

LA SOCIOLOGIA DE LA RELIGION Y EL CONCEPTO DE RELIGION

I

La religión, para los críticos marxistas, implica la enajenación del hombre en un mundo ideal, que se concretiza como expresión de la enajenación del hombre en un mundo real. En Feuerbach la definición de Dios se corresponde con la proyección idealizada de la imagen que el hombre se hace de sí mismo. Los seres superiores creados por las fantasías religiosas del hombre son reflejos de su propia esencia.

Pero la religión no es exclusivamente la proyección del deseo de otro mundo que el hombre sitúa en un más allá desconocido (1). Es también, en la crítica de Marx, protesta contra el mundo presente y ésta puede conducir, como lo han mostrado Engels y Mannheim, hasta la rebelión, rebelión que adopta un lenguaje religioso, ya que es la expresión de las clases dominantes. Nietzsche, en su *Genealogía de la moral*, considera también el cristianismo como una religión del resentimiento psicológico, manifestándose la estructura fundamental en el Nuevo Testamento; Birnbaum amplía el estudio al Antiguo Testamento, al escribir que la doctrina según la cual los primeros serán los últimos, la de la inversión de las estructuras terrestres del poder y de los privilegios por una intervención del cielo, así como la actitud positiva hacia el ascetismo y la renuncia al mundo, eran aspectos de un modo de control psicológico sobre unas circunstancias adversas (2).

La obra del positivista Comte, recuerda Birnbaum, supo describir antes que Tylor y Spencer las relaciones existentes entre la organización de los cultos politeístas, el poder político de sus sacerdotes y la división política de las so-

(1) *Y a-t-il une crise des sciences des Religions? Réflexions sur une Introduction aux sciences humaines des religions*, por ANTOINE SAUCEROTTE. En esta obra, editada por Cujas en 1970, han colaborado H. CH. PUECH y P. VIGNAUSE, J. SÉGUY, M. D. CHENU, J. BOTTERO, R. BASTIDE, J. F. DECONCHY, H. DESROCHE, J. MAITRE, F. A. ISAMBERT y N. BIRNBAUM.

(2) N. BIRNBAUM: *Des philosophies de la religion à une sociologie des religions*. A. SAUCEROTTE: Op. cit., pág. 32. Para este análisis, BIRNBAUM, estima que ofrecen interés la utilización de los métodos de la semántica diacrónica, mostrando la evolución de los significados a través de los mismos significantes.

ciedades correspondientes. Posteriormente Max Weber analizó la interiorización de la ética monástica por la Reforma y sus consecuencias sobre la concepción del trabajo y de la disciplina en las sociedades burguesas (3).

Los grandes fundadores de las religiones, y en particular Comte, se mantuvieron del lado de los pensadores de su época (Bonald, Maistre), que pretendían un retroceso al *statu quo ante* de la Revolución de 1789, al afirmar que la autoridad familiar (generalmente legitimada por la religión según él la veía), constituía el elemento esencial de la estabilidad social que él deseaba ver restablecida después de la Revolución francesa.

Birnbaum, sostiene A. Saucerotte, no ha mostrado de forma explícita que Comte exprese la voluntad de la gran burguesía de garantizar el orden social frente a la amenaza que representaba el nacimiento de una nueva clase social, el proletariado (4).

Esta voluntad implicaría el surgimiento de una religión nueva, que actuaría como factor de unión de la necesaria cohesión de las clases sociales. Durkheim afirmará más tarde, en *Las formas elementales de la vida religiosa*, que el orden de una sociedad se define y mantiene por sus concepciones religiosas e ideológicas. Lo anterior significa la existencia de una «ideología» del positivismo, la ideología del orden de las leyes naturales, tanto como humanas, y el problema que debemos plantearnos hoy es el de conocer si las relaciones que constituyen estas leyes fueron siempre las mismas, o si, al contrario, han cambiado en función de las variaciones concomitantes que las constituyen (5).

Para Durkheim, los ritos y las creencias de los primitivos llevaban el germen de todo lo que la vida social contiene de racional y podría verse en *Las formas elementales de la vida religiosa* el mismo pensamiento que se extenderá en la ciencia. Para Lévy-Bruhl, la prerreligión que se observa en los pueblos realmente primitivos, es de orden puramente místico y prelógico, y nada en ello prefigura el esfuerzo de racionalización y de sistematización de donde saldrá la religión (6). Hay, pues, según Cazeneuve, efectivamente, una evolución histórica de un término al otro, puesto que podemos encontrar etapas intermedias; pero esta evolución supone una mutación, o más bien el paso de una estructura mental a otra. Aquí también, el evolucionismo aparente

(3) Véase MAX WEBER: *Ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Edit. Península.

