sobre dicha cuestión. Mattiesen, a pesar de algunos reparos relativos al grado de confianza que puede concederse a los informes sobre fenómenos de este tipo, se muestra dispuesto a reconocer la realidad de las producciones de ectoplasmas, como en el del especialísimo caso del médium Mirabelli, y, sin tomar en consideración las posibles influencias sugestivas en la supuesta percepción de su corporeidad, incluyendo los latidos del corazón, el pulso y los movimientos respiratorios, se inclina a aceptar la presencia de toda la anatomía humana en estas materializaciones. Pero se extraña de que estos fantasmas no puedan hablar simultáneamente con el médium ni tampoco puedan hablar si se obstaculiza la respiración del médium. Señala particularmente la gran escasez de las investigaciones referentes a si tales ectoplasmas pueden alimentarse. Cita dos casos en los que se observó que el agua ingerida por el fantasma era expelida inmediatamente por la boca del médium y que el hueso y la piel de una manzana ingerida por el fantasma aparecía al instante entre los labios del médium¹⁶⁰. Véanse Lc 24, 43; Act 10, 41.

d) Visiones y audiciones

Después del precedente examen de la posible intervención de fenómenos psíquicos límite en las vivencias de revelación, no podemos sorprendernos de que se trate de hallar la causa de las visiones y las audiciones y, en general, de los fenómenos de la vivencia mística importantes para la cognición exclusiva o predominantemen-

157. V. detallados estudios de esta cuestión en F. MOSER, obr. cit., p. 815ss; E. MATTIENEN, obr. cit., vol. 3, p. 75ss.

158. G. F. HARTLAUB, en la introducción a AMADOU, obr. cit., p. 7.

159. Obr. cit., p. 749ss.

160. Obr. cit., vol. 3, p. 165ss, 175.

te en las facultades psíquicas del sujeto de la vivencia, posiblemente en una estructura vivencial anormal, patológica o paranormal. Estas investigaciones se dirigen también al estudio de la observación, repetidamente referida, de la maravillosa luz que forma un halo a personas sagradas y de otros fenómenos luminosos que les circundan, como también del «olor de santidad». Se señala la existencia de experimentos mediúmnicos paralelos a estas manifestaciones; respecto a los fenómenos luminosos, se ha sugerido su posible explicación fisiológica (aumento del potencial radioactivo de la sangre consecutivamente a un riguroso ayuno)¹⁶¹. G. Walter cree poder identificar a los hombres que la presentan por su peculiar «atmósfera», que es propia de las personas de las que se dice que poseen «una fuerte personalidad», inmediatamente apreciada en su trato¹⁶². No es necesario pensar a este respecto en explicaciones basadas en los efectos ilusionarios de una espera tensa o llena de veneración, sino que pueden explicarse mejor por la disociación intencional de la luz o el olor generales, por concentración predominante o exclusiva de la atención a la luz o el olor que corresponde a lo que se esperaba.

Es indudable que la peculiaridad de la «fuerza plasmadora interior» de la persona a la que se aplica inmediatamente el fenómeno se manifiesta ya en la concepción e interpretación, en el análisis y formulación, con el pensamiento y el lenguaje¹⁶³, de lo percibido, y lo mismo ocurre en la visualización o audición de los estímulos vividos como divinos o supraterráneos. Ocurre especialmente que los elementos subjetivos, después de la visión, se insertan en forma de modificaciones involuntarias, falsos recuerdos, empleo de un vocabulario religioso que ya poseía el sujeto¹⁶⁴. En lo que concierne a la evaluación de las adquisiciones cognitivas religiosas obtenidas a base de la experiencia mística, conviene observar que, como se indicó al tratar del rol de la religiosidad individual y especialmente del «mundo individual» en la experiencia, se asocia a toda experiencia un proceso de interpretación de lo experimentado. «A todo conocimiento místico concreto se une inmediatamente, entrelazado

161. H. THURSTON, obr. cit., p. 202, 208, 274ss.

162. G. WALTER, obr. cit., p. 77.

163. G. WALTER, obr. cit., p. 175.

164. K. RAHNER (- BAUMANN), obr. cit., p. 75.

con él, un proceso de interpretación», que toma sus concepciones y su interpretación de «un saber individual que se aporta a la experiencia», saber que no se ha formado sólo empíricamente, sino que también se ha obtenido por tradición o mediante el pensamiento especulativo. Como consecuencia, el contenido de la experiencia mística está entremezclado casi inextricablemente con las estructuras del conocimiento teológico individual aportado a la situación¹⁶⁵.

Elaboraciones psíquicas del tipo de las que se acaban de señalar determinan la forma de manifestación de la vivencia, cuyo tema puede estar condicionado por conflictos o necesidades personales, es decir, por la situación psíquica del sujeto. No pocas visiones de santa Teresa sobre la ascensión al cielo de ciertos difuntos y la condenación de conocidos pecadores pueden explicarse de este modo. Ella misma nos lo indica cuando refiere que tenía conocimiento de las virtudes o los pecados de la persona vista en visión¹⁶⁶.

Puede suponerse la existencia de estas conexiones en una visión de santa Gertrudis: Después de haber sufrido en adviento una serie de grandes tribulaciones, cuando se había celebrado la festividad de la Purificación de Nuestra Señora (2 de febrero), habiendo rezado la oración canónica de la tarde, al empezar el crepúsculo, acababa de saludar con una inclinación de cabeza a una hermana de mayor edad, cuando se le apareció un simpático y afable muchacho de unos dieciséis años en el que reconoció a Jesús por las heridas de las manos. El joven le prodigó palabras de consuelo y quietamiento tomadas de los salmos¹⁶⁷. Posiblemente, la oración del crepúsculo pudo haber intensificado en ella el deseo de hallar paz y consuelo en Dios; el comienzo de la noche pudo originar la sensación del amparo en la infinitud divina; la inclinación de cabeza fue tal vez el elemento final en la conciencia de cuán gustosamente recibiría el encuentro con Dios y con cuánta reverencia lo saludaría; el aspecto tan juvenil del Redentor cabe atribuirlo a la intensidad con que una monja alemana del medioevo vivía la idea de la infancia de Jesús, del divino Niño en navidad, del niño que iba creciendo; en cuanto a la edad de dieciséis años, pudo tener como punto de partida el evangelio del domingo referente a Jesús en el templo

165. C. ALBRECHT, *Das mystische Erkennen*, p. 237s.

166. *Vida*, escrita por ella misma, cap. 38 y 39.

167. *Ministros del amor divino*, 11, 1.

cuando tenía doce años; el tema de la visión procedía del anhelo de superar el abatimiento que continuaba existiendo en ella; las palabras de consuelo le eran muy familiares porque se hallan en las oraciones conventuales. En el precedente análisis se indican, simplemente, posibles explicaciones psicológicas. No excluye en modo alguno que la visión referida fuese una auténtica vivencia de revelación y un acto místico. Lo único que se propone mostrar es que, desde el punto de vista de la psicología, no es necesario aceptar este proceso extraordinario. Tampoco excluye la intervención de factores personales que condicionan el despertamiento del anhelo de hallar confortamiento y la influencia de este anhelo en la configuración religiosa especial. Observemos, finalmente, que no se remonta este análisis a los factores psicológicos profundos, que podrían considerarse siempre en tales vivencias pero que no es necesario examinar aquí. Por lo demás, la adquisición cognitiva de la visión es evidente: Dios es bueno y amable; ofrece consuelo y poderosa ayuda incluso en las penas del alma; quiere que los que le aman estén contentos y llenos de confianza. El hecho de que Gertrudis tuviese este conocimiento desde mucho tiempo antes en nada afecta a la validez de la explicación propuesta, porque en la situación del momento importaba experimentar nuevamente la confirmación de dicho conocimiento.

En algunos casos pueden atribuirse las vivencias de revelación visuales (más raramente las auditivas) a las facultades eidéticas del sujeto. Estas facultades existen frecuentemente en los niños y los adolescentes y también las presentan algunos adultos; se observan más a menudo en los niños de comarcas rurales que en los que habitan en ciudades. Los sujetos en los que existe esta capacidad ven, con gran sensación de realidad, imágenes fijas o móviles que prolongan percepciones sensoriales o las reproducen o aparecen independientemente. Son vividas con la impresión de proximidad corporal¹⁶⁸.

El origen psíquico de la vivencia de revelación en forma de aparición puede consistir en un estado psíquico, transitorio o persistente, que seguramente no puede considerarse normal. K. Schneider refiere una serie de ejemplos de alucinaciones de carácter religioso,

168. HUB. THURN, *Erscheinungen-psychologisch gesehen*, en «Pastoraltheolog. Beilage zu Klerusblatt» 1950, 7.

delirios en forma de revelación y pensamientos de ejercer una misión de apostolado o de redención en esquizofrénicos¹⁶⁹. La posibilidad de originarse en una psique anormal o enferma existe también para la mayoría de las visiones corporales, en general muy claras y en color, frecuentemente muy próximas al sujeto, de Jesucristo, la Madre de Dios, ángeles, santos y difuntos¹⁷⁰. En opinión de Lhermitte, las numerosas y largas conversaciones que una de sus pacientes decía haber tenido con Cristo, especialmente teniendo en cuenta su pobreza de contenido y su monotonía, eran manifestación de una «reiteración psíquica» o de un «automatismo mental»¹⁷¹. «Una visión de Cristo puede ser una alucinación (una visión que no corresponde a ninguna percepción sensorial real), un engaño de los sentidos o percepción deformada de carácter patológico, una imagen de la fantasía y el entusiasmo, es decir, una formación procedente de la esfera del yo. También puede ser un arquetipo en el sentido de C. G. Jung y hasta puede ser básicamente una formación creada por una clarividencia que retrocede en el tiempo. Finalmente, puede ser... una auténtica visión mística»¹⁷². G. Schmalz ha comprobado, en el caso K. H., la concepción de Jung de que la figura de Cristo es un gran símbolo del yo o de sí mismo, es decir, de la unidad de conciencia y subconciencia penetrada y regida por el núcleo de la personalidad. Ha creído poder obtener instructivas deducciones de las observaciones efectuadas en esta paciente. Afirma que la influencia de la figura de Cristo en el proceso de formación del sí mismo o individuación origina decisivas modificaciones o, a la inversa, estas modificaciones se expresan simbólicamente en esta figura. También en los no cristianos aparece la figura de Cristo «en imágenes que ejercen profunda impresión y poseen frecuentemente gran fuerza significativa», no como Hijo de Dios hecho hombre, en estos casos, sino como representación de amante y altruista disposición a la ayuda y también del dolor injusto e incomprensible¹⁷³.

