

*Para conocer*

# LA PSICOLOGÍA DE LA RELIGIÓN

Antonio Ávila

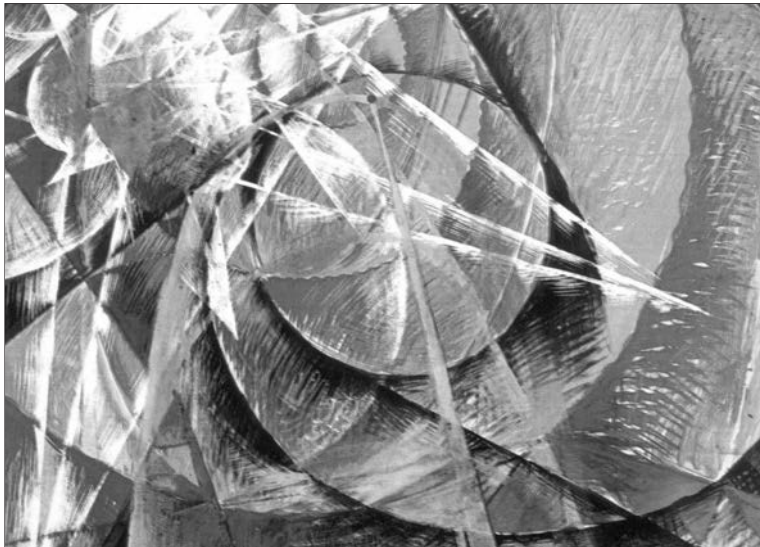


verbo divino

*Para conocer*

# LA PSICOLOGÍA DE LA RELIGIÓN

Antonio Ávila



*eva*

Editorial Verbo Divino  
Avenida de Pamplona, 41  
31200 Estella (Navarra), España  
Teléfono: 948 55 65 11  
Fax: 948 55 45 06  
www.verbodivino.es  
evd@verbodivino.es

2ª reimpresión (año 2017)

Cubierta: *Mercurio pasa ante el sol* (fragmento), de Giacomo Balla

© Antonio Ávila, 2003  
© Editorial Verbo Divino, 2003

Impresión: Liber Digital, Casarrubuelos (Madrid)

Impreso en España - *Printed in Spain*

Depósito legal: NA. 916-2003

ISBN: 978-84-8169-585-4

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos –www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

# Presentación

**E**n los primeros años de la década de los sesenta hizo su aparición una nueva corriente psicológica que se autodenominó psicología humanista. Su principal representante, A. Maslow, señalaba:

«Estamos aprendiendo que el estado de existir sin un sistema de valores es patogénico. El ser humano necesita de una trama de valores, una filosofía de la vida, una religión o un sustitutivo de la religión de acuerdo con la cual vivir y pensar, de la misma manera que necesita la luz solar, el calcio o el amor» (A. Maslow, *El hombre autorrealizado*, Ed. Kairós, Barcelona 1983, 5ª ed., 271).

Por aquellos mismos años la Iglesia católica, al analizar sus relaciones con el mundo en el Concilio Vaticano II, afirmaba:

«Hay que reconocer y emplear suficientemente en el trabajo pastoral, no sólo los principios teológicos, sino también los descubrimientos de las ciencias profanas, sobre todo en psicología y en sociología, llevando así a los fieles a una más pura y madura vida de fe» (*Gaudium et spes*, 62).

Tanto desde la psicología como desde la Iglesia se hacía una invitación a investigar y a incorporar los descubrimientos de las ciencias humanas, y en concreto de la psicología, con el fin de mejorar la calidad de vida humana y cristiana. Pero las cosas no habían comenzado aquí. Hay que buscar los orígenes de este trabajo mucho antes, en el nacimiento de la psicología de la religión, casi en el mismo origen de la psicología científica.

¿Qué ha ocurrido en este más de un siglo de existencia de la materia que pretendo presentar? ¿Cuáles han sido sus logros? ¿Cuáles sus avatares? Es ésta una historia que aún no está suficientemente escrita, aunque un recorrido por ella nos permitirían comprender mejor muchos de sus logros y de sus dificultades. En cualquier caso, tras más de cien años de investigaciones, confrontaciones y diálogos con otras materias afines, la psicología de la religión puede presentar gran cantidad de aportaciones útiles para la comprensión de la religiosidad del ser humano. Estas aportaciones muchas veces son parciales, dispersas en múltiples investigaciones, carentes de un paradigma único que nos permita integrarlas armónicamente... por eso es difícil encontrar autores que en el momento actual se arriesguen a redactar obras con un carácter general y de síntesis. De ahí entre otras razones la pobreza que sufrimos los lectores de lengua cas-

tellana. Así, con el fin de cooperar a subsanar esta laguna, en el presente trabajo presentaré de forma sucinta y lo más ordenadamente posible los conocimientos aún parciales que poseemos de esta materia, de manera que resulten útiles a todos aquellos que quieran tener un conocimiento global de sus aportaciones. Esta presentación, por tanto, va dirigida no sólo a los estudiosos, sino más bien a aquellos que pretenden tener una visión global tanto para el conocimiento teórico como para la actividad psicológica o pastoral. Pido perdón ya de antemano a los lectores por lo aburrido que puedan resultar el cúmulo de referencias a estudios, investigaciones, autores, etc., pero es el retrato de la dispersión de las aportaciones. En cualquier caso, por encima de los datos concretos, creo que lo importante es seguir su hilo conductor.

# 1

## Estatuto de la psicología de la religión

### 1. La psicología de la religión

**U**n punto de partida, que parece evidente cuando pretendemos estudiar una materia, es preguntarnos sobre qué trata. Por ello comenzaré por describir muy brevemente en qué consiste la psicología de la religión, para posteriormente hablar de su historia, presentar, en cuanto sea posible, sus aportaciones, etc. Pero esto que puede parecer obvio y hasta superfluo en otras materias, en ésta se hace absolutamente imprescindible, porque desde su denominación en adelante los acuerdos siempre se han visto trufados de desacuerdos; los enfoques no pocas veces están alentados por intereses más o menos espurios...; y la falta de un único paradigma de comprensión ha permitido una gran riqueza, pero también discusiones estériles. La misma denominación de la materia «psicología de la religión» le da una orientación concreta (S.E. Henking, 2001, 61-62).

Si hacemos un breve recorrido por su historia, la psicología de la religión nace en la década de los ochenta del siglo XIX, su nacimiento se encuentra asociado a autores como Wundt, Starbuck, James, Leuba, Freud, Jung..., y se caracteriza por ser la aplicación de la psicología al estudio de la religión. Esta materia desde su nacimiento resulta una materia sospechosa. Mientras es acusada por unos de irreligiosa, otros, los menos,

consideran que debe desarrollarse desde las instituciones religiosas. De ahí que aparezcan algunas obras tituladas como «psicología religiosa», término que hoy nos deja un cierto tufillo confesional.

Este objetivo, el estudio del hecho religioso por parte de la psicología, con notables transformaciones teóricas y metodológicas, perdura hasta nuestros días, y es sobre el que nosotros centraremos nuestra atención. Pero en torno a los años sesenta esta orientación se vio enriquecida con una nueva forma de plantear las cosas, que ha pasado a la literatura como el enfoque «psicología y religión» (W.B. Parsons y D. Jonte-Pace, 2001, 2-9). Esta nueva orientación no pretende un estudio de la religión por parte de la psicología, sino un diálogo mutuo. Un diálogo no fácil, pero que encuentra su punto de unión en la «búsqueda de sentido del ser humano», como recogía el texto de Maslow citado más arriba, y al que ambas realidades pretenden dar respuesta.

