

PSICOLOGÍA DE LA RELIGIÓN Y EDUCACIÓN RELIGIOSA ESCOLAR

Natalia Cuéllar Orrego

“(...) En efecto, cuanto más se afana el hombre por conseguir la autorrealización más se le escapa de las manos, pues la verdadera autorrealización solo es el efecto profundo del cumplimiento acabado del sentido de la vida. En otras palabras, la autorrealización no se logra a la manera de un fin, más bien como el fruto legítimo de la propia trascendencia”
(Frankl, V., 2004, p. 133)

Introducción

La definición clásica de psicología se centra en el estudio de la mente, conducta y comportamiento humano. Sin embargo, esta disciplina se ha ocupado –en modo reciente, específicamente a comienzos del siglo XX– del análisis de la religión; por cierto, esta situación produce asombro. Del mismo modo, llama la atención el hecho de que ella no es homogénea, es decir, no existe una sola mirada acerca de la comprensión de la mente humana. Por esta razón, también existen varias formas de abordar y considerar el hecho religioso. En pocas palabras, no es posible encontrar una sola percepción, desde la psicología, referente a las vivencias religiosas. A pesar de este panorama, no resulta adecuado asumir que ella no contiene elementos valiosos para la comprensión de ese tema tan particular.

Así pues, es preciso referirse, en un primer momento, al objeto de estudio de la psicología de la religión. En un segundo instante, este texto versará sobre la historia de la psicología de la religión, con el fin de evidenciar los

planteamientos particulares de las teorías psicológicas que han surgido a lo largo del tiempo. Y, por último, se concluirá con el aporte que el estudio de la religión, aquí tratado, hace a la ERE.

Objeto de estudio de la Psicología de la Religión

Es necesario llamar la atención sobre el hecho de que el contenido de este apartado no resulta ser algo de fácil tratamiento, puesto que, como ya se dijo, la psicología ha manifestado, a lo largo de su desarrollo, la presencia de varias teorías o paradigmas, que han dirigido su proceso histórico. En efecto, para algunos psicólogos, la vivencia religiosa permite un control (Skinner). Para otros, es un aspecto negativo que da pie en el individuo a una manipulación (Freud). En ciertas ocasiones y de manera benevolente, se le considera como una manifestación propia y valiosa de lo humano (Frankl, James). Sin embargo, el elemento común que subyace a todas esas teorías psicológicas es que la experiencia religiosa lleva a una conducta determinada; esto es, a un comportamiento visible. De este modo, es necesario sumergirse en un recorrido histórico de la psicología de la religión, en el cual, a pesar de sus variedades, hace evidente el hecho religioso en la vida humana.

No obstante, antes de proceder con ello, es preciso aclarar que este texto versará sobre la psicología de la religión, mas no sobre la psicología religiosa, que es la investigación de las representaciones de Dios y las experiencias religiosas en cristianos, y el espacio donde se cultivan los conocimientos psicológicos, a fin de prestarle servicio a la catequesis, la pastoral y la evangelización (Fierro, 2010). En otras palabras, se espera que el catequista explore algunas ramas de la psicología, para poder profesar su fe a los demás, con elementos valiosos que la psicología puede proporcionarle. Además, quien hace las veces de transmisor del legado religioso lo debe hacer desde la teología. Así pues, en este capítulo, la mirada hacia la religión será de un carácter amplio, desprovisto de una confesionalidad, pues no se hablará de psicología religiosa.

Historia de la Psicología de la Religión y sus elementos

El abordaje de la psicología, desde diversas teorías o paradigmas, evidenciará conceptos como: el sentido de la vida y la trascendencia, tan indispensables para la fundamentación epistemológica de la ERE. Por tanto, es necesario puntualizar en cada uno de esos modelos psicológicos que predominaron en el siglo XX y en la actualidad. Tal es el caso de la psicología objetiva o conductismo

experimental, el psicoanálisis, la psicología genético-estructuralista, la fenomenológica, la psicología positiva y las inteligencias múltiples.

Psicología experimental, objetiva o conductista

El gran teórico del conductismo, Skinner, dedica un capítulo a la religión, en su texto *Ciencia y conducta humana*. Para él, es una instancia que ejerce control en la conducta humana. Él y sus seguidores afirman que los fenómenos religiosos solo deben abordarse como conducta, como comportamientos objetivados y observables. De esta propuesta de análisis de la religión, por parte de la psicología, resulta difícil extraer elementos que sirvan de base a la educación religiosa escolar, debido a que los conductistas no realizan una valoración positiva de la religión, por así decirlo.

Teoría psicoanalítica

Se ha considerado que este paradigma es el que más ha desarrollado el tema de la religión. De los planteamientos del padre del psicoanálisis, Sigmund Freud, habrá mucho que decir, en especial, que su mirada al tema de la religión es sumamente negativa. Esto se evidencia en textos como: *Tótem y tabú*, *El porvenir de una ilusión*, *El malestar en la cultura* y *Moisés y la religión monoteísta*. Freud inserta la religión en su crítica general a la cultura, pues la considera como aquella institución enemiga de la racionalidad. De allí que la estudie desde una doble perspectiva: la genética que se ocupa del origen de la religión, y la económica que investiga la función de ella en el psiquismo individual y en los procesos culturales.