Es cierto que no raras veces las vivencias de revelación místicas pueden explicarse enteramente o casi enteramente con los métodos de la psicología general, la psiquiatría, la psicología profunda y la

169. K. SCHNEIDER, *Zur Einführung in die Religionspsychopathologie*, p. 34ss.

170. C. ALBRECHT, *Das mystische Erkennen*, p. 64.

171. J. LHERMITTE, *obr. cit.*, p. 160, 164.

172. C. ALBRECHT, *Das mystische Erkennen*, p. 69.

173. G. SCHMALTZ, *obr. cit.*, p. 132.

parapsicología. Además, en la indiscutible influencia que ejerce el sujeto sobre la vivencia de revelación cabe la posibilidad de que participe una estructura vivencial, o una personalidad, anormal o patológica. Finalmente, también es posible la producción por el propio sujeto de vivencias de revelación producidas y determinadas por sugestión. No obstante, a pesar de algunas semejanzas e incluso concordancias entre las auténticas vivencias de revelación y las vivencias debidas a sugestión o de origen anormal o patológico, existe una independencia de las primeras fenomenológicamente manifiesta y psicológicamente comprobable. Es esto cierto en especial respecto a las vivencias místicas, pero también es válido para las profecías, visiones y audiciones e incluso las curas milagrosas en cuanto se incluyen en tales vivencias elementos estructurales de la conciencia mística, como a menudo ocurre. Debemos recordar sobre todo que la vivencia mística, por tener lugar en estado de conciencia de abismamiento, a diferencia de la conciencia de las vivencias psíquicas marginales, se caracteriza por una gran claridad de todo el ámbito de la conciencia y por la especial tonalidad de paz como cualidad de la vivencia global, lo que no excluye la presencia en ella de sentimientos orientados en otras direcciones (v. p. 404s). Aunque puede haber en estas vivencias un enfoque concentrativo y a pesar de que en las representaciones, los sentimientos o los pensamientos «se presenta» o se impone al sujeto un poder o una fuerza, unas palabras o una figura, un demonio o un espíritu, la conciencia mística se dirige a lo que se presenta como a un «abar-cador», es decir, en definitiva, como a un ser divino. Se observa esto claramente incluso en el caso de la visión de una persona o un objeto de «santidad secundaria» y — en lo que se refiere a potencia — hasta cuando se presenta Satán u otro demonio. En la conciencia mística, todo el contenido de la vivencia se orienta a lo divino-sagrado. Esta relación abarca también las posibles influencias patológicas o mediúmnicas (paranormales) de la personalidad del que experimenta la vivencia, con la consiguiente repercusión sobre la cualidad y el valor de ésta¹⁷⁴.

La presencia de lo divino-sagrado se anuncia en la visión por una vivencia de luz no sensorial que emana de la totalidad o de

174. AL. MAGER, *Mystik als seelische Wirklichkeit, eine Psychologie der Mystik*, Graz 1946, p. 224.

parte de la figura o constituye por sí sola — en algunos casos — el objeto místico¹⁷⁵. Teresa de Jesús describe esta luz como un resplandor infuso indescriptiblemente superior al del sol, pero no deslumbrador, de una blancura que llena de dicha¹⁷⁶. Según G. Walter, el color es blanco con un cierto matiz dorado, testimonio de la irradiación de lo divino¹⁷⁷. La luz de la visión sirve también de medio para la percepción interior, porque revela las cualidades y acciones divinas. La luz infusa que se derrama sobre el que experimenta la visión¹⁷⁸ le comunica una cierta claridad. Además, experimenta en la percepción una pérdida de peso corporal, siente un amor que se irradia y una felicidad que brota; le invade un sentimiento de serenidad y pureza. Todo ello con una gran claridad de conciencia¹⁷⁹. Aunque en el conjunto de la experiencia mística la conciencia de la «presencia» del «abarcador», la visión de la «luz mística» y el contacto del «fluido» o de la «atmósfera» no están unidos necesariamente a la concepción de la personalidad del «abarcador» (de lo divino-sagrado), son vividos intensamente en la visión de las manifestaciones expresivas (mirada, manos, vestiduras, gestos) y en las palabras oídas y la dirección o guía experimentada (v. p. 424s), puesto que estos últimos elementos de experiencia «solamente pueden ser concebidos como acciones personales»¹⁸⁰.

Debido a los profundos efectos de las vivencias de revelación visuales y auditivas, frecuentemente de gran alcance, se comprende que la cuestión de los posibles errores tenga gran importancia en todas ellas, incluyendo las místicas.

Albrecht distingue tres posibles modos de error en las experiencias místicas: la «ilusión mística», errónea en la concepción o interpretación de la cualidad de los elementos de vivencias; el error en el convencimiento del origen místico; el error en la interpretación mística de una comunicación¹⁸¹. Cree este autor que la conciencia de la presencia de «lo místico», todavía no determinado en su contenido, «es inmune a la confusión con otras experiencias, de características distintas». También la percepción de la luz y del fluido y el aura confiere a las vivencias gran seguridad en cuanto a su

175. C. ALBRECHT, *Das mystische Erkennen*, p. 96s.

176. *Vida*, cap. 28, 4. 177. *Obr. cit.*, p. 193.

178. C. ALBRECHT, *Das mystische Erkennen*, p. 115.

179. *Id.*, p. 122ss. 180. *Id.*, p. 243ss.

181. *Id.*, p. 272.

origen. Pero todos los restantes tipos de experiencia mística, según Albrecht, se hallan expuestos a error en mayor o menor grado¹⁸². No exceptúa de esta posibilidad de error a las comunicaciones orales y en imágenes, pero nos puede indicar la autenticidad, la ausencia de contradicción interior en el contenido y su elevado nivel, como también la pureza y sinceridad que le caracterizan¹⁸³. La autenticidad, decisiva para la evaluación de la vivencia, así como su origen místico, parecen ser tanto más seguros cuanto mayor es la multiplicidad de sus aspectos, sobre todo si «en el núcleo de la experiencia mística» se unen y coordinan significativamente la conciencia de la presencia, la visión completa, la luz y el contacto del aura y el fluido. El que se proponga presentar todos los contenidos místicos como «producción creadora del sujeto conocedor», debería explicarnos «cómo un conjunto tan ricamente estructurado y con unidad significativa, con su ausencia de contradicciones y su gran alcance, puede haber surgido de la esfera individual del que experimenta la vivencia»¹⁸⁴. Desde el punto de vista psicológico, hablan en favor de la autenticidad mística la diferenciabilidad de la trama estructural de la experiencia mística, el ideal nivel y la armonía de su contenido, la importancia existencial de la vivencia y su inherente característica de proceder de algo trascendente al sujeto. También G. Walter aduce la existencia de estas características fenomenológicas cuando las utiliza como argumento contra la opinión de que la vivencia de revelación es creada por el propio sujeto, basándose en el hecho de que en muchos casos las palabras o la inspiración divinas son respuestas a preguntas o ruegos del sujeto. No es posible explicarlas a base de la emoción desiderativa del propio sujeto o como respuesta de la conciencia porque frecuentemente, a pesar de la actitud de escucha del individuo, no le llega ninguna respuesta o, en lugar de ella, recibe una luz resplandeciente o un cálido amor invade el centro del yo y le da sosiego¹⁸⁵. Por lo demás, según este autor, la personalidad divina se denota, más que por la respuesta a las preguntas o ruegos, por las promesas, predicciones, órdenes o encargos de tareas que contiene¹⁸⁶.

Este argumento tiene plena validez desde el punto de vista fenomenológico, y diferencia claramente las experiencias místicas de

182. *Id.*, p. 296ss.

183. *Id.*, p. 285.

184. *Id.*, p. 306.

185. *Obr. cit.*, p. 177s.

186. *Id.*, p. 179.

otras clases de vivencias más o menos análogas. Es seguro que la recepción de una respuesta es vivida de modo distinto al acto de dar una respuesta. Este hecho fenomenológico no se halla en oposición al hecho psicológico de que un mismo sujeto pueda formularse preguntas y responder a ellas sin ser consciente en acto de ser él mismo el autor. El análisis psicológico de los fenómenos de posesión (v. p. 449) nos muestra hasta qué punto es esto posible. Como las estructuras psíquicas que se consideraron en dicho lugar, la mayoría de ellas muy infrecuentes, bajo la influencia de idearios y convicciones orientados, no a lo demoníaco (como en el caso aludido), sino a Dios o a ángeles o santos, predisponen a imágenes y percepciones de tipo religioso positivo, parece necesario examinar el estado psíquico del sujeto. Únicamente podremos conceder validez a vivencias de este tipo en el caso de que podamos asegurarnos de la completa normalidad de su psique. En ciertos casos, esta investigación es muy difícil, especialmente cuando se trata de una persona que ya murió. Deberá tenerse siempre en cuenta la distinción, aceptada hoy por una gran mayoría de autores, entre las psicosis o enfermedades mentales en sentido estricto, las psicopatías y las reacciones vivenciales anormales. Pero, aunque en el caso de que los resultados de un cuidadoso examen establezcan con seguridad la salud mental del sujeto, contamos ciertamente con una buena base para emitir, en principio, un juicio favorable sobre la autenticidad de la vivencia extraordinaria, no debemos creer que en el caso opuesto esté justificado excluir sistemáticamente la autenticidad.