Es un periodo en el que escritores muy diferentes, con públicos muy diferentes, trabajó simultáneamente desde distintos escenarios. Uno de estos escenarios se dio entre la psicología y la teología, en torno al pre- y al post-Concilio. Y se dio no sólo ni preferentemente entre el catolicismo y la psicología, sino entre el judaísmo y el cristianismo en general y la psicología, especialmente el psicoanálisis y las corrientes hu-

manistas. Durante este tiempo algunos teólogos y filósofos como P. Tillich, M. Buber, R. Niehbuhr, P. Ricoeur, K. Rahner, etc., enfrentaron esta tarea, utilizando el diálogo y lo que P. Tillich denominó como el método correlacional. Esta atmósfera intelectual y cultural fue particularmente creativa y produjo grandes frutos en la renovación de la pastoral desarrollando una nueva área de aplicación de la psicología: la psicología pastoral.

Una segundo escenario fue y es el diálogo con otras religiones y otras culturas más allá de la tradición judeocristiana. Es un diálogo que generó lo que podríamos llamar la psicología religiosa comparada. La pérdida de credibilidad por parte de algunos sectores del cristianismo, los movimientos de protesta y de búsqueda de los sesenta como es el existencialismo o el movimiento hippie, el creciente interés en Occidente por el budismo y el hinduismo, etc., contribuyeron al desarrollo de este diálogo.

Todo ello es lo que progresivamente ha ido abocando a que algunas de las orientaciones de la psicología se hayan presentado como una alternativa a la misma religión en la búsqueda de sentido. Es lo que algunos autores han venido a denominar la «psicología como religión» (P. Vitz, 1977). Este tipo de psicología no busca estudiar los fenómenos religiosos, sino que se presenta como una oferta no institucional de espiritualidad.

Así, lo que inicialmente nació como el estudio por parte de la psicología del hecho religioso, la psicología de la religión, se ha ido ampliando en sus enfoques e intereses dando como resultado orientaciones aparentemente tan alejadas del tronco inicial como la corriente de la «psicología como religión», tan confesantes como la «psicología religiosa», o tan centradas en la aplicación de las aportaciones de la psicología a la acción pastoral como la «psicología pastoral».

En el desarrollo posterior intentaré permanecer fiel a ese tronco inicial común de la psicología de la religión, aunque como es fácilmente comprensible los límites no son tan marcados como para que no aparezcan aportaciones y orientaciones, que podríamos incluir en nuestro trabajo, ni tampoco es mi intención no darles cabida. Pero en cualquier caso la opción de centrar nuestro estudio sobre la psicología

de la religión nos lleva necesariamente a detenernos en la relación que se da entre los dos miembros: «psicología» y «religión», para caer en la cuenta de cómo el segundo se supedita al primero calificándolo. Es ésta una materia fundamentalmente psicológica, que participa de los métodos propios de las ciencias humanas.

Pero la psicología, esta joven ciencia, nacida a finales del siglo XIX del tesón de W. Wundt, que la desgaja de la filosofía al dotarla de un inicial método científico, se ha visto ella misma enfrenta a la pregunta sobre su objeto y el método para estudiarlo. ¿En qué sentido se puede decir de ella que sea una ciencia? Los distintos autores y las distintas escuelas darán respuestas diferentes, muchas veces enfrentadas e irreconciliables entre sí, pero todas ellas están construyendo distintas formas de acercamiento y de comprensión del ser humano con pretensiones de objetividad. Unos subrayarán el hacer de la psicología una ciencia empírica, que tenga un objeto de estudio observable y cuantificable (por ejemplo la conducta), otros juzgaran que su objeto ha de ser la dimensión espiritual, la psique, el alma, el principio que hace al hombre ser propiamente tal, y rechazan aquellos objetos «cuantificables», que no llegan a agotar la realidad humana: sus motivaciones, estructuras profundas, capacidad de comprensión de la realidad, etc. (M. Bunge y R. Ardila, 1988; E. Pallares, 1984, 7)... Éste no es el objeto directo de nuestro estudio, pero sí su telón de fondo en el que nace y se desarrolla nuestra materia, por eso dedicaré la primera parte de esta obra a situar a los grandes autores en su contexto histórico.

*a) Dificultades para delimitar el objeto a estudiar: la religión*

Otra cuestión distinta que va a condicionar la tarea de la psicología de la religión es la delimitación de nuestro objeto de estudio: la religión.

Un primer problema viene dado por el papel que se le asigne en la naturaleza humana. ¿Responde a un deseo común de la humanidad o, por el contrario, la religión no es más que un producto histórico, fruto de la cultura, la economía, etc., con una función social y psicológica concreta? Pero más que su papel, existe una pregunta de fondo: ¿Qué entende-

mos por religión? Ante esta cuestión surge la disyuntiva de orientar el trabajo a partir de una definición sustantiva o funcional de la religión (U. Bianchi, 1972; K.I. Pargament, 1997, 25-29).

Según la primera perspectiva, lo sagrado es lo distintivo de la religión. La religión se preocupa de Dios, las divinidades, los seres sobrenaturales, las fuerzas trascendentes... Esta concepción de qué es la religión delimita ya desde el principio qué se entiende por tal, y, por lo tanto, qué permite diferenciar el hecho religioso de otros hechos humanos. En la segunda perspectiva, la religión se distingue por su función específica en la vida del hombre, que consiste en cómo las personas enfrentan los problemas últimos de la vida. En este segundo caso la definición de religión más que una misión delimitativa sería interpretativa, puesto que a partir de la función que realiza es como se llegará a la formulación del concepto «religión». Cada una de estas perspectivas tiene ventajas e inconvenientes a la hora de enfocar nuestro estudio sobre ella.

Una ventaja importante del acercamiento a partir de una definición sustantiva es su precisión. La religión habla de una realidad específica, que hace referencia a lo que normalmente decimos cuando hablamos de la religión. Esto permite delimitar los aspectos diferentes de la vida religiosa que nos proponemos estudiar. Sin embargo, algunas precisiones hechas desde una concepción sustantiva resultan un poco ilusorias. Por ejemplo, intentar formular una definición sobre qué entendemos por la divinidad que sea aplicable a todos los hombres y a todas las religiones sin correr el riesgo de proyectar nuestra concepción occidental sobre otras concepciones religiosas. Y una segunda crítica a las concepciones sustantivas de la religión es que éstas resultan ser una comprensión estática de la religión. Nos dicen qué es la religión, pero no cómo funciona.

Frente a esta concepción sustantiva los autores que mantienen un acercamiento funcional de la religión también tienen que enfrentar algunos inconvenientes importantes. El punto de vista funcional, al comprender la religión como aquello que nos sirve para enfrentarnos a las cuestiones últimas, o que es fuente de sentido, convierte a la religión en algo tan abierto que puede abarcar una inmensidad de fenó-

menos como la filosofía, los deportes, las ideologías políticas, etc. El hecho es que se puede diluir el significado de lo religioso, porque, aunque muchos sistemas se preocupan por los problemas últimos, las diferencias entre ellos son muy importantes.

Así planteadas las cosas, cabe preguntarse: ¿Cuál es el camino a tomar? ¿Puede observarse un hecho como tal y diferenciarlo de otros sin previamente delimitarlo? En la práctica creo que es necesario partir de una definición sustantiva que permita distinguir el fenómeno que pretendemos estudiar, aun sabiendo que el mismo acercamiento a este objeto, sobre todo si es tan amplio y complejo como la religión, debe hacernos conscientes de la dificultad de esta delimitación, que permanentemente ha de ser matizada y revisada. Y tener en cuenta que la religión no es algo estático, sino que cumple una función en el ser humano, que ha de ser tenida en cuenta a la hora de su estudio por parte de la psicología. Volveré sobre esto más tarde.

Una segunda dificultad se presenta cuando nos preguntamos sobre si existe un concepto de la religión que pueda considerarse universal y aplicable por igual a todas las religiones concretas, o si por el contrario éstas son tan plurales y variadas que resulta imposible comprenderlas con un único concepto. Y como consecuencia de esta dificultad de articular una definición de religión que sirva para todos nos encontramos enfrentados a optar entre una definición amplia o una precisa. Se puede articular una definición tan amplia y generalizable que diga muy poco del hecho que se intenta estudiar, como es el caso de la dada por E. Tylor cuando afirma que es «*la creencia en los seres espirituales*» (E.E. Evans Pritchard, 1984, 14-15), o intentar precisar tanto que queden excluidos fenómenos que sin embargo deben ser entendidos como religiosos.

