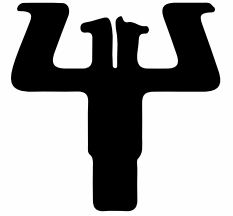




UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE
MÉXICO



FACULTAD DE PSICOLOGÍA
División De Estudios Profesionales

La experiencia religiosa: una construcción social

T E S I S

**PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
LICENCIADA EN PSICOLOGÍA**

**PRESENTA:
GABRIELA ROMÁN TINAJERO**

**DIRECTOR DE TESIS: JESÚS SEGURA HIDALGO
REVISOR: DR. JOSÉ FRANCISCO FERNÁNDEZ DÍAZ**

MÉXICO, D.F. 2015



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ÍNDICE

Agradecimientos.....	III
Resumen.....	IV
Introducción.....	1
Capítulo 1. El sentido de la experiencia.....	5
1.1 <i>Religión y lo sagrado</i>	6
1.2 <i>La vivencia religiosa</i>	15
1.3 <i>La multiplicidad de la experiencia</i>	25
1.4 <i>La experiencia religiosa</i>	28
1.5 <i>Reflexión</i>	39
Capítulo 2. La presencia del Otro.....	42
2.1 <i>Una aproximación psicosocial</i>	43
2.2 <i>La persona</i>	44
2.3 <i>El Otro</i>	47
2.4 <i>La interacción</i>	50
2.5 <i>La experiencia religiosa desde la interacción</i>	59
Capítulo 3. La cualidad social de lo numinoso.....	66
3.1 <i>Signo, símbolo y lenguaje</i>	66
3.2 <i>Código de la comunicación religiosa</i>	75
3.3 <i>Comunicación y sentido religioso</i>	81
3.4 <i>Reflexión</i>	94
Reflexión final.....	96
Referencias.....	100

Con un ojo podemos ver a través de la verdad, y nuestra mirada se pierde en la inmensidad para siempre; con el otro ojo, en cambio, no vemos a través de la mentira ni un palmo de la nariz, y la mirada no puede penetrar más allá, se queda en la tierra y es nuestra; así nos abrimos paso a lo largo de la vida caminando de costado.

M. Pávic.

Agradecimientos

A todos aquellos que son mi claridad

Resumen

La experiencia religiosa es un fenómeno trascendental que lleva a los individuos al límite de su comprensión acerca del mundo y de sí mismos cuando entran en contacto con lo sagrado. Por lo tanto, es una experiencia límite que tiene diversas características que la constituyen, van desde los elementos psicológicos hasta el papel que juega la comunicación religiosa en la construcción de sentido acerca del fenómeno. Por lo tanto, se realizó un análisis teórico de la fenomenología religiosa y hermenéutica religiosa para la explicación de lo sagrado y la relación subjetiva que guarda con el humano. Después se abordó el interaccionismo simbólico para comprender el fenómeno en un nivel social, y por último se desarrolló el papel de la comunicación religiosa desde la perspectiva de teoría de sistemas para vislumbrar la construcción de sentido. Desde este modo se buscó otro tipo de interpretaciones donde lo subjetivo no sea el elemento principal para el estudio y explicación de la experiencia religiosa, sino en los procesos sociales de interacción que lo significan y cómo la comunicación religiosa tiene un código especializado para diferenciar esta experiencia de otro tipo de experiencias límite que no son necesariamente religiosas.

Palabras clave: Religión, Experiencia religiosa, comunicación religiosa.

INTRODUCCIÓN

La religión surge ante la necesidad de buscar un escenario definitivo, estable y seguro, el cual pueda representar para las personas una tierra firme en donde sea posible andar tranquilamente. Ese escenario, ese mundo que nos afrontamos, es de antemano un mundo declarado abrumador y hostil, fríamente indiferente al deseo humano que puede llegar a provocar angustia y un sentimiento de miedo a lo desconocido. La religión es una de tantas formas para dar sentido al mundo que habitamos, establece especialmente la conexión entre el humano y lo sagrado. Sapir (citado en O´Dea, 1978) señala que la religión estriba en “la obsesionante comprensión de la importancia que se tiene en un mundo inescrutable y la incuestionable y totalmente irracional convicción de la posibilidad de lograr seguridad mística al identificarnos con lo que nunca podrá conocerse” (p. 41).

La religión ha sido estudiada por diferentes disciplinas en diversas épocas y contextos que producen variantes en las definiciones sobre qué es la religión. En consecuencia, toda su estructura, sus procesos y sus formas, desde el nivel individual hasta el nivel social, no se pueden concluir en una definición absoluta de qué es religión; pero una cosa es segura: la religión es parte fundamental del ser humano que caracteriza, conforma y da sentido a ciertos aspectos de su vida. Como dice James (1994/1902, p.16)¹ “la palabra 'religión' no puede significar ningún principio o esencia individuales, sino que más bien es un nombre colectivo”.

Las diferentes disciplinas abordan de distinta manera el contenido y la forma de la religión. Pöll (1969, p. 16) describe qué estudia cada disciplina, así menciona que la teología se enfoca en sus diversas ramas del contenido de la revelación tal como se presenta en los escritos y las tradiciones sagradas. Por otro lado, la filosofía de la religión tiene por objeto de estudio el ser y la existencia de Dios y la capacidad de conocerlos naturalmente. La religión comparada indaga las particularidades y las características comunes de las formas de la religión en los

¹ Original: James, W. (1902) *The varieties of religious Experience: A study in human nature*.

diversos pueblos y culturas. La historia de la religión investiga la sucesión de las formas y estructuraciones religiosas a base de sus relaciones causales.

En cada una de estas explicaciones, ya sean una referencia muy básica, se puede observar que el objeto de estudio, aunque sea del mismo concepto; los objetos y las formas desarrolladas en cada disciplina son diferentes. Por lo tanto, la psicología se dirige, a la vida espiritual o vida interior en cuanto se orienta a religión; es decir, en cuanto es homenaje a lo sagrado o se halla en relación a lo sagrado, en otras palabras:

La psicología de la religión se interesa en el estudio de las funciones psíquicas que intervienen en la vida psíquica religiosa, como el sentimiento, el deseo, la voluntad, el pensamiento y la representación mental o imagen, también sus modos unitarios de funcionamiento tal como aparecen en múltiples formas en la actividad religiosa y la actitud ante lo sagrado. (Pöll, 1968p. 16)

Hay otros autores que describen con analogías cuál es el proceso de la religión; por lo tanto, definen a la religión a partir de esas ideas que reflejan esa conexión, por ejemplo, “la ultimidad se institucionaliza en el pensamiento, la práctica y la organización” (O’Dea, 1978, p. 43). La religión establece parámetros para dar respuestas y mecanismos suficientes en la situación límite que se llegue a experimentar, estas funciones se pueden ver reflejadas en la estabilidad social y el ajuste personal.

La psicología estudia las funciones psicológicas que intervienen en la vida psíquica religiosa. Y esto a su vez divide sus estudios en categorías específicas, por ejemplo: los sentimientos, las cogniciones, la voluntad, entre otros. Existen vertientes que se enfocan a explicar dichas categorías y sus relaciones. Ciertas ramas de la psicología, como el psicoanálisis, relacionan a la religión con etapas primitivas del ser humano (tanto a nivel individual como nivel social), además de corresponder con la neurosis y trastornos psíquicos, también describe aspectos de la comunidad como el desarrollo moral e identidad comunitaria. Otra perspectiva

de la psicología es la que se basa en el método científico², se enfoca en las actitudes, creencias, ideas entre otros para entender dichas prácticas humanas.

La conceptualización de religión depende en gran medida en cómo el teórico desarrolla y basa su interpretación; es decir, dependiendo de qué segmento de la religión trata, es cómo lo identifica. Por ejemplo, si es desde el aspecto moral, desarrolla los conceptos de valores, reglas, formas ideales (o represivas) de la convivencia entre personas. En este trabajo se enfocará principalmente en el sentido de la experiencia religiosa, uno de los fenómenos más representativos del aspecto psicológico de la religión.

La psicología tiene amplios estudios sobre las experiencias humanas que se han diversificado para la comprensión del propio humano. Por lo tanto, al volver la mirada al fenómeno religioso y especialmente hacia la experiencia religiosa, nos permite comprendernos como humanos. Este tipo de experiencia fundamenta aspectos de la vida religiosa, conforma al hombre religioso y todo lo que conlleva a serlo: sus costumbres, sus rituales, sus espacios y temporalidades sagradas. Por eso es importante estudiar con más detalle la experiencia religiosa para la descripción, la comprensión y explicación de la conformación de la persona en su vida cotidiana, en su sistema social, en la representación y construcción de su realidad.

La experiencia religiosa contiene en sí misma una amplia gama de matices que le dan forma y contenido, mantiene una estructura y se relaciona con otros sistemas propios del ser humano. Las cuestiones que surgen son: ¿Cómo podemos describir y explicar los elementos que conforman la experiencia religiosa?; ¿Cuál es el proceso social de la construcción de sentido de la experiencia religiosa?; y, por lo tanto, ¿Cuál es el papel de la comunicación en este proceso?

El presente trabajo se enfocará en describir la experiencia religiosa y explicar las implicaciones sociales que hay en éste fenómeno. Se hará un recorrido teórico para entender cómo es que se fue comprendiendo este fenómeno; cómo es que la

² Teorías positivas

metodología configura los principales argumentos que cambian la forma de explicar el fenómeno desde el concepto de lo sagrado, pasando por el individuo para llegar a una concepción social.

Entonces se buscará entender lo religioso desde una perspectiva social que permita observar la conformación de sentido que mantiene y re-construye la realidad en las prácticas sociales a través de la comunicación. Por lo tanto, el objetivo general del presente trabajo es:

- Definir y analizar el concepto de experiencia religiosa entendida como los comportamientos existenciales ante lo sagrado desde la visión desarrollada por las teorías psico-sociales como el interaccionismo simbólico; esta aproximación nos permitirá introducirnos a los procesos sociales, como es la construcción del sentido entre sujetos sociales dentro de un contexto cotidiano donde suceden las interacciones y reflexionar sobre el hecho en que el ser humano no vive completamente aislado, sino que vive un mundo rico de información que se genera a partir de estas relaciones.
- Por otro lado, la teoría de los signos y teoría de sistemas nos permitirán comprender el papel del signo y cómo se relaciona estrechamente con la comunicación y sus procesos; en otras palabras, nos introduciremos al estudio de la comunicación para comprender cómo la experiencia religiosa toma sentido.

Capítulo 1. El sentido de la experiencia

Las diversas teorías no son capaces de explicar la totalidad del fenómeno religioso; sin embargo, permiten ampliar la visión que tenemos hacia ella, entenderla a través de la historia, de las culturas, de sus fundamentos y de las instituciones. En el presente trabajo se busca entender un poco más la experiencia religiosa por la mirada de tres fundamentos teóricos que a pesar de ser de diferentes disciplinas, ofrecen perspectivas enriquecidas. Empezaremos hablando de la experiencia religiosa desde las perspectivas: psicología pragmática, sociología de la religión y filosofía fenomenológica y hermenéutica creativa. Después, continuaremos con el aspecto social y psicológico de la interacción y la actualización del sentido y el papel que tiene el Otro dentro de la experiencia religiosa; y finalizaremos con la comunicación y el sentido para intentar describir cómo es la comunicación religiosa en forma de cierre.

Las teorías utilizadas se escogieron con el objetivo de evitar cualquier reduccionismo en la comprensión de la religión y, por lo tanto, la metodología que ha sido desarrollada tiene en cuenta la diversidad y complejidad de la religión, buscando dar un salto interpretativo que sirva para la construcción de una comprensión transdisciplinar.

Los autores que a continuación se presentan son demasiado diferentes para mezclar sin cuidado sus ideas. Mi propósito es evitar eso, en cambio cada uno de los autores principales que mencionaré representan cada quien por sí solo continentes enteros y no puede haber, entre una y otra totalidad, sino relaciones de analogía. Vale para todos los capítulos.

Conocer la religión significa todo un procedimiento de clasificación sobre el cual los que la estudian se pongan de acuerdo, o no. Para llegar a la “esencia” de la religión se tiene que preguntar sobre a partir de quiénes, desde cuándo, en qué contexto, las formas de esos contenidos y con esto qué se pretende considerar como religión. Por eso, el presente trabajo es una minúscula comprensión de este sistema.

1.1 La religión y lo sagrado

A continuación se mostrarán las diferentes formas en que se conceptualiza la religión y lo religioso desde disciplinas como es la filosofía, la sociología y la psicología, a pesar de ser diferentes entre ellas, recogen conceptos que pueden establecer diálogo entre ellos. Por ejemplo, el papel del individuo, el papel de la sociedad y el papel de la propia religión. Esto con el objetivo de plantear una base para las ideas teóricas retomadas que explican en una primera estancia la experiencia religiosa.

La etimología de Religión proviene de la palabra en latín *religio* compuesta por:

El prefijo re- (indica intensidad), el verbo *ligare* (ligar o amarrar) y el sufijo –ión (acción-efecto). Entonces religión significaría: [...] “Acción y efecto de ligar fuertemente [con Dios]”. El verbo *ligare* viene de la raíz indeo-europea *leig-* (atar, mezclar). Esta raíz también está presente en las palabras *aliar*, *alear* y *liar* (Benveniste, 1983, p.399).

Entonces, la palabra expresa desde su etimología el acto donde la persona se liga, forma una relación, se conecta con eso que no es del nivel de las personas; se conecta con un nivel más allá de él, ese nivel es lo sagrado, y con lo que se conecta es lo divino, con Dios. Se puede recalcar que se realiza en el acto, y se encuentra el ser humano con lo divino. La religión tiene dos aspectos: el aspecto del misterio y el de la experiencia vivida. La experiencia religiosa es la respuesta del humano cuando se encuentra ante el misterio y que se encuentra en potencia misteriosa.

Hay autores que parten de esta idea. Uno de ellos es William James (1994/1902), considerado el padre de la psicología de la religión. Define a la religión como “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 divinidad” (p. 18). Mientras que Pöll (1969) dice que la religión es “el homenaje a lo sagrado, es decir, las diferentes expresiones que se mantienen ante lo religioso, como una honra (amor, veneración, temor, fe, confianza, etc. a lo sagrado)” (p. 5).

Se puede observar, las formas de expresión que nombra son a nivel psicológico, por medio de la afectividad, las creencias y las cogniciones ante aquello que está en el mundo de lo sagrado.

También existen otras definiciones que especifican las características que constituyen la religión, por ejemplo, Leeuw (1964) fenomenólogo que hizo varios estudios sobre la religión desde esta metodología, dice que “podemos considerar a la religión como una vivencia comprensible; o podemos considerarla como una revelación que ya no es comprensible” (p. 650). Por lo tanto, la vivencia cuando es re-construida es un fenómeno, mientras que la revelación por sí misma, sólo se puede inferir la revelación por lo que es expresado.

Desde la concepción fenomenológica parte del estudio del humano. En esta metodología: el humano, la vivencia y por tanto las experiencias son el objeto de estudio. El momento que puede desdoblarse y volverlo un objeto puede estudiarse, se le nombra fenómeno, mientras que lo divino al intentar volverlo objeto, aquí nombrado como la revelación, entonces por su naturaleza, es un objeto inalcanzable para su estudio o, por lo menos, desde disciplinas que estudian lo humano.

Otro autor que sigue esta concepción de la religión es O’Dea (1978); él menciona que las pruebas empíricas generalmente aceptadas no son suficientes para comprender la realidad de lo sagrado debido a que el nivel de complejidad del pensamiento religioso es de otra índole “Más aun, las complicadas teologías occidentales [a la religión] definen por medio de conceptos analógicos tomados del lenguaje diario y sólo se le atribuyen a Dios en forma de analogía” (p. 46). De tal modo que ese tipo de teologías, aceptan que la comprensión se condiciona también de un modo social y cultural.

Es un punto crucial, varios conceptos que concuerdan en la idea anterior, ya que el único modo de acceder a Dios, lo divino o al mundo sagrado, en un segundo término, es el lenguaje, y el lenguaje que es producto humano, refleja lo humano

en las ideas, pensamientos o expresiones comunicativas de un objeto, un mundo o aquello que va más allá de uno mismo.

También Simmel (citado en O'Dea, 1978, p. 46) expresa esta concepción de la religión y dice que "la religión es materia de relación. Al formar relaciones religiosas el hombre tiende a modelar su relación con Dios [...] expresando actitudes y sentimientos que ya existen en las relaciones cotidianas normales". Esto nos permite observar cómo es que el medio social modela o influye en los fenómenos religiosos.

Las relaciones que generan las personas con lo sagrado, son relaciones similares, al modo en que se generan relaciones en la vida cotidiana. Expresan en la vivencia lo que es propio del ser humano, sus emociones, pensamientos y actitudes. Claro, estos aspectos están dirigidos al objeto con el que se relacionan. Entonces, se puede decir que en el primer momento esta relación consiste en tres partes: la que conforma al humano y todo lo que constituye lo humano; lo sagrado y todo aquello que se alcanza a través de este momento; y; por último, la relación misma que está codificada por el mundo social.

James (1994/ 1902) divide a la religión en dos esferas que permiten estudiarla de diferentes modos. La primera es la religión desde lo institucional y la segunda es la religión interpretada a nivel personal. Sabatier (citado en James, 1994/1902), quien dice:

...una vertiente de la religión atiende a la divinidad, la otra no pierde de vista al hombre. Culto y sacrificio, son procedimientos para contribuir a las disposiciones de la deidad, teología, ritual y organización eclesiástica, son los elementos en la vertiente institucional... en la vertiente más personal de la religión, por el contrario, constituyen las disposiciones internas del hombre el centro de interés, su conciencia, sus merecimientos, su impotencia, su incompletud... El individuo negocia solo, y la organización eclesiástica, con sus sacerdotes y sacramentos y otros intermediarios, se

encuentra en posición totalmente secundaria. La relación va directamente de corazón a corazón, de alma a alma, entre el hombre y su creador. (p. 17)

La distinción entre la parte institucional y la parte de la interpretación personal de la religión resulta útil para hacer estudios más detallados y finos de la religión. En la parte institucional, se puede enfocar el estudio con tratamientos específicos de los temas como las estructuras sociales, las organizaciones, las funciones de las reglas, valores, entre otros. La parte de la interpretación personal de la religión, se enfoca en la relación que se entabla entre el ser humano y lo sagrado; el estudio por tanto se dirige al entendimiento de las cogniciones, las experiencias, y las afectividades de la persona, además del entendimiento de lo sagrado. Cabe aclarar que las dos esferas están íntimamente relacionadas y en la vida diaria se dan en conjunto.

Hay autores que piensan cómo la esfera institucional parte de la esfera personal. Por ejemplo, O'Dea (1978) dice que “a partir de la experiencia religiosa se desarrollan creencias, prácticas y organizaciones religiosas que responden a las preguntas básicas por medio de sus sistemas de creencias y proporcionan medios de ajuste a través de una relación con el más allá” (P.44). En otras palabras, esta esfera de la religión, en su proceso se ha desdoblado y las respuestas que da, al no ser últimas y definitivas, propician una complejidad más alta de la estructura a partir de la reflexión de una primera experiencia religiosa. Entonces todo el sistema que se genera alrededor y dentro de la experiencia religiosa, deja de ser algo puramente individual y empieza a ser parte de algo que está fuera de sí, pero que puede utilizarlo y dar sentido en una segunda reflexión.

La religión a nivel personal se observa como el principio, la base o la génesis de la religión. Entonces, a partir de este hecho, de esta experiencia, el ser humano entra en una dinámica que se sale de la cotidianidad y empieza a cuestionarse sobre lo que hay más allá de él mismo (tanto como persona, como todo su contexto).

La religión y todo lo que constituye lo religioso está inmersa en una complejidad social, histórica, política y psicológica que a través del tiempo modifica sus estructuras y sus modos de significación, y por lo tanto su concepción es redefinida constantemente. El ser humano se conecta, se ata, se liga con lo divino por medio de la experiencia que va más allá de la explicación racional y objetiva de lo religioso. Es decir, dichas experiencias no se conforman en la realidad física, tangible, medible u observable, más bien están constituidas por una realidad más allá, que se consideran en el acto, en la palabra y en el sentimiento de la conexión con lo divino.

El sentido de lo religioso se puede expresar como:

El sentido religioso de las cosas es aquel al que no puede seguir otro más amplio o más profundo. Es el sentido de todo. Es la última palabra. Pero este sentido no se entenderá nunca, esta palabra nunca se pronunciará. Siguen siendo superiores. El sentido último es un misterio que se revela siempre nuevo y, sin embargo, permanece siempre oculto. (Leeuw, 1964, p.650)

La concepción de lo religioso de Leeuw (1964, p. 645-646) proviene de la fenomenología, y por lo tanto del acontecer de las cosas. Es decir, cuando se desvela es en el momento que existe, y es necesario la observación para que exista. Es el ser humano el que capta el fenómeno en una experiencia vivida, que él comprende y de la cual da testimonio. Lo que se desvela en el encuentro es la alteridad sorprendente.