(4) A. SAUCEROTTE: Op. cit., pág. 33.

(5) Ibid., pág. 33.

(6) JEAN CAZENEUVE: «Note sur la sociologie religieuse de Lévy-Bruhl», en *Archives de Sociologie des Religions*, núm. 20, julio-diciembre 1965, pág. 76.

de Lévy-Bruhl no concierne más que a las fases históricas del fenómeno, y hay que encontrar, tras esta apariencia, una concepción estructuralista, como muy bien lo han visto, entre otros, Emile Bréhier (7) y G. Van der Leeuw (8).

Para Lévy-Bruhl la síntesis que representa la religión entre el esfuerzo cognoscitivo y la necesidad de participación, resulta principalmente de una consideración pluralista de la sociología (9). Se opone al racionalismo exclusivo de Durkheim que identificaba lo social con lo religioso y lo lógico.

El estudio de los primitivos había llevado a Lévy-Bruhl primero a dudar sobre la unicidad de la naturaleza humana y a buscar en las representaciones colectivas el pretexto, si no el origen de lo que es irracional en el comportamiento de los hombres. Se comprende que Daniel Essertier, exagerando esta tendencia, haya encontrado en lo social el fundamento de lo irracional, y haya buscado en el pensamiento puramente personal el enderezamiento de la función cognoscitiva. «Si Lévy-Bruhl no ha llegado hasta ahí —escribe Cazeneuve— al menos hay que reconocer que no nos dice de dónde viene el progreso de la mentalidad lógica, y que después de haber distinguido cuidadosamente entre la prerreligión y una forma elemental de la religión, se priva de las posibilidades de explicación que se reservaba Durkheim» (10). Si la prerreligión es indiferente a la lógica, prosigue Cazeneuve, ¿de dónde tomará la sociedad los elementos de esta síntesis entre racional e irracional que, en definitiva, parece definir satisfactoriamente la religión tal como se nos presenta aquí?

La sociología posterior al comtismo se niega a constatar la existencia de una lucha de clases de la que sólo la lógica de la dialéctica permite dar cuenta. De aquí la crisis de la sociología occidental de la religión que no ha sabido analizar el fenómeno del cristianismo —y no solamente de la sociología burguesa de la religión—, sino de la sociología burguesa en general, dividiéndose en sectores separados en los que el investigador se convierte cada vez más en un encuestador (11). Esta crisis ha sido denunciada por Gurvitch.

Para un nuevo planteamiento del problema de la alienación, Saucerotte cree que habría sido necesario el desarrollo de la fenomenología. En cuanto a la integración de la historia religiosa en la evolución de una historia gene-

(7) BRÉHIER: «Originalité de Lévy-Bruhl», en *Revue Philosophique*, octubre-diciembre 1949.

(8) G. VAN DER LEEUW: *La structure de la mentalité primitive*, P. U. F., Paris, 1940.

(9) L. LÉVI-BRUHL: *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Alcan, París, 1910.

(10) J. CAZENEUVE: Op. cit., pág. 77.

(11) A. SAUCEROTTE: Op. cit., pág. 34.

ral, Birnbaum cree que, desde los últimos grandes del siglo XIX —Frazer, Tylor, Max Weber y Fustel de Coulange, marcado este último por el idealismo de la sociedad positivista—, habrá que esperar la aparición de nuevos sociólogos para que la lleven a cabo.

Los enfrentamientos de clases y países, pobres y ricos, a escala mundial se ha transformado en un factor determinante de la historia contemporánea. A su vez, alcanza las estructuras religiosas mismas.