A partir de estas dificultades me resultan útiles algunas definiciones aportadas por psicólogos y fenomenólogos de la religión. Entre ellas en primer lugar cabe citar la formulada por Thouless:

«La religión es una relación vivida y practicada con el ser o los seres supramundanos a los que se cree. La religión, en consecuencia, es un comportamiento y un sistema de creencias y de sentimientos» (R.H. Thouless, *An Introduction to the Psychology of Religion*, Londres 1961, 3-4),



que nos permite comprender la religión como una realidad en la que entran en juego la totalidad del hombre y sus distintos aspectos (afectivos, racionales y conductuales), y su dimensión de trascendencia, de relación dialogal.

Y la formulada por Juan Martín Velasco:

«La religión es un hecho humano complejo y específico: un conjunto de sistemas de creencias, de prácticas, de símbolos, de estructuras sociales a través de los cuales el hombre, en las diferentes épocas y culturas, vive su relación con un mundo específico: el mundo de lo sagrado. Este hecho se caracteriza por su complejidad –en él se ponen en juego todos los niveles de la conciencia humana– y por la intervención en él de una intención específica de referencia a una realidad superior, invisible, trascendente, misteriosa, de la que se hace depender el sentido último de la vida» (J. Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Ed. Cristiandad, Madrid 1982, 75-76),

que desde la fenomenología complementa la anterior al aportar la dimensión social y cultural.

Pero, como señalaba más arriba, el hecho de que partamos de una delimitación del fenómeno a estudiar no significa que debamos olvidar su función. Si de la concepción sustantiva asumimos su referencia a lo sagrado, a la divinidad, a lo último... la concepción funcional nos mantiene alerta para no olvidar el aspecto de búsqueda de lo importante, de lo absoluto, que se da en el hombre religioso (K.I. Pargament, 1997, 29-30; 1999, 12-14). Esto es lo que lleva a K.I. Pargament a definir la religión como «una búsqueda de sentido en relación con lo sagrado», en un intento de poner en relación las orientaciones funcionales y sustantivas de la psicología de la religión. Funcionalmente, la religión es una búsqueda de sentido, pero no toda búsqueda puede calificarse como religiosa. Lo que distingue la búsqueda religiosa de otros tipos de búsqueda es que hace referencia a lo sagrado. Ésta es la sustancia de la religión, lo que la distingue de otros fenómenos humanos.

Por último, antes de seguir avanzando, y aunque sea muy brevemente, debo hacer referencia a algunas comprensiones reductivas de la religión que aparecen en los debates que en este momento se

plantean cuando los psicólogos, especialmente norteamericanos, quieren evitar el término «religión» para suplirlo por el de «espiritualidad». En estas discusiones se quiere evitar el término «religión», porque en él se acentúa una concepción reducida a los aspectos institucionales, rituales, ideológicos y sociales, o a los aspectos más alienantes y negativos; y se propicia el término «espiritualidad» para señalar los aspectos más personales, experienciales, creativos y realizadores del ser humano (K.I. Pargament, 1999, 5-6). Sin ánimo de entrar en este debate, del que éste no es su lugar, sí parece oportuno señalar que tras el término «religión» quiero incluir la totalidad de sus aspectos: personales y sociales, positivos y negativos...

#### b) Objeto de la psicología de la religión

Una vez abordado el término «religión» es posible la pregunta sobre el objeto de la psicología de la religión y su relación con otros saberes positivos que estudian el hecho religioso. Junto a la fenomenología de la religión, que pretende un estudio sintético y global, existen otras ciencias que lo analizan desde distintas perspectivas, como la historia de las religiones, la sociología de la religión y nuestra materia, la psicología de la religión, que tiene como objeto al hombre en cuanto religioso: sus motivaciones, deseos, experiencias, actitudes, etc., expresadas en sus conductas (J. Martín Velasco, 1978, 75-79; G.C. Milanese y M. Aletti, 1974, 14-17; A. Vergote, 1971, 1,423-431; 1983, 8-33). Esto supone que no se reduce sólo al estudio del hombre que se confiesa creyente, sino que tiene como objeto a todo hombre, creyente o no, en su referencia a lo religioso; y lo hace con un carácter dinámico, en cuanto que estas vivencias tienen un desarrollo en la vida del sujeto, y se van configurando junto con su personalidad (A. Vergote, 1983, 28-29). Así, el objeto de estudio de la psicología de la religión es tanto la experiencia religiosa del hombre que se confiesa creyente como el fenómeno de la increencia o la indiferencia religiosa. Su pregunta sobre la dimensión religiosa del hombre se concreta de igual forma cuando se pregunta cómo y por qué determinados hombres llegan a ser creyentes, como cuando se pregunta cómo y por qué otros pasan a engrosar las filas de la indiferencia o del ateísmo.

### *c) Ausencia de un paradigma único en la psicología de la religión*

También parece oportuno señalar en esta breve introducción cómo la pluralidad de teorías y de movimientos en psicología general tiene como consecuencia en la psicología de la religión la falta de un paradigma global y único de investigación y de comprensión del fenómeno. Esto que resulta una dificultad a la hora de presentar conclusiones, tiene, sin embargo, el valor de permitirnos una visión no reduccionista de un fenómeno complejo.

Esta afirmación que se puede ampliar a todos los países no impide que en líneas generales, comparando los psicólogos de la religión norteamericanos con los europeos, podamos decir que los primeros se orientan más hacia estudios experimentales, con el peligro denunciado por algunos autores de comparar variables sin un proyecto global, convirtiendo esta rama de la psicología en un cúmulo de datos irrelevantes, mientras que los europeos nos inclinamos más por los estudios fenomenológicos y dinámicos, que corren el peligro de una falta de validación (R.W. Hood y otros, 1996, 448).

### *d) En conclusión*

De lo desarrollado hasta ahora cabe concluir que:

1. La vivencia religiosa, tal como la experimenta el sujeto, es una vivencia psíquica relacional, que supone dos polos: el hombre religioso y un sujeto distinto, real y experimentable, el Totalmente Otro, Dios, que se presenta al hombre con voluntad salvífica.

2. El hombre religioso no percibe esta relación como una realidad sobreañadida, ni como una dimensión de la personalidad, que nada tiene que ver con el resto, sino como algo que atañe a la totalidad de su persona.

3. La vivencia religiosa es una realidad psíquica compleja en la que se integran sentimientos, actitudes y razones.

4. La articulación de esta realidad supone, como toda experiencia humana, dos niveles, uno pre-racional, más intuitivo y emotivo, y un segundo momento en el que se articulan los contenidos de esta ex-

periencia de forma razonable y se refrenda con una forma de vida.

5. Por su misma naturaleza, la vivencia religiosa no es expresable sino de forma aproximativa a través de distintos lenguajes simbólicos encarnados en realidades culturales diferentes.

6. Esta relación supone trascender su realidad inmanente y abrirse al Radicalmente Otro, al Absoluto, lo que la hace ser específicamente religiosa. Esto no es asumido por todos los autores, puesto que algunos, como es el caso de E. Fromm, generalizan el término «religión» a toda mística humanista.

7. El encuentro con la realidad última aparece como respuesta a la necesidad de sentido para su vida. Es, por tanto, fuente de estructuración y de direccionalidad concreta. Así, la psicología de la religión ha de ser genética y dinámica.

8. Esta realidad inexpressable se vive no sólo en la propia intimidad, sino que se comparte con otros y se expresa grupalmente; tiene una dimensión social. La vivencia religiosa en la mayoría de los casos se recibe, crece y se vive en diálogo con otros creyentes, y tiene formas de expresión social como la oración común, las celebraciones litúrgicas, las formulaciones doctrinales, las estructuras organizativas de las distintas confesiones..., por lo que reducirla al campo de lo subjetivo supone un riesgo de cercenarla, que por desgracia ha sido muy frecuente en la psicología de la religión.