Lo religioso también da un sentido a la realidad, la ordena y la clasifica a partir de su sistema en la cual se articulan sus partes. Desde este tipo de pensamiento, el modo en que se experimenta lo sagrado es por medio de lo afectivo, de lo emocional y, por lo tanto, también existe el modo de entablar una construcción de la realidad a partir de los sentimientos y sensaciones que se experimentan, y al verbalizarse se genera una relación con eso otro. La realidad interpretada desde la religión no se puede describir como la realidad física, por ejemplo. La realidad

física se puede medir, se puede contabilizar, establecer parámetros para definirla. Más adelante se analizará este apartado metodológico más detalle.

En los estudios sobre la religión, lo divino y sobre Dios, dentro de la filosofía se introdujo en un paradigma basado en la racionalidad y en lo abstracto poniéndolo en un plano que se concibe fuera de la experiencia humana, pero hubo varios autores que volvieron su mirada en la conexión con lo divino en un plano afectivo o emocional, uno de los principales autores que dan giro en la visión es Rudolf Otto (2005/1917)³ en su libro de *Lo Santo*, desarrolla el significado de Dios vivo, no como un Dios abstracto, un Dios de los filósofos; sino como un poder terrible, manifestado en la “cólera divina”. Es un concepto dotado de una gran penetración psicológica.

“Lo sagrado o la esfera religiosa es lo 'extraordinario', en contraste con la esfera de lo cotidiano que es 'ordinario' (Robert Lowie citado en O’Dea, 1978, p. 36). También Eliade (1981) hace esta separación, lo sagrado y lo profano constituyen dos modalidades de estar en el mundo, dos situaciones existenciales asumidas por el hombre a lo largo de su historia. Lo sagrado aparece como una categoría de la sensibilidad. Es la categoría sobre la que descansa la actitud religiosa, la que le da su carácter específico, lo coloca fuera y más allá de la razón (Caillois, 1984/1939).

Durkheim en su libro *Las formas elementales de la vida religiosa* (2000/1912)⁴ clasificó en dos categorías opuestas dentro de la religión: lo sagrado y lo profano. Él definió a lo profano como el dominio de las experiencias rutinarias, la esfera de la conducta adaptativa. Mientras que la esfera de lo sagrado, como ya lo vimos anteriormente, es completamente diferente de la esfera utilitaria. Afirma que lo sagrado es superior a lo profano en cuanto a dignidad y expresa seriedad superior. La religión, como una actitud a lo sagrado no tiene finalidad ni propósito extrínseco a sí misma. La actitud producida por los símbolos que representan lo sagrado es de respeto intenso.

³ Original: Otto, R. (1917) *Das Heilige*

⁴ Original: Durkheim, E. (1912) *les Formes élémentaires de la vie religieuse*.

También, caracteriza y clasifica lo sagrado en siete partes. Primero implica un reconocimiento o una creencia en el poder o la fuerza, el poder que se desprende de los objetos sagrados. Los poderes o fuerzas están en la raíz de la actitud religiosa. En segundo lugar, se caracteriza por la ambigüedad; es decir, contienen códigos tanto positivos como negativos, presentes y ausentes. Otras tres características más están estrechamente relacionadas y es que no es utilitario, ni empírico y no implica conocimiento. Durkheim (2000/ 1912) afirmó que la cualidad sagrada no es intrínseca a los objetos, sino que se les confiere mediante sentimientos y pensamientos religiosos. Y por último, produce intenso respeto y hace demandas éticas al creyente.

La vida religiosa se vivifica en lo sagrado, lo sagrado se mantiene, pertenece a un tiempo, a un espacio, y también a cosas y seres –estas características son concedidas, no es que sean en sí mismas—. En la manifestación de lo sagrado en un objeto, se convierte en otra cosa sin dejar de ser un objeto que pertenece al mundo circundante. Es decir, “para aquellos que tienen una experiencia religiosa, la Naturaleza en su totalidad es susceptible de revelarse como sacralidad cósmica. El cosmos en su totalidad puede convertirse en una hierofanía” (Eliade, 1981, p. 10).

Como los objetos, también lo sagrado se puede expresar dentro de lapsos de tiempo o en espacios específicos, que representan eso, pero que en sí mismos no lo son. Ciertas temporalidades y ciertos espacios sagrados, tienen la cualidad de hacer accesible al hombre religioso el contacto con eso otro. Para el hombre religioso “*el espacio no es homogéneo*; presenta roturas, escisiones. El espacio sagrado y, por consiguiente, significativo, y hay otros espacios no consagrados y, por consiguiente, sin estructura ni consistencia: amorfos.” (Eliade, 1981, p. 15). Por consiguiente, la experiencia configura el espacio de tal forma, que el espacio sagrado queda en el centro y se experimenta como el único real, y lo demás queda alrededor y sin forma.

Lo sagrado constituye la idea-madre de la religión:

Los mitos y los dogmas analizan a su modo su contenido, los ritos utilizan sus propiedades, de ella procede la moralidad, los sacerdotes la incorporan, los santuarios, lugares sagrados y monumentos religiosos, la fijan en la tierra y la enraízan. La religión es la administración de lo sagrado. Dicho lo anterior, se puede entender que la experiencia religiosa se presenta como la suma de las relaciones del hombre con lo sagrado. (Hubert en Caillois 1984/1939 p. 12)⁵

Por otro lado, la divinidad es concebida por James (1994/ 1902) como “las cosas primeras en la escala del ser y del poder; envuelven y protegen sin escapatoria alguna... la religión de un hombre se puede identificar con esta actitud hacia lo que él considera la verdad primordial” (p. 19). Las personas generan en el transcurso de su vida conceptos de qué es el ser, qué es la verdad, qué es el poder. Unas de ellas creen en que esos conceptos están contenidos, o más bien son lo divino. Por lo tanto, a partir de los conceptos que tienen de la verdad, el ser y el poder empiezan a interactuar con lo sagrado. Más específicamente, la divinidad, para las personas religiosas, significaría aquella realidad primaria a la que el individuo se siente impulsado a responder solemne y gravemente, no es nunca ordinario ni simple, y parece que contiene en cierta medida su opuesto.

La divinidad no es un objeto, o una imagen, tampoco es un Dios en concreto, esos son representaciones que contienen a lo divino; la definición que podría acercarse más sería como dice James (1994/1902) “la divinidad inmanente en las cosas, la estructura esencialmente espiritual del universo” (p.18).

La divinidad es algo inobservable para el ser humano en muchos sentidos, todo lo que incluye al decir este término como la creencia, como Dios, como el mundo, el alma, su libertad y la otra vida. Todo esto no es objeto de conocimiento; el modo en que entramos en contacto con su contenido es por medio de nuestra sensibilidad, pero su contenido no incluye una sensibilidad distintiva de algún tipo,

⁵ Original: Caillois (1939) *L'Homme et le Sacré*.

se puede deducir que hablando teóricamente carecen de significado. Kant (citado en James, (1994/1902) menciona que a pesar de lo anterior poseen un significado definido para nuestra práctica.

Podemos actuar como si hubiese Dios, sentir como si fuésemos libres, considerar la naturaleza como si estuviese llena de designios espaciales, hacer planes como si fuésemos inmortales, y encontramos entonces que estas palabras estimulan una vida moral diferente [...] en consecuencia, nos encontramos ante el extraño fenómeno de una mente que cree con toda su fuerza en la presencia real de un conjunto de cosas de las que no se puede formar noción alguna. (pp. 28-29)

Ahora, en lo divino entra el concepto de Dios, retomando las ideas anteriores, se le considera un Dios vivo, también se le considera radicalmente distinto de su creación, es totalmente otro. “En las teologías influidas por los conceptos aristotélicos como el 'acto Puro' (*Actus Purus*), en el cual nada hay irrealizado, quien no tiene pasado ni futuro, pero cuya vida es un eterno presente, un 'ahora' infinito. Y él es el creador de todas las cosas.” (O’Dea, 1978 pp.38-39).

Aunque se desmenuce la religión en categorías, funciones y estructuras, lo sagrado o lo divino es el término que atraviesa todos sus ámbitos y le da sustento. Podemos ver que las partes de la estructura, aunque sean más complejas en tanto la forma, mantienen en su “esencia” las formas y medios en que el humano genera una relación con lo sagrado. Otro aspecto importante es que, aunque se intente explicar o definir qué es eso otro, al momento de darle un nombre o una definición deja de ser y por lo tanto esa definición no dice qué es. A pesar de la complicación a la que se enfrenta, el ser humano experimenta lo sagrado y, por lo tanto, podemos entender cómo es este fenómeno religioso.

1.2 La vivencia religiosa

A continuación se presentará la morfología de la vivencia religiosa. Por su estructuración, desprenden ciertos cuestionamientos que son fundamentales en la religión. Se podrá observar cuáles son los mecanismos que han utilizado para poder resolver de cierto modo estos cuestionamientos. El principal foco de discusión es sobre la realidad. La religión, como se ha mencionado, da sentido a una realidad, pero es una realidad específica.

Para entender la vivencia, se necesita primero plantear la temporalidad en que se sitúa y de ese modo diferenciar la vivencia de la experiencia. La primera distinción para entender la temporalidad es entre la que sucede en el mundo externo y el tiempo interno (*dureé*). La primera temporalidad es la que pertenece a la naturaleza física, es aquella que puede ser medida y registrada con los mecanismos apropiados, por ejemplo, la distancia, el volumen o el peso. Mientras que el tiempo interior, es el tiempo donde suceden las experiencias actuales, además que tiene una conexión con el pasado por medio de los recuerdos y retenciones, además guarda conexión con el futuro por medio de pretensiones y previsiones. “El presente vivido, por consiguiente se origina en una intersección de la *dureé* y el tiempo cósmico” (Schütz, 1995, p. 204).

El mundo asequible contiene diferentes temporalidades. La principal es la actual, también está el pasado que puede pensarse y actualizarse, y por otro lado está el futuro, que se puede idealizar. Entonces “la totalidad del mundo social es un mundo dentro de mi alcance, y que tiene sus posibilidades específicas de ser alcanzado” (Schütz, 1995, p. 211-213). Es decir, las posibilidades del pasado ya han sido experimentadas y permiten la re-actualización del presente. Mientras que del futuro, las posibilidades se van presentando dependiendo de la distancia con la actualidad y qué tan asequible sean.

Después de dar una breve descripción de la temporalidad tanto la cósmica y la temporalidad interna, se entiende que ellas interactúan conformando el presente vivido. La vivencia queda entendida entonces, como una vida presente que, según

su significado, constituye una unidad y está condicionada por el objeto vivenciado. En segundo lugar, está indisolublemente unida con su interpretación como vivencia, en este segundo momento “la 'vivencia originaria', que sirve de base a nuestras vivencias, ha pasado ya irrevocablemente en el momento en que nuestra atención se vuelve hacia ella” (Leeuw, 1964, p. 643).

También se da el tipo de vivencia en donde se está consciente de ella en el momento actual, es decir, se considera como la vivencia de realidad y es definido principalmente como “el carácter de existencia, de estar presente, se denota en su actividad, percibida en sí mismo o en otros” (Pöll, 1969, p. 381). En otras palabras se es consciente de la vivencia por la manifestación de la actividad que realizamos o que realizan otros.

La realidad percibida en la vivencia proporciona ciertamente puntos de partida, pero no ofrece ninguna seguridad de realidad objetiva. Ya que el segundo caso, la realidad objetiva está ahí pero no es asequible de manera directa para uno. También “la realidad vivida no concuerda necesariamente con la realidad transubjetiva intencionalmente atribuida a la causa de la cualidad de cosa ocurrida” (Pöll, 1969, p. 381).

Hay una variedad de vivencias que suceden en todo momento, una de ellas es la vivencia religiosa. Este tipo de vivencia está plenamente orientada al objeto y que la persona es consciente de esta orientación. Como ya he mencionado antes, la persona que la vive responde con ello a determinadas cualidades de lo sagrado y la profundidad personal de su respuesta corresponde precisamente a la tremenda realidad ante cuya presencia está. Como describe Pöll, (1969) “en su estructura, esta vivencia se caracteriza por ser bipolar; posee la característica de unión en tensión del objeto intencional y la persona experimentadora como propia de la vivencia religiosa” (p. 102).

La vivencia religiosa se configura no por su estructura funcional, que en ese caso sería el conjunto y la ordenación de los elementos psicológicos como categorías aisladas de todo el fenómeno en el que participan, pues estos elementos también

se dan en otro tipo de vivencias que no son necesariamente religiosas; más bien el carácter religioso se configura por su estructura material. En este punto, “el contenido de la vivencia religiosa ocurre que uno de los dos polos es Dios y que entre este polo y el polo humano hay una especial relación de tensión y acción” (Pöll, 1969, pp. 104 y 105). Por ejemplo en la biblia, se presentan vivencias religiosas descritas y la estructura básicamente es esta: Dios y el humano entran en contacto, hasta adquieren carácter de revelación, sin embargo, no está unida indispensablemente a todas las vivencias religiosas. La revelación está en el carácter que se halla primordialmente en Dios, en el Ser que se da a conocer así mismo, pero también se halla, secundariamente en el polo humano receptor, en el sujeto de vivencia.

Otra característica de la vivencia religiosa es la parte “irracional”; no quiere decir que sea irrazonable. Esta característica “se refiere a lo que va más allá de la comprensión conceptual pero es accesible al pensamiento conceptual, que tiende a su aprehensión” (Pöll, 1969, p. 95). En otras palabras, cuando dice que no es comprensible, se refiere a que no se puede decir con exactitud qué es lo sagrado, pero como sujetos cognoscentes podemos pensar en ello y construir todo un sistema conceptual que es accesible a nosotros.

En un primer momento carecen de una estructura que la configuren, específicamente las estructuras que son secundarias a ella, como los valores morales, las conductas adecuadas, entre otros aspectos que contienen una serie de reglas instituidas. Más bien, está estructurada por las emociones y sentimientos⁶ que la persona está experimentando en ese momento y que estas emociones y sentimientos son acordes al suceso que está experimentado. Por ejemplo, “en la vivencia religiosa la cualidad esencial de lo sagrado puede darse sin el elemento de lo 'bueno' moral” (Pöll, 1969, p. 99).

⁶ Se entiende que la emoción es una respuesta básica, espontánea, y adaptativa del ser humano asociado con reacciones fisiológicas y conductuales (Bloch, 2007).

Mientras que los sentimientos son “las emociones culturalmente codificadas, personalmente nombradas y que duran en el tiempo. Secuelas profundas de placer o dolor que dejan las emociones en la mente y todo el organismo. [...]El sentimiento requiere además de la parte corporal, emocional y perceptiva, de experiencias vividas, imaginadas o introyectadas en su caso, así como del contexto sociocultural-espacio-temporal” (Fernández, 2011, pp. 3-4).

La vivencia religiosa es en donde se sitúa el encuentro personal con lo divino y lo sagrado, como una producción de la inserción existencial; se considera nuclear o fundamental por ser la primera instancia de los actos religiosos. Hay autores que han diversificado categorías en los actos religiosos, distinguiéndolos por sus elementos que los constituyen. Por ejemplo Lang (citado en Pöll, 1969, p. 106) los divide en actos religiosos primarios y secundarios, los primeros los define como “los que provienen de motivos religiosos” y se refieren a objetos religiosos mientras que los segundos los define como “los efectos de motivos religiosos sobre toda clase de actos humanos, incluyendo los correspondientes a la vida ética, política y social”. Este autor sitúa en los actos primarios la vivencia religiosa fundamental.

Cabe aclarar que la diferenciación de los actos no los distingue por su complejidad, todos son vivencias o actos completos, pero en su estructura varía y por eso se puede encontrar una gama de ellos. Por ejemplo, Pöll (1969 p. 107-108) distingue las vivencias parciales de las vivencias primarias o fundamentales; las primeras se refieren a que en su estructura son parciales, como puede ser la oración, la veneración, etcétera. Actos que son complejos, pero que no abarcan toda la estructura.

Al hablar de la vivencia religiosa, varios autores que se han retomado sus ideas a través de este texto llegan al punto de la realidad, uno de ellos, como es William James (1994/1902), configura el concepto de realidad a través de la sensación que se genera de aquello que es real.

Otto (2005/1917) explica a la realidad como “sí en la consciencia humana palpítase la sensación de algo real, un sentimiento de algo que existe realmente, la representación de algo que existe objetivamente, representación más profunda y válida que cualquiera de las sensaciones aisladas y singulares, por las cuales, según la opinión de la psicología contemporánea, se atestigua la realidad” (p.19).

James (1994/1902) continua con que el sentimiento de realidad se une al objeto de creencia de tal modo que profundamente la vida se transforma, se divide, es

decir, “a través del sentido de la existencia de la cosa que se cree; pero no podemos decir que esta cosa, por hacer una descripción definida esté de alguna manera presente en nuestra mente” (p. 29). Es decir, el sentimiento de realidad como lo existente se difumina, el sujeto considera como lo mismo el sentimiento y al objeto que se cree, por lo que busca el sentido existencial de dicho objeto, sin embargo, el objeto en que se cree no se encuentra presente en el mundo subjetivo.

Por lo tanto, la realidad configurada desde la religión, para James, no se puede mirar directamente porque es incorpórea, no tiene forma ni fundamentos, no obstante permite la comprensión de otras cosas a través de ella, de esos sentimientos. Él dice que si uno se afrontase “ante el mundo real descubriríamos nuestro desamparo si llegáramos a perder estos objetivos, predicados, adverbios y principios de concepción y clasificación” (James, 1994/1902, p. 29). Por lo tanto, lo que ordena al mundo que conocemos son todas aquellas ideas, categorías y concepciones que nacen a partir de los sentimientos cuando se relaciona el sujeto y el objeto.

Retoma esa idea Otto (2005/1917) y prosigue con la idea en la distinción del objeto y del sujeto; el objeto como lo numinoso y el sujeto como la persona que lo experimenta. De tal modo que el sentimiento de realidad como dato primario e inmediato se relaciona con lo numinoso (que se da objetivamente), se considera como el sentimiento de dependencia; ya como un efecto, el sujeto se desestima respecto a sí mismo y, en consecuencia, el sentimiento se da como una absoluta inaccesibilidad del numen.

Schütz (1995) analiza el concepto *sentimiento de realidad* descrita por James y concluye que la palabra realidad es un adorno a su concepto, en sus palabras la realidad de James “significa simplemente una relación con nuestra vida emocional y activa. El origen de toda realidad es subjetivo; todo lo que excita y estimula nuestro interés es real. Llamar real a una cosa significa que ésta se encuentra en cierta relación con nosotros. <<La palabra 'real' en resumen, es una orla>>” (p.197)

Nos encontramos con que todo nuestro conocimiento de la naturaleza es una representación de algo que no es su totalidad. La ciencia, como la filosofía, busca la comprensión de aquello que no alcanzamos, como es la realidad, pero ninguna de ellas, tanto lo investigable y el orden de lo investigable no son jamás la realidad. Jaspers (1974) dice que: "Si se desea comprender un hecho determinado, se debe construir ya. Todo hecho positivo es ya teoría" (p. 100).

Si seguimos con la idea de James, sobre los sentimientos, el peligro cae en que si la descripción de lo que da sentido, solo son los sentimientos y por lo tanto nuestra subjetividad, entonces no habrá un punto en común que permita compartir, entender o comprender qué es lo que hay ahí, alrededor de nosotros y en nosotros mismos. En la fenomenología, la sociología y también en la psicología, se utiliza el concepto mundo.

Heidegger (1971) discípulo de Husserl, define la palabra mundo (este concepto es retomado por autores posteriores a él) Para él, el mundo es parte del ser humano, y que distingue ya que es su contexto, su entorno, o todo lo demás que lo rodea. Aunque en su explicación hace una diferenciación de qué es mundo, para mostrar la complejidad que carga en sus significados. A continuación se presentarán estas definiciones de mundo:

1. "Mundo" se emplea como concepto óntico⁷ y entonces significa la totalidad de los entes que pueden ser "ante los ojos" dentro del mundo.
2. "Mundo" funciona como término ontológico⁸ y entonces significa el ser de los entes aludidos en el número 1. En este caso puede "mundo" ser el nombre de toda región que abarque una multiplicidad de entes: por ejemplo, significa "mundo" lo que significa al hablar de "mundo" del matemático, la región de los posibles objetos de la matemática.