Efectivamente, es opinión general que puede haber una influencia patológica en las auténticas vivencias místicas. Por otra parte, tampoco es imposible que en personas con una psique completamente normal y sana aparezcan ocasionalmente reacciones vivenciales anormales.

Los criterios de autenticidad formulados por Albrecht tienen indudablemente gran valor, por lo que es preciso considerarlos seriamente en todos los casos. Sin embargo, no puede excluirse rigurosamente la posibilidad de que la claridad, la armonía y hasta la importancia existencial de la experiencia mística y la unidad sean debidas a la actividad creadora del propio sujeto, tal vez por realizar un rol adoptado en concordancia con su imagen de

Dios y del mundo, rol que puede ser el de elegido por Dios para advertir a los hombres.

Si consideramos el valor relativo de los criterios psicológicos sobre la autenticidad mística de estas vivencias, no nos sorprenderá que los criterios reconocidos por los místicos se basen en los efectos de la vivencia: piedad religiosa, pureza, amor y libertad del alma. Albrecht, al extrañarse de esta actitud y señalar los peligros de error en la apreciación de los mencionados efectos místicos¹⁸⁷, no tiene en cuenta que los místicos y los teólogos de la mística evalúan estos efectos desde los puntos de vista ético y religioso, no psicológicamente. Hasta K. Rahner considera la religiosidad y la sinceridad subjetiva premisas indispensables para que pueda estudiarse la posibilidad de la autenticidad de una visión, pero no les concede una significación unívoca, como tampoco a la «salud psíquica» y a la claridad y el aspecto glorioso de la visión. Señala como criterios característicos de la autenticidad de la visión determinadas modalidades de la relación del sujeto con la visión: que predominen en el que experimenta la visión la fe, el amor y demás actitudes cristianas morales sobrenaturales; que reciba la visión con espíritu de humildad y gratitud, sin incurrir en exageraciones, sabiendo guardar silencio; finalmente, que no aparezca como un acontecimiento aislado, sino en conexión con el estado de gracia mística del que experimenta la vivencia¹⁸⁸. Con esta última característica se refiere a lo esencial en la mística, que no consiste en la relación de conocimiento, sino en la unión con Dios¹⁸⁹. Los criterios consignados ofrecen ciertamente a la evaluación teológica una gran seguridad en la formación de juicio sobre la autenticidad mística de las vivencias, pero no excluyen el origen sobrenatural en las que no cumplen las condiciones requeridas. La conducta del sujeto de la experiencia respecto a las visiones y demás vivencias de revelación puede ser defectiva moral y religiosamente a pesar de la autenticidad y el origen sobrenatural.

La cuestión de la autenticidad de las apariciones y revelaciones tiene especial importancia para la determinación del valor de las

187. *Das mystische Erkennen*, p. 292.

188. K. RAHNER (-BAUMANN), obr. cit., p. 76ss.

189. C. ALBRECHT está plenamente convencido de la verdad de este aserto; v. *Das mystische Erkennen*, p. 255, 326.

comunicaciones y de su contenido, por lo que es generalmente estudiada con el mayor celo por los teólogos y los dirigentes de los grupos religiosos. Claro está que la seguridad subjetiva del origen divino de la vivencia de revelación aumenta con la claridad y la fuerza de convencimiento del contenido, la acentuación de la tonalidad afectiva apropiada y la independencia respecto a esfuerzos y decisiones de la voluntad. Pero no se adquiere corrientemente esta seguridad sólo con un examen metódico guiado por los mencionados criterios. La principal base para esta seguridad nos la ofrece la presencia de las características propias de las vivencias de revelación, que se observan inmediatamente en sus cualidades (v. p. 413ss). Éstas son también las condiciones que determinan el grado de influencia del contenido de las vivencias de revelación sobre la estructuración de la imagen personal de Dios y del mundo.

RESUMEN Y CONCLUSIÓN

Estructura psíquica y cognición del mundo religioso

En esta obra nos hemos ocupado predominantemente de la psicología de la cognición religiosa, procurando especialmente descubrir los factores psíquicos que participan en la formación de la imagen religiosa de Dios y del mundo en el hombre.

Hemos visto que intervienen en esta labor las funciones psíquicas fundamentales orientadas al contenido y al valor, y las funciones de cognición complejas. En las funciones fundamentales orientadas al contenido y al objeto se incluyen la sensibilidad, la percepción, la representación mental y el pensamiento; las funciones psíquicas fundamentales orientadas al valor comprenden el sentimiento, la conación y la voluntad; en las funciones complejas de la cognición deben considerarse el estudio, el trato, la experiencia y la vivencia de revelación.

A excepción de la vivencia de revelación, los componentes de esta clasificación concuerdan con las categorías psicológicas usuales. Además de permitir la catalogación de los conocimientos obtenidos por la psicología general, la ordenación de su estudio y la aplicación de los resultados de la investigación al lugar correspondiente, hace posible el examen ordenado de los múltiples modos de vivencia, tan importantes para la cognición religiosa. Sus efectos se extienden en direcciones distintas: disposición a la adquisición de conocimientos y a la atención al ámbito objetivo religioso; concienciación y elaboración de contenidos religiosos; completamiento y evaluación intelectual; profundidad vivencial y destacamiento temático; finalmente, formación y consolidación del convencimiento.

Corresponde ciertamente al pensamiento un papel directivo frente a las demás funciones relativas a la cognición en cuanto se refiere a la esfera de lo sagrado, inaccesible a los sentidos, «totalmente otra» y trascendente, pero esto no excluye otras funciones y depende en su realización del carácter del individuo y de la fase de la vida en que se encuentra. Según estas circunstancias, puede predominar más o menos alguna de las restantes funciones psíquicas, especialmente el sentimiento y la conación, adecuándose a las mencionadas peculiaridades de la esfera objetiva religiosa mediante la percepción y la representación mental simbólica o el sentimiento de los valores, en conjunción con el pensamiento.

La psicología de la cognición religiosa confirma de este modo la conocida regla de la integración funcional formulada por la psicología general. No es permisible ninguna estricta separación metodológica de las funciones cognitivas frente a las emocionales, conativas y volitivas. Análogamente, tampoco es posible limitarse en este estudio a las funciones simples de la cognición sin considerar las complejas, ni limitarse a la esfera objetiva religiosa prescindiendo enteramente de la religiosidad del sujeto conocedor. No puede circunscribirse el examen al conjunto funcional en la cognición religiosa sin tomar en consideración el sujeto que experimenta la vivencia. No raras veces, el estudio psicológico de la trama de representaciones mentales y pensamientos de carácter religioso requiere que se tenga en cuenta, además de la relación con el yo del proceso de la cognición religiosa, la vivencia en la conciencia del nosotros; además de la esfera consciente, la anormal y hasta la patológica.

Por todo ello, no es de extrañar que sean casi ilimitadas las posibilidades que se ofrecen a la aprehensión y elaboración psíquica y al completamiento, modificación e irradiación a otras áreas del contenido religioso en forma de pensamientos, representaciones mentales y percepciones, incluyendo las percepciones falsas. La psicología solamente puede formular sobre estas cuestiones afirmaciones de carácter limitado y aun sin pretender una completa seguridad, no tanto guiándose por las características del contenido como ateniéndose al grado de evolución psíquica y al carácter y las condiciones ambientales en que se halla el individuo.

En la gran vivencia religiosa (vivencia numinosa), que puede

presentarse al individuo incluso en estadios de desarrollo primitivos, lo divino-sagrado es dado como un poder de alto valor y de incondicional preeminencia, que tiene rasgos personales más o menos destacados, por lo menos en su ira, en su accesibilidad y en la actitud favorable o contraria que se le adscribe. Puede concebirlo el individuo, mediante la experiencia, el trato y la aceptación, mediante la percepción y la actividad de la fantasía y del pensamiento, en forma de representaciones y conceptos de características en parte paternas y en parte maternas. Sobre esta base y la continuada presentación de complejos de conducta y propiedades de lo «divino-sagrado», pueden concebirse y experimentarse, con la actividad intelectual o la perceptiva, seres divinos variables en forma y carácter, masculinos, femeninos o bisexuales, y también portadores de santidad (personas o cosas), peligrosos o auxiliadores; finalmente, concibe el individuo posibilidades de estar en buenas relaciones con el ser divino y de vivir en él. Esta evolución, si exceptuamos el pensamiento teológico y filosófico que la cubre en algunos trechos, no se desarrolla en el hombre a partir de la idea de un ser divino que es en sí y para sí, sino a base de la realidad vivida y la vida práctica en relación con lo divino-sagrado y la existencia humana. Intervienen en este proceso estructuras conativas que pueden presentarse en imágenes o símbolos arquetípicos y determinan la decisión personal.

Nos hemos abstenido de realizar el estudio y la clasificación de las estructuras conativas porque hubiera sido necesario para ello, después del examen de la psicología de la cognición religiosa, considerar la toma de posición o adopción de una actitud ante la religión en sus formas principales y sus variaciones. Por la misma razón no se ha podido presentar una exposición concluyente de la repercusión de las vivencias religiosas sobre la formación del mundo de representaciones y pensamientos del individuo. Finalmente, tampoco se ha podido considerar el problema de si existe una tendencia religiosa primordial o una disposición primordial a la religión, y sólo dentro de estrechos límites se ha usado el punto de vista global de la totalidad del hombre.