## **2. El psicólogo de la religión ante el hecho religioso**

Este carácter dialogal de la experiencia religiosa invita a una breve reflexión sobre la postura que el psicólogo ha de tener ante el hecho religioso (A. Vergote, 1971, 425-431, 466ss.; 1975, 15-22). Es frecuente que la psicología de la religión abandone su objeto primordial, el concepto del hombre en cuanto religioso, para convertirse en una prueba o en una refutación de la existencia de aquel que es el otro polo del diálogo: Dios. Por ello, aunque nadie puede prescindir totalmente de su postura personal respecto al hecho religioso, ya desde el comienzo de la historia de la psicología de la religión el psicólogo

T. Flournoy señalaba que el psicólogo de la religión está obligado a poner entre paréntesis su postura personal en aras de una mayor objetividad, lo que, en palabras de A. Vergote, se denomina una actitud de «neutralidad benevolente y crítica» (M. Aletti, 1984, 204-205; M. Argyle, 1966, 11-14; G. Dacquino, 1982, 33-36; A. Vergote, 1971, 466-469). ¿Qué se entiende por ello?

**1. Neutralidad:** El papel del psicólogo de la religión no es juzgar la posibilidad de existencia de esa realidad última que trasciende al hombre, de la divinidad a la que el hombre religioso hace referencia y que el ateo niega; ni, tampoco, de la validez o falta de validez teológica del contenido de una determinada experiencia. Ha de hacer una exclusión metodológica de lo trascendente. Ha de poner entre paréntesis la existencia efectiva de Dios, puesto que por definición no pertenece al campo del psicólogo. No es su misión afirmar la verdad o la falsedad de determinada postura o credo religioso, convirtiendo a la psicología en juez último y absoluto de la existencia de la divinidad, ni reducir la religión a un fenómeno puramente humano, que la haga caer en un psicologismo (E.D. McCarthy, 1982, 380-383; A. Vergote, 1983, 19-20).

**2. Benevolencia:** La segunda exigencia, que se desprende de la neutralidad, y que la mantiene en el campo estrictamente psicológico, supone no olvidar la intencionalidad referencial del hombre en cuanto religioso: la afirmación o la negación de la relación con el Totalmente Otro.

El hombre en su dimensión religiosa se siente como una conciencia abierta o cerrada al misterio, y no tener en cuenta esto es parcializar y mutilar la realidad que intenta estudiar. A modo de ejemplo: los ritos pueden estar llenos de expresividad, de contenidos simbólicos, cuando se entra en la intencionalidad del que los realiza, pero el psicólogo puede vaciarlos de ese contenido, no comprenderlos en absoluto, considerando que son expresiones absurdas o enfermizas, o reducirlos a su aspecto folclórico (J.H. Berg, 1963, 12-13). En definitiva, al ser objeto de estudio una dimensión profunda del hombre, como es la experiencia religiosa, que es observable únicamente a partir de sus manifestaciones expresivas (ritos, gestos, credos...), es necesario entrar en un pro-

ceso de empatía con el hombre que la vivencia, lo cual le permite al psicólogo que estudia estos fenómenos comprender el contenido simbólico del que las expresiones son portadoras, con el fin de poder entender la vivencia que intentan comunicar.

**3. Juicio psicológico de verdad:** La actitud de neutralidad y de benevolencia no tiene que llevar a la psicología a la imposibilidad de todo juicio sobre la verdad o el valor psicológico de una determinada conducta o experiencia religiosa. La psicología de la religión no reduce su papel a una mera descripción del hecho religioso, sino que ha de dar un juicio de valor sobre él. Ha de valorar el comportamiento humano comprendiendo las vivencias religiosas y discernir su nivel de madurez, sanidad, etc., y esto no desde apriorismos filosóficos sobre la existencia o no existencia de Dios, o teológicos sobre la ortodoxia o heterodoxia de determinadas afirmaciones, sino sobre las causas que hacen que este hombre concreto sea religioso o no, sobre las motivaciones que le mueven y la coherencia y madurez que supone en su vida.

El juicio normativo de verdad no se sitúa sobre la «verdad» del hecho religioso, sino sobre las motivaciones que lo originan y las consecuencias que comporta para la vida del sujeto, teniendo que valorar entre verdadera y falsa religiosidad. Para ello A. Vergote señala criterios de tres órdenes: el análisis de las motivaciones y las intenciones, el contexto social del sujeto sobre el que el psicólogo hace su propia valoración, y el sistema de referencia de la religión concreta en la que se sitúan las conductas del hombre religioso (A. Vergote, 1975, 19-24; 1983, 20-21).

Como se verá en la práctica, el deslindar estos campos no siempre es fácil, y frecuentemente a lo largo de la historia se ha descalificado la experiencia religiosa afirmando que es patológica, o se ha defendido apoyando que es la única forma de ser plenamente hombre.

### **3. Método de la psicología de la religión e instrumentos de los que se vale**

La psicología de la religión, como parte de la psicología general, se sirve de su mismo método, pro-

pio de las ciencias humanas. Se propone inventariar los comportamientos religiosos, explorar las diferencias significativas, comprender las relaciones con otros fenómenos humanos, conocer las estructuras internas de las experiencias y los comportamientos religiosos, discernir la actitud religiosa aparente de la auténtica y formular hipótesis comprensivas de la dimensión religiosa del hombre (G.C. Milanesi y M. Aletti, 1974, 10-14; A. Vergote, 1971, 432ss.; 1983, 16-19. Con este fin se ha servido en un primer momento de la observación directa, por medio de auto-observación, observación de conductas religiosas y confesiones de sujetos que narran sus experiencias

religiosas (estudios de autobiografías, experiencias místicas, etc.), análisis de casos clínicos... con el fin de describir y tipificar los hechos y formular algunas hipótesis explicativas; para, en un segundo momento, sin abandonar la observación directa, intentar comprobar estas hipótesis por medio de cuestionarios, que intentan cuantificar estadísticamente (M. Argyle, 1966, 15-22; A. Vergote, 1975, 14-15, 19-20); tests psicométricos, que permiten comparar a los sujetos en un rasgo determinado; tests proyectivos, que permiten descubrir las motivaciones profundas de los comportamientos; estudios experimentales, etc.

**Parte primera**

**LA PSICOLOGÍA DE LA RELIGIÓN  
EN EL CONTEXTO DE LA HISTORIA  
DE LA PSICOLOGÍA**

## 2

# Precursores

Con la fundación del primer laboratorio de psicología experimental por Wundt en 1879 se da un paso decisivo para la constitución de la psicología como ciencia experimental, independiente de la filosofía. Más difícil resulta señalar el nacimiento de la psicología de la religión, pero probablemente la primera gran obra que puede servir como fecha de referencia es *Varietades de la experiencia religiosa* de W. James, publicada en 1902.

### 1. El nacimiento de la psicología científica: W. Wundt (1832-1920)

Nacido en Mannheim en 1832, hijo de un pastor luterano, vive una infancia dedicada, fundamentalmente, al estudio. En 1856 se doctora en medicina por la Universidad de Heidelberg y se traslada en 1858 a Berlín, donde trabaja con Helmholtz. En 1862 publica *Aportaciones a la teoría de la percepción sensible*, donde expresa la necesidad de que la psicología se constituya como ciencia independiente, y anuncia en la introducción su plan de trabajo para el futuro, que llevará a efecto:

- Crear una psicología experimental.
- Dar forma a una metafísica científica.
- Estudiar la psicología de los pueblos.