⁷ Óntico "como adjetivo de ente, toma su significado de la existencia en sí de las cosas; existencia es un dato independiente de lo que el hombre puede saber acerca de ella; nuestro pensamiento ni la hace ni la deshace" (Cossio, 1980, p. 197)

⁸ Ontológico "como adjetivo de ser, corresponde a la interpretación que el hombre da cuando se pone en la tarea de descubrir la esencia de las cosas. En tal sentido, claro está, no aparece el ser de las cosas sino frente a un espíritu que las contempla también como ser, siendo ese espíritu quien lo declara." (Cossio, 1980. p. 197)

3. "Mundo" puede comprenderse de nuevo en un sentido óntico, más ahora no como los entes que el "ser-ahí", por esencia no es, y que pueden hacer frente dentro del mundo, sino aquello "en que" un "ser ahí" fáctico, en cuanto es este "ser ahí" "vive". "Mundo" tiene aquí una significación preontológicamente existencial. Aquí vuelve haber diversas posibilidades: "mundo mienta el mundo "público" del "nosotros" o el mundo circundante "peculiar" y más cercano (doméstico).
4. "Mundo" designa, finalmente, el concepto ontológico-existencial de la *mundanidad* (mundanidad queda entendida como una forma de muchas formas del ser-ahí, es decir, una forma de ser del ser humano). La mundanidad misma es susceptible de modificarse en los receptivos todos estructurales de distintos "mundos", pero encierra en sí el *a priori* de la mundanidad en general. (Heidegger, 1971 pp. 73-74)

Entonces, mundo se puede tomar en cuatro sentidos, pero en una visión más amplia, estas definiciones están entrelazadas y constituyen la complejidad de lo que nos rodea. La primera definición se refiere a todas las cosas físicas que podemos percibir, lo óntico reafirma que son cosas independientes de nosotros o nuestro pensamiento. El segundo caso refiere a que esas cosas se juntan o se reúnan en regiones que le dan sentido, por ejemplo, el mundo de las matemáticas, o de la cocina, entre muchos otros. El tercer caso es importante para entender como lo emplea la psicología, ya que se refiere al mundo cercano que viven los seres humanos, como el mundo social. Y por último, refiere a los modos de ser del ser humano, la mundanidad son características de la estructura existencial humana.

El tercer punto de mundo se expresa posteriormente como "mundo de la vida", traducción de la palabra en alemán "*Lebenswelt*". Esta palabra utilizada antes principalmente en la fenomenología y la sociología tiene un significado complejo y ambivalente. Esta categoría filosófica alude principalmente a dos elementos que componen la propia palabra, "por un lado está *Welt* que es Mundo, y refiere a la totalidad; la segunda parte es *Leben* que es Vida, y ésta refiere a lo dinámico"

(Salas, 2006, p. 172) Una primera diferenciación acerca de cada uno de los componentes de este concepto según Pizzi sería “*Welt* o mundo, aludiría 'A la totalidad compacta, duradera del mundo', mientras que *Leben*, Vida, alude a 'la multiforma, frágil y caduca finitud de la vida'”(citado en Salas, 2006, p. 173).

La complejidad se manifiesta cuando, por un lado, en el concepto se encuentra la totalidad llamada mundo y del otro lado, la finitud, que es la vida. El todo, nos rodea, está siempre presente, existió y existirá sin depender de nuestra existencia; mientras que el concepto vida, es lo contrario, lo vivo es finito, es decir, se encuentra su contrapunto, la muerte, entonces el mundo de la vida (*Lebelwelt*) en su complejidad nos habla del todo finito, en palabras de Salas (2006) habla “del mundo atemporal que posee una temporalidad vital en cuanto es el mismo sujeto el que lo interpreta, lo crea y lo recrea constantemente” (p. 173).

“El término mundo significativo (*die sinnhafte Welt*)” (Salas, 2006 p. 170), a diferencia del mundo natural, el Otro es un elemento que origina la cosa significativa, y por lo tanto en el establecimiento de esta relación, es que se conforma también el tiempo interno *dureé*.

Vivimos en un mundo que está casi en su totalidad interpretado y construido por el pensamiento inmanente (es decir, el pensamiento permanece cerrado dentro de sus límites, agotando en ella todo su ser y su actuar), vivimos en el mundo de la representación. Mientras que el mundo natural, en la teoría de Schütz, y el punto uno de Heidegger, se encuentra más allá del límite que conocemos.

El mundo se nos muestra de una forma inmanente a la consciencia (Jaspers, 1974), es decir, que su contenido está limitado a la experiencia posible. Por lo tanto, el conocimiento que tenemos de las cosas, no son de las cosas en sí sino de cómo las experimentamos en un momento de reflexión de esa experiencia.

El mundo también se puede dividir en sus elementos, en relación de distancia y potencialidad. Uno de esos elementos es el *mundo a su alcance*; en su definición incluye la potencialidad del mundo, lo detalla cómo “este mundo suyo incluye no solo el área manipuladora de su realidad [...], sino también cosas que están fuera

del alcance de su vista y de su oído y, además, no sólo el ámbito del mundo abierto a su ejecutar actual, sino también las zonas adyacentes abiertas a su ejecutar potencial” (Schütz, 1995, p. 210).

También podemos entrar en contacto con cosas que no están en primer plano ante uno. Hay cosas que pertenecen a otras temporalidades o espacios que pertenecen a otro plano. Aquí se encuentra la riqueza del mundo social, puesto que la accesibilidad de experimentar un hecho o un fenómeno, sus límites no se encuentran establecidas de forma determinada, más bien tienen la posibilidad de modificarse, ampliarse, retraerse y, de ese modo, el mundo social, como individual, es dinámico y está vivo.

El concepto mundo es espacio bastante amplio donde se pueden crear, mantener y reconstruir ámbitos finitos de significado. “Los ámbitos finitos de significado” (Schütz, 1995, p. 217), son los que colocan el acento de realidad. Los ámbitos finitos de sentido son estructuras finitas que ordenan y dan coherencia a la información que se nos presenta del mundo. Otra característica, de estos ámbitos, son las experiencias prácticas ya que son válidas, congruentes y tienen unidad dentro del ámbito.

Hace una diferencia entre la cosa observada y la experiencia de la cosa observada. Dice: “hablamos de ámbitos de sentido y no de subuniversos, porque lo que constituye la realidad es el sentido de nuestras experiencias, y no la estructura ontológica de los objetos” (Schütz, 1995, p.215). Además de tener la cualidad de ser coherentes con otros ámbitos de sentido y por lo tanto no son excluyentes entre sí. Lo que es denominado como ámbito finito de sentido “es un determinado conjunto de nuestras experiencias si todas ellas muestran un estilo cognoscitivo específico y son -con respecto a este estilo-, no solo coherentes en sí mismas, sino también compatibles unas con otras” (Schütz, 1995, p. 215).

Entonces la realidad parece ante nosotros la realidad natural, y tenemos esa actitud de forma cotidiana, a menos que se experimente una ruptura a ese orden y por lo tanto nos permita entrar o trasladarnos a otro ámbito de sentido. Existen

diversas experiencias de conmoción, y que son parte de la realidad, por ejemplo cuando dejas de leer un libro para atender a una persona que te está hablando.

Schütz (1995) enumera características de los ámbitos finitos de sentido y son:

1. Todos ellos tienen un estilo cognoscitivo peculiar; b) todas las experiencias, dentro de cada uno de estos mundos, son, en lo que respecta a este estilo cognoscitivo, coherentes en sí mismas y compatibles unas con otras; c) cada uno de esos ámbitos finitos de sentido puede recibir un acento de realidad específico.
2. La coherencia y la compatibilidad de experiencias con respecto a su estilo cognoscitivo peculiar subsisten solamente dentro de los límites del ámbito particular del sentido al cual pertenecen esas experiencias.
3. Esta finitud implica que no hay posibilidad de referir uno de esos ámbitos a otro introduciendo una fórmula de transformación. La transición de uno a otro solo puede ser efectuada, mediante un 'salto', como lo llama Kierkegaard, que se manifiesta en la experiencia subjetiva de una conmoción.
4. Lo que se acaba de llamar un 'salto' o una 'conmoción' no es más que una modificación radical en la tensión de nuestra conciencia, basada en un diferente *attention d la vie*. [actitud de atención a la vida]
5. Por ello, al estilo cognoscitivo peculiar de cada uno de estos diferentes ámbitos de sentido corresponde una tensión específica de la conciencia y, por consiguiente, una epojé específica, una forma predominante de espontaneidad, una forma específica de experiencia del sí mismo, una forma específica de socialidad y una perspectiva temporal específica.
6. El mundo del ejecutar cotidiano es el arquetipo de nuestra experiencia de la realidad, y todos los demás ámbitos de sentido pueden ser considerados como sus modificaciones. (p. 217)

Al intentar identificar qué es la vivencia surge la pregunta sobre qué es la realidad. Podemos ver en primer lugar que hay diferentes modalidades de la realidad, unas accesibles para el ser humano, otras no. De las que son accesibles, se encuentra

en primer lugar el mundo que interpretamos y que constituye nuestra cotidianidad; el segundo son aquellos mundos que acomodan desde una misma temática o una misma estructura que utiliza sus propios medios, sus propias significaciones y sus propias formas para dar sentido a sí mismo. Por ejemplo, el mundo religioso.

Otro factor es la temporalidad. Ésta permite diferenciar los diferentes momentos en que la persona experimenta algún acontecimiento. Por lo tanto, la vivencia es la actualidad, en donde comúnmente solo vivimos y damos por hecho las cosas sin la necesidad de reflexionar, sin embargo la actualidad no está exenta de reflexión. Por eso, la vivencia religiosa además de estar dentro del mundo que interpretamos, dentro de una estructura ya dada, lo experimentamos de tal forma que se puede distinguir esa vivencia de otras.

1.3 La multiplicidad de la experiencia

El hombre se encuentra en una situación biográficamente establecida, es decir, en un medio físico, social y cultural que tanto ocupa, y también como él va definiendo. Tiene su historia como Schütz (1995) dice “es la sedimentación de todas las experiencias previas del hombre, organizada en el patrimonio corriente de su acervo de conocimiento a mano y como tal, es su posesión exclusiva, dada a él y solo a él” (p.40). Este sistema da significatividades que son convertidos en un sustrato de tipificación generalizada.

El mundo que interpretamos es un mundo que existe antes de que naciéramos, que fue experimentado e interpretados por otro que nos precedieron y quienes también lo percibieron como un mundo organizado. En nuestro presente, como personas en el mundo, es ofrecido a nuestra experiencia e interpretación. Esto es denominado como “conocimiento a mano” (Schütz, 1995, p. 198) y es toda aquella interpretación sobre el mundo, esta interpretación se produjo por el acervo de experiencia que hay previas de la persona, por consiguiente, esa interpretación es transmitida de personas a personas como un esquema establecido, funcional y referencial.

Entonces, ¿qué es la experiencia? Hay muchas formas de explicar este término, pero aquí lo entenderemos como “los conocimientos adquiridos en la vivencia reiterada o intensiva de la realidad práctica” (Pöll, 1969, p.368). La experiencia es un proceso que involucra la temporalidad, el mundo y a quien lo experimenta. En un primer momento, hay una vivencia en el mundo; lo nombra como “experiencia iniciada”, cuando sucede ese primer momento, se obtiene conocimiento de esa vivencia y el mismo autor lo nombra como “experiencia completada”. Este conocimiento tiene doble sentido, uno es en que el conocimiento ha terminado (en ese suceso en específico), por otro lado está preparado para su evaluación. Hay que señalar que las experiencias actuales o que su proceso se están llevando en la actualidad no pueden ser captadas mediante una actitud reflexiva.

La experiencia se puede dividir en sus elementos para poder observar de ese modo, su propia estructura. Primero la experiencia se puede efectuar tanto de forma latente como manifiesta. Las primeras en modo de pensamiento y las segundas en forma de movimientos corporales. Las segundas se dan como ejecuciones y se define como “una acción en el mundo externo basada en un proyecto y caracterizada por la atención de producir el estado de cosas proyectando mediante movimientos corporales” (Schütz, 1995, p. 204). Éstas son importantes ya que se hacen presentes en el mundo y, por lo tanto, tienen la capacidad de modificar o mantener constante a la vida cotidiana.

El comportamiento es descrito como a “todo tipo de experiencias espontáneas subjetivamente provistas de sentido, sean las de la vida interior o las que se insertan en el mundo externo. [...] podemos decir que el comportamiento puede ser manifiesto o latente” (Schütz, 1995, p. 200), a la primera la nombra como el *mero hacer* y el segundo como el *mero pensar*. Diferencia el comportamiento de la acción, en que el segundo es premeditado. Por lo tanto, el comportamiento es lo que se hace de forma rutinaria, sin meditarlo pero que está cargado de sentido dado por contexto presente.

La acción la distingue en diferentes momentos primero como “actuación en movimiento (*actio*), por un lado, y la acción como acto efectuado, como la cosa

hecha (*actum*)” (Schütz, 1995, p. 203) entonces siguiendo la línea de pensamiento, el acto efectuado se puede captar o si sigue el actuar, como actuación presente, entonces se puede observar hacia el pasado, como momento de reflexión, captando las fases iniciales.

“El sentido no es una cualidad inherente a ciertas experiencias que surgen dentro de nuestro flujo de consciencia, sino el resultado de una interpretación de una experiencia pasada contemplada desde el Ahora con una actitud reflexiva” (Schütz, 1995, p. 199). Ese sentido no se crea justo después de la experiencia, hay todo un pasado, lleno de información que sustenta el orden y la congruencia de la experiencia vivida y que tenemos capacidad de reflexionar. Por lo tanto, ya pasada la vivencia, basados en nuestro repertorio de conocimientos (sean experiencias propias o de otros) podemos reflexionar y aprehender la experiencia a nuestro mundo.

En tal medida que cuando se vive el acto dirigido a las cosas, al mundo o al otro, éstos no tienen ningún sentido, se vuelven provistos de sentido cuando son captados como una experiencia pasada en un acto de retrospección. En otras palabras, las experiencias cuando pueden ser recordadas más allá de su propia actualidad y pueden interrogarse a su forma y contenido entonces son subjetivamente provistas de sentido.

Podemos distinguir el proceso estructural de los actos de los individuos, uno como la experiencia de los objetos que se encuentran fuera de nosotros, mientras que otro tipo de experiencia la cual se considera subjetiva porque solo nosotros tenemos acceso a ella, como es el acto de la reflexión. La reflexión, en sí misma, es algo que solamente nosotros tenemos acceso, pero podemos introducirla en lo público y entonces se vuelve propiedad pública, y por lo tanto deja de ser accesible solo para una persona.

Esa cualidad de la experiencia sucede cuando la persona es objeto para sí misma, Mead (1993/1934)⁹ lo describe como una “característica representada por el

⁹ Original: Mead, G. (1934) *Mind, Self and Society*

término 'sí mismo' que es un reflexivo e indica lo que puede ser al propio tiempo sujeto y objeto” (p. 168). Prosigue en que la experiencia de sí mismo de la persona se vuelve el primer objeto en la actividad de la memoria y de la imaginación. Esta actividad es social y se encuentra implicado el individuo.

La experiencia es social en tanto la persona o individuo se vuelve objeto para sí, tomando o adoptando la actitud de los otros individuos o del Otro generalizado, dentro de un medio social o contexto de experiencia y conducta en el que todos están involucrados. Para lograr la conciencia de sí, es necesario una conducta objetiva del individuo, una conducta impersonal, hacía sí mismo, y de ese modo se vuelva objeto para sí. “El individuo se experimenta a sí mismo [...] indirectamente, desde los puntos de vista particulares de los otros miembros individuales del mismo grupo social, desde el punto de vista generalizado del grupo social, en cuanto un todo, al cual pertenece” (Mead, 1993/1934, p. 170).

En comparación con la vivencia, la experiencia está ubicada dentro de una temporalidad que permite otro tipo de operaciones. La experiencia, como hemos visto, no sólo está en el comportamiento, sino también está en el pensamiento, y puede ser una experiencia propia que podamos reflexionar, o puede ser una experiencia que está configurada desde el ámbito social, como un repertorio que ya está dado en el mundo, o que nos da una visión desde el otro para volver la experiencia un objeto que podamos reflexionar.

1.4 La experiencia religiosa

A continuación se hará un recorrido entre los principales autores que estudiaron lo sagrado y la experiencia religiosa para entender cómo en cada perspectiva se desarrollan las categorías que dan forma a la experiencia religiosa, pasando por los conceptos filosóficos, después por uno de los elementos de la experiencia, que es la emoción y cerraremos con la experiencia religiosa y la descripción del sujeto que lo vive.

Al acto de la manifestación de lo sagrado se le nombra como *hierofanía*, en su etimología se refiere a que lo sagrado se nos muestra. En este sentido, cualquier

religión está constituida por las hierofanías, es decir, se despliegan las realidades sacras. “Se trata siempre de un acto misterioso: la manifestación de algo completamente diferente, de una realidad que no pertenece a nuestro mundo, en objetos que forman parte integrante de nuestro mundo natural, profano” (Eliade, 1981, p. 9)

Los espacios cargados de simbolismos, considerados sagrados, son representaciones constantes de ciertas hierofanías, es decir, la experiencia de lo sagrado, experimentado por el ser humano, se reproduce y se cristaliza en espacios simbólicamente religiosos, el espacio constituye esa comunicación dada entre los sistemas simbólicos.

La manifestación de lo sagrado, se da en el momento que se rompe la continuidad de lo ordinario, se entra en un lapso en el que se configura de otro modo lo que rodea, la realidad cambia y se presenta dentro de esa revelación. Como dice Eliade (1981), “desde el momento en que lo sagrado se manifiesta en una hierofanía cualquiera no sólo se da una ruptura en la homogeneidad del espacio, sino también la revelación de una realidad absoluta que se opone a la no-realidad de la inmensa extensión circundante” (p.15).

Por ejemplo, espacios que logran la ruptura en donde se presenta lo sagrado, son los templos, las iglesias, las mezquitas o las sinagogas. Espacios definidos, apartados, y establecidos para este fin, distinguir a lo sagrado, con la finalidad de que las personas puedan acceder a otra configuración de la realidad. Eliade (1981) define a estos espacios como: “Todo espacio sagrado implica una hierofanía, una irrupción de lo sagrado que tiene por efecto destacar un territorio del medio cósmico circundante y el de hacerlo cualitativamente diferente” (p. 18).

Las hierofanías tienen una especial importancia a nivel espacial, tanto en lo concreto como en niveles más abstractos y significativos para los que viven la hierofanía. “La hierofanía revela un 'punto fijo' absoluto, un 'Centro' [...] el descubrimiento, es decir, la revelación del espacio sagrado tiene un valor existencial para el hombre religioso: nada puede comenzar, hacerse, sin una

orientación previa y toda orientación implica la adquisición de un punto fijo (Eliade, 1981, p. 15). Cuando se entra en contacto con lo sagrado, la persona que lo llega a vivir, lo orienta dentro del espacio sagrado y le permite moverse dentro de ella.

Por ejemplo, los espacios sagrados, como las iglesias, las mezquitas, las sinagogas, son lugares que posibilitan la relación con los dioses. Eliade (1981) dice que el templo constituye, propiamente hablando, una “abertura” hacia lo alto y asegura la comunicación con el mundo de los dioses. Entonces estos espacios están dedicados especialmente para que se facilite dicha relación.

Después prosigue, en el centro del mundo (donde nos encontramos nosotros) se revela las significaciones de lo sagrado. En la hierofanía se produce una ruptura y al mismo tiempo, de forma operativa se manifiesta lo sagrado como un todo, es decir se manifiesta en la comunicación. “Nos hallamos, pues, frente a un encadenamiento de concepciones religiosas y de imágenes cosmológicas que son solidarias y se articulan en un sistema” (Eliade, 1981, p. 24). En ese momento, no se presenta lo sagrado en partes, sino todo el sistema que lo conforma se revela, se articulan sus partes, toman sentido entre ellos y como un todo parten del punto fijo, que es uno con lo sagrado.

Al manifestar lo sagrado, un objeto, un espacio o un tiempo se convierte en otra cosa sin dejar de ser él mismo, pues sigue siendo parte de contexto. Siguiendo con el ejemplo de los templos, el templo es otra cosa sin dejar de ser lo que es, un edificio, que está alrededor de otros edificios, dentro de un pueblo o una ciudad. Todo puede ser susceptible para convertirse en una hierofanía y las personas que viven la hierofanía y la experimentan tienen una experiencia religiosa. Como expresa Eliade (1981) “para aquellos que tienen una experiencia religiosa, la Naturaleza en su totalidad es susceptible de revelarse como sacralidad cósmica. El cosmos en su totalidad puede convertirse en una hierofanía” (p. 10).

Por otro lado, la experiencia religiosa tiene una categoría explicativa y valorativa en la dimensión del ánimo llamado numinoso. Lo numinoso está compuesto por el prefijo *omen* que proviene de *ominoso* y *lumen* que proviene de *luminoso*, y

conceptualiza “un momento de fuerte conmoción, lo más exclusivamente religioso posible [...] la emoción religiosa, la solemnidad de esta emoción singular, que sólo se representa en el terreno religioso” (Otto, 2005/1917, p. 17).

El concepto de numinoso se compara con el concepto de hierofanía, en el sentido en que hierofanía desarrolla de forma más amplia el concepto de lo sagrado sin ignorar la relación con el humano. Mientras que el segundo concepto desarrolla la parte de lo humano y su forma en que lo vive.