Después de una introducción a la historia y la metodología de la religión y del examen de la gran vivencia religiosa y de la temática de Dios y de la santidad, hemos dedicado especial atención a la investigación y el examen de las formas de la cognición religiosa.

Este estudio nos permite penetrar en el conjunto o globalidad psíquica en que actúan los factores considerados. De acuerdo con la ley fundamental de la psicología, la vivencia de la realidad es intensificada por el espanto y la admiración. La gran vivencia religiosa facilita la comprensión del horizonte y la vida religiosa propios y ajenos.

ÍNDICES

INDICE DE NOMBRES

- Abraham 414
Adler, A. 21 22 77 289
Ágata 415
Agustín, san 17 61 134 196 214 228
267 395 416 419
Alacoque, Margarita María 401 416
Albrecht, C. 26 27 69 96 402 404ss
423ss 466 468ss
Allport, G.W. 16 17
Amadou, R. 450 457ss 463
Ambrosio, san 412
Ana 114 268
Antíoco 225 285
Antonelli, J. 27
Antonio el Ermitaño 292
Arnold, W. 28 65 207 236
Asclepios 291 410
Aster, A. von 53
- Baeumker, C. 24
Balducci, C. 445
Baltasar 179
Balthasar, H.U. von 361
Barra, G. 25 26
Barth, K. 97
Baudouin, Ch. 27
Baumann, P.Th. 403
Becher, E. 54ss
- Beethoven, L. van 385
Behn, S. 404
Beinaert, L. 28
Bender, B. 440 451 457s
Benedicto xiv (Lambertini) 438 440
Bergins, R. 207 212
Berguer, G.V. 16 17
Bernadeta, santa 256 388
Bernardo de Claraval, san 17 151
170
Bernet, W. 298 299 397
Betz, F. 28
Betz, O. 28
Bindl, M.F. 28
Bitter, W. 27
Björkhem, J. 442 451
Blumhardt, J. Chr. 454
Bökmann, J. 28
Bolley, A. 17 23 25 63 69 97 103
119
Bonhoeffer, D. 199
Bosch, H. 292
Bouyer, L. 217
Bovet, Th. 448
Brahms, J. 385
Brennan, R. 24
Brentano, Fr. 39
Brunner, A. 18 19 40 119 125 342

Brunner, C. 296
 Buda 300 394
 Buenaventura, san 24 229s
 Bulst, W. 397 420
 Burgardsmeier, A. 25 63 188

Canesi, A. 25 69
 Canziani, W. 17 73
 Carrel, A. 439 443
 Caruso, J. 27 296
 Caspar, K. 139
 Castiglioni, G. 25
 Catalina de Al. 156
 Catalina de Siena, santa 225 416
 Clark, H.W. 16 17
 Claudel, P. 419
 Clostermann, G. 25 26
 Corbiniano de Freising 156
 Cranach, L. 145
 Cranston, R. 438 444
 Croiset, G. 458

Charcot, J.M. 20
 Christine, L. 405s

Daim, W. 27
 David 82
 Dehn, G. 23
 Deissmann, A. 124
 Demal, W. 28
 Dilthey, W. 80
 Dionisos 300
 Dittus, G. 454
 Dobbelstein, H. 28
 Donat, J. 24
 Duncker, K. 212
 Dürckheim, K. v. 255

Ebbinghaus, H. 236
 Éliade, M. 18 19 123 298
 Elias 190 192 255
 Englhardt, G. 24
 Exarckos, B. 19 20
 Ezequiel 60 139 416

Faulhaber, M. 170 174

Feckes, C. 407
 Feigel, F.K. 94 96 100 102
 Felipe, san 417
 Feuerbach, L. 75
 Feuling, D. 24
 Fischer, E. 290
 Fittkau, G. 385
 Flournoy, Th. 18
 Francisco de Asís, san 135 256 417
 Francisco de Sales, san 17 31 196 421
 Francisco Javier, san 421
 Frankl, V. 21 22
 Frei, G. 297
 Freud, S. 20 21 77 120 265s 288s 448
 Fries, H. 26 94 421
 Fries, J.F. 93 104
 Fröbes, J. 24
 Froboese-Thielle, F. 296 300

Gagern, Fr. von 27
 Gedeón 416
 Gehlen, A. 75
 Geiselman, J. 93 104
 Gemelli, A. 25
 Gertrudis, santa 436 466
 Geysler, J. 24 26 36 94 403
 Gilen, L. 25 26
 Gins, K. 26 27 69
 Girgensohn, K. 22 35 46 62s 65ss 73 77 83 102s 134 213
 Godin, A. 65
 Goebel, B. 422
 Goetz, J. 40
 Goldbrunner, J. 27 28 122 297 348
 Gollwitzer, H. 199
 Görres, A. 28 266 268
 Greeff, É. 20
 Grenstedt, L.W. 16 17
 Griesl, G. 266
 Grönbaek, V. 16 17 22 23 67 68
 Gruber, A. 28
 Gruehn, W. 16 17 22 23 53 63 65ss 73 83 103s 136 404
 Gründler, O. 19 20

Grünewald, E. 275 292
 Grünewald, M. 292
 Guardini, R. 220 377

Haendler, O. 300 302
 Hansen, W. 28
 Häring, B. 93 97 99 100
 Hartlaub, G.F. 450 463
 Hasenfuss, J. 16 18 23
 Hegel, G.F.W. 80
 Hehlmann, W. 199
 Heiler, F. 18 19
 Hellpach, W. 16 18 100 125 137 441
 Hermes 300
 Herodes 225
 Herzog, R. 291 410
 Herzog-Dürck, J. 277
 Hessen, J. 26 36 93 104
 Hildebrand, D. von 19 20 37 46
 Hildegarda, santa 402
 Hof, J. 421
 Hofstätter, P.R. 48 288 332 337 373
 Hohenlohe, A. von 440
 Hollenbach, J.M. 27 198 223
 Hönigswald, R. 35
 Hostie, R. 27 121 298 300
 Hugo de San Victor 24
 Huizilopochtli 117
 Hull, C.L. 71
 Husserl, E. 19 36ss 53

Ignacio de Loyola, san 189 318 417
 Isabel, santa 114 423
 Isaías 60 91 100 416

Jacob 178 400 411
 Jacobi, J. 118
 Jacopone da Todi 348
 Jaensch, E.R. 157
 Jámblico 456
 James, W. 18 26 62 73 75
 Janet, P. 20
 Jaspers, K. 377
 Jelke, R. 16 106
 Jeremías 348 416
 Jesucristo 66 82 91 178 199 204 225

227 228 230 240 272 301 316 341
 348 363 376 390 393 400 412 432
 463 466

Job 190
 Johnson, P.C. 16 17
 Jonás 227
 Jores, A. 440
 José de Egipto 192ss 385 410
 José de Nazaret 410s
 Josefo Flavio 454
 Josías 384
 Juan Bautista, san 306 418 423
 Juan Crisóstomo, san 17 170
 Juan Evangelista, san 59 413 415
 Juan Vianney, san 256 421 446
 Juana de Arco, santa 419
 Jud, G. 20
 Judas Iscariote 82 159
 Juliana de Lieja, santa 416
 Jung, C.G. 21 22 73 77 121 296 298ss 459 468
 Juritsch, M. 136

Kaminsky, G. 207
 Kant, I. 34 104 225
 Keilbach, W. 16 17 23 26 43
 Keilhacker, M. 236
 Keller, W. 235 261 309 326
 Kierkegaard, S. 17
 Kirchhoff, R. 56 166
 Klages, L. 55 236
 Klug, I. 27
 Koehler, F. 463
 Koffka, K. 24 25
 Köhler, W. 212
 König, F. 18 19 40
 Kretschmer, E. 73 232 320
 Krings, H. 36
 Krueger, F. 236
 Külpe, O. 22 45 66

Lang, A. 26 99 102 106
 Lais, H. 444
 Lázaro 83
 Leeuw, G. v. 18 19 39 97 117 120 121 123 125 413

Lcitner, H. 22
 Lepp, I. 27
 Lersch, Ph. 28 45 56 70 135 144
 146 194 209 236 257s 261 276
 288 309 355 361 373 403
 Leuba, J.H. 18 26 75
 Lhermitte, J. 26 27 446 451 468
 Lindworsky, J. 24 25
 Lipps, Th. 53 236
 Lotz, J.B. 377
 Lotze, H. 39
 Ludwig, A.F. 456
 Lutz, E. 24

Mager, A. 26 27 469
 Maier, H. 53
 Maine de Biran 383
 Maréchal, J. 26 27
 María 47 204 442s
 Marlett, J.J. 459
 Mattiesen, E. 459 460 463
 Maximiliano, emperador de Méjico
 265
 McDougall, W. 236 262
 Meili, R. 212
 Mercier, D. 24
 Michaelis, E. 454
 Miguel arcángel 155
 Moers, M. 25
 Moisés 128 255 410 418
 Monden, L. 422 432
 Moser, F. 457s 463
 Müller-Sternberg, R. 125
 Müncker, Th. 28

Natorp, P. 35
 Nerón 225
 Neuhäusler, A. 451 457s 463
 Newman, J.H. 17 61
 Nicodemo 199
 Niedermeyer, A. 27
 Nietzsche, F. 21 75 277 280 366
 Nobiling, E. 23 103
 Noé 225 255

Oesterreich, T.K. 445s 449ss 459 463

Ogiermann, H. 40 221 368 386s
 Orígenes 412
 Ostler, H. 24
 Otto, R. 19 35 39 91ss 116s 241 247
 255