En el texto *Los actos obsesivos y las prácticas religiosas*, se establece una semejanza entre los rituales religiosos y los ceremoniales neuróticos, puesto que, en ambos, hay características como minuciosidad en la ejecución, atención para no olvidar nada, una tendencia a cumplir el proceso, etc. Sin embargo, la diferencia radica en que lo religioso tiene una significación simbólica, mientras que los neuróticos parecen insensatos y absurdos. Pero, en el estudio del psicoanálisis, las diferencias entre los ceremoniales religiosos y los neuróticos se han ido diluyendo, de tal forma que Freud llegó a plantear que “podríamos arriesgarnos a considerar la neurosis obsesiva como la pareja patológica de la religiosidad; la neurosis, como una religiosidad individual, y la religión, como una neurosis obsesiva universal” (citado por Gómez, 2002).

En el abordaje genético de la religión, Freud, en el libro *Tótem y tabú*, plantea el origen de aquella. Para comprender lo que gira en torno al nacimiento de la

religión, hay que hacer referencia al concepto de tabú. Más que asociarlo con algo ‘malo’, habría que entenderlo como algo de ‘cuidado’; puesto que todo aquello que es tabú resulta ser fascinante y aterrador al mismo tiempo. Las culturas que tienen un tótem, o elemento que veneran, lo consideran como un tabú, es decir, les produce esa dualidad, ese deseo de protegerlo y adorarlo, pero a la vez de aniquilarlo. Esta situación se encuentra relacionada con lo que el padre del psicoanálisis planteaba acerca del parricidio. Según él, el origen de la humanidad estuvo permeado por un parricidio, en el cual los hijos, por celos con el padre, y debido a la posesión que él tenía sobre las mujeres, deciden asesinarlo. Sin embargo, este crimen lo que genera es la creación de un tótem que reemplaza al padre muerto y, a la vez, se originan las diversas formas de religión. Todo esto llevó a que se estableciera un contrato social, en el que evitaban tratarse como lo hicieron con el padre. Finalmente, estos terribles hijos renunciaron a tener contacto sexual con las mujeres del grupo; así, se instituyó la prohibición del incesto (Freud, 1912).

Dicho esto, vale la pena pensar en las instancias o situaciones que permiten considerar que el crimen originario fue un evento real. Freud, para llegar a ese planteamiento, parte de ideas de difícil comprobación. Este evento le fue fuertemente criticado, pues parecía proceder al igual que sus pacientes: proponiendo fantasías que sobrepasaban a la realidad. Es más, no hay que olvidar que la intención central del psicoanalista consistía en darle elementos o fundamentos científicos a la psicología, de allí que sea contradictoria una propuesta como esa.

Por otra parte, la perspectiva económica, desde la que se aborda la religión, está en el libro *El porvenir de una ilusión*. Allí, se presenta la religión no solo en su aspecto moral y de prohibición, sino de esperanza y consuelo. Ella no nace del temor sino del deseo, por esto, puede catalogarse como una ilusión. Es preciso decir que la religión –aunque aporta grandes productos a la civilización, pues contribuye a dominar los impulsos antisociales– también es esa fase neurótica que ya se estaría abandonando, según Freud. No obstante, las creencias religiosas no son sino ilusiones, aunque ilusión no debe entenderse como algo erróneo, sino como el impulso hacia la satisfacción de un deseo. En este punto, Freud resulta ser de difícil comprensión, puesto que, a lo largo de sus obras, deja ver su fuerte disputa con la religión, para después apreciar en *El porvenir de una ilusión*, que la religión no es asumida como un error, sino como una manifestación del deseo. Como se puede observar, el padre del psicoanálisis resulta ser muy contradictorio en las consideraciones acerca del hecho religioso, ya que parece concederle la intención de manifestar un profundo anhelo humano.

Psicología de orientación genético-estructuralista

En este paradigma, Fritz Oser y Paul Gmünder descubren varios estadios del desarrollo religioso. Pero no mencionan alguna religión en concreto. La entienden como explicación del mundo, referenciando lo trascendente, como construcción de sentido. Del mismo modo, consideran que la estructura religiosa tiene una dinámica propia y que se relaciona con otros ámbitos. Por ejemplo, el moral. No obstante, no se reduce a ellos, lo cual lleva a plantear una defensa del carácter universal de la religión.

Psicología Fenomenológica

Para hacer referencia a esta teoría, es preciso mencionar algunos de los planteamientos freudianos, puesto que se mostró, claramente, que ciertas consideraciones son reduccionistas y negativas. Por esto, surge la psicología fenomenológica. Este paradigma psicológico propone que el objeto de estudio no debe ser el inconsciente, sino la vivencia o experiencia humana, consciente y significativa. Con los psicólogos fenomenológicos Frankl y James, se lleva a cabo un rescate de la experiencia religiosa, porque ellos la consideran como algo propio del ser humano y que posee sentido. Además, es el espacio en el que se exponen conceptos indispensables, a la hora de comprender la importancia de la religiosidad humana.