Para Otto (2005/1917), la vivencia numinosa es la vivencia plenamente religiosa, se realiza en el sentido en que ésta se llena de la presencia de Dios en la cualidad de lo divino y sagrado; llama numinoso a la cualidad de lo sagrado tal cual es vivida, por ejemplo, la realidad que relatan los profetas son vividas profundamente. En este punto, la vivencia no contiene todavía en sí misma ninguna relación con el orden de los valores morales y de conducta, tampoco es aprehendida conceptualmente; es, en este sentido, irracional y, por consiguiente, solamente se pueden darse por medio de reacciones afectivas que se generan en el ánimo del que lo experimenta.

Como le expresa Otto los eventos de este tipo “las nombra como *numinosas* (*numen*: Dios en latín) se presentan como algo radical y totalmente diferente; fuera de lo humano o cósmico. El humano experimenta el sentimiento de su nulidad de “no ser más que una criatura” de no ser” (citado en Eliade, 1981, p. 8). Es decir, en el momento en que se experimenta se presenta fuera de lo que consideramos humano y nos cuestiona nuestra existencia y el modo en que nos presentamos en el mundo.

Pöll (1969) afirma que “lo numinoso es 'totalmente otro' ” (p.97) cuando nos referimos a la relación que se establece con lo sagrado en la vivencia religiosa, los conceptos que utilizamos solo se pueden expresar en un sentido analógico, pues es el modo en que puede interpretarse la cualidad de “totalmente otro” del que, a pesar de la semejanza con sus criaturas, es desemejante a ellas.

Otto (2005/1917) sitúa lo numinoso casi exclusivamente en la esfera de la sensibilidad. Se debe aclarar que no por eso se excluya la función cognoscitiva en el momento en que se forma el sentimiento, además que en la vivencia religiosa ofrece su objeto. Sin embargo, los sentimientos son los que juegan un papel importante en el concepto de numinoso. Los sentimientos se presentan y se mezclan entre ellas, dando por resultado un evento intenso. Teóricamente, cuando se despejan los sentimientos como amor, felicidad o temor, entre otras, queda el sentimiento del *tremendo misterio (mysterium tremendum)*. “Cuando adscribe al *mysterium tremendum* las cualidades de inaccesibilidad, omnipotencia y energía, indica determinaciones que corresponden evidentemente al objeto numinoso de la vivencia religiosa, no al proceso de la vivencia” (Pöll, 1969, p.95).

“El tremendo misterio puede pasar como una corriente fluida que dura algún tiempo y después se ahíla y tiembla, y al fin se apaga, y deja desembocar de nuevo el espíritu en lo profano [...] este carácter positivo del *mysterium* se experimenta sólo en sentimientos” (Otto, 2005/1917, p. 22). Por otra parte el *mysterium* tiene el carácter de lo sorpréndete y lo maravilloso (*mirum*). “También se presentan las cualidades de *Fascinans, augustum y tremendum*, con sus tres determinaciones de inaccesibilidad, omnipotencia y fuerza de acción (*energicum*) [...] en él se muestra la cualidad de <<totalmente otro>> de lo numinoso en relación con la naturaleza humana y también su carácter ultramundano y sobrenatural”. (Pöll, 1969, p.98)

Lo numinoso está cargado del sentimiento del tremendo misterio. Tremendo se refiere a temor, aunque no es cualquier temor que se viva en la vida cotidiana, es una emoción que surge específicamente cuando se vive un misterio, lo incomprendible, oculto e inaccesible, se puede estar lleno de temor, angustia de horror, sin que en todo ello exista rastro de ese sentimiento específico de lo siniestro.

La cualidad de lo maravilloso fascinador (*fascinans*) está descrito como un estado místico, pero también se puede vislumbrar en todo auténtico sentimiento de devoción. Mientras que lo numinoso existe armoniosamente, también está el

contraste entre lo infinitamente tremendo y lo infinitamente admirable. “La vivencia de lo tremendo abarca de una parte el estremecimiento y hasta el horror, y de otra parte la ansiosa añoranza; la vivencia de lo *fascinans* va desde las primeras sensaciones de gozo al éxtasis; en el *mirum* se incluyen el desconcierto y la más grande admiración.” (Pöll, 1969, p. 104)

Las características no se hallan todas al mismo nivel, se manifiestan en el proceso o en el objeto sagrado, como lo explica C. Albretch:

No pasa por alto el carácter claramente intencional de la vivencia numinosa; mientras que la causa primordial de lo *tremendum* y *fascinosum* se halla manifiestamente en la vivencia afectiva, corresponde el *mirum* a un conocimiento primordial de los límites existenciales y gnoseológicos frente al *numen*, y la *maiestas* (majestuosidad) contiene una evidente relación de conocimiento con la esencia del *numen*. (citado en Pöll, 1969, p. 96)

La vivencia religiosa corresponde a la esfera de lo estético, en tanto se presentan en contraste pero de forma armoniosa el estremecimiento y fascinación. Pöll (1969) también menciona la parte estética en la cual “la vivencia de lo sublime, eleva y humilla al mismo tiempo.” (p. 102)

En el asombro se encuentra implícita la conmoción de extrañeza, se experimenta la sensación de temor ya que se genera cuando se establece una relación con algo en calidad de totalmente otro. Otras características de lo numinoso se presentan como en sus tres aspectos de absoluta inaccesibilidad, la absoluta omnipotencia (*maiestas*) y energía (p. e., el relato de la ira de Dios en la biblia), y por último está el temor religioso, este sentimiento se asocia al sentimiento de criatura, es decir, es el sentimiento surgida en la vivencia de entre la sensación de inanidad comparada con lo absoluto divino (Pöll, 1969, p.92).

La manifestación y revelación de lo santo se puede dar de diferentes maneras, por ejemplo, a través de los signos o señales que son configurados religiosamente. Este fenómeno suprasensible aparece como acontecimiento, hechos y personas. Es decir, las personas viven lo suprasensible y no es sólo una mera creencia. Ya

en un nivel analítico “se observa que estas señales, no lo son en sentido estricto, sino son coyunturas y motivos ocasionales para que el sentimiento religioso despierte espontáneamente” (Otto, 2005/1917, p. 182).

El estado afectivo que se llega a percibir en la experiencia religiosa, y más específico en el elemento numinoso, es un caleidoscopio que pueden distinguirse una gama de intensidades, sensaciones y texturas, en donde hacen de cada experiencia única, pero que puede identificarse como esa experiencia. Comenta Simmel (citado en O’Dea, 1978, p. 46) que el estado producido se da entre “la peculiar mezcla de la entrega desinteresada y el deseo ferviente, humildad y exaltación, creación sensual y abstracción espiritual”, las sensaciones pueden no ser religiosas, sin embargo dentro de la religión es un pilar, entonces puede ir desde una ligera sensación hasta una muy intensa.

El sentimiento religioso es una vivencia que se encuentra aparte de la racionalidad y, aun así, establece un contacto con lo sagrado, Otto (2005/1917) entiende por sentimiento religioso como un “modo de toma de contacto espiritual totalmente orientado al objeto de la religión (lo sagrado); es una vivencia de tipo intuitivo, un sentirse tocado por Dios en el alma” (p. 95).

El sentimiento religioso no existe en sí de forma concreta y única que se distinga por sí misma de las demás manifestaciones sentimentales. El sentimiento religioso como dice James (1994/1902):

Tiene formas tan diferentes de concebirlas que deberían, por ellas mismas, provocar serias dudas si es posible que constituya una cosa específica. Cuando pretendemos utilizar el término "sentimiento religioso" es un enunciado colectivo para todos los sentimientos que los objetos religiosos pueden provocar alternativamente, vemos que con toda probabilidad no contiene psicológicamente nada de una naturaleza específica... las emociones religiosas son obviamente entidades psíquicas diferenciables de otras emociones concretas, pero no fundamento para suponer que una

simple "emoción religiosa" abstracta exista por sí misma como una afección mental elemental distinta, patente en cada experiencia sin excepción. (p.16)

Existe el amor religioso, el temor religioso, la alegría religiosa, etc. pero el amor religioso es tan sólo el sentimiento natural del amor humano dirigida a un objeto religioso, es decir, el sentimiento surge cuando nos pensamos en relación con lo divino. Por lo tanto, el sentimiento está configurado a partir de la relación que generan, y no porque exista así de antemano. Hay que aclarar que esta definición del sentimiento religioso y el objeto que lo genera en la persona, es tan diversa y se puede dar en tan diferentes situaciones; como puede ser en un acto, con una imagen, con unas frases, que abre todo un universo de lo religioso.

Hay una variedad de experiencias que son distintas en tanto su contenido o sus modos de llevarse a cabo, aunque todas ellas guarden una base que las define como experiencias y que ya ha sido mencionada. Las experiencias pueden ser tan cotidianas que no se distinguen una de otras pues son similares. Pero hay experiencias menos comunes que irrumpen en el mundo como son las experiencias religiosas.

La experiencia religiosa es una experiencia que se encuentra en el punto de ruptura y se le puede denominar la situación límite, donde el hombre, arrastrado ya sea por el pensamiento o por los hechos de la vida, se abre paso en el espacio y en el tiempo actual que vive. En la situación límite, la persona experimenta el más allá "como algo sagrado y se responde a él con la ambivalencia correspondiente. Es atractivo y fascinante, aunque atemorizante y aun amenazador" (O'Dea, 1978, p. 47).

La experiencia religiosa sucede en el límite de nuestra comprensión del mundo, justo donde el sentido que se nos ofrece de nuestro mundo social y de la experiencia propia parece agotarse, entonces nos empezamos a cuestionar de nuestra existencia, de nuestro espacio y tiempo actual o sobre nuestra actualidad y, en consecuencia, el mundo cotidiano se rompe ante esa experiencia.

Sin embargo, esta primera definición es ambigua, aunque esas características definen y son el perfil en que se realiza la experiencia religiosa, entonces, de forma más concreta “la experiencia religiosa es una vivencia de la realidad de lo que es interpretativa u objetivamente religioso” (Pöll, 1969, p.382).

El ser humano puede tener la necesidad de buscar traspasar los límites del mundo y entablar una relación con lo que se encuentra más allá de lo que ya ha experimentado; es una revelación a la situación límite, donde el hombre se abre hacia cierta clase de más allá. “La vida con sus acontecimientos en los puntos de ruptura, y la razón con su capacidad para cuestionar y superar sus propias formulaciones impelen al hombre más allá de lo aceptado y de las respuestas acostumbradas a las respuestas significativas” (O’Dea, 1978, p. 42). Entonces el hombre, en su pensamiento tanto en su acto, ve más allá de las ideas preestablecidas que no son las últimas, y por lo tanto es impulsado hacia la ultimidad.

Las personas que viven la experiencia religiosa son experimentados como “los límites o como efectos de un poder impenetrable, misterioso. Como inmediata consecuencia, aparece un sentimiento de impotencia y se forma un estado de desconcierto, de perplejidad” (Pöll, 1969, p. 378). Se experimenta el mundo en su límite, que es misterioso pero se puede sentir a través de emociones como es el miedo pero también el asombro.

El individuo es consciente de esos límites que son relativos a su vivencia; es decir, son los límites que son el horizonte de su sentido, si no fuera consciente de estas características de su entorno, entonces no podría traspasar dichos límites alguna vez, tampoco sentiría “la falta de ese límite o no sentiría desde una perspectiva religiosa la llamada de un Dios infinito” (Pöll, 1969, p. 377).

Las experiencias religiosas se pueden diferenciar en el proceso histórico, son diferentes las que son dadas en etapas históricamente primitivas en comparación de las experiencias religiosas estructuradas dentro de un sistema religioso más específico y complejo. En un principio, los hombres primitivos entablaban una

relación con los dioses vivos, que se caracterizan por ser más dinámicos, estos dioses se relacionaban con la tierra, la fertilidad, la sexualidad, la fecundidad de la mujer, entre otros. Entonces las experiencias religiosas sucedían de forma más concreta, pues esos objetos sagrados eran igual de concretos, por lo tanto “la experiencia religiosa se hace más concreta, se mezcla más íntimamente con la Vida” (Eliade, 1981, p.77).

Después de las primeras concepciones de la realidad propiamente religiosa, el mundo religioso se vuelve más complejo y las fronteras que se traspasadas volcaban la mirada hacia temas como su propia existencia, su creación y su salvación. Por ejemplo, los hebreos se acercaban a los dioses que representaban ese dinamismo de la Vida en época de estabilidad y paz, pero en el momento que vivían una catástrofe se acercaban a su Dios creador pidiendo perdón. Entonces progresivamente el humano vive experiencias religiosas más complejas y abstractas. “Al descubrir la sacralidad de la Vida, el hombre se ha dejado arrastrar progresivamente por su propio descubrimiento: se ha abandonado a las hierofanías vitales y se ha alejado de la sacralidad que trascendía sus necesidades inmediatas y cotidianas” (Eliade, 1981, p. 78)

La experiencia religiosa es un fenómeno en donde el individuo responde a la situación extraordinaria cargada de poder y espontaneidad. “Lo sagrado indica un poder que, aunque se manifiesta por medio de la experiencia, está más allá de ésta; la experiencia religiosa es la experimentación de este poder” (O’Dea, 1978, p. 39). Cuando sucede, la respuesta del hombre se caracteriza por un inmenso respeto a lo desconocido y siente una gran atracción En ella se desarrollan formas de pensamiento, sentimientos, acciones y relaciones, por lo tanto este tipo de experiencias también permiten la re-estructuración o reconstrucción de nuestro mundo y nuestra existencia.

La experiencia religiosa es una posibilidad accesible para las personas, en otras palabras, “no existe psicológicamente necesidad alguna de vivir religiosamente la fuerza o el límite experimentado” (Pöll, 1969, p. 378) Entonces el experimentar el

límite, no sólo se contextualiza en el mundo religioso, sino que existen diferentes posibilidades de acercarse, además de éste.

El mundo religioso se constituye a partir de pautas, como creencias, prácticas y organizaciones que surgen de la experiencia religiosa; después de ella se generan sistemas de respuestas básicas por medio de las creencias sistematizadas a preguntas que surgen de lo incomprensible. Sin embargo, “estas pautas institucionales no son definitivas en el intento de institucionalizar una respuesta a los problemas últimos” (O’Dea, 1978, p. 44).

Otra de las características de la experiencia religiosa, entonces, es que es una respuesta total de la existencia entera a la realidad última. Puede determinarse de dos modos: la primera es por la religiosidad de la persona que lo experimenta y la segunda es la relación que se entabla en el ámbito de sentido que es religioso y sucede la vivencia. Es decir, “religiosas por el sujeto y religiosas por el objeto” (Pöll, 1969, p. 370).

Esto permite decir que la experiencia religiosa puede ser vivida por personas que son o no religiosos. Por otro lado, la realidad que se experimenta en la vivencia es religiosa, puede ser total, esencial o accidentalmente; por lo tanto, ese ámbito de sentido religioso puede ser variado y no sólo es una en definitiva. Se establece que, en “la experiencia religiosa por el sujeto, lo religioso es el que experimenta; en la experiencia religiosa por el objeto, lo religioso es lo experimentado” (Pöll, 1969, p. 379).

Cuando el sujeto es quien contiene el sentido religioso, es el medio que configura su realidad efectiva dándole dicho sentido. Cuando vive la experiencia religiosa, depende del sujeto. En ella existen factores que intervienen como son el contenido, el grado, la posición y el tipo de carácter religioso del individuo, además del rol personal de la persona en la sociedad.

El sujeto de la vivencia, en su consciencia, se presenta el valor que lo llena como el deseo y el temor al mismo tiempo, se muestra el objeto sagrado como persona,

y puede dirigirse a él para pedirle consuelo o protección. “Con ello ve el objeto sagrado como persona” (Pöll, 1969, p. 98).

El individuo religioso puede actuar en su mundo de dos modos que son complementarios (Caillois, 1984/1939), en un sentido sería en el mundo de la vida cotidiana, —en lo profano— donde actúa sin angustia ni zozobras. Por otro lado, es el actuar cuando se enfrenta al mundo sagrado, es decir, cuando se experimenta la ruptura del mundo de la vida cotidiana, entonces el hombre actúa en relación con lo que represente lo sagrado, dirige sus sentimientos e impulsos hacia ello sin reservas.

La persona, cuando entra en contacto con lo sagrado, es influenciada en su actuar por su conocimiento individual del mundo religioso. Por ejemplo, si una persona vive lo religioso desde el miedo será influenciado de diferente modo a aquella que lo viva desde el amor. “La influencia selectiva, el mundo religioso individual ejerce sobre la experiencia una influencia en las relaciones” (Pöll, 1969, p. 375).

La estructura y el orden que configuran el modo en que la persona aprecie su religión en una experiencia religiosa, dependerán de la época, de los tipos de sistemas que estén en contacto, además del conocimiento que llegue a tener. Entonces, “la religión de un hombre implica formas de contracción y expansión de su ser, pero la mezcla cuantitativa y el orden de estas formas varía tanto de una época a otra, de un sistema a otro” (James, 1994/1902, p.38) y aun así mantener cierta base que lo configure como una experiencia religiosa. Por lo tanto, “la condición que se requiere que se produzca una experiencia religiosa es la presencia de pensamientos, representaciones y tendencias previamente adquiridas” (Pöll, 1969, p. 379).

1.5 Reflexión

En el presente capítulo podemos observar que se hace la primera distinción para estudiar los fenómenos religiosos. La primera distinción es entre la estructura institucional y la interpretación individual. En este sentido, se estudian diferentes categorías para su entendimiento. En el aspecto institucional se dirige la mirada a

las estructuras eclesíásticas, los procedimientos formales de organizaciones, rituales, el culto. En el aspecto propiamente humano se estudia la relación que el individuo entabla con su Dios.

La segunda distinción es entre lo sagrado y lo profano. Es la distinción entre la esfera de la cotidianidad y la esfera de lo sagrado como aquella que es totalmente distinto a lo humano, esfera que inspira respeto, no implica conocimiento y se considera ambiguo.

Lo sagrado se sitúa en los objetos que lo representan, y aquellos objetos permiten que lo sagrado se entienda, se manifieste y pueda pertenecer al mundo cotidiano. Los objetos contienen los dos mundos, ya que el objeto material es perteneciente al conocimiento que se puede acceder, que se puede hablar, que se puede sentir, mientras que hace referencia a lo sagrado, aquello que es inaccesible.

Otro de los cuestionamientos que surge en el estudio del fenómeno religioso es la cuestión de la realidad. Es uno de los puntos más delicados que las disciplinas enfrentan ya que decir qué es la realidad trae consigo la duda de qué es interpretado como real y qué no lo es. Es decir, cuál es el punto de distinción entre lo real y no real. Otras categorías que es necesario definir son la temporalidad, el espacio y el propio ser humano internamente y externamente. Desde las perspectivas desarrolladas en el presente capítulo, se afirma que hay una realidad externa a nosotros a la que no podemos acceder más que sólo con la construcción que generamos de ella. Por lo tanto, no se puede asegurar por completo qué es la realidad, pero sí se puede estar seguro que hay una realidad socialmente construida y este tipo de realidad podemos discutirla, hablarla, vivirla. De este modo no nos enfrascamos en el problema ontológico del objeto.

Por último, se hace la distinción entre la vivencia y la experiencia. Cada una rige una temporalidad diferente y, por lo tanto, cada una tiene diferentes alcances aunque las dos están tan íntimamente relacionadas en situaciones concretas que tienen una continuidad. La primera está en tiempo presente y se vive en ese momento la esfera afectiva, las percepciones y los pensamientos que son

necesarios para afrontar tal hecho. Por otro lado, la experiencia tiene la cualidad de situarse en el pasado, entonces, se puede aprender de ella, se puede comparar con otras experiencias u otro tipo de información, y lo más importante es que se puede hacer una reflexión de uno mismo sobre esa experiencia. Entonces la experiencia religiosa se puede reflexionar, reflexionar las emociones y los sentimientos provocados, ya que la experiencia religiosa su principal medio de sentido es la afectividad.

Sin embargo, el problema de definir la experiencia religiosa como un hecho completamente subjetivo e individual es que no queda claro cómo es que la persona distingue este tipo de experiencia trascendental de otras que son igual de intensas pero que no son necesariamente religiosas. Otro punto es cómo las personas dan sentido a las emociones y sentimientos que experimentan y las distinguen de otras emociones y sentimientos que surgen en la vida cotidiana. En el siguiente capítulo se hará una descripción que permite entender cómo estas dudas pueden resolverse.

Capítulo 2. La presencia del Otro

Los individuos tienen la capacidad de vivir experiencias únicas y singulares que se reflejan en su historia de vida, y estas experiencias al mismo tiempo están sometidas a estructuras y procesos sociales que permiten su interpretación. Como vimos en el primer capítulo, la experiencia se explicaba a nivel personal, tendiendo a analizar estados psicológicos que son fundamentalmente individuales. Sin embargo, existen otros tipos de corrientes, como el interaccionismo simbólico que interpreta las experiencias a un nivel social, tomando en cuenta al acto significado en la interacción. “Si la conducta de las personas se halla vinculada al significado que tengan las cosas, lo que signifiquen las cosas para el sujeto va depender de su interacción social con otros actores de su entorno y en definitiva de los significados aprendidos en su experiencia social interactiva” (Blumer, citado en Pons, 2010, p. 24).