En 1873-74 publica el resultado de sus clases en el libro que será origen de la psicología moderna: *Fundamentos de psicología fisiológica*, aparecido en dos partes. En 1879 funda en Leipzig el primer laboratorio de psicología experimental. En su intento de hacer de la psicología una ciencia quiere conocer los elementos que contiene la conciencia y su estructura, relacionándolos en lo posible con procesos fisiológicos, para lo que utiliza como método la introspección, y pretende medirlos siempre que le es posible.

«En la psicología el hombre se examina por dentro, y al hacerlo se esfuerza por aclarar la coordinación de todo lo que descubre» (W. Wundt, *Fundamentos de psicología fisiológica*, 1874)

En el pensamiento de Wundt sobre la religión confluyen distintas corrientes de su tiempo: De la teología alemana de la época asume que la religión mora y dimana del sentimiento (W. Wundt, 1990). Esta teología, a partir del concepto protestante de la «sola fe», del pietismo y de la filosofía kantiana, desnuda la experiencia religiosa de sus aspectos intelectuales para subrayar el carácter afectivo, entendido como sentimiento, y sentimiento de dependencia, como la intuición de la existencia de lo infinito en lo finito, que cada uno vivencia de forma personal y distinta. Y, como hombre científico, influenciado por la filosofía positivista y por la teoría de la evolución,

está convencido de que la religión únicamente puede entenderse a partir de la evolución histórica de los pueblos. Según esta concepción, los pueblos primitivos viven formas atávicas del desarrollo. A partir de este presupuesto Wundt cree que la psicología comparada puede dar acceso a los misterios psicológicos de la religión. Wundt estudia este tema en su obra en diez volúmenes *Psicología de los pueblos*, en la que aborda problemas que no podían serlo con el método experimental y que estaban determinados por condiciones históricas y leyes psicológicas: lenguaje, mitos, costumbres, etc. (W. Wundt, 1990).

Así, para Wundt la religión tiene su origen en procesos emocionales, principalmente el miedo. En ella hay distintas etapas: creencia en la magia y los demonios, edad del totemismo; de ella se pasa al culto al antepasado humano; de aquí al culto al héroe y posteriormente a los dioses; para llegar a una etapa final, la edad humanista, caracterizada por el universalismo religioso (J.H. Berg, 1963, 39-43; E.E. Evans Pritchard, 1984, 68-69; G. Zunini, 1977, 19-20).

## 2. La escuela de psicopatología francesa (detractores y defensores de la vida religiosa)

**P. Janet (1859-1947).** Entre los alumnos y compañeros de Charcot, Janet es el que más contribuyó a la psicología de la religión. Desarrolló una teoría comprensiva de la religión a partir de estudios de casos de estados religiosos extraordinarios, entre los que sobresalió el de «Madeleine», una paciente de la Salpêtrière entre 1896 y 1904 con la que Janet mantuvo correspondencia casi diaria a lo largo de más de 14 años (P. Janet, 1991). Madeleine presentó una serie de síntomas como una característica forma de andar, debida a una contractura del músculo de las piernas, una serie de estados místicos, cierto grado de unión extática con Dios durante la cual permanecía inmóvil con los brazos en cruz, estados de ausencia de dolor, algunas veces estigmas... Tras analizar este cuadro clínico y compararlo con los grandes místicos cristianos, especialmente con Santa Teresa de Ávila, concluyó que bajo una falsa conciencia mística existía un caso de psicastenia (neurosis obsesivo-compulsiva).

La valoración que de la religiosidad hizo Janet fue continuada y desarrollada por otros autores franceses, que identificaron el misticismo con uno u otro tipo de psicopatología. Éste es el caso de **Th. Ribot (1839-1916)**, discípulo y sucesor de Janet, y uno de los iniciadores del movimiento positivista de la psicología francesa. Ribot afirmaba que la emoción religiosa intensa, la cual se manifiesta en forma depresiva o melancólica en los individuos obsesivos con sentimientos de culpa y miedo, o en forma exaltada, con estados transitorios de intensos sentimientos amorosos, debía ser considerada patológica.

**E. Murisier (1867-1903)**, psicólogo y filósofo suizo, completó sus estudios teológicos en 1882 con una tesis en psicología de la religión tras estudiar un año con Ribot en París (E. Murisier, 1901). Mantuvo como su maestro la existencia de patología al analizar los elementos constitutivos del sentimiento religioso extremo. La patología de la emoción religiosa, dice Murisier, presenta dos tendencias: una debida a características personales y otra a elementos socio-religiosos. Cuando se exagera el elemento personal tenemos al místico, en el que se manifiestan perturbaciones físicas, y se simplifican gradualmente las ideas y la vida hasta la negación absoluta. Cuando se exagera el elemento social, tenemos al fanático, que logra la experiencia de unidad por identificarse con un grupo o comunidad y aceptar ciegamente su enseñanza y dirección. A partir de estos extremos creía que se podía comprender mejor la religiosidad normal. De otra parte, Murisier también admitía que la religiosidad da estabilidad social gracias a la adaptación individual, y permite el crecimiento y mantenimiento de la cultura y la moralidad.

Aunque en principio la hipótesis patológica se aplicaba sólo a tipos extraordinarios de religiosidad mística, algunos autores objetaron con contundencia su generalización a todo tipo de religiosidad. Uno de ellos fue el psicólogo **H. Delacroix (1873-1937)**, que en un estudio clásico sobre el misticismo (H. Delacroix, 1908) argumentaba que para una comprensión sobre lo que es esencial en el misticismo cristiano se requiere un estudio cuidadoso de los grandes místicos. En sus estudios sobre Santa Teresa, Madame Guyon, San Francisco de Sales, San Juan de la Cruz y Enrique de Suso, Delacroix afirmaba que el místico posee una aptitud peculiar, que

se fundamenta en una riqueza extraordinaria de la vida subconsciente. Según él, el místico se sirve de los procesos fisiológicos y de los procesos psicológicos de forma excepcional, incluso de los automatismos e intuiciones del mismo subconsciente, en la transformación total de su personalidad. Así, lejos de ser un ejemplo de empobrecimiento, disociación o psicosis, las sucesivas etapas de la vida del místico representan una nueva y creadora forma de existencia.

Igual que los trabajos de Delacroix, también alcanzaron total aceptación en los círculos católicos los de J. Maréchal, J. Pacheu y M. de Montmarand, que publicaron distintos estudios psicológicos en contestación a los antes señalados. Estos escritores católicos afirmaban que se deben distinguir los grandes místicos de los menores, el cristiano del no cristiano, así como el católico ortodoxo de los demás. Entre unos y otros, a pesar de las similitudes, aparecen profundas diferencias, en cuanto a su equilibrio y su productividad. También criticaban la arrogancia de determinadas explicaciones teóricas, manteniendo que la psicología no puede llegar a comprender totalmente la experiencia mística. Finalmente argumentaron que, a causa de la presencia de Dios en estos fenómenos, sólo la filosofía y la teología son competentes en esta discusión.

Pero la respuesta católica al desarrollo de una psicopatología de la religión no se limitó a la crítica, sino que acometió una serie de investigaciones positivas en psicología de la religión. Particularmente notable es la publicación de la revista *Études Carmélitaines*, fundada en 1911 y continuada hasta 1936, año que interrumpió su publicación, recuperada más tarde tras la guerra y concluida finalmente en 1960.

**T. Flournoy (1854-1920)**, como su amigo W. James, estudió Medicina, aunque nunca la ejerció. Estudió con Wundt y ocupó provisionalmente una cátedra de Psicología experimental creada en la Universidad de Ginebra expresamente para él. Flournoy también compartía con James el interés por la religión, y estudió un semestre en la Escuela de Teología de Ginebra, pero abandonó la teología porque le pareció llena de dificultades innecesarias. Su interés religioso se manifestó, en cambio, en una serie de contribuciones a la psicología de la religión. La prin-

cipal fue formular dos principios, uno negativo y otro positivo, sobre los que fundamentar una auténtica psicología de la religión:

- Según el principio de exclusión de un Ser Superior, los psicólogos de la religión no deben ni afirmar ni desechar la existencia independiente del objeto religioso, una materia filosófica que es exterior a su campo de competencia. Está dentro de su demarcación, en cambio, reconocer el sentimiento de trascendencia y observar sus manifestaciones y variaciones con la mayor fidelidad posible.
- Según el principio de interpretación biológica, la psicología de la religión es 1) fisiológica: en su busca exterior de las posibles condiciones orgánicas del fenómeno religioso; 2) genética o evolutiva: atenta a los factores internos y externos en su desarrollo; 3) comparativa: sensible a las diferencias individuales, y 4) dinámica: reconociendo que la vida religiosa es un proceso vivo y enormemente complejo en el que se interrelacionan muchos factores (T. Flournoy, 1903a).