Pablo, san 61 81 82 119 156 198 206
 228s 238 336 344 362s 376 400 410
 Pascal, B. 17
 Pedro, san 82 91 93 100 156 228
 393
 Pestalozzi, J.H. 172
 Petersdorff, E. v. 460
 Pettazzoni, R. 118
 Pfahler, G. 232 317 337s
 Pfänder, A. 19 20 37 221
 Pfister, O. 21 22 277
 Pflanz, M. 303 444
 Pfiiegler, M. 73
 Pio x 24
 Pio XII 27
 Platón 32 33
 Plotino 408
 Pöggeler, F. 28 354
 Pöll, W. 37 121 137 175 209 303ss
 329 332s 416 440 441
 Potempa, R. 94 103 221
 Przywara, E. 26 119 252
 Puente, L. de la 230

Rahner, K. 403 422 434 445 455 465
 473
 Raitz von Frenzt, E. 26
 Ratisbonne, A. 62
 Reiterer, A. 461
 Rhine, J.B. 450 458
 Ribot, Th. 236
 Rienzi 248
 Ringger, P. 450 458 459
 Robinson, J. 199ss
 Rodewyk, A. 445ss
 Rohrer, H. 48 52 137 152 209
 236 275 309 319 324 371
 Rudert, J. 166
 Rudin, J. 27
 Rűfner, V. 16 17

Salman, H. 16
 Salomón 255
 Samuel 410 417
 Sara 114
 Sarastro 164
 Saúl 285
 Schär, H. 21 22 278
 Scheler, M. 19 37 39 45 55s 103 221
 236 383
 Schell, H. 422
 Schillebeeckx, E. 227
 Schleiermacher, F. 22 34 92 93
 Schmaltz, G. 79 468
 Schmaus, M. 42
 Schmidt, W. 18 19
 Schnackenburg, R. 445
 Schneider, A. 24
 Schneider, F. 206
 Schneider, K. 20 294 303 334 338
 448ss 467
 Schöllgen, W. 28
 Schultz, J.H. 405 408 439
 Seckler, M. 24
 Shiva 117
 Sickenberger, J. 60
 Siebenthal, W. v. 289 292ss 298s
 415
 Siegmund, G. 444
 Skinner, B.F. 71
 Skrbensky, L.H. 73
 Smit, J. 447
 Söhngen, G. 227 411
 Spearman, C.E. 65
 Spranger, E. 19 40 53 55 80
 Stählin, W. 22 23 24 25
 Starbuck, E.D. 18 73
 Steffes, J.P. 26
 Stein, E. 37
 Stokvis, B. 303ss 440 444
 Stolz, A. 17
 Straubinger, H. 26
 Strauch, J. 440
 Strauss, E. 303
 Sundén, H. 373
 Surin, J. 451
 Suso, E. 62

Swedenborg, E. 457

Teresa de Jesús, santa 17 61 196 466
 470
 Thomae, H. 232s 309 371 387
 Thomas, Kl. 20
 Thum, B. 445
 Thun, Th. 25 63
 Thurn, H. 467
 Thurston, H. 423 465
 Thurstone, L. 65
 Tilmann, K. 28
 Tillich, P. 199
 Timoteo 119
 Toman, W. 71
 Tomás apóstol, santo 230s
 Tomás de Aquino, santo 17 24 214
 231 325 399 421
 Tomás de Kempis 196
 Trillhaas, W. 16 68 73

Uriás 82
 Usener, H. 40

Vetö-Viszok, L. 22 23
 Vetter, A. 187 288
 Volkelt, H. 53
 Voltaire, F.M. 383
 Vorbrodt, G. 18 36
 Vorgrimler, H. 422
 Voss, Th. 23

Wach, J. 18 19 98 119 123
 370
 Wachsmann, M. 25 26
 Wagner, R. 248
 Walter, G. 442 458 465 471
 Watson, J.B. 45 71
 Weitbrecht, H.J. 20 136 449
 Wellek, A. 37 66 68 69
 Wertheimer, M. 212
 Westermayr, J.B. 32
 White, V. 27 117 299
 Wiesenhütter, E. 78
 Wiesinger, A. 459
 Willwoll, A. 24 26 403

Wimmer, O. 306
 Winkhofer, A. 445s 452s
 Winnefeld, F. 275
 Winzen, B. 25
 Wisse, St. 227
 Wobbermin, G. 36

Wunderle, G. 24 25 44 63
 Wundt, W. 18 19 236
 Zellinger, E. 64
 Zohren, J. 450
 Zoroastro 300

ÍNDICE DE MATERIAS

Absoluto
 religioso 378
 vivencia de lo 377
 Abstracción 104 209 231s
 Activos y prácticos 320
 Actos
 religiosos 19 31 106 108
 para la relación con lo religioso
 281 282
 Adaptación 338
 Adolescencia 222
 Adopción psíquica 174 270 278s 328
 causas de perturbación 335s 343s
 352
 comprensión 331
 con convencimiento 330 331s
 contenido 336 343s 352
 funcional 330
 ideal 330s
 integridad 340
 intencional 330
 motivación 331s 340s 345
 refleja 329
 Adultos, v. Edad adulta
 Afán de valimiento 21 164 189 277
 279s 295 456
 Agresión, instinto de 268 272 296
 Agua 149
 Águila 154
 Alegría 145 242 244 316 341 348
 Alma 19s 33s 42
 Altar 254
 Alteridad de Dios 92 96s 116 123
 Ambiente, v. Medio ambiente
 Ambivalencia 125 272 335 339
 Amor 241 243 246 247 255 263 284
 461 473
 Análisis 59
 factorial 65 67
 Ángel 91 113 125 139 155 161s 200s
 204 290 398
 Angustia, ansiedad 21 27s 259 277
 293 448 457
 en los sueños 290
 regulación 277
 Anhele 59 93 101 107 237
 Anima, animus 297 298
 Animales 127 357
 Animo 38 320 322
 Anormalidad psíquica 20 79 118 274
 448
 Antipatía 246
 Antropología 75 136 173 252 261
 378 477
 Antropomorfismo 161 269
 Apariciones, v. Visiones, Muertos

Apocalipsis 58s
 Aprendizaje, v. Adopción de conocimientos
 Aquietamiento 276 405
 Árboles 127 357
 Arquetipos 21 119s 150 278 298s 348 459 477
 Arrepentimiento 19 25 55 72 106s 285s 390
 Arrocamiento 93
 Arrodillarse 72
 Arte 146 156 162 300 345
 Ascesis 25 28 287 317 334
 Asociación 54s 146s 240; v. Libre asociación
 tendencia a la 282
 Asombro 92 102 241 246 252
 Ateísmo 366 383 431; v. No creyentes
 Atención 49
 Atmósfera personal 458 465
 Atribución protectora 306
 Audiciones 424 470
Augustum 93
 Aura 118 458
 Autenticidad 361 436s
 Autismo 283
 Autoridad 223 332 334s 455
 Autorregulación orgánica 438
 Baile, v. Danza
 Beatitud 31
 Behaviorismo 71s
 Benevolencia 236
 Beso 72 269
 Bienaventuranza 33 198 280
 Biografía 60
 Burlas 383
 Campanas 135
 Canonización 438 444
 Canto 77 164 174 227 443
 Carácter 28 164s 220 335
 Casa de Dios 135 161 178 209s 240 347
 Casos extremos 18 62
 Castigo 384
 Casualidad 417
 Cátaros 274
 Ceremonias 205 217 249 279 347 380 452
 Ciclotímico 73
 Cielo 113 122s 188 197 283 292 382 466
 escalera 206 298
 puerta 206
 vuelo al 298
 Ciencia de la religión 35
 comparada 16 97s 117s 123
Circumsessio 445
 Ciudad de Dios 115
 Clarividencia 457
 Cognición 131ss 257 437 476
 acción estimuladora del trato 362
 aceptación anticipada del valor 302
 adaptación 245
 ampliación 254 275 352 362
 aprobación 250 263
 apropiación 172 249s
 aspectos 259
 aumento 179 258 264 310
 concepto 86 113 212
 confirmación 388
 correcciones 202s 316s 362
 debilitación 258 264 317 352
 delimitación 244s 375
 destacamiento 139 140 171 194 245 264
 disposición al sujeto 137 140 166 180 351 362s
 enriquecimiento 161 188 447
 esclarecimiento 195 362s 388
 establecimiento de relaciones 375s
 explicación 195 217s
 extinción 364
 falseamiento 161 197s
 firmeza 171s 232 313 342 352 364 388
 fomento 246s 343
 impulsos 243 262 263
 indicación 164 193s 243
 indicaciones 242

interpretación 376s
 limitaciones 264 275 352 362s
 objeto 254s
 perturbación 189s 245s
 producción de material 175 265s
 rechazo 249 250 352
 rol de las representaciones mentales 196s
 suscitación 251s
 transferencia 139 141 166s
 v., además, Toma de posición
 Cognitivo 133
 Color 135 137 470s
 Comidas 318
Communicatio in sacris 314s
 Comodón 322
 Comparación 60
 Compasión 236
 Compenetrarse, vivir un rol, introducirse en el tú 193 392 453s
 Compensación 286s
 merecida 415
 Comprensión 59 80 331 391ss
 Compulsiva (vivencia, conducta) 448s 451
 Comunicación oral 164 166 179 333 350
 Conaciones, vivencias conativas 261ss 312 324s 477; v. Impulsos
 clasificación 261
 efecto productivo de material 265s 283
 religiosas 282 285 295 302
 Concepciones erróneas 161 197s 251
 Concepto 209 231
 Conciencia 25 28 47 266 403s
 de culpa 27 101 285s 448
 de pecado; v. Pecado, conciencia de
 Concilio
 de Nicea 217
 de Trento 31 33
 Condenación eterna 382
 Conducta 18 71s 266 337 348
 cambio de estilo en la 193
 con el medio ambiente 365s; v. Trato
 tipos 75
 Conductas erróneas
 corrección 266s
 prevención 266 286s
 represión 266
 Confianza en la sinceridad ajena 332 334s
 Conjuero 447
 Conocimiento 34 86 94s 210 218 383; v. Teoría del conocimiento
 demoníaco 447 452
 empírico 366 386s
 religioso 142s 233
 Conocimiento por experiencia
 agrupador 398
 ordenador 398s
 Consagración 126s
 Consolación 51
 Contacto místico 425 470
 Contagio psíquico 174s 329 440s
 Contingente, experiencia de lo 223
 «Contraadopción» 337
 Convencimiento 210 217 219 250 301 304s 331s 358
 efectos vitales 306s 441
 firmeza 171 222s 352 364
 motivación 76
 Conversación 63 393
 Conversaciones 25 341
 Conversión 18 31 79 81 87 243 380 417s
 celo por 127
 Convertidos 25
 Coral 107 170 175
 Cordero 149 153s
 Cosas relativas a la religión 357s
 Costumbre de rezar 52
 Costumbres 71s
 populares 274
 Creyentes de otras religiones 314s 339 431
 Criatura, sentimiento de 92 103
 Cristianismo 21 36 46 75 149 228 269 292 300
 Cristo
 arquetipo 468