El lenguaje es uno de los medios que permite la significación de la experiencia, pues el propio lenguaje es un conjunto de símbolos que significan las cosas, y hacen posible otro tipo de signos. También es un modo en donde podemos estar en relación con el otro; posibilita el examen de las acciones y permite imaginar otras alternativas posibles de acción, volviendo las experiencias en un proceso social en relación con el otro, por ejemplo. Entonces “la comunicación es clave para entender el pensamiento, ya que éste se expresa desde el habla y es la comunicación la que permite la interacción. La interacción es el proceso fundamental que permite comprender la consciencia” (Pons, 2010, p. 25).

La interacción simbólica tiene las siguientes premisas que sitúan el papel del significado en la interacción:

1. Los humanos actúan respecto de las cosas sobre la base de las significaciones que estas cosas tienen para ellos o, lo que es lo mismo, la gente actúa sobre la base del significado que atribuye a los objetos y situaciones que le rodean.

2. Las significaciones de estas derivan, o surgen, de la interacción social que un individuo tiene con los demás actores.
3. Estas significaciones se utilizan como un proceso de interpretación efectuado por la persona en su relación con las cosas que encuentra y se modifican a través de dicho proceso (Rizo, 2011, p. 5).

En este sentido, la sociedad es dinámica, en otras palabras, “es un tejido de interacción simbólica que crea a la persona, y la persona, a través de la interacción, crea la sociedad” (Sabucedo, D’Adamo y García-Beaudoux, citado en Pons, 2010, p. 24).

El interaccionismo simbólico estudia tres niveles del sistema social y son “el acercamiento estructural, el interaccional y el microinteraccionista” (Pons, 2010, p. 30). A continuación se hará un repaso conceptual de esta corriente de pensamiento y después se hará una reflexión acerca de la experiencia religiosa en el nivel de interacción.

2.1 Una aproximación psicosocial

En 1938 Herbert Blumer acuñó el nombre de Interaccionismo simbólico a la revisión y explicación que hizo sobre los estudios realizados por George H. Mead. “El principal objeto de estudio es la interacción” (López, 2008, p. 4). Es decir, se analiza el proceso de la acción social basado en el concepto de interacción social simbólica.

“La primera es que el ser humano orienta sus actos hacia las cosas en función de lo que éstas significan para él” (Blumer, 1982, p. 2). Pueden ser todo tipo de cosas, como personas, objetos, ideas, instituciones, entre otros. Mientras que las significaciones derivan de la interacción que se establece con el otro y pueden ser manipuladas, modificadas o mantenidas por un proceso de interpretación.

Las teorías analizadas en el primer capítulo sitúan el significado en los elementos psicológicos, es decir, reducen el significado a la percepción o cognición de lo que se experimenta. El problema surge en que no se puede explicar el proceso en

donde el significado se construye, se reproduce o se transforma. Desde el interaccionismo simbólico el significado se produce en la acción mutua de los participantes. Y no sólo entre ellos, también es cómo actúan frente al objeto significado, todo en un proceso interpretativo. En suma “el interaccionismo simbólico considera que el significado es un producto social, una creación que emana de y a través de las actividades definitorias de los individuos a medida que estos interactúan” (Blumer, 1982, p. 4).

El proceso de interpretación tiene dos etapas. La primera es un proceso social interiorizado donde la persona indica sus acciones, es decir, no solo es el trabajo en conjunto de los elementos psicológicos, es en un proceso de comunicación consigo mismo. En segunda, la persona interpreta y manipula el significado, es decir, selecciona, verifica, elimina, reagrupa y transforma los significados dependiendo de la situación en que se encuentre. Ha partir de esta diferenciación, entonces la interpretación:

No debería considerarse como una mera aplicación automática de significados establecidos, sino como un proceso formativo en el que los significados son utilizados y revisados como instrumentos para la orientación y formación del acto. Es necesario que los significados desempeñen su papel en el acto a través de un proceso de auto-interacción (Blumer, 1982 p. 4).

2.2 La persona

Se puede observar que la persona no sólo es el sujeto que entra en relación con el objeto, más bien establece una relación dinámica con su contexto. G.H. Mead (1993/1934) hace una distinción entre las diferentes categorías que describen al ser humano. Primero, distingue entre individuo y persona, mientras que el individuo lo sitúa como la parte corporal del humano, la persona es la parte estructurada socialmente del ser humano. Entonces “la persona” es consciente de sí misma, de sus experiencias y de lo que la rodea, tanto objetos como otras personas. Una de las cualidades que podemos resaltar es que la persona tiene experiencias subjetivas que solamente son accesibles por la propia persona y

pueden ser reflexionadas. Pero esa información se puede hacer pública y dejar de ser accesible solo para esa persona. “La persona es la *organización* de las experiencias, las actitudes y los recuerdos, pero es también diferente de ellos” (Carabaña y Lamo de Espinosa, 1978, p. 164).

Como la persona es una estructura formada socialmente, no se puede establecer un límite claro y establecido entre la propia persona y la de los otros, porque como “nuestra propia persona existe y participa como tal, en nuestra experiencia, sólo en la medida en que las personas de los otros existen y participan también como tales en nuestra experiencia” (Mead, 1993/1934, p.192).

A la persona, en su actitud natural, le interesa su tiempo y espacio que se centra a su alrededor, es decir, le interesa el sector del mundo de su vida cotidiana. De ese punto, se orienta espacialmente y organiza los sucesos temporales. Este mundo es para nuestra actitud natural, en primer lugar, no un objeto de nuestro pensamiento, sino un campo de dominación. “Tenemos en él interés eminentemente práctico [...] la función selectiva de nuestro interés organiza el mundo en ambos aspectos- el espacial y temporal- en estratos de significatividad variable” (Schütz, 1995, p. 214). Y hay dos tipos de acervos de información, las experiencias propias y el sistema de significatividades.

La persona está compuesta por dos partes el <<I>> (yo) y el <<me>> (mí). La primera parte está compuesta con la acción, con la cualidad del ser que innova y reorganiza. Mientras que la segunda parte está compuesta por el condensado social, es decir, las normas y la organización social. Entonces la persona es tanto un miembro de un grupo social con el que interactúa como un individuo de crear cosas, sin ser esas partes separadas. En palabras de Rizo (2011), “el 'yo' es la respuesta inmediata de un individuo a otro; el aspecto incalculable, imprevisible y creativo del *self*. Las personas no saben con antelación cómo será la acción del 'yo'. El yo reacciona contra 'mí', que es el conjunto organizado de actitudes de los demás que uno asume” (p. 6).

Otra categoría que es parte de la estructura de la persona es el “*Self*” (Sí mismo) este elemento le confiere una capacidad que transforma la relación que se establece con el mundo y su propia acción. “Al afirmar que posee un 'sí mismo', Mead quiso decir simplemente que la persona es un objeto para sí misma. Puede percibirse, tener conceptos, actuar y comunicar consigo misma”. (Blumer, 1982, p. 46). La persona, con todos sus elementos, organiza las percepciones, cogniciones y acciones a través de la consciencia de sí mismo, en tanto también es consciente del otro. La persona comunica, y es esa comunicación “la forma de conducta en la que el organismo o individuo puede convertirse en un objeto para sí” (Carabaña y Lamo de Espinosa, 1978, p. 164).

El “Sí mismo”, presupone un proceso social, es decir, presupone la comunicación entre los seres humanos. El mecanismo general para el desarrollo del *self* es la reflexión, la capacidad de ponernos inconscientemente en el lugar de otros y de actuar como hablarían de ellos (Rizo, 2011). La reflexión es el proceso social interiorizado en la experiencia, es adoptar la actitud del otro hacia uno, con la capacidad de adaptar y modificar el acto en el ámbito social.

Se puede decir que el Sí mismo permite al ser humano interactuar consigo mismo y por lo tanto afrontar el mundo, además de conformar y orientar su propia conducta en un proceso reflexivo. “La percepción del propio “yo” nos coloca en posición de hacer algo con respecto al mismo, en lugar de limitarnos a darle expresión” (Blumer, 1982, p. 47). En otras palabras, el ser consciente de uno mismo posibilita actuar sobre esa consciencia y no sólo responder a un estímulo. “Por ello, la *génesis de la persona* tiene lugar a través del lenguaje en cuanto mecanismo de la reflexividad” (Carabaña y Lamo de Espinosa, 1978, p. 164).

El lenguaje se entiende desde este punto de vista como un significante:

Es ese gesto vocal que tiende a despertar en el individuo la actitud que despierta en otros, y este perfeccionamiento de la persona por medio del gesto es el que interviene en las actividades sociales de las que surge el proceso de la adopción del papel del otro (Mead, 1993, p. 190).

El “Sí mismo”, no sólo es la reflexividad de la propia experiencia, es más bien, situarse desde otra posición para observarse a sí mismo, esa posición es tomar la actitud del otro; es observarse desde el reflejo que uno produce en los otros, a través de los otros. Las experiencias se organizan en una estructura formada socialmente. “La unidad y estructura completa de la persona refleja la unidad y estructura del proceso social como un todo” (Carabaña y Lamo de Espinosa, 1978, p. 163).

Los procesos sociales expuestos anteriormente producen información, esa información provoca expectativa de lo que el otro espera del individuo y de lo que el individuo espera del otro. Entonces informados, podrán actuar de cierto modo con el fin de obtener una respuesta esperada. “Si conocen al individuo o saben de él en virtud de experiencias previas a la interacción, puede confiar en suposiciones sobre la persistencia y generalidad de rasgo psicológicos como medio para predecir su conducta presente y futura” (Goffman, 1952, p. 13).

La persona puede expresarse y por tanto generar una impresión ante los demás a través de dos tipos de actividad significativa. La primera es “la expresión que *da* y la expresión que *emana* de él” (Goffman, 1952, p. 14). La expresión que *da* incluye los símbolos verbales (y también otros medios de simbolización) que utiliza y sabe que utiliza con el propósito de transmitir la información que se atribuye a dichos símbolos, es decir, es el concepto tradicional de la comunicación. Mientras que la expresión que *emana* está compuesta de un amplio rango de acciones que son realizadas por el actor y pueden o no pueden ser realizadas bajo la misma premisa de la trasmisión de información.

2.3 El Otro

La persona carece de todo sentido o significado sin el otro. “El otro se toma como un yo, se experimenta como un *alter ego*. [...] la construcción de otro observador se hace posible por la comunicación” (Luhmann, 1999 p. 121). El Otro es captado como una individualidad única en su situación biográfica única; el sí mismo del semejante sólo puede ser captado mediante una “contribución de la imaginación de presentaciones hipotéticas de sentido” (Schütz, 1995, p.46).

Primero, la persona se desarrolla socialmente en diferentes grupos que son usuarios de ciertos sistemas de símbolos que significan el mundo de esos grupos, por lo tanto las personas tienen en sus manos una amplia gama de significatividades producto de la relación con los grupos. Los grupos están conformados de diferente modo pero en general hay dos tipos de grupos diferenciados: uno son los grupos concretos como por ejemplo son clubes, círculos de lectura, un coro, etc.; y el otro tipo de grupos son más abstractos, como por ejemplo deudores y acreedores, estos se caracterizan por que guardan una relación indirecta con la persona en concreto.

El individuo desarrolla su persona de forma completa cuando adopta las actitudes del grupo o grupos sociales al que pertenece en las actividades que se realizan, ese grupo socialmente organizado, Mead (1993) lo llama “el Otro generalizado”. “El Otro generalizado es la actitud de la comunidad, de *todos los otros*, las normas o modelos de organización más generales y abstractos. Así la persona se convierte en reflejo de la sociedad global” (Carabaña y Lamo de Espinosa, 1978, p. 165). Cuando la persona entra en relación con la abstracción del Otro, en el fenómeno cognitivo desarrolla un estado de *consciencia de sí*.

En un principio, el individuo durante el proceso cognitivo entabla una conversación a través de símbolos (como las palabras) consigo mismo a través de la posición del otro, ese otro es menos abstracto y por lo tanto es más particular y concreta la conexión que se tiene.

Después, en el desarrollo de este proceso de la formación del Sí mismo, el otro se vuelve más anónimo, la construcción que se hace del semejante se aleja de la singularidad de los individuos que están implicados, y también disminuyen los aspectos particulares de su personalidad, lo que queda es un Sí mismo parcial del otro, y se forma una relación con Otro abstracto. Al definir la idea del Otro, al mismo tiempo se define uno. Cuando se tipifica al otro también se tipifica uno, por consiguiente existe una estrecha relación entre los dos.

En este proceso cognitivo se busca provocar la reacción esperada en el otro desde la posición de él. Por eso, se intenta controlar lo que se dice, imaginar la actitud del otro, en todo caso imaginar que se es el otro para provocar una reacción del mismo modo a la que reaccionaría uno. Esa expectativa guía nuestras actividades. “Lo esencial para la comunicación es que el símbolo despierte en la persona de uno lo que despierta en el otro individuo” (Mead, 1993, p. 179).

El medio principal es el uso de los símbolos como un modo de dar sentido tanto los pensamientos, como las acciones y el papel que tomamos al posicionarnos dentro de los grupos que conforman el sistema social con el que la persona se relaciona. Entonces, “la comunicación proporciona una forma de conducta en la que el organismo o el individuo pueden convertirse en un objeto para sí. [...] se refiere a la comunicación en el sentido de los símbolos significantes, comunicación que está dirigida no sólo a los otros, sino también al individuo” (Mead, 1993, p. 170).

Las experiencias del individuo toman sentido en el momento que puede “salirse” de su individualidad y retoma el punto de vista del Otro, es decir, retoma como un todo la gama de significados que le proporciona el grupo social; su propia experiencia la puede volver un objeto de observación que tiene la posibilidad de reflexionar, entonces la experiencia deja de ser un acto completamente subjetivo y se transforma en un acto social.

La comunicación y la motivación son efectivas en las acciones compartidas. Dentro del mundo y todo lo que se incluye son compartidos con los otros, de ahí que puede haber fines y medios que son comunes con los otros; las relaciones sociales en el acto son controlado por el otro, como a su vez es controlado el otro. Las acciones sociales suponen comunicación y toda comunicación se basa necesariamente en actos ejecutivos para comunicarme con Otros, debo llevar a cabo actos manifiestos en el mundo externo que se suponen interpretados por los Otros como signos de lo que quiero transmitir (Schütz, 1995).

2.4 La Interacción

El mecanismo de comunicación se lleva simultáneamente tanto en el otro como el yo; el otro construye lo que quiere comunicar paso a paso, mientras que el yo interpreta. Este proceso se experimenta en un presente vivido. Este proceso se comparte en un presente vivido en común en donde permite decir que tanto uno como el otro experimentan el suceso juntos, sin embargo, las temporalidades de cada quién son propias y hay una diferencia entre la temporalidad de uno, que la vive internamente, que la temporalidad del otro, en donde uno lo experimenta exteriormente. La comunicación sincroniza las vivencias permitiendo el intercambio de sentido.

En la teoría del interaccionismo simbólico, el acto es otro de los conceptos principales para la comprensión del ser humano en la sociedad. La acción no se piensa como una mera respuesta ante el mundo, sino que la acción humana tiene la capacidad de interactuar consigo mismo. Aunque la acción humana se elabora a partir de factores que influyen en la estructura psicológica preexistente, se configura más bien en el enfrentamiento con el mundo.

Se busca superar la representación del individuo como la determinación de los factores que simplemente influyen sobre él. “El acto se define, por tanto, como la totalidad de los aspectos internos y externos de una acción. No es una simple respuesta, sino una adaptación activa del organismo respecto al medio” (Carabaña y Lamo de Espinosa, 1978, p. 162). El individuo es un organismo con la capacidad de asumir, actuar y afrontar los objetos que señala. Cabe aclarar que “el hecho de que un acto humano sea dirigido o elaborado por un 'sí mismo' no significa en absoluto que el agente haga una excelente labor de construcción: en realidad, dicha labor puede dejar mucho que desear” (Blumer, 1982, p. 47).

Por otro lado, el acto *social* es la unidad de la interpretación entre dos organismos. Es la unidad en que la diversidad de los actos individuales, se complementan y adquieren sentido por la referencia de otros actos o los actos de los otros. Por ejemplo, un gesto es el comienzo de un acto social, es la señal para generar una reacción en el otro; ese gesto se convierte en un símbolo significativo cuando

produce una reacción similar a la reacción que provocaría en uno ese símbolo. El individuo anticipa implícitamente la reacción del otro y en el transcurso del suceso va modificando sus acciones según sean las reacciones. Y como la persona, el alter también es dinámico y modifica sus acciones ante los gestos.

En ese momento se produce la interacción. El medio de la interacción son los símbolos; debido a que el símbolo permite la trasmisión de la información entre los participantes, se establezcan parámetros en donde la conducta vaya acorde a lo que se pueda esperar o anticipar del otro y se comprendan “todo ello mediante un proceso de comprensión de los roles sociales o *role-taking*”. (Pons, 2010, p. 26). Implica que es necesario entender la carga significativa de los símbolos de tal modo que se realice un proceso de comunicación, es decir, el momento que se es capaz de asumir la posición del otro en la utilización de los símbolos, se puede establecer una interacción.

Cuando la persona responde a las acciones y gestos ajenos, interpreta todos los gestos y genera acciones basadas en el significado que extrae de la interpretación. Quienes participan elaboran continuamente líneas de conducta por medio de la interpretación constante de las líneas de acción del otro. Este proceso adquiere un carácter incesante en la medida que las pautas establecidas dentro del grupo en que se genera la interacción se mantenga el mismo esquema de interpretación.

La interacción simbólica abarca toda la gama de formas genéricas de asociación comprendiendo por igual relaciones tales como “la cooperación, conflicto, dominación, explotación, consenso, discrepancia, identificación íntima e indiferencia hacia el prójimo” (Blumer, 1982, p. 50). En cada una de las formas de las relaciones que se pueden establecer guardan la misma estructura, elaboran sus actos mediante la interpretación y definición de los actos de los demás.

Existen diferentes esquemas que toman como primordial y genérica alguna forma de interacción humana; por ejemplo, hay teóricos que toman para su modelo el conflicto; otros, como Parsons, que habla sobre la “complementariedad de

expectativas”; otros hablan del consenso. (Más adelante se hará una breve comparación entre los diferentes modelos ante la el fenómeno de religión).

En el análisis de la interacción, queda implícito que los seres humanos se confrontan en el momento que surge una interacción y se inicia un proceso de interpretación y de definición de los actos recíprocos, dentro de la amplia gama de relaciones sociales.

Hasta este momento hemos dicho que todos los actos compartidos o las interacciones son interpretados y que en cada momento esa interpretación es actualizada. No se niega que los grupos de humanos estén formados por individuos que están comprometidos en la acción, y las acciones se articulen de manera que la actividad en conjunta se realice pero también se da el caso de la producción de interacción no simbólica que “tiene lugar cuando una persona responde directamente al acto de otro sin interpretarlo” (Blumer, 1982, p. 6), en comparación a la interacción simbólica que se ha explicado anteriormente.

El interaccionismo simbólico de la escuela de Chicago “*enfatisa el momento activo del sujeto, evitando la sustancialización en un sistema de normas de la interacción social*” (Carabaña y Lamo de Espinosa, 1978, p. 172). Los participantes identifican el acto social en el que se encuentran, debido a que interpretan y definen lo que cada uno de ellos realiza en el acto social. Cuando ya se encuentra orientado, interpreta los actos de los demás y de ese modo articula sus actos con el de los demás. Dichas interpretaciones fluyen, se modifican y se transforman en cada momento definido.

Las estructuras creadas en el momento de la interacción son producto del doble proceso de interpretación de sentido, la interpretación del sí mismo y del mundo externo. Estas estructuras son reconstruidas y transformadas en la sucesión de los actos, entonces las estructuras pueden ser innovadas.

Un “*grupo humano es un proceso social en curso en el que la gente se compromete a ajustar recíprocamente sus conductas para tratar con las situaciones*” (Carabaña y Lamo de Espinosa, 1978, p. 173). Las normas y las

acciones son ajustadas continuamente por parte de los participantes, a partir de un principio de discrepancia entre la norma establecida y la interpretación que le da cada persona, abre un abanico de posibilidades para realizar las acciones, entonces para poder entender la norma, no hay que guiarnos solo a la conformidad de ellas o la desviación que provoca, sino que esta distinción es complementaria.

En el aspecto metodológico del interaccionismo simbólico, se plantea un paradigma interpretativo donde se espera que el investigador se posicione en el punto de vista del actor en un acto de reflexión, y saber de antemano que su posición como observador es distinto al del actor. El ser humano es capaz de ser reflexivo y actúa a través de esa reflexión. No se espera que sea una reflexión perfecta y límpida, pero existen herramientas que permiten hacer más minuciosas las observaciones, por ejemplo el ámbito simbólico como mediación del proceso de interacción permite tener a la mano información más estable de la propia acción.