Vale la pena decir que ese tipo de psicología encuentra su apoyo en el método fenomenológico. Dicho planteamiento es influenciado, en gran medida, por las consecuencias de las grandes guerras mundiales. De la fenomenología, especialmente la de Husserl, hay que mencionar que por lo que se preocupa, en primera instancia, es por la conciencia. El plantear que la conciencia tiene una intencionalidad lleva a afirmar que ella es conciencia de algo, y que este algo es aquello a lo que la conciencia tiende. Esto es lo que le permite a Husserl mostrar que la conciencia tiene contacto con la realidad misma. De allí que, para quienes abanderan la psicología fenomenológica, la vivencia religiosa es valiosa en la medida en que proviene de la conciencia, la cual mantiene una estrecha relación con la realidad.

Ahora bien, el autor de referencia en la psicología fenomenológica es William James, quien es considerado el padre fundador de la psicología de la Religión. En su texto *Las variedades de la experiencia religiosa*, se halla un estudio de la religión desligado de la teología, la historia, la antropología o la sociología. Así mismo, evita centrar la mirada en los aspectos institucionales de la religión. Plantea que los fenómenos de la experiencia religiosa serán considerados desde el punto de vista existencial, es decir que se llevará a cabo

un análisis que sobrepasa las disposiciones orgánicas; él entiende la religión más allá de simples neurosis, deseos sexuales reprimidos o enfermedades. Lo que realmente pretende James (1994) es describir “(...) los sentimientos, los actos y las experiencias de hombres particulares en soledad, en la medida en que se ejercitan en mantener una relación con lo que consideran la divinidad” (p.18).

Las experiencias religiosas no pueden agruparse en un tipo único de entidad mental, porque existen numerosas variedades. De hecho, son visibles dos tipos de personalidades: los que “nacen de una vez” y los que “nacen dos veces”. En el caso de los primeros, sus características versan en una experiencia agradecida y de admiración por la existencia; son entusiastas y rechazan la infelicidad; consideran sus vidas con optimismo y buena actitud. Por el contrario, quienes “nacen dos veces” enfatizan en el sentido del pecado, en la vanidad del mundo; esto es, en lo negativo. Por esto, los “nacidos dos veces” presentan una personalidad heterogénea, con un temperamento psicopático: en muchas ocasiones, las personas pesimistas ante la vida, tienen problemas psicopatológicos. Sin embargo, en ellos hay una lucha por unificar el yo interior, pues se encuentra dividido.

Los sentimientos más elevados y los más bajos, los impulsos útiles y los errores, comienzan siendo un caos en nosotros para acabar formando un sistema estable de funciones de correcta subordinación. La infelicidad puede caracterizar el período de lucha y organización. Si el individuo es de conciencia escrupulosa y activa religiosamente, la infelicidad tomará la forma de remordimiento moral y compunción; se acusará de sentirse interiormente perverso y vil, y de mantener relaciones falsas con el autor del ser que señala el destino espiritual de un hombre. (James, 1994, p.82)

El proceso de unificación del yo posee unas características particulares que vale la pena mencionar: a) puede llegar gradual o abruptamente; b) la unificación puede presentarse a través de sentimientos en ebullición, alterados, o por experiencias místicas, c) sin importar el camino por el cual se llegue, lo que se logra es un desahogo. Esta tranquilidad es posible hallarla en la religión, no obstante, no es la única opción, puesto que el deseo de diluir la incoherencia interior hace parte de un proceso psicológico general que no necesariamente se satisface a través del tránsito por la religiosidad. Así, se puede ser incrédulo o escrupuloso moralmente ante la libertad y la licencia para tener un nuevo estímulo o pasión (amor, codicia, etc.).

James, en uno de sus planteamientos, propone la existencia de la unión entre el ser humano y el más allá.

(...) la religiosidad, pese a sus formas enfermizas se encuentra básicamente en una mentalidad sana en la que, desde nuestro yo subconsciente, mediando entre la naturaleza y el más allá, nos sentimos unidos con este más allá de nosotros mismos, que no se opone, sin embargo, a nosotros, sino únicamente a los aspectos inferiores de nuestro yo dividido. (James, 1994, p. 151-152)

La propuesta de Viktor Frankl

El concepto del más allá es abordado de una manera diferente y más amplia por el neuropsiquiatra vienés Viktor Frankl. De este autor, vale la pena recordar que fue prisionero en un campo de concentración nazi. En el texto *El hombre en busca de sentido*, el médico judío describe las etapas que se viven como prisionero. Pero el tema de la religión lo hace con detenimiento, aunque no profundamente, en su libro *El hombre en busca de sentido último*. El análisis existencial y la conciencia espiritual del ser humano.

El trabajo de Frankl consiste es una propuesta alternativa para las dos escuelas psicológicas de su época: el psicoanálisis freudiano y la psicoterapia adleriana. En la primera, se plantea que el deseo de placer es lo que mueve al individuo; mientras que en la segunda, es el deseo de poder. Para Frankl, la verdadera necesidad de la persona se ubica en la satisfacción del sentido. La visión antropológica de este autor no desconoce que el hombre posee una dimensión biológica y psicológica, pero se interesa más por la dimensión espiritual, existencial o noológica. En la cual, según él, reposa el sentido de responsabilidad, puesto que "(...) ser humano es, ante todo, ser responsable, existencialmente responsable, responsable de su propia experiencia" (Frankl, 1999, p. 41). En esta dimensión, se encuentra lo que le permite al individuo ser lo que es, ya que, a pesar de haber perdido todo, incluso la dignidad misma, el sujeto no pierde la libertad de elegir "la actitud personal que debe adoptar frente al destino para decidir su propio camino" (Frankl, 2004, p. 90). Esto lleva a considerar que el ser humano no solamente es cuerpo y mente, sino también existencia y espiritualidad, la cual se manifiesta en la posibilidad de elección y en la responsabilidad.