El gran valor metódico y concretamente científico de una definición exacta del concepto de religión es algo que no suscita duda alguna. En la investigación religiosa-histórica, la definición precisa permite una orientación que dé la posibilidad de distinguir el hecho religioso de los demás hechos y fenómenos numerosísimos posibles de una época histórica dada. No debemos olvidar el alto valor ideológico de esta definición exacta en el campo de una visión general del mundo. Antes bien, esta última es una circunstancia de la cual se da bien cuenta la literatura eclesiástica cuando reflexiona sobre la fragilidad de las propias posturas precedentes en cuanto al tema. Es significativa a este respecto la siguiente afirmación de la revista inglesa *Church Quarterly Review*: «Las definiciones clásicas de la religión se revisten en nuestros días de un significado meramente histórico. La pregunta: ¿Qué es la religión?, es una pregunta contemporánea; por consiguiente, debe recibir una respuesta contemporánea, es decir, una respuesta que saque a la luz lo que en la época contemporánea se piensa cuando surge tal pregunta. Si esta cuestión no era causa de demasiada preocupación para nuestros antepasados, para quienes la religión y la vida eran la misma cosa, preocupa, sin embargo, bastante al hombre contemporáneo, para quien la religión no es sinónimo de vida y quien de hecho no ve qué relaciones de orden general haya entre religión y vida» (12).

Una «respuesta contemporánea», como la perseguida por el autor del artículo citado, escribe I. A. Kryvelief, debiera conducir a un renacimiento en la conciencia de los dudosos en materia de religión, o de quienes están convencidos de la inconsistencia del hecho religioso, de la idea ya abandonada por ellos de un valor cognoscitivo y social de la religión. Está claro, sin embargo, que semejante postura, como punto de partida, puede conducir solamente a una solución anticientífica del problema que se quiere afrontar.

En el extenso campo de la bibliografía religiosa (la teología comprendida) las definiciones de la religión pueden ser en ocasiones complementarias y en otras se contradicen. La situación ha llegado a ser realmente «trágica». Entre

(12) D. W. GUNDRY: «On defining Religion», en *Church Quarterly Review*, número 292, vol. CXLVI, 1948, pág. 205.

los teólogos contemporáneos priman las conclusiones plenamente escépticas sobre la posibilidad de alcanzar una definición del hecho religioso. El teólogo inglés Hicks subraya además lo dañino o peligroso de semejantes tentativas; el peligro temido deriva, posiblemente, del descubrimiento de una inconsistencia de la teología, también en este problema de definición.

La inconsistencia, como ha señalado I. A. Kryvelief, es el resultado, por un lado, de la impotencia metódica de la filosofía idealista; por el otro lado, de su interés por resolver la cuestión desde un punto de vista cuyo carácter teológico y no científico se admite pacíficamente. Al enfrentarnos con cualquier tipo de definición de la religión aparece de forma manifiesta, de manera clara, la *forma mentis* clasista, el modo de razonar filosófico, en sentido amplio, del autor de aquella definición. El intento de «razonar» o pensar la religión desde situaciones teológicas o en general desde posturas idealistas es algo que inevitablemente conduce a un choque con los hechos históricos y etnográficos y que promueve a la búsqueda de nuevas definiciones, las cuales, a su vez, no se revelan menos inconsistentes.

La investigación puramente científica encuentra obstáculos insalvables y bien conocidos. Ello es así por la complejidad y la multiplicidad del fenómeno que se acostumbra a subsumir bajo el término genérico de «religión». Pero también porque nos enfrentamos con un fenómeno históricamente cambiante, y no ya con una categoría lógica abstracta siempre igual a sí misma. El etnógrafo L. Ja. Sternberg, en su libro *Pervobytnaya religiya isvete etnografije* (La religión primitiva a la luz de la etnografía), tenía razón, según I. A. Kryvelief, cuando observaba que es necesario llegar a tal definición que se muestre apropiada «sea a todas las creencias del Samoyedo, que golpea a su ídolo cuando la caza ha sido desafortunada; sea a las creencias de los fenicios, que quemaban a sus propios hijos en la hoguera para agradar a la divinidad; sea a las creencias de los babilonios que mandaban a sus hijos y mujeres al templo de Astarté a prostituirse con el primer extranjero que acudía; sea a la religión cristiana, que pide al individuo que ponga su propia vida a disposición del prójimo; sea al budismo, religión basada, en sustancia, en el más completo ateísmo» (L. Ja. Sternberg, op. cit., pág. 246). Es conveniente recordar y reconocer la ausencia de carácter científico de aquellas definiciones de la religión, que restringen su concepto refiriéndose exclusivamente a las llamadas religiones «superiores», y excluyendo a aquellas otras que embarazan a los teólogos contemporáneos por medio de ciertas características claramente desagradables (13). La conciencia del hombre que golpea a su ídolo

(13) La *Enciclopedia Británica*, por ejemplo, no admite una definición general válida para todas las religiones, y expone dos distintas: una para las religiones «primitivas» y otra para las «superiores». *Encyclopaedia Britannica*, vol. 19, 1949, pág. 103.

o que en las reuniones colectivas del clan, a través de la exaltación y la euforia realiza una manifiesta transgresión de los tabús, es tan religiosa como la conciencia del cristiano que lleva la vela a Santa Gema. Se hace, pues, necesario hallar el rasgo característico esencial común a un fenómeno religioso, al otro o a cualquiera de los otros mil.