Como James, Flournoy también se valió en sus investigaciones sobre la experiencia religiosa de documentos personales. En el primero de sus estudios publicados, una colección de seis autobiografías religiosas acompañadas por un comentario, Flournoy señaló gran diversidad de experiencias en las vidas por él presentadas (T. Flournoy, 1903b).

### 3. El nacimiento de la psicología de la religión

En la última década del siglo XIX (1896), en Estados Unidos hace su aparición una nueva corriente psicológica, el funcionalismo, que supone y enlaza con la psicología estructuralista de Wundt y sus seguidores, en la que se formaron muchas de las figuras más relevantes, entre los que destaca W. James.

a) *Un precursor: E.D. Starbuck (1866-1947)*

Aunque brevemente, merece especial mención Edwin D. Starbuck, alumno en Harvard de W. James



y autor de la que se puede considerar la primera obra de psicología de la religión propiamente dicha: *La psicología de la religión* (1899), que tiene como subtítulo: «Un estudio empírico del desarrollo de la experiencia religiosa». En ella se ocupa, principalmente, del tema de la conversión, para el que se sirve de cuestionarios autobiográficos realizados entre una población de adolescentes educados en el protestantismo. Recogidas las contestaciones, las agrupa en distintas categorías según sus motivaciones, con el fin de comprobar su frecuencia en la población general. A partir de sus resultados señala la existencia de distintos estados emocionales asociados a la conversión, describe dos tipos de conversiones y afirma que el elemento central de la experiencia religiosa es su aspecto intelectual. Para Starbuck el entendimiento mira a lo divino, y la dimensión racional del hombre se decide a entrar en contacto con el Ser Supremo; y junto a él los sentimientos juegan un papel, aunque de menor trascendencia (J.H. van den Berg, 1963, 45-48; R.W. Crapps, 1986, 106-108; W. James, 1986, 155, 167; E. Spranger, 1973, 345-346).

Starbuck tiene el mérito, no sólo de publicar el primer libro de psicología religiosa, sino de ser un pionero en la utilización del método científico en la psicología religiosa, puesto que aplica por primera vez un método de muestreo y de análisis estadístico.

b) W. James (1842-1910)

Pero mayor trascendencia tiene su maestro W. James, nacido en Nueva York en 1842. Conocedor desde su infancia de distintos países europeos, mantiene contacto con ellos, con su cultura y sus idiomas, lo que, unido a su capacidad de lectura, le dota de una amplia cultura (R.B. Perry, 1973, 58-93, 120ss.). Todo ello hace de él un hombre inquieto e inestable, de una personalidad compleja, con tendencias depresivas, lo que se refleja en sus estudios. En 1861 ingresa en la Universidad de Harvard como estudiante de Química, estudios que abandona en 1864 después de hacer incursiones en los de Biología, Medicina, etc. En el curso 1865-66 participa en la expedición Thayer al Amazonas con intención de estudiar Biología, pero la minuciosidad del trabajo no concuerda con su temperamento y vuelve al estudio de la Medicina (R.B. Perry, 1973, 83, 86).

Por motivos de salud, unidos a brotes depresivos que duran casi cinco años, abandona sus estudios y vuelve a Europa. Es éste un tiempo de crisis personal profunda, que llega a convertirse en depresión aguda acompañada de alucinaciones frecuentes, en el que se pregunta por el sentido último de su existencia y por el papel de la voluntad y de la libertad en su vida. En estos años se interesa, pues, de forma vital por la filosofía y finalmente por la psicología, y estudia en Alemania con Helmholtz y Wundt. De vuelta en Estados Unidos se gradúa en 1869 en Medicina por la Universidad de Harvard (R.B. Perry, 1973, 87ss., 93, 120ss., 129).

En el año 1871 es nombrado profesor de Fisiología experimental en la Escuela de Medicina, cargo que ostenta a lo largo de la década de los setenta, orientándose hacia el estudio de la psicología. En 1878 comienza a redactar su obra *Principios de psicología*, publicado doce años más tarde (W. James, 1989). Al concluir su redacción centra su atención en los temas éticos y religiosos, especialmente en el misticismo, y en la aplicación de la psicología a la vida social y a la educación (R.B. Perry, 1973, 214, 247ss., 276). Este periodo culmina con la publicación en 1902 de su libro *Variedades de la experiencia religiosa (Un estudio sobre la naturaleza humana)*. En él recoge unas conferencias dadas en la Fundación Gifford de la Universidad de Edimburgo, y puede ser considerado como el origen propiamente dicho de la psicología de la religión.

«El problema que me he planteado es difícil: primero, defender... la 'existencia' contra la 'filosofía', como verdadera columna vertebral de la vida religiosa del mundo... y segundo, hacer que el oyente o el lector crea aquello de lo cual yo mismo estoy rotundamente persuadido, que si bien todas las manifestaciones especiales de la religión pueden ser absurdas (quiero decir sus credos y teorías), sin embargo la vida de ésta, en su conjunto, es la función más importante de la Humanidad» (*Carta dirigida a la Srta. Frances R. Morse el 12 de abril de 1900*, citada por R.B. Perry, 1973, 262).

El interés por el tema religioso existía en James ya antes de *Variedades*. Con motivo de la muerte de su padre, escribía el 6 de enero de 1883 a su esposa refiriéndose a la función de la religión: «(La religión) no es la única cosa necesaria. Pero es necesaria junto

con el resto», y en otra ocasión afirmaba: «Creo que la evidencia en favor de la existencia de Dios reside fundamentalmente en experiencias personales íntimas». Aunque él no tenía experiencia religiosa, tuvo experiencias «paranormales», como recoge en *Varietades de la experiencia religiosa*, en donde describe una experiencia de temor muy intenso que se puede datar probablemente en el año 1870, inmediatamente antes de su conversión a la filosofía de Renouvier. Este tipo de vivencias le permitían entender y aceptar las experiencias «excepcionales» de tipo místico testimoniadas por otras personas. Esta creencia se fundaba principalmente en su propia experiencia, en la observación normal, en informes de otros y en la teoría de la conciencia subliminal que James había tomado de Myers (W. James, 1986, 127-128, 285-320; R.B. Perry, 1973, 258, 270-271, 362-364).

«Mi posición personal es simple. No tengo ningún sentimiento vivenciado de comercio con un Dios. Envidio a quienes lo tienen, pues sé que el agregado de tal sentimiento me ayudaría mucho. Lo Divino se limita, para mí vida activa, a conceptos impersonales y abstractos que, como ideales, me interesan y me determinan, pero lo hacen sólo tenuemente en comparación con lo que podría lograr el sentimiento de Dios, si yo lo tuviera. Esto es sin duda, en gran medida, una cuestión de intensidad, pero un matiz de intensidad puede desplazar todo el centro de energía moral de una persona. Ahora bien, aunque estoy tan desprovisto de conciencia de Dios en el sentido más directo y pleno, hay sin embargo algo en mí que responde cuando oigo hablar del asunto a los otros. Reconozco la voz más profunda. Algo me dice: 'ahí reside la verdad', y estoy seguro de que no se trata de los viejos prejuicios teístas de la infancia» (*Carta del 17 de abril de 1904 a J.H. Leuba*, citada por R.B. Perry, 1973, 270).