En su metodología, también re-conceptualizan el objeto. Desde esta mirada, el objeto se le quita la naturaleza intrínseca y vida propia; y la pone más bien como creaciones humanas. Los objetos son todo aquello que la gente señala o a lo que hace referencia (Blumer, 1982). En suma, el significado depende del modo en que se actúa con respecto al objeto.

En este sentido, los objetos son productos sociales puesto que se desarrollan en la propia interacción social con la posibilidad de transformarse y reproducirse. Y también en el otro sentido, la interacción está guiada por el significado que tienen los objetos que están cerca de ellos. El mundo de vida al que tenemos acceso es un producto cargado de significados elaborados socialmente. Por este motivo, hay una variedad de mundos que son configurados por diferentes grupos sociales, son mundos que tienen la disposición de cambiar los significados de los objetos que lo componen. Finalmente, hay que decir que las personas no son prisioneras de los objetos, ya que pueden revisar su acción y trazar líneas de conducta con respecto a ellos (Blumer, 1982).

Presuponemos y por lo tanto dudamos que otros sean capaces de entender cuando nos referimos al significado de un objeto; ese significado puede ser común, sin dejar de lado que existen diferencias sobre ese objeto, debido a la propia biografía del individuo, o por experimentarlo en lugares o temporalidades diferentes que el otro, como también los propósitos o el sistema de significatividades en que se encuentra el significado del objeto. El punto importante es que el conocimiento de las tipificaciones es una estructura socialmente construida, que “reemplaza” el conocimiento del objeto en forma particular y privada a una construcción compartida con respecto al mundo.

Del conocimiento que las personas tienen del mundo, una pequeña parte proviene de la experiencia personal, mientras que el resto es en su mayoría de origen social. Esto se logra debido a que utilizamos medios para comunicarnos y que tipifican el conocimiento o los significados del mundo, el principal medio utilizado es el lenguaje usado cotidianamente.

Además, el sistema de significatividades tiene grados de claridad, nitidez, precisión y familiaridad. Es decir, los significados no están distribuidos uniformemente entre la estructura social, ni todos los individuos poseen el mismo significado de algún objeto.

Los significados atribuidos a los objetos son definidos principalmente por la interacción que se produce con la gente que lo rodea. Entonces, el medio o el contexto donde habita la persona está compuesto por los objetos significados.

El significado de todas y cada una de las cosas ha de formarse, aprenderse y transmitirse a través de un proceso de indicación que constituye necesariamente un proceso social. La interacción simbólica es un proceso extenso en el que las personas van formando, sustentando y transformando los objetos que le rodean en el momento que se les dota de significado. “Los objetos van creándose, afirmándose, transformándose y desechándose” (Blumer, 1982, p. 9).

Es importante recordar que es posible la dinámica de los significados de los objetos debido a que el ser humano posee el Sí mismo en su estructura; el Sí

mismo no es sólo un objeto que reflexiona la propia persona, sino también se vuelve objeto del otro, tanto su constitución como su actividad. Se podría decir que se vuelve un “auto objeto”, y deja de ser individuo para volverse una persona completa con la posibilidad de ser vista de ese modo desde el lugar del otro, puede observarse o actuar desde esa perspectiva. Puede ser de un grupo concreto a un grupo abstracto. De ello se deduce que nos vemos a nosotros mismos a través del modo en el que los demás nos ven o nos definen (Blumer, 1982).

El sentido a partir del interaccionismo simbólico ha aportado, de la mano del pragmatismo, y sobre todo de Pierce, una teoría del significado (*meaning*) cuya importancia no debe despreciarse.

El concepto de sentido y el lugar que tiene en el proceso de la interacción, es el que media entre los actores y también la relación con el objeto. Es un concepto que se desvela pragmáticamente en la comunicación. Comparando las posiciones del sentido en otros pensamientos como “las posiciones subjetivista (sentido como representación interna), intersubjetiva (sentido como representación culturalmente pautada e internalizada) y objetivista (sentido como reflejo del objeto)” (Carabaña, y Lamo de Espinosa, 1978, p. 177) el sentido en esta perspectiva no es propio de sujeto o del objeto, es la relación triádica entre el sujeto, el objeto y el otro generalizado, relación que dirige al universo de la *praxis*. El sentido es el coordinador de la acción social.

Por ejemplo, el gesto es una parte de un acto en curso que tiene significado. Es reflexivo porque se puede “suspender” la reacción y hacerlo implícitamente, es decir, demorar la acción. Por otro lado, ese gesto puede ser *universal* pues produce la misma reacción ante todos. Esta universalidad son conceptos institucionales de la sociedad. El gesto es un signo que proyecta, para uno y el otro con la finalidad de la comprensión. Si para ambos es el mismo significado del gesto entonces se comprenden mutuamente. También existe el caso de la confusión o malentendido, la comunicación se ve bloqueada y la interacción se bloquea.

La interacción es un proceso recíproco en el que ambos lados se indican las interpretaciones a seguir para que las actividades encajen de forma continua y a través de ella. Estos procesos pueden ser preestablecidos y en palabras de Goffman (1952) “se desarrolla durante una actuación y que puede ser presentada o actuada en otras ocasiones puede denominarse 'papel' (*part*) o 'rutina” (p. 27).

Las acciones se articulan y pueden ser estudiadas de ese modo, sin la necesidad de fragmentarla por las acciones individuales para poder comprender el proceso de la interacción, del mismo modo en que en la colectividad no es necesario estudiar a cada individuo que la compone para comprender a la propia colectividad, por sí misma es accesible en su comprensión.

La acción conjunta tiene elementos que la constituyen y son:

Los elementos estables y reiterativos de la misma: la forma de modelos. Comparten los significados comunes preestablecidos de lo que se espera de cada participante en una acción determinada y, consecuentemente, cada uno de ellos es capaz de orientar su conducta de acuerdo con dichos significados (Blumer, 1982, p. 13).

Las acciones en conjunto pueden tener tantos caminos que enriquece su propio proceso. Pueden ser iniciadas como pueden no serlo. Ya iniciadas pueden ser interrumpidas, abandonadas o transformadas. Es factible que los participantes formen de diferente forma la acción conjunta y en consecuencia orienten sus acciones basadas en diferentes premisas. Otra posibilidad es que la acción conjunta inicie bajo la misma premisa para todos los participantes pero a medida que transcurre forme variaciones. También puede suceder que surjan situaciones inexistentes en que las personas se vean obligadas a explorar alternativas para ensamblar los actos. Ya por último, es posible que exista la misma premisa para todos y aun así se busquen nuevos modos de interpretar y definir la acción conjunta dada. “La incertidumbre, la contingencia y la transformación, forman parte del proceso de la acción conjunta” (Blumer, 1982, p. 53).

Los participantes definen temporalmente cuáles serán las demandas para que la situación se lleve a cabo; se establece la interacción en el transcurso de la situación, al momento en que la persona recibe la primera información, el individuo dirige la línea de acción que le corresponde. Por eso toma importancia la información que recibe el individuo en el momento porque de ese modo se construye la acción conjunta entre todos los que participan. En el transcurso de la interacción se adiciona información o se modifica, con base en la primera construcción.

Las personas, por lo general, no se tienen que esforzar para orientar y organizar sus actos, debido a que disponen de definiciones de líneas de acción ya preparadas y generalmente aceptadas por los grupos sociales en que se encuentran inmersas. En todo caso, existen diferentes formulaciones para definir una sola situación y en ciertas ocasiones los participantes no encajan sus actos espontáneamente entre sí. Este tipo de situaciones arroja información importante de cómo es que emerge la interpretación en una situación indefinida.

Los individuos que participan no son entre ellos iguales o comunes. Entre ellos, cada uno ocupa una posición distinta y desde esa posición actúa de forma individual y distintiva. Entonces, la acción conjunta se configura por el entrelazamiento de los actos que surgen de distintas posiciones de los individuos participantes.

También sucede el caso en que en el transcurso de la interacción haya información que se contradiga, desacredite o arrojen dudas sobre la situación misma. “Cuando ocurren estos sucesos disruptivos, la interacción en sí puede llegar a detenerse un punto de confusión y de desconcierto” (Goffman, 1952, p. 24). Hay prácticas que previenen o corrigen la interrupción de la interacción para compensar el equilibrio de una interacción continua.

Así mismo proporcionan cierta consistencia a la idea de que la vida de todo grupo humano posee el carácter de un sistema. Las actividades vastas, complejas y diversificadas son reguladas en una organización en forma de red, en donde todas

las actividades guardan una relación de interdependencia. Son reguladas autónomamente, con su propia dinámica. Cabe aclarar que la dinámica es establecida por las acciones en conjunto de todas las personas (Blumer, 1982). Entonces, las actividades conjuntas van desde una interacción entre dos individuos hasta la compleja estructura de los actos que acontecen en las instituciones, por ejemplo.

Cuando el individuo se encuentra en una situación radicalmente distinta, plenas de tensión, él se puede ver impulsado a desarrollar nuevas formas de acción distintas al repertorio conocido o que previamente ha acumulado en su experiencia, pero que pueda haber una conexión mínima con ellas.

La acción conjunta da sentido a las estructuras sociales, es decir, las relaciones que se establecen dentro de la estructura carecen de sentido cuando la acción conjunta no se realiza. Hay que considerar que posee trayectoria e historia y es creación de los agentes humanos. Por ejemplo, los sociólogos establecen que la estructura y la organización son la base de la acción humana y por tanto la acción social es la expresión de ellas. Los sociólogos “depositan su confianza en categorías estructurales tales como el sistema social” (Blumer, 1982, p. 65).

Otra de las características que transcurren en la interacción social es la comunicación, para Goffman (1952) la comunicación es fundamentalmente asimétrica, debido a que el individuo solo tiene consciencia a su propia corriente de comunicación mientras que los demás son testigos de este y otras corrientes de comunicación.

Este autor relaciona los rituales con el proceso de comunicación. Siendo los rituales una ordenación de los actos y gestos corporales: son cultura interiorizada. “Los rituales se ubican en la categoría de actos humanos expresivos, en oposición a los instrumentales. Además de ser un código de conducta, el ritual es complejo de símbolos, pues trasmite información significativa para otros” (Rizo, 2011, p. 8).

El concepto de comunicación es un proceso permanente y multidimensional, es un todo integrado que sin el contexto es incomprendible, en tanto sistema, es en el

nivel de intercambio. Es la matriz donde se articula toda la actividad humana. En este sentido, la interacción es la esencia de la comunicación y por tanto todo comportamiento tiene un valor comunicativo. “La comunicación es un proceso social permanente que integra múltiples modos de comportamiento, tales como la palabra, el gesto, la mirada y el espacio individual en tanto que sistema, hay que comprenderla al nivel de un intercambio” (Rizo, 2011, p. 12).

Para poder comprender el evento comunicativo, se necesita enfocar el estudio en la relación o interacción que se ejerce y no tanto en los individuos que lo hacen. Es necesario ubicarlo en el contexto que se origina la interacción ya que las acciones atienden al sistema o escenario en donde se realiza. Como veremos en el siguiente capítulo, para entender los fenómenos sociales, es necesario entender la comunicación. La interacción simbólica se define en cada momento de la acción, también se define el acervo simbólico que se tiene y comparte, de ese modo lo simbólico media en la interacción que se plantea. “La interacción simbólica –la comunicación– es el medio por el cual se realiza la socialización humana que acompaña toda la vida del ser social” (Rizo, 2011, p. 15).

2.5 La experiencia religiosa desde la interacción

A continuación, se hará una breve comparación entre diferentes pensamientos, desde la sociología y la psicología social, en torno a sus definiciones y conceptualizaciones de los fenómenos religiosos, para después aterrizar en el pensamiento del interaccionismo simbólico y exponer desde este punto de vista cómo se interpreta la experiencia religiosa y el papel que tiene la persona, el otro y la propia acción en la estructura social y el proceso de comunicación.

Desde el funcionalismo, Durkheim puso mayor énfasis en la vida colectiva que en el propio individuo, siendo su objeto de estudio el hecho social. “La religión proporciona una comunidad con representaciones colectivas que ayudan a crear sentido del orden social y establece la base para todas las demás relaciones sociales” (Carpenter, 2012, pp. 2-3). En las comunidades, la religión provee de

representaciones, ideas, creencias y valores que generan una actitud afín para los creyentes.

Durkheim (citado en Carpenter, 2012) identifica tres funciones principales de la religión: genera cohesión social; también control social; y proporciona significados y propósitos para responder a importantes preguntas.

Por otro lado, desde corrientes que enfatizan el conflicto, conceptualizan a “[la religión como] el opio de las masas” (Marx, citado en Carpenter, 2012, p 4). De acuerdo con Marx, la religión sirve para los intereses de la clase dominante de una forma pacífica hacia la clase dominada. Otro pensador importante, Weber, dice que los creyentes crean cambios significativos en la sociedad. En ambos casos, se sugiere que la religión es un instrumento para la inequidad social, apoyando o justificando dicha cisura.

Otro ejemplo, es la teología de la liberación, esta perspectiva surge ante la necesidad de construir conceptos acordes a la realidad latinoamericana con ayuda del análisis de las ciencias sociales, teorías económicas e históricas con el fin de hacer una reflexión crítica de las teologías europeas.

Las teorías funcionales y las que son sobre el conflicto se centran en los aspectos macro de la religión. Por otro lado, el interaccionismo simbólico se enfoca en los aspectos micro de la religión. Se enfoca en cómo es la religión en la vida cotidiana y en las formas en que son interpretadas las experiencias. Los estudios se enfocan en cómo se practica la religión en escenarios específicos.

El interaccionismo simbólico también estudia cómo las definiciones y significados tienen impacto en la interacción de los grupos, y como las interacciones actualizan el significado. Las definiciones que ofrece esta perspectiva, tienden a ser nominales. Lo que busca es entender cómo la religión impacta al individuo pero con mayor énfasis a la sociedad en la que vive.

Los fenómenos religiosos toman sentido debido a que es una construcción social, y, por ende, es posible observar los símbolos utilizados dentro de la religión y

explorar cómo es que por medio de ellos las personas a través de la interacción con el otro dotan de sentido a eventos extraordinarios que quedan fuera de lo que se considera cotidiano.

En la perspectiva que se ha descrito en los apartados anteriores, se estudia a la religión en diferentes ámbitos, como es la realidad socialmente construida; en otras palabras, en cómo las comunidades generan las acciones en conjunto ante las creencias, los rituales y las prácticas religiosas, y cómo éstas se significan dentro del contexto específico. “Aunque su fundamento es social, no niega la realidad divina, sino que enfatiza el papel que tiene lo social en la religión” (Carpenter, 2012, p 6).

Los grupos sociales tienen concertado en sus actividades ordenar lo desconocido para que sea manejable:

El uso concertado por parte de los miembros de las actividades cotidianas como métodos con los cuales demostrar lo aislable, lo típico, lo uniforme, la repetición potencial, la apariencia conectada, la consistencia, la equivalencia, la posibilidad de sustitución, la direccionalidad, lo anónimamente describable, lo planificado, en resumen, las propiedades racionales de expresiones y acciones contextuales. (Garfinkel, 2006, p. 19)

Todo fenómeno, por más extraordinario que sea, se da dentro de un contexto dinámico (tanto objetos, acciones, sistemas, etc.) que dan sentido y viceversa.

En el nivel de la persona, la religión es la fusión del “mí” y del “yo” que impulsa a extender la situación social o la comunicación hacia lo universal, “la persona en tales circunstancias, es la acción del 'yo' en armonía con la adopción del papel de otros por el 'mí'” (Carabaña y Lamo de Espinosa, 1978, p. 167-168). Es decir, que el fenómeno religioso es un buen ejemplo para entender cómo es que las categorías que constituyen a la persona actúan armoniosamente para el proceso de comunicación consigo mismo.

El fenómeno de la experiencia religiosa es un hecho extraordinario que se da dentro de un contexto dotado de sentido. Es decir, tanto las acciones de los participantes, los objetos que son parte de la situación y el espacio como la temporalidad de los actores, por medio de la significatividad, confieren de sentido a la experiencia en un nivel social.

El significado se concede por regiones que explican ciertos sectores que son parte de la sociedad, es decir, los significados son aplicados a marcos de referencia en la cual las personas operan dentro de ese marco. “En estas regiones existen supuestos compartidos que actúan como restricciones de lo que el sujeto cree y como construcciones de significado que guían y configuran su experiencia” (Pons, 2010, p. 33).

El sistema de significados nos ayuda a dar sentido a las cosas que se experimentan. Por ejemplo, los universos de significados (Revision notes, s. f.) establecen un cimiento para la comprensión de la vida social, ya que nos ayuda a explicar las cosas e interpretar el significado de cómo lo experimentamos, y poco a poco se genera un acumulado de experiencias almacenadas que podemos compartir o guiar el comportamiento y, sobre todo, permite comunicar con los demás el modo en que se comprende al mundo.

Los significados son sostenidos por las acciones y a través de las acciones se legitiman los significados, de ese modo las formas de ver el mundo son reales y sostenibles. Por ejemplo, las sociedades tradicionales normalmente tienen un mundo de significados debido a que es un sistema cerrado, en el caso en donde existen líneas de acción preestablecidas que son realizadas e interpretadas bajo el mismo sistema de significaciones y dan tanto sentido a cualquier situación. En cambio, en sociedades más complejas, las líneas de acción empiezan a variar al igual que las formas de ser interpretadas por los participantes, provocando que existan diferentes formas de afrontar alguna situación y sean lo suficientemente válidas para entenderla, esto provoca que una sola forma de dar sentido a las cosas se reconstruya y resulte una variedad amplia de sentidos.

Los símbolos sostienen a la sociedad y las acciones sostienen a los significados de las cosas. Cuando hay alternativa en las líneas de acción y en los significados como medio para esas acciones, los actores tienen la oportunidad de escoger, analizar, reinterpretar y reconstruir las acciones para entender mejor las experiencias y todo lo que les rodea en situaciones específicas.

Sin ser definitiva la posición en que se encuentren los actores, las acciones en conjunto son realizadas, es decir, las acciones no son exclusivas y consistentes en la posición que se encuentre la persona. Por ejemplo, un científico puede experimentar un fenómeno religioso y tendrá los sistemas simbólicos suficientes para entender desde otra perspectiva lo que está viviendo saliendo de su mirada. Y en caso contrario, un religioso puede experimentar un fenómeno natural y poder actuar en conjunto con lo que se espera de las personas que viven tal fenómeno.

Con este ejemplo se quiere poner en claro que las personas buscan cualquier medio para dar sentido y ordenar al mundo cuando viven una situación que puede ser extraordinaria, y se guían a través de lo que el otro puede ofrecer desde su perspectiva y la interpretación que en conjunto dan a esa situación.

La experiencia religiosa es un fenómeno sagrado ya que las personas la definen y la interpretan de ese modo. Al ser definida como sagrada adquiere y da un significado más allá de lo cotidiano a la vida de las personas. El sistema religioso provee de símbolos que son profundamente significativos y por lo tanto el significado como medio permite que la comunicación dentro de la religión sea radicalmente distinta a otro tipo de sistemas que también son significados pero no con el mismo mundo de símbolos.

Por ejemplo, en una ceremonia religiosa puede haber un momento donde surge sentimientos sumamente intensos, entonces las personas interactúan bajo sentimientos como las que fueron descritas en el capítulo anterior, sentimientos que se ven reflejados en gestos corporales que transmiten información de forma “ignorada” o intencionada en la cual los demás miembros reciben e interpretan

dicha información intentando ponerse en la situación del otro para comprenderlo, entonces poco a poco mientras sucede el evento se va dando sentido a los actos.

Como todo sistema, el sistema de religión no es único, hay un abanico extenso de la concepción sobre la religión. Esto se debe a que las circunstancias de la vida son heterogéneas y se ve reflejada en la acción social. “Estas experiencias sociales son promovidas por el sujeto social que la manifiesta con actitudes que le otorgan una orientación o sentido de concepción diferente al concepto de religión que tenga uno de otro” (López, 2009, p. 5).

La religión se manifiesta como un hecho social, pues sin la necesidad de estudiar individuo por individuo podemos entenderla en otros niveles, como es la interacción, las formas en que se desarrollan esas interacciones y cómo es que la estructura se entrevé en la simbolización.

Cuando una persona vive la experiencia religiosa, es necesario que existan los elementos que son parte de la persona. En primer lugar está el “yo”, la parte que es capaz de ser creativa e innovadora, es una parte de la persona que le permite generar nuevas formas de acción donde las significaciones fluyan de tal forma que logre adherirse al contexto nuevo. En la experiencia religiosa el “yo” tiene la capacidad para enfrentar de manera creativa situaciones que son totalmente diferentes en comparación con las situaciones conocidas y establecidas bajo parámetros de actuación.

En segundo lugar se encuentra el “mí”, es decir, el elemento que refleja la cultura interiorizada, los modelos que guían y establecen pautas para la acción, este elemento es circunstancial para que haya una mínima conexión a lo ya conocido y que los símbolos que son dados por el o los grupos sociales establezcan un medio que ordene el evento. Y en tercer lugar se encuentra el “sí mismo”, el elemento que realiza la reflexión de uno mismo, es la capacidad de volver a la persona objeto de observación. Entonces el “mí” da modelos, guías y simbolizaciones ya formadas que permiten comprender con mayor facilidad este tipo de circunstancias.