J. Wach, al estudiar las relaciones entre religión y sociedad, cree que la sociología de la religión debe hacerse un conjunto de preguntas y mostrar posibles soluciones a las mismas. ¿Es la religión, por su fondo, incumbencia del individuo o del grupo? ¿Cuál es su actitud esencial-positiva, negativa o indiferente, frente a los grupos laicos? En otras palabras, ¿dónde encontrar los puntos de contacto entre la religión y la sociedad? (14).

Rudolf Otto ha dado una definición sencilla y breve de la religión: «La religión es la experiencia de lo sagrado» (15).

En esta concepción, experiencia individual en una relación con Dios, queda patente la objetividad de la experiencia religiosa, frente a las teorías psicológicas que subrayan su naturaleza subjetiva, puramente ilusoria. Los investigadores de la religión intentan explicar una respuesta sin referencia alguna al estímulo. «El concepto objetivo —escribe Wach— restituye a la religión la plena riqueza de sentido, que, por desgracia, fue diluyéndose en la obra de los teólogos y filósofos —protestantes en su mayoría— que, en el transcurso de los siglos XVIII y XIX, sucumbieron a un subjetivismo al que los teólogos católicos pudieron, en cambio, resistir» (16). Las tendencias filosóficas modernas, añade Wach, representadas por Guardini, Max Scheler y Jacques Maritain, vuelven hacia la tendencia del «objetivismo», al compartir el antropologismo de la escuela fenomenológica austríaca y alemana (Franz Brentano, Alexis Meinung, Edmund Husserl).

Lo que denominamos experiencia básica y genuina que calificamos de religión se objetiva de varias maneras.

J. Wach señala que la filosofía siente la necesidad «de la experiencia religiosa, una "gramática" del lenguaje religioso, basado sobre un estudio amplio de carácter empírico, fenomenológico y comparado» (17). Hegel inicia el análisis de las fases sucesivas de la objetivación en su fenomenología del

(14) He utilizado en este examen varias observaciones hechas por J. WACH en su obra *Sociología de la religión*, Fondo de Cultura Económica, Méjico, 1944, y en particular el capítulo I.

(15) RUDOLF OTTO: «Lo santo y lo sagrado», ed. esp., en *Revista de Occidente*. Cit. por J. WACH: Op. cit., pág. 34.

(16) J. WACH: Op. cit., pág. 36.

(17) J. WACH: Op. cit., pág. 37.

espíritu (18). En el plano del espíritu objetivo, la adecuación entre la experiencia y su expresión es mayor que la que se da en la esfera de la antítesis del espíritu objetivo. La religión para Hegel debe considerarse como un aspecto del espíritu objetivo. Para Joaquín Wach, la reinterpretación de Hegel, le sugiere que todos los productos de la actividad cultural del hombre, como las realizaciones técnicas, los sistemas económicos, las obras de arte, las leyes y los sistemas de pensamiento se consideran como sistemas objetivos de cultura, distinguiéndolos de las «organizaciones de la sociedad» (19). A la experiencia religiosa de modo vacilante se la podría incluir en el primer grupo, ya que la sustancia de esa experiencia no es propicia a una objetivación adecuada. Su interpretación, como señala Wach, está llena de perplejidades. La objetivación de una doctrina religiosa, una oración, o un rito presenta más dificultades que las de una ley o un producto industrial. Dilthey sigue a Hegel, pero, sin embargo, se inclina a concebir a la religión sin las mínimas dudas como uno de los sistemas del espíritu objetivo.

Para Wach, la consideración de la religión como una entre las formas de la expresión cultural es equivocada. Utilizando un lenguaje figurado, estima que la religión no es una rama, sino el tronco del árbol. Por lo tanto, «el análisis de una cultura determinada no se agota en un examen de los mitos o de los ritos como medio de descifrar la actitud religiosa, sino que consiste asimismo en un esfuerzo por captar su verdadera atmósfera, estudiando las actitudes generales que se revelan como expresión total de su vida» (20).