- niño 466
 visión 468
 Cruz 145
 Cuaternidad 299
 Cuestionario 23
 Culpa, v. *Conciencia de culpa*
 Culto 123 187 192 248 277s 291 315
 etapas 98 100s 103 117s 119 121
 123 125 186 399 445
 imágenes 127s 307 314 362
 Curaciones milagrosas 438

 Danza 192
 Decisión 309 312s 405
 Deferencia 334
 Definición 209
 Demonio 125 398s 445 451 459s
 Desarrollo 74 100
 Descripción 58ss
 Despertar 380 440
 Destino 125
 Destrucción del mundo 115
Deus ex machina 199 200
Deus otiosus 119
 Devaluación, proceso de 317
 Devoción 57 162 306 323s 335 344
 352 361 364 383 428 430
 ambivalencia 272
 budista 344
 católica 32 72 223 291 293
 e imagen 162s
 e interpretación del sentido 145s
 411s
 en grupo 172 177
 evangélica 22
 hindú 315
 islámica 163 223 330
 judaica 163 175
 metodista 18 22
 ortodoxa 72
 percepción del símbolo 150s
 tipos 28 73 201 373
 unilateralidad 318s
 verdadera 361
 y dotación emocional 240 249s
 y fe 222 251

 Diablo 100 114 155 162 201 292 300
 302 402 445 448 450 452 461s
 Diálogo 400 471s
 Difuntos 125 188 292
 Difusión de masas 351s
 Dios 112s 226 228 249 477
 accesibilidad 98 123 286
 acción sobre el mundo creado 113s
 430
 alabanza 317
 alejamiento de 19
 amistad de 39 374
 amor 31 106 175 200
 arbitrariedad 191 276
 bondad 115s 123s 201 202 247
 cognoscibilidad 27 34s 93s
 compañía de 374
 concepto 16
 confianza en 19 63
 consolador 468
 cualidades sensoriales 139
 cuaternidad 300
 de la alianza 39 115 177
 demostraciones de la existencia
 de 221s
 el «abarcador» en la vivencia mística;
 v. *Vivencia mística*
 el Señor 118
 en la altura 122 199s
 en lo profundo 199s
 eternidad 113 321
 favor divino concedido anticipada-
 mente 385
 incondicionalidad 92 113
 indiferencia por la suerte del hom-
 bre en la idea de Dios que tie-
 nen algunos 269
 individual 117s 285s
 inmanencia 119
 «ira» 92 269 384
 juez 114 121s 206
 justicia 31 384
 lejanía 92 118s
 llamamiento 194 206
 majestad 122s 188
 mandamientos 31

- manifestación 122s 137 344 414
 manifestaciones de 220
 misericordia de 31 286
 misterio 113 116 256
 nombre 105 113 123
 Padre 115 117 119s 201
 pastor 115 121s; v. *Pastor*
 personalidad 98 120s 123 470 471
 poder 92 114s 286 321 437
 poder de castigar 114s
 presciencia 114 422 456
 providencia 115 125
 proximidad 115 119
 rasgos opuestos en las imágenes de
 118
 relación con 221
 rey 91 113 119 204; v. *Rey*
 salvador 115 121s 305
 sumo valor 59
 supremacía 98 113 116s 122 125 201
 434
 temática bíblica 112s 119
 temor de 31 237
 trascendencia 116 119 122 189 199
 trinidad 226 300
 trono 58s 91
 vengador 114s 191
 verdugo 118
 vigilancia 417
 voluntad de salvación 434
 voz 297 307
 y moral 99s
 v. *Alteridad*
 Dioses 75 113 122 125s 398
 Discernimiento de espíritus 28
 Disposiciones psíquicas congénitas
 338
 Divertimiento 247
 Divino-sagrado, v. *Dios*
 Dogma 21 24 115 219 277s
 Dolor 54 56 241 272 390
 Dotación emocional 187 249s 338
 Duda 223s 246 250 365 430

 Edad adulta 25 68 155 200 205 223s
 291 339 343

 Edades, v. *Adolescencia*, *Edad adul-*
ta, *Infancia*, *Vejez*
 Eidético 157 467
 Emoción en la lectura 50
 Emociones 235s
 clasificación 236s
 efectos sobre la cognición 240s
 estéticas 241 246
 noéticas 213 231 250
 numinosas 35 78 241
 relación de oposición 95 246s 253
 relaciones de valor 235s 237s
 religiosas 35 92s 102 160 237
 Encarnación 115 204 269 301
 Encuentro 93 107 161 395
 Endotímico, fondo 257
 Enfermedad 127 438
 mental 20 79 451s; v. *Esquizo-*
frenia
 Engañarse en la observación de sí
 mismo 45s
 Entrenamiento autógeno 404 439
 Epilepsia 136 449
 Equilibrio psíquico 21 275
 Ermitaño 126 146 357
 Error 432
 Escolástica 24 34
 Escotomización, v. *Negación de la*
realidad
 Escritos religiosos 82 178s
 evaluación psicológica 83s
 Escrupulosos 20
 Esperanza 31 70 244 247
 Espiritismo 459
 Espíritu del tiempo 202s
 «Espíritus» 459s
 Espontaneidad 343
 Esquizofrenia 382 449 468
 Esquizotimia 73
 Estadística 64s
 Estimulos 71
 Estremecimiento, vivencia de 92 101
 102 241 419
 Excepcional, carácter 79
 Exégesis teológica 85 115 412s
 Existencia 35 75 101 118 219 221 229

- 277s 333 383 401s 403 408 471
 Exorcismo 444s 447
 efectos 447s 451s 454 461s
 Experiencia 35 122 368 386s 388
 conocimiento por, v. Conocimiento
 empírico
 primordial 379
 Experiencia religiosa 21 321 369s
 clases 368 379
 forma favorecedora 385
 forma perturbadora 383ss 388
 interpretación 376s
 métodos 32
 puntos de inserción 377 380
 y ámbito en el que se desarrolla
 369
 Experimentos 22s 24 26 65s 77
 Exposición, v. Imagen plástica 158
 160
 Expresión 55 72 79 82 117 136 307
 395
 Éxtasis 404 407s
 Extinción (del pecado) 286
 Extraordinario, v. Sobrenatural
 Extrovertidos 73
 Factores, v. Análisis factorial
 de variación 28 59 67 85 335 337s
 370
 Familia 123 125 346
 Fantasía 184 187
 creadora 195s 253
 de juego 192s
 del miedo 190s
 desiderativa 189
 pictórica 187s
 planeadora 194
 primaria 146
 teatral 192s
 y recuerdos 193
 y sentimientos 187
Fascinosa 93 102 104
Fatum interior 458
 Fe 16 21 24 25 31 34 72 187s 199
 222 226 231 300 302 306 314
 331s 394 401 448 473
 modelos de fe, creencias ofrecidas
 al sujeto 195 219 277 402 444
 peligros para la 220 364s
 preguntas sobre cuestiones de fe
 219s 224
 seguridad en la fe, bases para la
 63 222
 voluntad de 312 434
 Felicidad 51 55 375
 Fenomenología 19 26 36s 380
 Festividades, ceremonias 143
 Fin de los tiempos 115 124
 Flores 392s 394
 Fuego 139
 Funcionalización 69s
 Funciones psíquicas 18s 69s 129 235
 475
 cognitivas 133
 complejas 70 328 387
 fundamentales 70 133 235 337
 simples 70
 Futuro 298
 Gestos y actitudes religiosas 57
 Gracia 31 33 66 258 398
 acción de la 42
 lugares de 157 159 274 307 388 411
 421 441
 Grupo religioso 205 219 251 273 278
 302 314 316 332 336 350 431
 474
 Guía 287 297 396
 de almas 27 46
 mística 425 470
 Hambre intelectual 51 243
 Héroe 299 301
 Hijo de Dios 115 125 217 291;
 v., además, Encarnación
 Himno 231
 Hipnosis 334 404
 Histeria 20 190 449s
 Homenaje 124
 Horror y gozo simultáneos 102
 Huida 298
 Humillación 255