En lo que respecta a la religión, para Frankl, hace parte del inconsciente espiritual –que se entiende como la responsabilidad– y la caracteriza como inconsciente, trascendente. Este término, el de trascendencia, significa esa búsqueda de lo superior, de lo que está más allá del ser humano. También, dice que la religiosidad genuina no procede de la impulsividad, sino de la 'decisividad'; es decir, es sumamente existencial y una experiencia vivida, por así llamarla. De este modo, la religión hace parte de una experiencia, de una vivencia personal y se llega a ella en la medida en que el ser humano vive y se

encuentra en un mundo con el que interactúa. En esta interacción, aparece otro elemento clave: el sentido de la vida. En las adversidades que presenta el entorno, en las situaciones límite a las que lleva el mundo al individuo, es donde se evidencia ese deseo de significado, ese anhelo por hallar el propósito de la vida. Y este deseo tiene como base la trascendencia; se entiende como esa capacidad que sobrepasa a la persona a la hora de afrontar el espacio en el que habita y que le permite construirse a sí misma, teniendo muy presente el hecho de que se relaciona con otros en este mundo.

(...) ser hombre implica dirigirse hacia algo o alguien distinto de uno mismo, bien sea realizar un valor, alcanzar un sentido o encontrar a otro ser humano. Cuanto más se olvida uno de sí mismo –al entregarse a una causa o a una persona amada– más humano se vuelve y más perfecciona sus capacidades. (Frankl, 2004, p. 133)

Gracias a lo anterior, podemos afirmar que el individuo no actúa mecánicamente –como lo consideraba Freud, cuando planteó que solo se pretende la satisfacción en el placer. Si el ser humano tiene la capacidad de elegir, tiende a la búsqueda de significado. Y el significado no se ubica en la autorrealización, sino en ir más allá de sí mismo. Sin embargo, no solo un valor o una persona son posibles como objetos de sentido, también lo es la misma divinidad. Puesto que la persona es la única que puede determinar ante quién o qué se siente responsable. Por este motivo, hay seres que consideran indispensable rendirle cuentas a Dios (Frankl, 2004, p. 132).

Antes de culminar, es preciso admitir que la posición de Frankl ante el hecho religioso es un poco difusa, debido a lo descrito hasta el momento. En la última parte de este capítulo, se hacen las aclaraciones sobre esto.

La Psicología Positiva

En lo que respecta a la psicología positiva, es Martin Seligman quien propone que las fortalezas y virtudes permiten mejorar la calidad de vida. Llegó a esta conclusión, después de observar que la psicología solo se preocupaba por las enfermedades mentales y las emociones negativas, y olvidaba las capacidades humanas de superación. Por esto, es sumamente importante estudiarlas; de esta manera es como surge esta corriente psicológica. Está comprobado que la propuesta de Seligman tiene sus antecedentes en los escritos de Frankl y que el concepto que une las dos teorías es el de sentido de la vida. Y lo que las diferencia, además de las circunstancias históricas y los contextos sociales, es la experimentación. En la psicología positiva se pretende detectar, a través de formas más comunitarias, personas no enfermas, con

el fin de prevenir factores que puedan causar la enfermedad. De hecho, este paradigma psicológico ha admitido, en años recientes, que el estudio de la felicidad es su propósito general, y que “(...) existen al menos tres rutas de acceso a la misma: a) las emociones positivas y el placer (vida placentera), b) el compromiso (vida comprometida) y c) el significado (vida con sentido)” (Mariñelarena-Dondena, 2012, p. 14). Esto lleva a la conclusión de que si una de las propuestas psicológicas más recientes considera como importante el sentido de la vida, es porque en verdad ese elemento forma parte crucial en la existencia de la persona.

Las inteligencias múltiples: la inteligencia existencial

Esta teoría considera importante dar respuesta a la pregunta del sentido de la vida, por medio de un tipo de inteligencia. Así, en la propuesta de Howard Gardner, la inteligencia no solo es lógico-matemática y lingüística. Él afirma que hay cinco posibilidades más: la inteligencia musical, espacial, corporal cinestésica, interpersonal e intrapersonal.

Teniendo en cuenta que no todas las personas proceden de la misma manera, aparece esta definición de inteligencia: “el potencial biopsicológico para procesar información que se pueda activar en un marco cultural para resolver problemas o crear productos que tienen valor para una cultura” (Gardner, 2001, p. 45). En efecto, este planteamiento amplía la comprensión de la inteligencia: se reconoce que es un potencial, propio de una cultura determinada y, por ende, de un individuo determinado. De allí que los individuos tengan cierto tipo de inteligencia, y no todas. Con base en este planteamiento, no se debe seguir considerando, como exclusivo de la inteligencia, el desarrollo del aspecto lógico-matemático y lingüístico. Puesto que se desconocen las diversas posibilidades (inteligencia corporal, espacial, musical, etc.) de los individuos para interactuar con su entorno. Sin embargo, teniendo en cuenta el propósito de este escrito, lo que hace llamativa la teoría de las inteligencias múltiples de Gardner, es su propuesta de la existencia de otro tipo de inteligencias, que agregó en época reciente.