En *Varietades de la experiencia religiosa*, James trataba de justificar, y no meramente describir, la experiencia religiosa, defendiendo sus pretensiones especialmente en la última parte del libro; para ello utilizó como método principal la recogida de datos biográficos y autobiográficos que para él revestían un gran interés, especialmente los de grandes creyentes, mientras que a los cuestionarios les concedía muy escaso valor; por lo que no aporta en su libro ningún dato estadístico (W. James, 1986, 14, 16, 44ss., 287; R.B. Perry, 1973, 266).

El libro, después de una introducción con dos capítulos (el segundo de los cuales contiene el propósito de la investigación), está dividido en dos partes: la primera dedicada a los hechos y la segunda a los frutos; y concluye con una valoración de la vida religiosa. En él, y en consonancia con el pensamiento de su tiempo, al describir la experiencia religiosa, ya desde la misma introducción, señala su carácter totalizante, central y unificador, así como su dimensión afectiva e individual antes que racional y colectiva (W. James, 1986, 137-138; R.B. Perry, 1973, 262-263). Para James los sentimientos religiosos se sitúan en el hombre por debajo de su conciencia clara, en un nivel subconsciente. Éstos, en algunas ocasiones, irrumpen bruscamente en la zona de la conciencia, lo que le permite explicar las manifestaciones bruscas de religiosidad, así como sus motivos concretos.

«Debo estructurar las cosas y argumentar el modo de llegar a la conclusión de que la religión de un hombre es la cosa más profunda y sabia de su vida. Tengo que establecer francamente la brecha que existe entre la vida y la razón articulada y el empuje de lo subconsciente, de la parte instintiva e irracional, que es más vital... En religión las necesidades vitales, las exageradas creencias místicas... proceden de una religión ultrarracional. Son dotes. Es una cuestión de vida, de vivir en estas dotes o de no vivir...» (*Notas tomadas en la preparación de Varietades de la experiencia religiosa*, citadas por R.B. Perry, 1973, 262-263).

En definitiva, para James la experiencia religiosa es ante todo una experiencia que comienza por el afecto y que posteriormente origina las creencias. Hay, por lo tanto, en su pensamiento una reducción de la religión a lo exclusivamente individual. Una absolutización de los sentimientos y las emociones frente a las creencias, a los comportamientos y, sobre todo, al aspecto social e institucional de la religión, que no le interesaba ni le parecía importante. La religión se ocupa de «la manera en que la vida de un individuo lo conmueve, de sus íntimas necesidades, ideales, desolaciones, consolaciones, fracasos, éxitos» (R.B. Perry, 1973, 264, 274).

Otro aspecto que el libro aborda desde el comienzo es el de la sanidad y la posible patología de la experiencia religiosa, tesis defendida en su tiempo por la escuela de psicopatología francesa. Desde

# Índice

<b>Presentación</b> .....	5	c) Otros autores norteamericanos contemporáneos y discípulos de W. James .....	22
<b>1. Estatuto de la psicología de la religión</b> .....	7	1. G.S. Hall (1844-1924) .....	22
1. La psicología de la religión .....	7	2. J.H. Leuba (1868-1946) .....	23
a) Dificultades para delimitar el objeto a estudiar: la religión .....	8	<b>3. Psicología profunda y religión</b> .....	25
b) Objeto de la psicología de la religión .....	10	1. S. Freud (1856-1939) .....	26
c) Ausencia de un paradigma único en la psicología de la religión .....	11	a) Etapa prepsicoanalítica (1881-1891) .....	26
d) En conclusión .....	11	b) Primera etapa psicoanalítica (1892-1899). Nacimiento y formulación de los principios del psicoanálisis .....	27
2. El psicólogo de la religión ante el hecho religioso .....	11	c) Segunda etapa psicoanalítica (1900-1914). Madurez y consolidación del psicoanálisis como escuela .....	28
3. Método de la psicología de la religión e instrumentos de los que se vale .....	12	d) Tercera etapa psicoanalítica (1914-1939). Revisión de la teoría .....	29
<b>Parte primera</b>			
<b>LA PSICOLOGÍA DE LA RELIGIÓN</b>			
<b>EN EL CONTEXTO DE LA HISTORIA</b>			
<b>DE LA PSICOLOGÍA</b>			
<b>2. Precursores</b> .....	17	2. C.G. Jung (1875-1961) .....	31
1. El nacimiento de la psicología científica: W. Wundt (1832-1920) .....	17	a) Etapa psicoanalítica (1904-1914) .....	31
2. La escuela de psicopatología francesa (detractores y defensores de la vida religiosa) .....	18	b) Segunda etapa (1914-1934): Psicología compleja o analítica .....	31
3. El nacimiento de la psicología de la religión .	19	c) Tercera etapa (1934-1961): Psicología analítica, alquimia, gnosis y religión .....	33
a) Un precursor: E.D. Starbuck (1866-1947) ...	19	3. Balance de las aportaciones de la psicología profunda a la psicología de la religión .....	35
b) W. James (1842-1910) .....	20	<b>4. Psicología experimental y religión</b> .....	37
		1. Conductismo y religión .....	37
		a) W. Sargant. Comprensión de la conversión desde el condicionamiento clásico .....	37
		b) B.F. Skinner (1904-1990) .....	38

2. Análisis estadísticos y estudios experimentales del hecho religioso .....	39	3. Distintos tipos de orientación religiosa y su medida .....	65
a) R. Stark y Ch.Y. Glock .....	39	a) La orientación religiosa extrínseca e intrínseca .....	66
b) Otros estudios estadísticos .....	40	b) La «búsqueda religiosa»: una orientación de la religiosidad .....	67
c) Estudios experimentales .....	40	4. La religiosidad en relación con otras variables .....	68
d) Psicología fisiológica y religión .....	41	a) Religiosidad y sexo .....	68
3. Aportaciones de la psicología cognitiva a la psicología de la religión .....	41	b) Religiosidad y clase social .....	69
a) J. Piaget (1896-1980) .....	41	c) Religiosidad, tipo de sociedad y lugar de residencia .....	69
b) L. Kohlberg (1927-1987) .....	42	d) Religiosidad y los principales rasgos de personalidad .....	69
<b>5. Psicología y psicoanálisis humanista y religión</b> .....	<b>43</b>	e) Religiosidad, actitudes morales y preocupaciones humanitarias .....	71
1. Psicología humanista: características generales .....	43	f) Religiosidad, prejuicio y fundamentalismo .....	71
a) A.H. Maslow (1908-1970) .....	44	1. Primeros estudios .....	71
b) G.W. Allport (1897-1967) .....	45	2. La relación entre religiosidad y prejuicio como una relación curvilínea .....	72
c) E. Fromm (1900-1980) .....	47	5. Estudios sobre la base biológica de la religiosidad .....	73
d) E.H. Erikson (n. 1902) .....	49	Religiosidad y herencia .....	73
1. Los ocho estadios del desarrollo del hombre .....	49	6. Efectos de la religiosidad en la persona .....	73
2. Valoración del hecho religioso .....	51	a) Religiosidad y bienestar .....	73
		b) Religiosidad y salud .....	74
		c) Religiosidad y salud mental .....	74
		7. Dos formas de religiosidad .....	75
		a) La religión funcional .....	75
		b) La religión como experiencia de encuentro .....	76
		<b>7. La experiencia religiosa</b> .....	<b>79</b>
		1. La experiencia religiosa como núcleo de la religiosidad madura .....	79
		a) La experiencia religiosa en la literatura psicológica .....	79
		b) Descripción del término «experiencia religiosa» .....	80
		2. La experiencia religiosa: una realidad compleja y pluriforme .....	81
		a) ¿Religión o religiones? ¿Existe un centro común de las diversas experiencias religiosas? .....	81
		b) Religiones proféticas y religiones místicas .....	82
		c) Estudios de la base biológica de la experiencia religiosa .....	83
		1. Asimetría cerebral y religiosidad .....	83
		2. La actividad de los lóbulos temporales y religiosidad .....	84