- Idea 33 37 104 204 358 392s
 Identidad, sentimiento panteísta de
 103
 «Ideorrealización» 441
 Ilusión 151s
 Ilusiones 449 451 456
 Ilustración, edad de la 17 359
 Imagen 155s 161s
 análisis 78
 e inconsciente 78 118
 guía 205
 idolatría 163
 insuficiencia de la 161s
 interior típica 36 39
 milagrosa 155
 presentación de 23
 Imagen de Dios 18 25 140 161s 277
 291 317s
 anciano 162 200s
 arquetipos, v. Arquetipos
 cristiana 116 118 300
 Cristo, v. Cristo
 Dios de la alianza 122
 Dios del fuego 118
 Dios de la montaña 118
 del libro del destino 118
 familiaridad con Dios 276
 legislador 114 121s 384
 madre tierra 117 120 439
 rostro 402
 sexo 477
 Imagen del mundo
 cambios en la 267 268 290
 demoníaca 448 460
 v. Mundo individual
 Imágenes en el culto, v. Culto
 Imitación 270 330s
 Impulso cognoscitivo 263s 282 340s
 Impulsos, conaciones
 orientados al yo 263 276s 303
 transindividuales 263 281s
 vitales 263 265s 303
 vivencias conativas 121 159 261ss
 312 324s 477
 Incienso 137
 Incomprensibilidad 231
 Inconsciente 20 76 78 121s 284 299
 Indiferencia 241 259
 Indignidad 92 93 101
 Individuación 77 78 232 275 297 300
 468
 Inertes, sectores — en el pensamiento
 216
 Infancia 19 23 25 28 157 190 331
 339; v. también Niños
 Infierno 198 283 292 294s 344
 Inmortalidad 33
 Inseguridad 224
 Instinto
 de conservación 276 279 303 305
 de destrucción 268 296
 Interés 147 282s 324 352
 Interpretación 74s 122 376s
 Intervención activa del sujeto 348s
 Introversos 73
 Introyección 270
 Intuición 95 183 208 215 221 392
 423
 de la esencia 36 39s
 Irracionalismo 94
 Juicio 210
 final 115 179 336
 Justificación 22 31
 Lenguaje 45 163s 350 451
 ritmo 169s 178
 Libido 21 265 271 275
 Libre asociación 77 321
 Libros de cánticos religiosos 63
 Límite, experiencia del 377s
 Logoterapia 21
 Lourdes 388 438 442s
 Luz 59 95 113 119 149 402 465 470s
 Llamamiento 196 410 417
 Madre 126 263 374
 de Dios 204 290-291 300
 Maduración 97 200
 Magia 27 124 273 287
Maiestas 92 96

- Majestad 60 115 126 188
Mandala 300
 Manifestación (exteriorización)
 formas 271 279
 necesidad 181s
 Manifestaciones 420 471s; v. también Visiones
 corporales-sensoriales 423
 de ángeles y demonios 399
 imaginativas 423
 intelectivas 423
 Martirio 268
 Masoquismo 268
 Materialización 463
 Mecanismos de defensa 266s 280 282
 283 312
 Medio ambiente 64 71s 216 337 371
 Meditación 25 27 186 189 220 229s
 255s 300 344 407
 Melodía en el lenguaje 168s
 Memoria 184 185
 Mensajeros del más allá 460s
 Metafísica psicológica 24 33
 Método de interrogatorios (cuestionarios) 18 25 62s
 Miedo 375; v. Fantasía del miedo
 Miedo-amor 120
 Milagro 27 420s 438s
 clases 399 420s 429
 concepto 421
 curas, v. Curaciones milagrosas
 disposición 434
 fe 307s 427s 430
 v. Parapsicología, Psicología
Mirum 92 96 104
 Mística, v. Vivencia mística
 ciencia 18 26 460
 Místicos 409 451 473s
 Mito 187
 Modelo 206 270 272
 Modernismo 23
 Monoteísmo 21 398
 Motivación 76 269 304 309s 324s
 Muerte 147s 277 298 377
 Muertos, apariciones de 463
 Mundo
 destrucción, v. Destrucción
 nuevo 115
 Mundo individual 191 259 302 342
 371 390 460 465 473
 influencia de las conaciones 263
 265s 289s 371 375
 influencia sobre la religiosidad 199s
 372
 Música 351
Mysterium 92 149
 Narcisismo 268
 Naturales
 cosas 127 143 195 357
 procesos 114 136 351 435s
 Naturaleza 398 418
 Navidad 369
 Negación de la realidad 267 280 312
 Neokantismo 35
 Neoplatonismo 413 456
 Neurosis 20s 79 120 294
 eclesiógena 20
 Niño 23 25 28 54 84 120 121 155
 157 192 204 222 224 270 272
 277 290 328 329 339; v. también
 Infancia
 Nombre 72 151 451 453; v. también
 Dios, nombre de
 Nuevo nacimiento 301
 Numinoso, v. Sagrado, Vivencia numinosa, Sueños numinosos
 Objetivo de la voluntad 309 317s
 Objetos
 relativos a la religión 357s
 sagrados 141 143s 447
 Observación 43 48s 55s
 Observación de sí mismo 43s 65 84
 crítica, objeciones 52 53
 perturbaciones 45 46s
 recuerdos 51
 Observador 44
 Odio 255
 Odio-amor 120
 Ofrecimiento
 afectivo 348

- arquetípico 348
 circunstancias 351
 con imágenes concretas 347
 enseñanza activa, participación activa 348s
 estilo 350
 explícito 346s
 implícito 345s
 medios de difusión 351
 profesional 350
 contenido 343s
 de contenidos (presentación) 336
 343s; v. también Adopción
 Ofrenda 318
 Oído, audición 164s 172
 Olor 181 189
 Oposición arquetípica 299
 Oración 25 106s 123s 196 239s 263
 264 393 405 435 466
 efectos 171 186 249 439
 en grupo 170s 177
 formas de expresión 170
 motivación 171
 naturaleza de la 37s
 oyentes 149 269 272 339 341 390
 realización 310s
 Orador 165 172
 Órdenes religiosas 195s
 miembros de 126 201s 292
 Órgano, música de 135 251s
 Padre 119s 272 298s
 arquetipo 120s
 imagen del 120 266
 Palabra 209
 estímulo 22 23 66s
 Panteísmo 399
 Paraíso 115 198 333
 Parapsicología 440s 450s 462s
 Pastor 114 149
 de almas 27 58 355
 Patrística 34
 Paz 115
 Pecado 33 47 100 461; v. Conductas
 erróneas
 conciencia de 230 258 384 430
 confesión 46
 Pecadores 31 114s 466
 Pensamiento 207ss 476s
 analógico 95 225s
 conexión 210 215s
 demostrativo 221
 efectos 213s
 en comparaciones, parábolas 225
 229 394 411
 europeo 218
 formas de realización 207ss 211s
 manifestativo 220
 por ascensión 227 230
 por contraposición 228
 por proporción 227s
 referencia al mundo 228
 religioso 34 212ss
 tendencia objetivadora 210 218
 y libertad 319s
 y otras funciones psíquicas 212ss
 221 231 262s
 y personalidad 222 231s
 Percepción 33 133s 140ss; v. Escritos,
 Lenguaje, Símbolo, Representación mental
 de imágenes 155s
 de la psique ajena 54s
 de lo sagrado 140ss 144s
 de personas sagradas 180s
 identificadora 157s
 ilusoria 146 151s 181
 paranormal 456s
 presencia introductora 159
 trascendente 145s 156
 traslado al lugar representado 157s
 162
 Peregrinación 107 171
 Peregrinos 146 149 171 428 441
 Perfume, olor 137 151 423 458 465
 Persona 222s 277 319s 335s 366 370s
 392 400s; v. Carácter, Individuación
 centro de la vivencia 107 109 293
 363
 evaluación de sentimientos 187
 252s

- fatum interior* 458
 guía 27 78 232 266 274 286s 295
 321 328 404
 tipos religiosos 72s 325
- Personalidad
 escisión 79 449
 tipos, v. Carácter
- Pesimismo 269
- Piedad religiosa, v. Devoción
- Pietismo 17
- Poder 97 117 120 378
 experiencia del 378
- Politeísmo 117 204
- Posesión diabólica 444s
 características 446s
 causas 448s
 clases 445s
 fases 446
- Posición, v. Toma de posición
- Potentia oboedientialis* 33
- Pragmatismo 18 75
- Precognición 458
- Predicción 289 422 455s
 causas 456s
 hipótesis 458s
- Presencia
 identificadora 158
 v. Vivencia de presencia
- Presentación 159; v. Imagen escénica
- Privación 75
- Problemas religiosos 220 223s 231s 382
- Procedimientos de la psicología de la religión
 acceso al objeto de estudio 43ss;
 v. Observación
 a priori 30s; v. Fenomenología de afianzamiento 60; v. Cuestiones, Biografías, Experimentos, Estadísticas
 de ordenación 75s; v. Funcionalización, Tipificación
 empíricos, a posteriori 30 41ss
 expositivos 58ss; v. Análisis, Descripción, Comparación
- genéticos 74
 interpretativos 74s; v. Pragmatismo, Psiquiatría, Teología, Psicología profunda
 metafísico-deductivos 33s
 psicológico-deductivos 30s
 trascendentales-deductivos 34s 104
- Procesos volitivos 309ss 311s 325s 405
 y pensamiento 310s 324s
- Profanidad 101 357
- Profesión 77
- Profeta 47 113 126 402 416 463
- Profundización 232
- Propaganda 342
- Propósito 310
- Protesta 336 352
- Proyección 269
- Psicoanálisis 20s 101 120 265s 274 406
- Psicología 24 32 41 69 462
 incumbencia 42s 47 427s 437 452
 fenomenológica 36
 individual 21
 moral 28
 pastoral 28 32
 profunda 20s 76s
- Psicología de la religión 16s 47
 crisis 68
 desarrollo 17s
 métodos, v. Procedimientos de la psicología de la religión
 temática 85
 terminología 85s
 y otras ciencias 18s 27s
 y sociedad 23 65
 y verdad de la religión 24 36
 y vivencia de gracia 41ss
- Psicópatas 191s 334 338s 448s
- Psicoterapia 122 289 297 300
- Psiquiatría 20 79 448s
- Pueblo, nación 114s 122 125 223 400
- Racionalización 269
- Recogimiento 92 259
- Recompensa 115