En el año 2001, se da a conocer (en español) la obra *La inteligencia reformulada. Las inteligencias múltiples en el siglo XXI*. Allí, Gardner plantea la posible existencia de otras inteligencias como la naturalista, la espiritual y la existencial. A estas dos últimas, le dedica una buena cantidad de páginas y revisa, si a ese tipo de inteligencias es posible aplicarles los ocho criterios que definen una inteligencia. Ni la inteligencia espiritual ni la existencial pueden sumarse al listado ya existente de inteligencias múltiples, puesto que sus características no son posibles de abordar, desde lo cognitivo.

Hablar de espiritualidad precisa tener en cuenta tres sentidos: a) la espiritualidad, como inquietud por las cuestiones cósmicas o existenciales; b) lo espiritual, como logro de un estado del ser y c) lo espiritual, como efecto en los demás. En el primero de estos sentidos se encuentra el deseo de tener experiencias y conocer entidades cósmicas. Por ello, con el paso del tiempo, se han construido sistemas organizados para abordar esas cuestiones, que las personas pueden adoptar por voluntad propia o por obligación. Sin embargo, habrá quienes elijan una versión tradicional del conocimiento espiritual, y otros que creen una mezcla personal, o idiosincrásica. El segundo sentido (*lo espiritual, como logro de un estado del ser*) deja claro quiénes dominan los campos de experiencia espiritual; porque existen personas capacitadas para meditar, alcanzar estados de trance, o experimentar fenómenos psíquicos. Por último, *lo espiritual, como efecto en los demás* versa sobre esa capacidad que tienen algunos individuos de contagiar de gran fuerza espiritual, o de conducir a un estado alterado de conciencia.

Ahora bien, determinar que la inteligencia espiritual forma parte del aspecto cognitivo del individuo es un tanto problemático, por varias razones: a) las limitaciones de sus contenidos (sistemas organizados, códigos o conjuntos de creencias), b) sus aspectos fenomenológicos y afectivos, c) sus afirmaciones acerca del valor de verdad, puesto que a ella llegan quienes han seguido un camino determinado y d) porque la inteligencia espiritual de ciertas personas puede influenciar a otras. Debido a esto, es mejor considerar esta inteligencia como una variedad de otra más amplia, la existencial.

La inteligencia existencial tiene que ver con la capacidad de situarse uno mismo en relación con facetas extremas del cosmos: lo infinito y lo infinitesimal, el significado de la vida y de la muerte, el destino final del mundo físico y psicológico, experiencias como sentir un profundo amor o quedarse absorto ante una obra de arte (Gardner, 2001, p. 68-69). Esta es la "(...) capacidad de la especie para insertarse en cuestiones trascendentales" (Gardner, 2001, p. 69). De allí que se evidencie una inquietud precoz por cuestiones cósmicas en personajes como Gandhi o Einstein. A su vez, son más las pruebas de la visibilización de las inquietudes espirituales. No obstante, como ya se ha dicho, en última instancia, no se ha añadido ni la inteligencia existencial ni la espiritual a la lista de las inteligencias múltiples. Esta situación se torna contradictoria, cuando Gardner, de manera jocosa, plantea que, de todas maneras existirían ocho y media inteligencias, refiriéndose a la última como la existencial.

La propuesta la teoría de las inteligencias múltiples resulta importante en la medida en que reconoce la presencia de un aspecto espiritual y existencial en el ser humano. Aunque Gardner decide no comprometerse con el desarrollo

de aquel tipo de inteligencia. Son otros estudiosos quienes se encargarán de ello. Por esto, antes de hacer el cierre de este apartado vale la pena exponer, a *grosso modo*, lo que se entiende por inteligencia espiritual.

A comienzos del siglo XXI, Dahna Zohar e Ian Marshall sacan un texto, en el que hacen referencia a una tercera inteligencia, de cara a la racional y emocional. La denominan inteligencia espiritual (IES). Con ella, se aborda la forma como se afrontan y se resuelven problemas de significados y valores. Esta inteligencia permite colocar –los actos y las vidas– en contextos amplios y significativos. Gracias a ella, es posible determinar qué camino vital es más valioso. También, la presentan como la inteligencia de la integralidad, porque, con ella, el cerebro y toda la conducta humana pueden hacer procesos de integración y profundidad, junto con una apertura total y holística, una alteridad total más abierta, lo que va más allá del rostro del otro. Así, el ser humano no percibe su acontecer diario desde la fragmentación, sino a través de la búsqueda de sentido. Le da significados especiales a la cotidianidad. Esto es más notorio en los sistemas religiosos, pero no exclusivo de ellos. En estos sistemas religiosos, se puede hablar de una concreción de esta inteligencia, a través de la competencia espiritual. Esta es una forma de ser y vivir en el mundo, con la mirada de la espiritualidad; no como confesión religiosa, sino como estilo de vida. Estas cosas no están en contra del hombre, por el contrario, van de la mano de la humanización propia de la formación integral.