Ambas partes procesan en conjunto el nuevo hecho, por la cual el “yo” y el “mí” recogen elementos ya conocidos como los símbolos y transforman estos elementos con la creatividad para deshacer, reconstruir y elaborar distintos actos simbólicos adecuados a la experiencia religiosa.

Ya habíamos anotado que se debe contar con una movilidad individual mucho más alta, es decir con una movilidad de individuos que se observan a sí mismos, que buscan experiencia y la valoran. “Con ello se vuelve contingente la participación, tanto del lado del individuo como del lado del sistema religión” (Luhmann, 2007, p. 283).

La reflexión se encuentra entre el sí mismo y el otro. A partir de este punto, la experiencia deja de ser completamente subjetiva y se vuelve una construcción social. Con ayuda de los diferentes posicionamientos en el que se encuentran los participantes permiten el inicio de la interacción. El sí mismo puede observarse al ponerse en la mirada del otro; ese otro puede ser alguien en concreto u otro generalizado, al reflexionar de sí mismo se realiza la comunicación interna reflejo de la comunicación en el sistema social.

La comunicación interna como la interacción social, ambas tienen sentido por los símbolos. Estos símbolos son lo suficientemente estables para que todo un sistema como la religión haga que la interpretación sea similar entre los participantes y lo suficientemente abierta para que se puedan reconstruir, analizar, hasta cambiar por completo, como dice Luhmann (2007) “Lo que resta es la oferta de una posibilidad para darle sentido al mundo y a la propia vida; y el saber de que la sociedad se empobrecería si esta posibilidad dejara de existir” (p. 293).

Capítulo 3. La cualidad social de lo numinoso

Estudiar los fenómenos y los hechos desde el ángulo o el punto de vista de la comunicación permite incursionar dentro de la red de signos y de sentido que se tejen en las dimensiones de significados; el tejido revela la información y su propio valor en el contexto social. La religión está integrada en el sistema social, político, económico y cultural. Un hecho religioso, como la experiencia religiosa, es dotado de sentido en la comunicación y actualizado en el sistema social. La comunicación, específicamente la comunicación religiosa, nos permitirá comprender cómo es que la sociedad interpreta y da sentido a la experiencia religiosa.

En este capítulo se hablará del sentido; es un concepto que va más allá de la simple subjetividad y de la simple objetividad. El sentido es el acceso a la realidad de cualquier sistema; por medio del acto de comprender, el sentido es la vivencia originaria.

3.1 Signo, símbolo y lenguaje

Las construcciones de sistemas culturales tienen universos semánticos para dar sentido, el más común y conocido de esos sistemas es el lenguaje. Sin embargo, no es el único universo que existe, hay otras presentaciones que contienen una riqueza de significaciones que permiten dar sentido el mundo que observamos. Estos universos semánticos incluyen ideas, valores, percepciones, creencias, juicios, axiologías, saberes de todo tipo. “El signo es todo lo que está en lugar de otra cosa y la significa; es la marca sensible de una intención de comunicar un sentido. Se origina de la situación *presencia-ausencia*, es decir, presencia del signo y ausencia del objeto que denota” (Zecchetto, 2002, p. 73).

Los signos tienen ciertas características que los constituyen; en primer lugar, éstos son un fenómeno social y sirven como instrumento de comunicación. En segundo lugar, ofrecen datos sobre la realidad representada, es decir, son un conjunto de elementos que se encuentran en el lugar de la cosa representada. Por lo tanto, son una interpretación de la realidad representada, y esa interpretación está

basada en el sentido que se tiene de esa realidad; se puede decir que el signo es una hermenéutica. Y por último, el signo es dinámico, ya que el signo no tiene sus componentes establecidos de forma permanente, más bien, éstos se adaptan bajo las circunstancias en que se usan o se encuentran, a través del tiempo, del lugar y el hecho. los referentes o unidades culturales de experiencias, “van transformándose por la estrecha interacción que existe entre campos semánticos dados y los procesos socio-culturales en continua formación” (Zecchetto, 2002, p. 76).

Todas esas características del signo a nivel comunicativo instauran una red de sentidos que no es sólo estar en el lugar de otra cosa, ya que la semiosis es un fenómeno social, y los signos se mueven al interior de contextos, donde existe una constante y compleja interacción comunicativa.

El signo es una unidad de representación que se organiza mediante códigos. El signo significa en virtud de su diferencia con respecto a otros signos. Y esta diferencia es la que da lugar a la posibilidad de una comunidad de hablantes. La lengua no está completa en ningún hablante, no es perfecta más que dentro de una colectividad. La lengua es un sistema de diferencias entre signos y es un fenómeno social. Y la palabra está en los actos de habla individuales (Zachetto, 2002).

En la historia han surgido varios modos de conceptualizar los elementos, la función, el valor y las características que componen al signo; existen dos corrientes que dieron bases a los actuales estudios del signo y todo lo que conlleva, en el presente trabajo hablaremos de Charles Peirce para dar los elementos básicos del signo para dar pie de como es dentro de la religión.

El signo para Charles Peirce (1974) “es algo que, para alguien representa o se refiere a algo en algún aspecto o carácter. El signo está en lugar de algo, su *objeto*” (p. 22)

Está formado por una relación triple: el *representamen* (el signo mismo, la palabra por ejemplo), “estar en lugar de otro, es decir, estar en relación con otro que, para

ciertos propósitos, sea tratado por ciertas mentes como si fuera ese otro” (Peirce, 1974, p. 43). El *objeto* –lo que el signo representa, por ejemplo una pipa (inmediato) o lo que se hace con la pipa (dinámico)— de un signo, es cuando se tiene algún conocimiento del objeto que representa y además provee información adicional de este. “Si no se conoce previamente el objeto, no se le puede reconocer en el signo; esto es, se requiere la previa presentación cognoscitiva del objeto, para que opere la representación de éste por el signo” (Von der Walde 1990, p. 94). Y el *interpretante* se concibe como el signo mental que es el resultado de un encuentro con un signo, “obliga a que se presente una imagen, idea o sensación en la mente de una persona” (Von der Walde, 1990, p. 92). Es decir, tiene una función mediadora, porque es una representación que actúa por mediación, el interpretante de un signo es otro signo

Ese planteamiento implica la existencia de una cadena al infinito de los interpretantes, es decir una semiosis ilimitada. El interpretante es la modificación producida en el pensamiento por un signo. Un signo sólo significa dentro de un sistema operante de signos; significa sólo en virtud de que otros signos del mismo sistema significan algo.

El signo no forzosamente representa a un objeto empírico. Puede representar una cualidad, una ley convencional, la propiedad de una cosa, de una acción o de un acontecimiento. “Los objetos que los signos representan, pueden ser perceptibles, imaginables y aun inimaginables pero siempre conocidos” (Von der Walde, 1990, p. 94). Entonces, el signo es distinto al objeto, y por lo tanto es necesario una explicación o algún argumento que muestre la relación entre un signo y lo que representa. Esto nos lleva a decir que se necesita de un signo más amplio y general para poder explicar otro signo.

Pierce clasifica las ideas que surgen a partir de la experiencia o de la vida cotidiana y las llama “ideoscopia”, hay tres clases:

- 1) La primeridad (*Firstness*) es la concepción del ser o del vivir independientemente de toda otra cosa” no está, por tanto, asociada con

una realización concreta, sino que es mera cualidad. Lo común es que una idea de primeridad se manifieste a la conciencia como posibilidad, es decir, que se perciba lo "primario" con la potencialidad en la existencia.

- 2) La segundidad (*Secondness*) es la categoría del hecho, de lo individual; es el modo de ser aquello que es tal como es, en relación con un segundo, pero sin consideración a un tercero cualquiera. En otras palabras, la segundidad implica a la primeridad a diferencia de ésta que no requiere de nada en cuanto que es una cualidad general e indeterminada.
- 3) La terceridad (*Thirdness*) es la concepción de la mediación por la cual un primero y un segundo se relacionan. La terceridad a fuer de redundante, presupone a la primeridad y a la segundidad, y las conecta estableciéndose como ley. (Von der Walde, 1990, p. 95)

Peirce también hace una diferencia entre los tipos de signos y cuál es su alcance. Principalmente habla de tres, aunque hace una clasificación muy amplia y grande de los signos que dan resultado de la combinación de nueve clases. Sin embargo, hablaremos sólo de tres para entender los siguientes temas del presente trabajo. Estos signos son el ícono, índice y símbolo.

El ícono es un signo que se parece a algo y es utilizado como signo de él. Por ejemplo una figura de un santo. "Un signo que se refiere al Objeto al que denota naturalmente en virtud de caracteres que lo son propios y que posee igualmente, exista o no tal Objeto" (Von der Walde, 1990 p. 98).

El índice "es un signo que denota a su objeto, en virtud de estar efectivamente afectado por ese objeto" (Peirce, 1974, p. 30) se establece una conexión dinámica entre signo y objeto. Es decir, el índice es afectado por su objeto, comparte alguna cualidad y con esa relación lo refiere, no tiene un parecido *significativo* con el objeto que denota. Se da en el hecho.

Y por último es el símbolo. "Es un signo que se refiere al Objeto que denota en virtud de una ley" (Peirce, 1974 p. 30), refiere a una generalidad, tanto el objeto en general, como signo general. El símbolo por tanto es general en sí mismo, y está

compuesto tanto de índices como de íconos. Un símbolo por ejemplo, es cualquier palabra.

Podemos decir que el ícono pertenece a una experiencia pasada, mientras que el índice a una experiencia presente, y el símbolo consiste en el hecho real que algo será experimentado si ciertas condiciones están realizadas, entonces puede influir tanto en el pensamiento como en la conducta nivel del intérprete.

Los signos tienen la posibilidad de remitirnos a algo, por ejemplo, pensar en un objeto, recordar una experiencia, imaginar alguna percepción. El lenguaje tiene la capacidad de lograr este efecto: dirigir nuestra atención a cosas que van más allá de nuestro aquí y ahora. Esta función del signo se llama orden referencial de los signos. Zecchetto (2002) dice que, “los valores semánticos de los signos conducen siempre a relacionarlos con alguna función referencial, de cualquier clase que ella sea: puede tratarse de un objeto real como de una idea o un imaginario puro” (p. 74). Esto no es el significado sino una cuestión extra-semiótica.

En la lectura del signo se capta simultáneamente sus elementos de tal modo que se da la significación y al mismo tiempo es diferente de lo que significa. “Se trata, entonces, de un fenómeno de simulación de lo representado que se hace perceptible en el significante” (Zecchetto, 2002, p. 75). Mientras que el papel del significante del signo tiene por finalidad ser un modelo interpretativo de cierta realidad para que cumpla con la tarea de significarla, el signo refiere a una carencia, a una cosa fuera de sí mismo.

El signo sólo existe para un grupo específico de usuarios. Fuera de ellos, el signo deja de ser signo, el grupo puede ir de una sola persona hasta todo un continente, por ejemplo. En el fondo el signo está programado para un grupo social destinado a manifestar y a expresar aspectos de su mundo, su contexto, su vida.

La identidad del signo se configura través del sistema de relaciones, o ya sea por oposiciones con otros signos. La estructura de los signos depende de las relaciones que establezcan entre sí; esto quiere decir que el signo por sí sólo no puede generar su identidad, sino que necesita de otros signos para diferenciarse

de ellos. El sistema de distinción binaria es aplicable a cualquier sistema, uno de ellos es la comunicación, y a través del código se hace operativo los valores.

También los signos son fuentes de información en donde su creación se encuentra fuera del propio individuo, es decir, en el sistema social. Esa información que es utilizada, creada y recreada por el propio sistema. La información suministra un patrón o modelo de los procesos u operaciones en el mundo.

Es importante destacar—que se ha descrito una base para los siguientes aparatados de los conceptos principales y entender niveles más abstractos, como es el lenguaje, la comunicación y el sentido dentro del ámbito religioso, entonces los signos, que son parte de los fenómenos religiosos, no se reducen a las funciones sociales o psicológicas, pues terminaría explicando la experiencia religiosa con conceptos ajenos a ella misma. Hay que verlo desde una perspectiva propia del sistema religioso para comprender la función del signo.

Mircea Eliade (1960) describe las características principales del símbolo religioso, lo más importante de este tipo de símbolo refiere “revela” algo más profundo y más fundamental. A continuación se presentará estas características:

- Los símbolos son capaces de revelar *una modalidad de lo real o una estructura del mundo no evidentes en el plano de la experiencia inmediata*. Se trata de un conocimiento no racional, es decir, de la captación en la consciencia viviente, antes de la reflexión. Estas captaciones constituyen el mundo. Después se genera una reflexión sobre su significación sobre el fundamento del mundo.
- Los símbolos desvelan el lado milagroso, inexplicable, de la vida y, y a la vez, la dimensión sacramental de la existencia humana. 'Descifrada' a la luz de los símbolos religiosos, la misma vida revela un lado oculto: viene de 'otra parte', de muy lejos; es 'divina' en el sentido de que es la obra de los dioses o de los seres sobrenaturales.

- Es *multivalente*: su capacidad de *expresar simultáneamente varias significaciones cuya solidaridad no es evidente en el plano de la experiencia inmediata*.
- El símbolo es susceptible de *revelar una perspectiva en la cual realidades heterogéneas se dejan articular en un conjunto o incluso se integran en un 'sistema'*. Dicho de otro modo: el símbolo religioso permite al hombre descubrir una cierta unidad del mundo y al mismo tiempo, conocer su propio destino como parte integrante de este mundo.
- Tiene *capacidad de expresar situaciones paradójicas o ciertas estructuras de la realidad última que son imposibles de expresarse de otro modo*. Por ejemplo: Nicolás de Cusa consideraba la *coincidentia oppositoru* como la definición más apropiada de la naturaleza de Dios. Ahora bien: este símbolo era ya utilizado desde hacía mucho tiempo para significar tanto lo que nosotros llamamos la 'totalidad' o el 'absoluto' con la coexistencia paradójica en la divinidad de principios polares y antagónicos.
- Es preciso subrayar *el valor existencial del simbolismo religioso*, es decir, el hecho de que un símbolo *se refiere siempre a una realidad o a una situación que compromete la existencia humana*. Esta dimensión existencial es la que distingue y separa primordialmente los símbolos de los conceptos. Los símbolos se mantiene todavía en contacto con las fuentes profundas de la vida; se puede decir que expresan lo 'espiritual vivido'. Tal es la razón de que los símbolos tengan una especie de aura 'numinosa': ellos ponen de manifiesto que *las modalidades del espíritu son, al mismo tiempo, las manifestaciones de la vida* y, en consecuencia, que *comprometen directamente la existencia humana*. El hombre no se siente 'aislado' en el cosmos; esta 'abierto' a un mundo que, gracias al símbolo, se convierte en 'familiar'. *Aquel que comprende un símbolo no sólo se 'abre' hacia el mundo objetivo, sino que, al mismo tiempo, consigue salir de su situación particular y acceder a una comprensión universal* (p.79-83).

Los símbolos también tienen historia. Por un lado, el símbolo ha sido construido a partir de un momento histórico y por lo tanto no pudo *existir* antes de ese

momento; por otro lado, el símbolo se propagó de un lugar cultural y se redescubrió en otras culturas. Como ya mencionamos en los puntos anteriores, los símbolos religiosos se refieren a la totalidad y a las estructuras del mundo, vale decir que también se refiere a las situaciones que constituyen a la existencia humana. Aunque estén anclados dentro de un contexto cultural e histórico, por su forma refieren a la fundación del mundo y aun así tienen la capacidad de enriquecerse.

La significación no es plenamente visible, es decir, no podemos asegurar que el individuo lograra precisar de forma rigurosa el significado de algún símbolo, sino que hay ciertos aspectos que se mantienen invisibles a la consciencia y aun así “afectan” en la vida psíquica del individuo. Esta afirmación desprende consecuencias. El símbolo cuando se configura en la historia, en un punto se supone que es clara la significación trascendente, y anterior a eso tal significación es presentida. En el estudio del símbolo para poder descifrar un símbolo religioso “no basta con tomar en consideración todos sus contextos. Es preciso, también y sobre todo, meditar las significaciones que dicho símbolo tuvo en lo que se podría denominar su ‘madurez’” (Eliade, 1960, p. 83).

En el sistema religioso la función de los signos se dirige a que los hechos, las vivencias y los fenómenos del propio sistema se establezcan con un sentido de realidad único para mantener esos estados con el mismo vigor con el que se experimentan. Por eso, cuando una palabra o un rezo, por ejemplo, representa el estado de contacto con lo sagrado, lleva a la persona sentir cosas que van más allá de la cotidianidad y entra en contacto con lo sagrado, el rezo en sí no es lo trascendente, pero está en lugar de ello y reafirma la vivencia, le da un sentido único a esa realidad experimentada.

Todo lo que está inmerso en el mundo social, aquello que de alguna manera expresa la actividad de la persona, está envuelto de sentido. Desde el punto de vista de la comunicación, el lenguaje es el medio para entender los fenómenos sociales. Con el lenguaje “nosotros designamos las cosas, elaboramos categorías de comprensión de los objetos y de los fenómenos del mundo, analizamos la

realidad e interpretamos nuestras propias experiencias” (Zecchetto, 2002, p. 32). El lenguaje como función simbólica es la más destacada para entender la comunicación.

Luhmann (1999) dice que la función principal del lenguaje es hacer posible que corresponda la construcción de la complejidad tanto del sistema social como del sistema psíquico. Refiere que cada sistema es cerrado y se estructura bajo diversas operaciones de su propio sistema, es decir de forma autopoietica. En el sistema social es por la comunicación y el sistema psíquico es por la consciencia. Es importante recalcar que cada sistema contiene entramados recursivos que están bajo operaciones absolutamente distintas, sin embargo, la función del lenguaje consiste en acoplar estructuralmente la consciencia y la comunicación.

Enumera tres funciones principales del lenguaje:

- 1) Reduce los grados de libertad de la comunicación/ambiente/información
- 2) Cuando se realiza el lenguaje permite fluir la comunicación de forma consciente
- 3) Provee la distinción medio/forma. Entonces el lenguaje no es el único modo de entender los procesos, las estructuras y todo lo que configura a los sistemas, sino hay otros elementos del sistema que también sirve para entenderlos (Luhmann, 1999, p. 87).

El proceso de comunicación a través del lenguaje implica la transferencia de los contenidos de la mente. Los signos que conforman el código del circuito comunicativo entre dos individuos "destraban" los contenidos del cerebro de cada uno.

El lenguaje obliga a los hombres a interpretar como estructuras fenómenos cuya estructuralidad no es evidente. “No es esencial el hecho que un principio formador de significado sea o no una estructura en sentido propio: es suficiente que los participantes de la comunicación lo consideren una estructura y lo utilicen como tal a fin de que comiencen revelar propiedades paraestructurales” (Lotmann citado en Zecchetto, 2002, p. 33).

3.2 Código de la comunicación religiosa

El código es “un conjunto de reglas que sirven para asociar semánticamente los valores del repertorio de los significantes” (Zeccheto, 2002, p. 92) entonces, los signos son organizados y ligados estructuralmente entre ellos para que el significado tome sentido. Los signos en el lenguaje se hacen comprensibles bajo las formas establecidas para que dentro de un texto indiquen la dirección semántica de forma unificada que trasmite sentido a través de un medio. La forma más simple de código, es el código binario que funciona utilizando dos alternativas, por ejemplo, si-no. Y tiene “una característica más, y es una regla de duplicación que permite relacionar toda entidad que caiga en su campo de aplicación con una entidad correspondiente” (Corsi, Esposito y Baraldi, 1996, p. 40).

Luhmann desarrolla el concepto de código para transformar en operaciones la duplicación de la realidad en el caso de la comunicación religiosa. El código proyecta otro tipo de distinción, que sólo es parte de la duplicación de la realidad y que es reconocida a la unidad de una visión escindida del mundo (entre lo divino y lo mundano). Dice:

Un código es una distinción conductora mediante la cual un sistema se identifica a sí mismo y a su propia situación del mundo. [...] Bajo código debe entenderse aquí un esquematismo binario estricto, que solamente conoce dos posiciones o “valores” y que excluye todo lo restante en el sentido *tertium non datur*. Los códigos se generan dentro de un proceso de duplicación de lo presente. (Luhmann, 2007, p. 59).

Este tipo de codificaciones usan distinciones que se encuentran montadas en la distinción misma, por lo tanto su reflexividad se duplica en lo presente y de ese modo se vuelve observable. Los dos lados de la distinción se vuelven observables en una observación de segundo orden y se unen a través de ella, es decir no hay un-lado sin el otro lado en el momento que podemos observarlo. La observación

de segundo orden vuelve visible la estructura de la codificación, esta estructura en la que nos encontramos inmersos desde siempre.