- Recuerdo 184s 461
- Recuerdos de la vida propia 64
- Redentor 151 153s 195 244
- Relación de comportamiento, v. Trato
- Relajación 404 439
- Relativización 287
- Religión, v. Grupo religioso
 concepto 15
 difusión 229
 evaluación 179 359s 362
 filosofía de la 16 26 35 94
 higiene 22s
 odio a la 283
 pedagogía de la 27 28 163 314 346s 365
 psicología de la, v. Psicología de la religión
 temática fundamental 112s 122 124 226 228 229s 348 389
 y moral 34
 y neurosis 20 270
 y sentimiento 22 34 94s
 y símbolo 149
 y valores vitales 75
- Religiosidad 62 73 372s 395; v. Devoción
- Reliquias 110 256 423
- Renacimiento, filosofía del 35
- Reparación 286s
- Representación mental 184ss
 y afectividad 204s
 y concepciones erróneas 197s
- Representaciones concretas (empleo didáctico) 347
- Representaciones mentales
 esquemas 201ss
 modelos 198s
 preferidas 203ss 390
 recuerdos 185s 461
 y trascendencia 197
- Represión 266s 312 323
- Resentimiento 21 75 280
- Resistencia 335
- Respeto 106s 237 254 317 423
- Respiración 173s
- Resplandor 139 143
- Responsabilidad 33 274
- Resurrección 217 301 321 344 463s
- Retraimiento 283
- Revelación 31 81 93 122 174 397;
 v. Vivencia de revelación
- Reversión 268 279 281
- Rey 114 119 121
- Rigidez psíquica 338
- Ritmo 169s
 clases 169s
 contagio psíquico 173
 del lenguaje 170s
 dirección de los movimientos 175s
 en el discurso 170
 oración colectiva 170 172
 respiración 173s
 y contenido del discurso 173s 177
- Ritos 51s 125 143s 314 330s 394 445 447 451
- Rol desempeñado 373s 473
- Rosa 154
- Rostro 55 182 203 450
- Rotación 299
- Sabiduría 114 168
- Sacerdote 114 126 127 193 201 254 271 279 292 296
- Sacramento 39 198 205 231 287 314 363 406
- Sadismo 268
- Sagrado
 ámbito de lo 205
 categoría 35s 39 99s 103
 debilitación del carácter 127 129
 interpretación de lo 144
 materia sagrada 181 183
 objetivación 81
 pérdida del carácter 127
 vivencia de lo 91s 101
 v. también Santo, Santidad
- Salvación 115
 deseo de 353
- Salvador 121 124 402
- Sangre 136
- Santidad 18

- absoluta 126
accidental 128
adquirida 126
atribuida a animales 127s
atributiva 128
características 142 180s
circunstancias 142
derivada 126
dinámica 127
distinta de lo corriente 143s 419
en objetos 127
estática 127
indicaciones 142s
lugares santos 126 127s 256
objetiva 129 141 180s
personal 128
portadores de 124
relativa 127 141
subjettiva 129 182
substancial 128
temática de la 140ss
Santo 126 159 225 266s 269 271s 291
306 334 343; v. también Santidad,
Sagrado
Seguridad 276s
Sensibilidad sensorial 133ss
emociones y sentimientos 136s
representación de Dios 135s
vivencia religiosa 133 135s 188
Sentido 80 207 391s
comprensión del, v. Comprensión
esclarecimiento del 21 143 394s
Sentimiento
de inferioridad 21
de posesión 248
de triunfo 241 255
Sentimientos básicos 235 257s
influencia en la comprensión 259
«Sermón del diablo» 447
Servicio divino 50 276 314 328 349
Sexo 25 222 224 290 291 297
Sexualidad 21 78; v. Libido
Signos
físicos 55 163
sagrados 93 462
Silencio 127 135 137
Símbolo 78 143 147s
de transformación 301
oficial 149 150
privado 149
Símbolos
asociados 148
comprensión de 394
conocimiento de 148 150 227
de transición 298
ilusionismo 151s
indirectos 149
percepción 148 154
simultáneos 148 150s
transparentes 148
Sí mismo 77 298 300; v. Yo
Simpatía 246
Sobrenatural 42 92 398
Sociedad 123 126 176 282s 346 365
374 377 380 400
Sociología de la religión 18 64
Sombras 292 298
Sonido, v. Timbre
Subjetivismo 95s
Sublimación 21 268s
Substitución 267s
objeto substitutivo 267s
realización substitutiva 189
Sueño
arquetipos 21 78 298s
conciencia en el 404 410
en el templo 438s
interpretación 288 296s
orientación del 288s
religiosidad 293s
trabajo productivo del 289 292
Sueños 49 406 456
análisis 78
contenido religioso 290s
curativos 291 410 438s
de compensación 289 294
de destino 458
de infierno 292 294s
de purgatorio 293
de revelación 399 410s 415 418
de sacerdotes 296s
en épocas de transición 298 301

- fantasía 196
impulsos 287s
numinosos 290 299
Sugestión 148 293 303s 306s 332 440s
Sumisión 19 434
Super-yo 266 279
Surrealismo 149
Telepatía 451 453 456s
Telequinesia 450 454
Temor 92 128 142 237
Templos 160s 347 375
Tendencias, v. Impulsos
Teología 16 22s 42 81s 125 128 218
226 228 273 347 454 462
negativa 96 218
Tiempo 126
Timbre de los sonidos 165
clases 165
indicación sobre la personalidad
165
Tipificación 19 65 71s 203
Toma de posición 46 84 86 106 237
352 400 432s 449
Totalidad 70
Tradicón 342
Trance, estado de 446 456 459
Transferencia
de cualidades de sentimiento 138
de dirección de impulsos 21 138
268
de impresiones sensoriales 138
de rasgos caracteriales 166 177s
de santidad 126
Trascendencia 143s 198 253
Trato 354ss; v. Experiencia
categorías de juicio 359s
con cosas 357s
con personas 357 361
con seres vivos 357 361
efectos sobre la cognición 362s
365s
medio ambiente 355s
paralelismo 366
Tremendum 92 95 104 117
Tristeza 48 50 116 244s
Universitarios 25
Valimiento, impulso al valor propio
189 268 276s 280s 340
Valor, aceptación anticipada por in-
fluencia conativa 302s
Valores 39 80
concepción de los 238 325
vivencia de los 39
Vejez 23 74 82 127
Veneración 25 127 185 345
Verdad 33 219
Vestidos 143
Vida 59 115 277
en peligro 321s
formas 80s 345s
historia de la 204 216 339 448
recuerdos de la propia 64
Videntes 47
Viscoso, temperamento 73
Visiones 60 195 276 402 414 424 464s
Vitales, existenciales (intereses, moti-
vaciones) 304s 306s
Vitalidad 169 272 275s 303 323 377
442
Vivencia
centro de la, v. Persona
concepto 16 86 106
consecuencias 50s
consecutiva 44 51 83s
de estremecimiento, v. Estremeci-
miento
de lo sagrado 101
de presencia 148 150 153s 157s 402
de realidad 368s 381ss
de redención 278
de tendencias 263 295s 307
eco o resonancia 50 387
imagen persistente 49s 387
numinosa 91s 107 178s 299 362
422 424 459
reproducción 50s
Vivencia de revelación 69 105 278
397ss
autenticidad 436s 471s
características 413s

- causas 195 426s 435s 464s
 circunstancias 418 428
 concepto 397s 409
 conciencia 401 403s 409s
 dirección al sujeto 400s 416
 en sueño 400 410s
 formas 419s
 objetivo 401s
 sentido 411s
 sujeto 433s
 temática 402 414 415 417s
 testigo 429s
 Vivencia mística 26 69 79 87 96 218
 402 465 473
 v. Audiciones, Voces interiores, Vi-
 siones, Dirección
 abismamiento 404 406s
 acción de la voluntad 404s
 características 468
 causas 464s 468
 conciencia en la 26 404 472
 conducta 473
 criterios de autenticidad 26 471s
 efectos 473
 el abarcador 409 424 469
 ensimismamiento 404 408
 esclarecimiento 470
 éxtasis, v. Éxtasis
 interpretación 465
 libertad 405
 «lo que se presenta» 407
 posibilidades de error 470s
 presencia 402 426
 relación personal 402 470
 visión interior 406 423
 Vivencia religiosa 91s 105s 161s
 acto total 108
 armonía de contraste 93 102
 bipolaridad 102 105 400
 consecutiva 108
 descripción 22 45s 66 67
 ejemplos 66 83 91 419
 elevada 109
 energía 106
 estructura 69s 94 101s 104s 108
 fundamental 107s
 gran 105 108s 255
 intencionalidad 96
 irracionalidad 92 94s
 nuclear 106s
 orientación al objeto 30
 perfecta 110
 primaria 106s
 principio absoluto 105
 principio existencial 105
 profundización 230s
 secundaria 106s
 terminología 106s
 vacía (de sentido) 108
 y pensamiento 212ss 230s
 Vivencias
 conativas, v. Impulsos
 favorecedoras 385
 perturbadoras 383ss 405s
 Voces interiores 424
 Voluntad, v. Procesos volitivos
 Voz 164s 382 449
 intensidad 137 164 171
 timbre 164s
 Yo 298 407s 449s; v. también Sí mis-
 mo, Persona