Aunque el libro de Dahna Zohar e Ian Marshall es amplio y plantea muchas características de la inteligencia espiritual, vale la pena tener en cuenta que algunas de sus ideas apuntan a las ya manifestadas por Viktor Frankl. Es más, estos escritores no desconocen los significados que el neuropsiquiatra judío, le da a los conceptos de espiritual, búsqueda (o deseo) de sentido y trascendencia. Así:

(...) experimentar «lo espiritual» significa estar en contacto con algún conjunto más grande, profundo y rico que sitúa nuestra presente situación limitada en una nueva perspectiva. Es poseer un sentido de «algo más allá», de «algo más» que confiere sentido y valor añadidos en lo que ahora somos. Ese «algo más» espiritual puede ser una realidad social más profunda o una red social de significados. Puede ser conciencia o hallazgo de dimensiones mitológicas, arquetípicas o religiosas de nuestra situación. Puede ser un sentido más profundo de la verdad o la belleza. Y puede ser, abrirse y adaptarse a una sensación profunda y cósmica del todo, una sensación de que nuestras acciones forman parte de un mayor proceso universal. (Zohar y Marshall, 2001, p. 31)

Si se observa atentamente, el planteamiento de Zohar y Marshall incluye lo religioso y lo no religioso. Es más, sabiendo que sus ideas iban a ser

cuestionadas, argumentan que la Inteligencia Espiritual (IES) no se refiere a ser religioso, puesto que la religión es un conjunto impuesto de creencias y reglas; en cambio, la IES es una capacidad interna e innata del cerebro y la psiquis. Por esto, la IES se puede usar para ser espiritualmente inteligente sobre la religión, en la medida en que coloca en contacto con el significado y el espíritu esencial más allá de todas las grandes religiones. “Una persona de alta IES puede practicar cualquier religión, pero sin estrechez mental, fanatismo ni prejuicios. Del mismo modo, una persona de alta IES puede tener grandes cualidades espirituales sin ser religioso” (Zohar y Marshall, 2001, p. 28).

Ahora bien, pese a la existencia de la inteligencia espiritual, Zohar y Marshall manifiestan su preocupación por lo baja que es la misma en la actualidad. Este sentir es expresado por el teólogo español Francesc Torralba, quien, en una de sus conferencias, plantea que los jóvenes no conocen ni practican ese tipo de inteligencia. Torralba aclara que, en el ámbito anglosajón, el término de inteligencia espiritual no tiene una connotación negativa, pero en el mediterráneo, sí lo tiene. Sin embargo, la IES ha sido denominada de varios modos: inteligencia existencial o trascendente; estos conceptos quizá son más acordes a su definición. Es más, recuérdese que Gardner decide incluir esta inteligencia en una más general, como la existencial.

Si se observa atentamente, la IES está rodeada de otras capacidades, tales como: la pregunta por el sentido de la vida y del mundo, la capacidad para ‘tomar distancia’ y las capacidades de trascendencia y de asombro; por ende, la inteligencia espiritual y la confesionalidad son disímiles. Así, con los recientes análisis de la psicología, centrados en las inteligencias, se evidencia una apertura a la valoración de las manifestaciones más humanas que no necesariamente parten de la religiosidad. Por esto, después de haber presentado algunos aspectos de la historia de la psicología de la religión, se hace urgente manifestar la relación que existe entre el sentido de la vida y la trascendencia con el hecho religioso. Puesto que es pertinente evidenciar los aportes de aquella en la enseñanza del área de religión en el contexto escolar.

Aportes de la Psicología de la Religión a la ERE

En la historia de la psicología de la religión, relatada en el apartado anterior, es posible evidenciar cómo para algunos eruditos el aspecto religioso humano es una instancia de tinte negativo. Por esto, esos psicólogos encuentran, en las experiencias religiosas, anomalías en la mente del individuo. Más aún, han llegado a considerarlas como invenciones que llevan consigo la intención de lograr una manipulación. En este sentido, el planteamiento de Freud es reduccionista y negativo, puesto que propone que la religión es una neurosis

colectiva que se sustenta en la necesidad de restablecer la autoridad perdida a través del parricidio. En esta interpretación de la religión, no hay posibilidad de rescatar alguna confesionalidad en particular, ya que cualquier experiencia religiosa manifestaría los síntomas de un desorden psicológico. Debido a esto, surge la propuesta de la psicología fenomenológica, más específicamente la de James, en la que no se desconoce la probable presencia de aquellos desórdenes en algunas manifestaciones religiosas. Tampoco se anula el hecho de que el ser humano lo que busca es restablecer su dimensión espiritual, y la religión no es el único camino para lograrlo.

En este punto, es fundamental insistir en que el ser humano se relaciona con su entorno de diversas maneras y, a su vez, está compuesto de varias dimensiones que resultan difíciles de desconocer. El individuo, más que ser una fuente de racionalidad y una existencia primordialmente biológica, es la expresión de una emocionalidad y una espiritualidad que es necesario reconocer. Aquí radica la pretensión de establecer la relación entre los estudios de la religión y la ERE. Aceptar que la ERE tiene como naturaleza y objeto de estudio, el tratamiento de la dimensión trascendente, permite una integración con las teorías contenidas en los estudios de la religión. De hecho, a través de estas, se hacen evidentes los elementos en común que se encuentran en cualquier credo o en la no pertenencia a alguno. Esto es, para el ser humano es trascendental el desarrollo de su dimensión trascendente, teniendo en cuenta los elementos del sentido de la vida y de la trascendencia (presentados por la psicología de la religión). Así, la ERE se podrá desenvolver como una disciplina sin ambigüedades en su oficio y sin confusiones legales. De este modo, cuando se reconoce la dimensión espiritual, o trascendente, en la persona, es perentorio verla más allá de una manifestación particular; es decir, propia de un credo. También, se rescata el hecho de que su existencia es fiel expresión del ser de la humanidad.