Ruth Benedict, en su libro *Pattern of Culture*, estima que el hombre primitivo, al participar en la vida social, realiza un proceso de reciprocidad, al tomar lo que se le da, lo cual no implica su renuncia a una participación activa en la modificación, transformación o liquidación de los conceptos y pautas. Wach ha señalado, tomando como modelo la monografía de Ruth Benedict sobre *The Concept of the Guardian Spirits North America*, la gran variabilidad incluso dentro de una unidad étnica, donde junto «al amplio margen de variación que se ofrece, y que va desde la aceptación pasiva de la tradición hasta su transformación creadora, "persiste", la enorme convencionalización de expresión incluso en este nivel de civilización» (21). Este planteamiento de la espontaneidad y tradición en la expresión del sentimiento religioso demuestra, según Wach, el hecho de que a lo largo de la historia del culto pueden trazarse huellas de una acción recíproca, sobrema-

(18) GEORG WILHELM y F. HEGEL: *Vorlesungen über Philosophie der Religion*, capítulo III. Cit. por J. WACH, pág. 37.

(19) J. WACH: Op. cit., pág. 37.

(20) Ibid., págs. 38-39.

(21) Ibid., págs. 39-40.

nera complicada, entre la experiencia religiosa individual y sus diversas formas de expresión tradicional, todo lo cual constituye una parte esencial de la dinámica de la religión (22).

Gran parte de los estudios sobre sociología de la religión han adoptado un método consistente en una ampliación del concepto de religión hasta el punto de hacerle perder sus rasgos específicos de categoría *sui generis* de la conciencia social. Nos encontramos, a menudo, con definiciones que oscurecen el término religión, al punto de que se hace difícil la comprensión de si se trata efectivamente de religión, o más bien, de cualquier otra cosa. Así, por ejemplo, la definición de religión como «suma de las emociones ligadas a una idea de valor supremo», así como «la forma de abandono y devoción a la fuerza o fuerzas que dan lugar al nacimiento, desarrollo y conservación de estos valores», así como «la expresión de esta devoción en los ritos, símbolos u otras formas de conducta individual y social» (23). En semejante definición se halla encubierta la esencia específica de la religión, que, en opinión de I. A. Kryvelief, es un sistema de representaciones fantásticas que dan una idea errónea de la realidad. Incluso el propio L. Ja. Sternberg, que ha estudiado profundamente las religiones orientales, da una definición excesivamente amplia: «La religión es una de las formas de lucha por la existencia, que se explica allí donde los esfuerzos del hombre, todas las posibilidades de su intelecto, todas las actitudes de su genio y de su inventiva se revelan impotentes» (24). En esta definición falta el rasgo específico que distingue la religión de las demás formas de conciencia social.

Un análisis del material recogido por los etnógrafos e historiadores de la religión, nos muestra todos los elementos que se unen al concepto de religión: ritual, creencias diversas, emociones religiosas, organización eclesiástica, moral religiosa. Algunos autores, como Y. A. Nicholson y G. V. Plekhanov, incluyen en el concepto de religión, creencias, ritos, sentimientos, «código moral e iglesias, y consideran que en cada religión cada uno de estos elementos tiene función diversa; en el budismo, por ejemplo, prevalece, según Y. A. Nicholson, «el elemento intelectualista»; para el Islam, el judaísmo y el cristianismo. Nicholson da esta formulación en buena medida evasiva: «estas religiones consideran ciertas creencias ("esto es, el elemento intelectualista") como fundamento propio»; en cuanto a los pueblos de desarrollo cultural primitivo, Nicholson cree que el elemento intelectualista es «relativamente insignificante», y deja paso, como ya había señalado Durkheim, a la función

(22) *Ibid.*, pág. 40.

(23) E. S. BRIGHTMAN: *A Philosophy of Religion*, Nueva York, 1940, pág. 17.

(24) L. JA. STERNBERG: *Op. cit.*, pág. 248.

preeminente de los ritos: «los pueblos primitivos danzan la religión propia» (25).