## Parte segunda

### ESTUDIO DE LA RELIGIOSIDAD

1. Algunas consideraciones previas .....	55
a) Delimitación del término «religión» .....	55
b) Insuficiencia de la observación como único método de estudio del hecho religioso .....	56
c) Pluralidad de términos en la literatura religiosa y psicológica .....	56
<b>6. La religiosidad</b> .....	<b>59</b>
1. La observación directa y la descripción de la religiosidad .....	59
a) La observación directa y la utilización de la introspección en el estudio de la religiosidad .....	60
1. Religiosidad y temperamentos básicos de la personalidad .....	60
2. La Escuela Descriptiva de Psicología Religiosa Dorpat .....	60
b) Las tipologías y su intento de clasificación del fenómeno religioso .....	61
2. Estudios estadísticos y correlacionales de la religiosidad. El problema de su medida .....	62
a) Primeras medidas .....	62
b) Hacia una escala universal .....	63
c) Estudios factoriales de la religiosidad .....	64

3. Las experiencias místicas .....	85	2. Presupuestos generales de la psicología evolutiva religiosa .....	110
a) Descripción del hecho .....	85	<b>8. La religiosidad en la infancia .....</b>	<b>111</b>
b) Características de la experiencia mística ..	86	1. ¿Existe una base genética de la religiosidad?	111
c) Tipos de experiencias místicas .....	87	2. De los 0 a los 2 años .....	111
d) Investigaciones sobre la mística .....	87	3. De los 2 a los 6 años .....	112
1. Investigaciones que usan preguntas abiertas .....	88	a) Características psicológicas generales de la etapa .....	112
a) La investigación de M. Laski .....	88	b) Religiosidad .....	113
b) La investigación de M. Pafford .....	88	1. Adquisición de los conceptos religiosos	114
c) La investigación de R.W. Hood .....	88	2. El nacimiento del sentimiento religioso	114
d) La investigación del Centro de A. Hardy	89	3. Creencias y actitudes religiosas .....	115
e) Las investigaciones de D. Hay .....	89	4. Socialización religiosa .....	115
2. Investigación por medio de encuestas .....	89	4. De los 7 a los 11 años .....	115
a) La pregunta de R. Stark .....	89	a) Características generales de la etapa .....	115
b) La pregunta de L.B. Bourque .....	90	b) Religiosidad .....	116
c) La pregunta de A.M. Greeley .....	90	1. El razonamiento religioso .....	116
d) La pregunta de A. Hardy .....	90	2. Conceptos religiosos .....	118
3. Escalas específicas de medida .....	91	3. Experiencia religiosa .....	120
a) Medida de episodios de experiencia religiosa (REEM) .....	91	4. Creencias y actitudes religiosas .....	122
b) La escala de misticismo (M) .....	91	5. Socialización religiosa .....	123
e) De la experiencia mística puntual a la actitud religiosa .....	92	<b>9. La religiosidad en la adolescencia .....</b>	<b>125</b>
1. Condiciones que permiten una vivencia mística .....	92	1. Características generales de la etapa .....	125
2. Etapas de su desarrollo .....	93	a) Distintos enfoques teóricos sobre la adolescencia en el pensamiento psicológico ..	125
a) Etapa activa o de purificación .....	93	b) Amplitud de la etapa .....	126
b) Etapa pasiva o de iluminación .....	94	c) Principales características psicológicas .....	126
4. Los fenómenos extraordinarios .....	95	2. El término «identidad» como concepto eje para la comprensión de la etapa .....	126
a) El éxtasis .....	95	a) ¿En qué consiste el logro de identidad? .....	126
1. Descripción y criterios de valoración .....	96	b) ¿Cómo se alcanza? .....	127
2. Formas de acceso .....	97	3. Evolución religiosa de los adolescentes según los datos sociológicos .....	127
a) Por acceso espontáneo .....	97	a) Creencia .....	127
b) El acceso provocado .....	98	b) Práctica .....	128
3. Investigaciones sobre distintas formas de acceso .....	99	4. La religiosidad en los adolescentes .....	129
a) Investigaciones sobre métodos psicológicos .....	99	a) El pensamiento religioso .....	129
b) Investigaciones sobre utilización de drogas sintetizadas .....	102	b) El concepto de Dios .....	130
b) Otros fenómenos extraordinarios .....	104	1. Articulación .....	130
1. Visiones .....	104	2. Contenido .....	131
2. Glosolalia .....	105	c) Autodefición y actitudes religiosas: creencia y duda .....	132
3. Valoración .....	105	1. ¿Cuándo y por qué aparece la duda religiosa? .....	133
		2. Tipos de duda .....	134
		a) La integración del pensamiento religioso y el científico .....	134

**Parte tercera**  
**PSICOLOGÍA EVOLUTIVA RELIGIOSA**

1. El estudio del desarrollo religioso por parte de la psicología evolutiva .....	109
---	-----

b) La integración de las vivencias religiosas en el conjunto de la personalidad .....	135
d) Crisis de identidad y personalización religiosa .....	135
1. Factores psico-sociales que provocan o aceleran este proceso .....	136
2. Desarrollo del proceso de «el logro de identidad» y sus características .....	137
a) Incubación y crisis .....	138
b) Articulación de la identidad religiosa .....	138
3. Mecanismos de evitación de la identidad religiosa .....	141
<b>10. La evolución de la religiosidad en los adultos</b> .....	143
1. La psicología evolutiva de los adultos .....	143
2. La evolución religiosa en los adultos .....	144
Etapas de la religiosidad adulta .....	144
3. Relación entre vivencias religiosas y figuras paternas .....	146
4. Las crisis de conversión .....	147
a) Intentos de explicación de las conversiones .....	147
1. Predisposiciones de la personalidad .....	147
2. La búsqueda de solución a un conflicto personal .....	148
3. La identidad y la búsqueda de sentido .....	148
4. Razones sociales .....	148
b) Primeras clasificaciones de las conversiones y sus frecuencias .....	149
c) Dos paradigmas de investigación sobre la conversión .....	150
1. El paradigma clásico. Las conversiones súbitas o de crisis definida .....	150
2. El paradigma actual. Las conversiones progresivas .....	151
3. Modelos complejos de comprensión de la conversión .....	152
d) Algunos tipos de conversiones .....	153
1. Provocadas por experiencias dramáticas .....	153
2. Como solución a un problema humano .....	154

3. Provocadas por experiencias místicas ..	154
4. De «revival» o de «despertar religioso» ..	155
5. Las conversiones a la increencia. La apostasía y las deversiones .....	155
e) Valoración de las conversiones .....	156

#### **Parte cuarta** **DESARROLLO MORAL Y CULPABILIDAD**

<b>11. El desarrollo y la coherencia moral</b> .....	163
1. El origen de la moral .....	163
2. El juicio moral .....	163
a) Principales estudios .....	164
1. El desarrollo del juicio moral en el niño (J. Piaget) .....	164
2. L. Kohlberg .....	165
b) Descripción del desarrollo moral .....	168
3. La coherencia moral .....	170
a) Coherencia moral y resistencia a la tentación .....	170
b) Religión y coherencia moral .....	171
1. Religión y resistencia a la tentación .....	171
2. Religión y conductas de ayuda .....	171
<b>12. La culpabilidad</b> .....	173
1. Culpa, culpabilidad y angustia .....	173
2. Tipos de culpabilidad .....	174
a) ¿Es toda culpabilidad enfermiza? .....	174
b) Culpabilidad madura e inmadura .....	174
3. Manifestaciones enfermizas de la culpabilidad .....	175
a) Patología de la personalidad que influye en la culpabilidad y culpabilidad enfermiza .....	175
b) Patología de la culpabilidad .....	176
1. Culpabilidad tabú .....	176
2. Culpabilidad narcisista .....	177
3. Culpabilidad legalista .....	179
<b>Bibliografía</b> .....	181