Ahora, retomando un poco el tema acerca de las consideraciones de los psicólogos fenomenológicos, se hará referencia a los aportes particulares de dos de ellos (James y Frankl), con la intención de evidenciar su contribución específica en la naturaleza y fundamentación epistemológica de la ERE. Los aportes de James radican en estos tres puntos:

1. La experiencia religiosa no es necesaria manifestación de desórdenes mentales. Aunque, en ocasiones, se presenten psicopatologías en algunas personas, siempre se está en la búsqueda de restablecer el yo dividido, para cambiar la percepción pesimista ante la vida.
2. Esta reacomodación del yo puede lograrse por otras vías, además de la religiosa.

3. Sin importar la entidad mental en la que se encuentre –ya sea el haber ‘nacido una vez o dos’– en la religiosidad, lo que media es la unión que se establece con el más allá.

Lo que sugieren estos puntos en el campo de la ERE es que la vivencia religiosa tiene un valor, porque proviene del sentir y proceder humano. Además, porque se presenta una permanente búsqueda de lo trascendente, de ese más allá que puede estar representado en lo divino. Sin embargo (he aquí otro elemento bastante perspicaz de James), el ejercicio de restablecimiento del yo, en una persona, no tiene que ser resuelto en el hecho religioso, pues habrá quienes acudan a otra instancia. Este último elemento abre la puerta hacia la comprensión de todos aquellos chicos y chicas que, probablemente, se encuentren en las aulas y en quienes se evidencia, porque muchas veces lo manifiestan, la no creencia en un ser divino. Esto le permite al docente establecer un diálogo, que no parta de los prejuicios, con aquellos estudiantes que no se consideran pertenecientes a ninguna institución religiosa. Aquí se puede ver la existencia de aquella pluralidad de creencias dentro del aula de clase.

Ahora bien, del concepto de ‘más allá’, también lo retoma otro representante de la psicología fenomenológica. Es pertinente discurrir un poco en torno a ese término. Una prueba fehaciente del hecho religioso se encuentra en esa confianza en la existencia y bondad de un más allá, de un ser, o varios, creadores del espacio en el que se habita. Ese ser o seres no solo concederán una comprensión de este mundo, sino que ofrecerán la razón de ser de lo humano. Esto es, el sentido de la existencia será dado desde lo trascendente, desde aquello que sobrepasa al individuo y que posee unas características especiales y únicas. De este hecho, se desprende que los mitos son una buena forma de manifestar aquel aspecto religioso mediado por la trascendencia. Sin embargo, puede volver a la mente la pregunta ¿qué sucede con aquellos que no creen en divinidades? Es decir, aquellos que no consideran el adherirse a presupuestos religiosos. Aquí, es preciso tener en cuenta el amplio aporte de los conceptos dados por la logoterapia, creada por Frankl: la dimensión espiritual, la trascendencia y el sentido de la vida.

Como se manifestó anteriormente, Frankl se interesa por distinguir en el ser humano, la dimensión biológica y psicológica de la espiritual. De esta última, hay que decir que aunque su nombre lo sugiera, en verdad, no se refiere a lo religioso, sino a la consideración de la existencia humana, basada en la elección y la responsabilidad. Estos elementos son propios de toda persona, independientemente, de si practica o no algún credo religioso. Además, no hay que perder de vista que las consideraciones de Frankl parten de la propuesta de la filosofía existencial. Así, teniendo en cuenta esto, como

ya se ha dicho, la religiosidad resulta ser una decisión personal del individuo, y, como tal, no necesariamente la asumen todos; hay la posibilidad de optar por otro aspecto.

Por otra parte, respecto a la trascendencia, hay que tener en cuenta dos puntos: a) el ser humano tiende a ir más allá de sí mismo; esto es, el sentido de la vida se halla en un valor o en una persona, de allí que algunos individuos no orienten su vida por lo divino. b) Existe también otro sentido de la vida que se ubica en la divinidad. Mejor aún, se comprende desde la fe, denominado suprasentido.

Cuando se habla del sentido de la vida, Frankl es consciente de que también se puede pensar en las problemáticas de finalidad y meta del mundo, o el sentido del destino. A este aspecto se le puede dar respuesta a través de la fe, en torno a la creencia de una Providencia, en la que se viertan todas aquellas inquietudes. Sin embargo, esta concepción de religión, basada en el concepto límite de suprasentido, no tiene nada que ver con la concepción de algunas confesionalidades, respecto a que el interés de Dios es tener un número elevado de creyentes. Es más, hoy en día se ha desistido de la permanencia en algún credo religioso particular, debido a las disputas que se gestan entre seguidores de un grupo y otro. Pese a lo que se pueda considerar, no se está tomando el camino hacia una religión universal, sino hacia una religiosidad personal, en la que el individuo encuentra un lenguaje propio y original que le permite dirigirse a Dios (Frankl, 2010). Por esta razón, también el docente de religión se encuentra con estudiantes que no se consideran pertenecientes, por convicción, a alguna confesionalidad particular, sino que se asumen como creyentes, pero no practicantes. Y, en ocasiones, hacen críticas fuertes a los credos tradicionales.