Las tentativas de considerar el hecho moral como el hecho distintivo esencial han sido numerosas. Kant unía la religión a la moral, al definir la religión como el sentido de nuestros deberes basado en la voluntad divina. Análoga es la actitud de Fichte, que consideraba la religión como orden moral viviente y en acción. El sociólogo americano W. K. Wright muestra su conformidad con las definiciones de esta especie: «la religión es la tentativa de garantizar la conservación de los valores socialmente reconocidos por medio de acciones llamadas específicamente a ejercer una influencia diversa a la del habitual egoísmo individual, acciones que comprenden el sentido de la sujeción a esta influencia diversa» (26). La expresión «valores socialmente reconocidos», significa, para Wright, los valores «reconocidos moralmente válidos y actos para garantizar al hombre el bienestar de su propia conciencia» (27).

La religión comprende, en general, algún código ético-moral. Pero la moral es otra forma de conciencia social con sus propias fuentes y fundamentos sociales. En determinadas fases de la evolución social, la moral puede ser unida a la religión o, más exactamente, la religión atribuye un carácter de sacralidad a la moral dominante en la sociedad clasista. Por otra parte, también es cierto que muchos grupos y estratos sociales, en épocas diferentes de la histórica humana, no han expresado sus propios códigos morales en relación con la religión dominante, ni con religión alguna en general, oponiendo, a veces, la propia moral a la religiosa. En la sociedad comunista, la moral, como forma de conciencia social tiende a conservarse. La moral religiosa existe, pero no por esto constituye el límite distintivo específico del concepto de religión.

La corriente más extendida entre los estudiosos de las religiones en el mundo occidental, es la que reconduce la religión a la síntesis de los sentimientos, de los impulsos y de las cargas emotivas individuales. El pragmatismo americano, representado por James, unía religión y «experiencia religiosa», identificando esta última con la suma de las emociones sensibles. Postura muy semejante es la adoptada por Marett, quien sostenía que el animismo y el animatismo no son por sí fenómenos religiosos, pero que son susceptibles de llegar a serlo, una vez unidos a los estados emotivos característicos de la emo-

(25) Y. A. NICHOLSON: *Philosophy of Religion*, Nueva York, 1950, pág. 28. Cit. por I. A. KRYVELIEF.

(26) W. K. WRIGHT: *A Student Philosophy of Religion*, Nueva York, 1938, página 47.

(27) *Ibid.*, pág. 42.

ción religiosa. Hocking escribía que todo el aparato racional de la religión pasa a segundo plano ante una base mucho más esencial, que nos hemos puesto de acuerdo para definir sentimiento. Así como Reuille: «la religión es una consideración de la vida humana en base al sentimiento de vínculo que une al espíritu humano al espíritu misterioso, señor reconocido del mundo y del hombre, vínculo que el hombre siente como agradable» (28). Reuille no da una definición precisa de este sentimiento y, por ello, lo definía obscuramente como sentimiento *sui generis*, «el cual induce al intelecto a representar el objeto por medio de las formas correspondientes a la fase de su desarrollo, pero en circunstancias dadas surge en el alma de manera completamente espontánea». Esta definición en sustancia no deja el concepto de religión ninguna base concreta.

Esta idea de los filósofos y teólogos de aproximar la religión y el sentimiento no es una novedad. La misma tendencia se encuentra ya en la literatura paleocristiana entre los «padres de la iglesia», por ejemplo, Tertuliano. Su famoso «*credo quia absurdum*» parece indicar la opinión según la cual, en la religión, lo esencial, lo decisivo, no está representado por la voz de la razón, la cual tiene obligación de poner en orden sistemáticamente principios y convicciones, sino, según I. A. Kryvelief, por el sentimiento consagrado a conducir al hombre a creer seriamente en este o aquel dogma religioso. De esta manera, el ala mística de la teología católica medieval se oponía así al racionalismo de Abelardo, como a una amenaza bastante grave para la dogmática católica.

En el transcurso del tiempo, en toda época, la ecuación religión-sentimiento fascinó a los apologetas de la religión. También en nuestros días muchos teólogos y filósofos consideran como fundamental la «experiencia religiosa» de los pragmatistas.

El sentimiento religioso, sostienen algunos estudiosos de la sociología de la religión, es amor por la divinidad, devoción y temor ante ella. Si bien, también es cierto que los sentimientos del amor, de la devoción o el miedo no implican monopolio de la religión, sino que pueden ser inspirados a los hombres por otras muchísimas causas diversas de la religiosa. Los seguidores de la teoría del sentimiento religioso restringen la esfera de los sentimientos que pueden unirse a las emociones religiosas. Podríamos preguntarnos si pueden considerarse sentimientos específicamente religiosos los de la ira e incluso del desprecio que el hombre muestra frente a su divinidad. Durkheim, en *Las formas elementales de la vida religiosa*, ha estudiado las reuniones periódicas

(28) A. REUILLE: *Prolégomènes de l'histoire des religions*, París, 1881, pág. 34. Cit. por I. A. KRYVELIEF.

dicas del clan, tipificadas por la exaltación y la euforia, y la transgresión de los tabús. En nuestro país, son frecuentes los casos en que «se obliga» a Dios a cumplir su voluntad amenazándole de muerte.

En cualquier tipo de actividad humana se encuentra un proceso psíquico en el que se detectan huellas de enriquecimiento emotivo. El sentimiento como emoción humana que deriva entre la íntima relación entre el hombre y el fenómeno, señala I. A. Kryvelief, acompaña a todo proceso psíquico y se encuentra en toda ideología.

Es cierto que no todas las ideologías se encuentran en la misma posición. En las manifestaciones del arte, la emoción juega una parte muchísimo más importante que en la ciencia o en la filosofía. También en la religión los fenómenos emotivos son, en algunos casos, excepcionalmente relevantes y, sin embargo, sus causas son de carácter muy diferente a la del arte. En el arte es debido a su carácter específico, que es una forma de la conciencia social por su propia naturaleza concreto-figurativa y no conceptual-racional. En el contenido del concepto de religión el sentimiento no entra como rasgo esencial.

Lo anterior no contradice el hecho de que el reflejo religioso de la realidad, en general, está unido a sentimientos, y que estos sentimientos, impulsos, emociones tienen en el hecho religioso una función importante. Los sentimientos que el hombre muestra en las diversas circunstancias de su vida, escribe I. A. Kryvelief, pueden, a veces, contribuir al surgimiento de la idea religiosa: entonces, coexisten con el reflejo religioso de la realidad, están unidos a él; pero no representan nunca su esencia específica.

JOSÉ SÁNCHEZ CANO

(Continuará.)

R É S U M É

L'auteur commence par étudier le phénomène religieux à partir du positivisme d'Auguste Comte, qui a décrit les relations existantes entre l'organisation des cultes polithéistes, le pouvoir politique de ses prêtres et la division politique des sociétés correspondantes. Avec Durkheim, les rites et les croyances des primitifs portaient en eux le germe de tout ce que la vie sociale contient de rationnel. Pour Levy-Bruhl, la synthèse que représente la religion entre le désir de connaissance et le besoin de participation, est surtout le résultat d'une considération pluraliste de la Sociologie.

La Sociologie postérieure à Comte se refuse à constater l'existence d'une

lutte de classes dont seule peut rendre compte la logique de la dialectique. De là, la crise de la Sociologie occidentale de la religion qui n'a pas su analyser le phénomène du christianisme — et non seulement de la Sociologie bourgeoise de la religion mais de la Sociologie bourgeoise en général — qui se divise en secteurs séparés dans lesquels le chercheur se convertit de plus en plus en enquêteur.

Relativement à la question: "Qu'est-ce que la religion?", l'auteur considère qu'il s'agit là d'une question contemporaine à laquelle correspond donc une réponse contemporaine. C'est dans cette perspective qu'il analyse les oeuvres de I. A. Krybalief, J. A. Sternberg, J. Wach et Ruth Benedict Frazer.

S U M M A R Y

The author opens his essay with an analysis of the religious phenomenon beginning with the positivism of Auguste Comte, who described the relations existing between the organization of the polytheistic cults, the political power of their priests and the political division in the societies concerned. For E. Durkheim, the rites and beliefs of primitive man contained the germ of everything that is rational in community life. For Levy-Bruhl, the synthesis between cognitive effort and the need for participation represented by religion is seen mainly through a pluralistic consideration of sociology.

Sociology after Comte refuses to confirm the existence of a class struggle which can only be perceived through dialectical logic. Hence the crisis in western religious sociology which has been unable to analyze the phenomenon of Christianity — and we refer here not only to bourgeois religious sociology but to bourgeois sociology in general, which has divided itself up into separate sectors in which the research worker becomes increasingly a pollster.

As to the question: "What is religion?", the author considers this to be essentially a contemporary inquiry which should accordingly receive a contemporary answer. Using this prism, he examines the work of I. A. Krybalief, J. A. Sternberg, J. Wach, Ruth Benedict and Frazer.