La bondad de los planteamientos de Frankl está en la inclusión, puesto que, en los conceptos de dimensión espiritual, trascendencia y sentido de la vida, caben tanto creyentes como no creyentes. Todos los seres humanos no solo se han hecho preguntas en torno al más allá y al sentido de la vida, sino que se encaminan hacia la búsqueda de ello, a través del actuar, de sus creaciones, de sus planteamientos, de su vivir mismo. Quienes se han interesado por experimentar la vida y el mundo que les rodea, no necesariamente han pertenecido a algún credo religioso, ello no es requisito para lo primero. Lo que sí hay que admitir es que aquellos elementos (dimensión espiritual, trascendencia y sentido de la vida) forman parte del ser humano. Son algo que lo hacen ser lo que es, son la representación de la existencia humana misma. Por esto, es posible comprender el pensamiento y el actuar de quienes no dan muestras de creencias en lo divino. De allí que se convierta en tarea del

docente de ERE, el cultivo de la dimensión trascendente, sin delimitarla a determinada institución religiosa.

Es un hecho que no solo la logoterapia le concede importancia al sentido de la vida, también lo hace la psicología positiva, que resalta las fortalezas humanas y le da cabida a ese individuo que no se encuentra enfermo, todo el tiempo. Asimismo, la propuesta de las inteligencias múltiples y su posterior desarrollo se orienta en un tema tan importante como el interés humano, haciendo énfasis en las cuestiones trascendentales y de sentido. Esta situación no debe asumirse como mero producto de la moda o un simple *boom* actual. Si esto se ha puesto en consideración, es porque realmente precisa de una profunda atención; en efecto, atañe eventos humanos que son constantes y permanentes. Las preguntas por el sentido y el deseo de trascendencia involucran características humanas, cuyas respuestas han sido variadas; por tanto, merece tenerlas en cuenta, sin importar de dónde provengan. Así, para la ERE, dichas respuestas resultan imperiosas, para cultivar la dimensión trascendente que le fue otorgada.

Hoy en día, en Colombia, no es posible cerrar los ojos a la realidad de un pluralismo religioso, representado por los estudiantes de los diferentes recintos educativos. De modo que es preciso ofrecer una Educación Religiosa Escolar que reconozca e incluya las diferencias. Para el docente de religión, es prioritario asumir una posición más abierta hacia lo humano; es decir, considerar el sentido de la vida y la trascendencia, puesto que abarcan a los no creyentes. De igual manera, es necesario que la ERE cultive la dimensión trascendente, abriendo el diálogo a la infinidad de pensamientos y sentires que se encuentran en el aula de clase.

Referencias

- Contreras, F. (2006). *Psicología positiva: una nueva perspectiva en psicología*. *Diversitas: Perspectivas en Psicología*. Recuperado de http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S1794-99982006000200011&script=sci_arttext
- Fierro, A. (2010). *Psicología de la religión*. En: M. Fraijó (Ed.). *Filosofía de la religión* (pp. 117-132). Madrid, España: Trotta.
- Frankl, V. (1978). *Psicoanálisis y existencialismo*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (1999). *El hombre en busca del sentido último. El análisis existencial y la conciencia espiritual del ser humano*. Barcelona, España: Paidós.
- _____. (2004). *El hombre en busca del sentido último. Un psicólogo en un campo de concentración*. Barcelona, España: Herder.

- _____. (2010). *Ante el vacío existencial. Hacia una humanización de la psicoterapia*. Barcelona, España: Herder.
- Freud, S. (1912). Tótem y Tabú. En *Obras completas* (pp. 1745-1850). Madrid, España: Biblioteca Nueva.
- Gardner, H. (2001). *La inteligencia reformulada. Las inteligencias múltiples en el siglo XXI*. Barcelona, España: Paidós.
- Gómez, C. (2002). *Psicología y religión*. En F. Diez de Velasco (Ed.). *El estudio de la Religión* (pp. 147-172). Madrid, España: Trotta.
- James, W. (1994). *Las variedades de la experiencia religiosa*. España: Península.
- Mariñelarena-Dondena, L. (2012). *Surgimiento y desarrollo de la Psicología Positiva. Análisis desde una historiografía crítica*. Revista *psicodebate: psicología, cultura y sociedad*. Recuperado de <http://www.palermo.edu/cienciassociales/investigacion-y-publicaciones/pdf/psicodebate/12/02-Psicodebate-Surgimiento-y-desarrollo-de-la-Psicologia.pdf>
- Oro, O. (2009). *Logoterapia y psicología positiva*. Revista *psicodebate: psicología, cultura y sociedad*. Recuperado de <http://www.palermo.edu/cienciassociales/publicaciones/pdf/Psico9/9Psico%2008.pdf>
- Skinner, B. (1969). *Ciencia y conducta humana*. Barcelona: Fontanella.
- Universidad de Deusto. (Productor). (2013). *Francesc Torralba: Inteligencia espiritual para nuestra cultura*. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=vJOTBQUiQeo&spfreload=10>
- Zohar, D., Marshall, I. (2001). *Inteligencia espiritual. La inteligencia que permite ser creativo, tener valores y fe*. Barcelona, España: Plaza