Los valores que conforman los lados de una distinción, Gotthard Günter “denomina la parte positiva de la distinción como valor de designación y la parte negativa como valor de reflexión” (citado en Luhmann, 2007, p. 60). El valor positivo, por tanto, es aquello que si lo comparamos con el lenguaje utilizado en la ontología sería el ente o el ser, y el sistema sólo es capaz de operar de este lado del valor; mientras que el valor negativo no designa y queda libre para otras funciones, como es la reflexión de las operaciones que se hacen dentro del sistema y se transforma en información.

Cuando se reduce el código en un valor binario tiene la ventaja de reducir las posibilidades y que permite distinguir el código de otro tipo de códigos (aunque el sistema social este conformado por diversas contexturas y por lo tanto de diversos códigos) y de ese modo podemos observar. Sin embargo, esta forma del código es la copia de la paradoja y en el momento de usar el código como una unidad no se escapa de esa paradoja, por ejemplo la frase *estoy mintiendo*. En el momento que se usa un valor, por ejemplo el positivo, se vuelve asimétrico y permite que se sigan produciendo más posibilidades y se vuelva invisible la paradoja en la comunicación.

Para los observadores no existe ninguna operación final en tanto hacen selección del código y sus valores, ellos son sistemas autopoieticos que no llegarán a una operación final, ni a la calma o a un punto fijo, más bien seguirán realizando operaciones con el supuesto de que hay otras operaciones; de ese modo como dice Luhmann (2007) “su mundo es por eso un mundo infinito, un 'horizonte', que siempre promete otras posibilidades” (p. 65).

En las secuencias operativas se forma la identidad y se vuelve la condición estructural. Trabaja de tal modo que las secuencias se vuelvan altamente selectivas y se limitan a sí mismas. Entonces “toda repetición debe identificar lo repetido y al mismo tiempo *condensarlo* en aquello que se tomó del contexto

anterior” (Luhmann, 2007, p.66). En este caso, ya no se toma la premisa de “A es A” sino “si A, entonces A”.

La religión, como sistema, utiliza también una codificación binaria y usa un lado de la codificación para dotarse de identidad. Sin embargo, la distinción no deja resuelto la identificación misma de la religión. No existe un concepto suficiente de código. Si se logrará identificar un código de la religión se podrían retomar las sugerencias que hay aquí ocultas y quizás encontrar algo más que una confesión de la insuficiencia de la comprensión humana (Luhmann, 2007). La codificación específica de la religión es un acontecimiento histórico, ya que en un principio, los códigos están disueltos dentro del sistema social. Mientras más se especializaban los sistemas, surgieron códigos específicos para la religión. Por lo tanto, se utilizará un concepto de codificación abstracto y ubicado temporalmente.

Para el código específico de la religión se utilizará la distinción *Inmanencia* y *trascendencia*. Puede decirse que la comunicación religiosa siempre considera lo inmanente bajo el punto de vista de la trascendencia. En el caso de la inmanencia se considera como el valor positivo, puesto que pone a disposición la capacidad de acoplamiento para las operaciones tanto psíquicas como comunicativas; mientras que la trascendencia ocupa el lugar negativo, desde el cual lo que sucede puede verse como contingente y en ese sentido es el valor de reflexión del código.

Desde la trascendencia toman sentido los sucesos religiosos de este mundo, por lo tanto la donación de sentido es la función específica del código. No posee existencia para sí. “Ella es el rebasar toda frontera en dirección a lo otro. Pero en la frontera no se puede habitar y en fronteras siempre nuevas no se puede constituir ninguna 'fuerza segura'” (Luhmann, 2007, p. 69).

La codificación se construye cercana a nuestra percepción del mundo, de forma que es un ámbito familiar, conocido y accesible operativamente haciendo una distinción del otro mundo. En la codificación el otro mundo sería la trascendencia;

este *contramundo* de la realidad se representa como el traspaso de una frontera si se la pretende designar:

La trascendencia es al principio un dato de dirección, remite al traspaso de fronteras. [...] a fronteras que limitan lo inalcanzable, no solamente fuera, sino también dentro de la sociedad de la que se parte. La trascendencia es y esconde al mismo tiempo (por su fijación) lo inquietante, que puede descomponer, disolver, traspasar todo sentido. Por ello, interpretamos la trascendencia como una duplicación oculta por la religión, una duplicación no formulable de lo existente, de lo alcanzable, de lo familiar en otro ámbito del sentido (Luhmann, 2007, p.71).

La trascendencia produce un excedente de posibilidades de sentido y, por lo tanto, tiene la necesidad de la restricción. Por eso, se hacen ciertos mecanismos que restringen y contienen ese sentido ilimitado, como es el objeto sagrado, el sacrilegio, el silencio o la parte oculta de lo que no se dice o no se hace ante ello. Aunque la restricción de la trascendencia produce siempre una nueva frontera que se podría traspasar. En el ejemplo de lo sagrado se presenta su certeza como un misterio, y por tanto prohibición o como la imposibilidad de comunicación que fija al objeto.

En las religiones primitivas la distinción entre inmanencia/trascendencia se situaba espacialmente como el aquí y el allá; mientras que las religiones más elaboradas sitúan la trascendencia como el traspaso de frontera, pero no es la frontera misma, por lo tanto es posible situar la trascendencia también dentro de la inmanencia y por eso se puede conceptualizar que Dios o lo divino se encuentra cerca y a la vez lejos, no se presenta como aparición determinada sino como estar en algo. Luhmann (2007) describe que “la frontera misma posee un estatus ambivalente: pertenece tanto a un lado como al otro, y por tanto, a ambos lados o a ninguno. Ella simboliza, y con ella efectúa, la unidad de la distinción” (p. 73) Esta marcación es al mismo tiempo sagrada y tremenda. La unidad de la distinción del código religioso es representada por lo sagrado; ésta se encuentra en la frontera de manera condensada.

Los mecanismos comunicativos utilizados en la comunicación sirven para dejar aparecer en el mundo familiar lo desconocido que mora en la trascendencia. Es decir, se distinguen ciertos espacios, ciertos objetos, ciertos gestos o actos de los demás espacios, objetos y gestos o actos que pertenecen a lo sagrado. También sucede con lo extraño; se vuelve a utilizar la distinción para distinguir la propia distinción (*re-entry*) y de ese modo se afine qué pertenece a cada cosa. Por ejemplo, la experiencia religiosa tiene mecanismos en la comunicación para no confundirse con otro tipo de eventos que también son poco comunes en la vida cotidiana pero que no tienen el valor trascendente.

Esta operación, el *re-entry* permite al creyente usar en la comunicación la totalidad del código, y tener la posibilidad de que la trascendencia no sea ajena a lo que suceda en la inmanencia. “El *re-entry* de esta especie conduce a una indeterminación estructural y depende por ello de suplementos (*parerga*) que guíen las selecciones ahora necesarias” (Luhmann, p. 75). Es decir, la comunicación se sustenta entre la memoria, y ésta va dirigida hacia la oscilación ubicada en el futuro.

Lo otro (lo trascendente) no se trata simplemente de un signo, es decir, que después de hacer accesible la representación de lo simbólico se expresa más allá de ese signo, se expresa la presencia real de la diferencia. Por ejemplo, cuando la puerta de una iglesia, su forma y tamaño indica en su umbral que se ingresa a un espacio diferente al de afuera. Este ejemplo se puede hacer porque se realiza dentro del ámbito familiar, se pueden hacer observaciones. En el ámbito de lo familiar, se pueden realizar distinciones propias de lo inmanente, por ejemplo, Dios-humano, sagrado-profano, etc. y cobran realidad por medio de la comunicación. Tanto el observador, como el mundo quedan en un punto ciego de sus propias observaciones.

La codificación es la “transcripción de la distinción de la realidad en otra forma estrictamente acoplada y que se pueda distinguir mejor. Con ello se le adecúa a una novedosa experiencia del mundo, se la hace compatible con un grado más alto de contingencia” (Luhmann, 2007, p. 79). Por esta razón el mundo observable

se duplica a través del código que hace la distinción entre inmanencia y trascendencia. Esta distinción no sólo genera una división en estos ámbitos, más bien, los códigos que usa la religión aportan a ambos lados una dotación recíproca de sentido y, mediante ello, cierran la significación religiosa ante otros tipos de codificaciones.

Este tipo de codificación binaria tiene la cualidad de que ambos lados de la forma se encuentran en los dos lados. En otras palabras, la distinción es “no-distinción”, puesto que no excluye lo opuesto, sino que hace una inclusión del contra valor a través de una revaloración de los dos, entonces, la distinción es en una donación trascendente de sentido.

Por ejemplo, cuando lo trascendente se manifiesta a través de una imagen o un objeto, esa imagen o ese objeto son dotados de sentido por lo trascendente, pero ese código es inobservable y está incluido en lo inmanente (es un objeto o una imagen sagrada que contiene lo trascendente, en cambio es un objeto que no es lo trascendente, y por lo tanto pertenece a lo inmanente). Por eso, los contenidos, como son los objetos, las construcciones, los ritos, pueden cambiar a través de los años y de las culturas pero su forma permanece en ese traslado de la ambivalencia a la identidad. “En el contexto presente no se trata de una historia de la religión, ni de una morfogénesis, ni tampoco de la evolución de la religión, sino solamente de (si se puede decir de esta manera) la fenomenología del código de la religión” (Luhmann, 2007, 82).

Entonces la religión ya no está a expensas de los sucesos sobresalientes y poco comunes para llevarse a cabo; más bien, cuando hay una codificación plenamente desarrollada, la codificación se basa en la distinción cerrada en sí y por lo tanto sucede la religión a través de los programas, las reglas y criterios de las cosas que clasifican, identifican y distinguen. Este tipo de instrucciones, se dan bajo un parámetro establecido por el contexto.

3.3 Comunicación y Sentido religioso

La cultura, como un producto del sistema social, “denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medios con los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida” (Geertz, 1973, p. 88). El sistema de signos utilizados expresan la atmósfera del mundo. El modelo que suscitan dispone con mayor probabilidad a ciertas circunstancias que presentan las características al flujo de la actividad y a la calidad de las experiencias.

Por ejemplo, los símbolos sagrados, a través del tiempo y dados en diferentes lugares pueden provocar ciertas emociones o estados de ánimo que son característicos de este fenómeno. La circunstancia y la calidad del objeto son parte de la comunicación y, por lo tanto, dotan de sentido a la experiencia que está dada.

Geertz (1973) opina que: “el hombre depende de símbolos o de sistemas de símbolos, y esa dependencia es tan grande que [...] la más remota indicación de que no puede habérselas con uno u otro aspecto de las experiencia le causa la más viva ansiedad” (93). En esta concepción, por ejemplo, el hombre vive una situación que su carga principal es el misterio, puede ser en objetos, situaciones o fenómenos nuevos o conocidos en donde causa la sensación de caos, horror o desorganización, entonces los símbolos orientan al hombre dentro de la naturaleza, la sociedad y de la vida cotidiana.

Por ejemplo, Geertz (1973) conceptualiza lo caótico como “un tumulto de hechos a los que les falta no sólo la interpretación sino también la posibilidad de interpretación” (p. 97), esto quiere decir que el caos irrumpe a los límites del hombre en su capacidad de analizar en su visión del mundo. Los conceptos de este tipo de estructura dan forma a ciertos aspectos de los fenómenos religiosos, explican que son esquemas aceptados de las cosas; sin embargo, esos esquemas no son inmovibles, más bien, las personas tienen la capacidad de usar otro tipo de

esquemas de la misma naturaleza que se adapte a los casos específicos, pero nunca deja el hecho abandonado a sí mismo. Por tal razón, los esquemas funcionan para dar sentido y disolver el caos de nombres sin cosas y de cosas sin nombre.

La hipótesis de Geertz sobre los símbolos es que son nuestros únicos medios de tener acceso a culturas o ingresar en ellas, el supremo orden de sustituibles semióticos. “La cultura no es, por consiguiente, solamente un “todo integrado” sino un “sistema de comunicación” en el cual se vinculan significados” (Laviada, 2007, p. 17).

La función de los símbolos religiosos va en dos sentidos, uno en dar una interpretación de la realidad y el otro en dar cuerpo y forma a las emociones que se experimentan específicamente en fenómenos con tintes religiosos. En el segundo sentido, refiere a que tales símbolos no dicen cómo quitar o aumentar cierta emoción, más bien, darles sentido. Porque al enfrentarse a estas situaciones sólo hace recordar que el mundo y por lo tanto la vida del hombre en el mundo, carecen de orden, de regularidad de coherencia. Y la respuesta que da la religión es “la formulación mediante símbolos, de una imagen, de un orden del mundo tan genuino que explica y hasta celebra las ambigüedades percibidas, los enigmas y las paradojas de la experiencia humana” (Geertz, 1973 p. 104).

Hay que considerar que Geertz, mezcla diferentes aspectos, como es la realidad, las emociones, las creencias y la moral. No se niega que en la vida cotidiana estos aspectos se presentan mezclados hasta cierto punto que parecen uno mismo, pero, a nivel teórico no logra distinguir cada aspecto y de ese modo poder desentrañar cómo es que el aspecto simbólico como estructura o sistema, da sentido específico a lo religioso y no se confunda con otras cosas parecidas a lo religioso y, por lo tanto, pueda explicar un fenómeno tan específico como es la experiencia religiosa.

Por otro lado, el pensamiento de Eliade gira en torno a la forma de lo sagrado, es decir, a través de la dialéctica *sagrado-profano*, (que también fue utilizado por

Durkheim, pero para diferentes propósitos). Entonces para Eliade lo sagrado es el modelo del cual se crean las formas. Es el origen de la compleja e infinita red de significaciones, tanto símbolos, ritos, imágenes y textos. Y por ese motivo, su término más representativo es la *hierofanía* (entrar en contacto con lo sagrado).

Por medio de este tipo de pensamiento, la hierofanía como la base de los fenómenos religioso es ella misma la que da sentido al fenómeno; si se extrae el común de diversos hechos, entonces se puede captar el sistema que da coherencia y universalidad la red de significaciones utilizadas.

Lo sagrado se presenta en diferentes modalidades. “El mito muestra de forma narrativa lo sagrado, los ritos lo representan escénicamente, los objetos lo apuntalan formas divinas, los símbolos hacen visible lo invisible, los espacios le dan centro, las fiestas retornan el tiempo sagrado de los orígenes” (Eliade, citado en Laviada, 2007, p. 41). Al proponer la morfología de lo sagrado, implica que hay estructuras universales en la vida religiosa y, por lo tanto, se pueden analizar empíricamente. Habla más sobre la presentación de lo sagrado en la vida cotidiana y las respuestas que genera en las personas inmersas en ese espacio y ese tiempo.

El fenómeno religioso está cargado de sentido tanto para su propia realidad, como para la experiencia misma y el objeto religioso en cuestión. El contenido simbólico se encuentra en estos tres aspectos por la cual el investigador puede sacar provecho de la metodología utilizada y entender la representación del fenómeno religioso sobre el mundo. También Eliade describe que el sentido es abierto, es decir, el sentido cambia, se enriquece y crece de forma creativa a través de la historia.

Es necesario hablar de lo más elemental del símbolo religioso por la vía de la abstracción, porque es tan abundante, rico y complejo tanto en las formas, los medios y los contenidos que uno se puede perder. Es decir, tenemos que prescindir de los signos de segundo grado, los cuales son complementos de los

signos primarios, y cómo éstos mediatizan la experiencia en la comunicación bajo un código específico del sistema religioso.

La persona experimenta en el mundo un elemento o aspectos del mundo el sello de lo sagrado, de ese modo el simbolismo religioso nos dirige a las manifestaciones de lo sagrado, a las hierofanías, a lo numinoso, o a la experiencia religiosa; es decir, cuando el ser humano entra en contacto con lo sagrado de forma tal que el mundo pierde sus límites concretos, se carga de significaciones integradas y unificadas de la forma más completa posible. Por ese motivo, remite a la realidad. La manifestación de esa red de signos se realiza en la comunicación.

El sistema religioso contiene su propio sentido y, al mismo tiempo, es capaz para tener el sentido que no es de su sistema. Es decir, consiste en la articulación de un conjunto de signos configurados en redes de significado. “La religión es una red de comunicación en la que se transmiten, se programan y diseña el orden y la dirección de los significados más generales” (Laviada, 2007, p. 29). La religión transita entre el sistema psíquico y el sistema social como medio, el sentido.

Hay pensamientos teóricos que centran sus ideas en el concepto hombre como respuesta; de ese modo, la consciencia es suficiente para la explicación de los fenómenos religiosos. Pero la consciencia no es suficiente para entender el sentido del sistema religioso, pues para que sea operable tendría que verse a sí misma como un objeto y observarse desde fuera y distinguir lo que es de sí misma (autorreferencia) y lo que no es de sí misma (heterorreferencia), mientras que este tipo de sentido toma esa distinción como unidad:

La religión debe ser capaz de concebir la unidad de esta diferencia como el origen de su capacidad de otorgar sentido. Esta diferencia no es una mera capacidad reflexiva de la conciencia; pues esto significaría a su vez transformar el ego (Selbt) de la conciencia en “objeto” y subsumirlo bajo conceptos como alma, espíritu, persona, para tratarlo como una cosa. Con el esquema de la conciencia (sujeto/objeto, observador/cosa observada) no

se comprende bien la religión, ya que ella habita a ambos lados de esta diferencia (Luhmann, 2007, p. 14).

En la metodología de Luhmann, para el sistema religioso, se utiliza el código para entender lo trascendente en el mundo, es decir, se utilizan las distinciones a su más simple expresión para entender el sentido a un nivel social de los fenómenos religiosos, entonces entiende la comunicación desde una perspectiva de teoría de sistemas y constructivismo.

El papel de la comunicación le da un giro al pensamiento teórico de objeto/sujeto, ya que el objetivo es aquello que se conserva en la comunicación. El sujeto es aquello que se conserva en los procesos de la conciencia que luego, a su vez, y de manera subjetiva, considerará objetivo aquello que se conserva en la comunicación, mientras que la comunicación por su lado, margina como subjetivo aquello sobre lo cual no es posible llegar a un consentimiento. No somos capaces de acceder al mundo subjetivo de cada individuo, solo tenemos una suposición de lo que pueda estar pensando acerca de cosas que compartimos. Por eso, a nivel social no es posible entender o comprender lo subjetivo como un objeto.

“El sentido es el medio más general, no factible de trascenderse para toda constitución de formas que pueden utilizar los sistemas psíquicos y sociales” (Luhmann, 2007, p. 16). El medio es algo que no se puede observar –por ejemplo, las ondas de los teléfonos celulares— en cambio, en el medio pueden crearse observaciones, estas observaciones quedan por el momento como formas.

El sentido es el medio de las operaciones tanto del sistema psíquico como del sistema social; puede que existan sucesos, cosas o momentos que sean carentes de sentido pero se dotan inmediatamente de sentido. Entonces, en la vivencia psíquica como en la comunicación a las cosas que no tienen sentido se les adjudica una forma para incorporar esa cosa al mundo. Esa forma puede ser única en ese momento y después no tener sentido, o también buscar otras posibilidades que le incorporen otras formas. Se puede decir que el sentido afirma su unidad solamente como paradoja.

Para que quede más claro, la distinción entre medio y forma es la siguiente:

El medio se caracteriza por una conexión muy débil entre dos elementos que pueden considerarse prácticamente independientes uno del otro, y no presenta resistencias internas que se opongan a la imposición de formas por el exterior. Las formas, por su parte, dan densidad a las conexiones entre los elementos del medio en las configuraciones más rígidas que se perciben (Corsi, et al., 1996, p. 84).

El sentido como medio tiene sus propios límites, esos límites solo pueden llegar desde adentro del propio sentido y, por lo tanto, hay un allí fuera. Hay que recordar que el límite del sentido no es una línea definida que se puede traspasar, Luhmann (2007) escoge el concepto de Husserl para identificar el límite como horizonte, es decir, implica el retorno de cada una de las operaciones como implicación de su capacidad de ser identificables.

En la perspectiva de la comunicación en la teoría de Luhmann, la religión sólo se puede entender como una observación de su auto-observación y no como algo dado o impuesto desde fuera. Esto quiere decir que la religión como sistema está formada como una construcción. Y como construcción, también tiene sentido situado dentro de su propia temporalidad. El sentido es la distinción de la realidad (actualidad) y posibilidad (potencialidad) Luhmann (2007) dice que “el sentido posee entonces algo (sea lo que sea) cuando en la vivencia o comunicación actual (en aquello que sucede) se remite a otras posibilidades” (p. 20) sin esa remisión no sería posible el sentido pleno en la actualidad y como actualidad.

“Cada distinción crea un entorno para sí”. (Luhmann, 2007, p. 20) “la distinción es una construcción con la que el mundo se divide, se hiere, se observa” (Luhmann, 1999, p. 117). Por lo tanto, el sentido en todo momento se construye cada vez que se actualiza, el sentido nunca está terminado ni completo y siempre refiere a otras cosas, a otros tiempos. Dentro del sentido, lo no utilizado es estable mientras que lo utilizado es inestable. De esta manera permite aventurarse a entornos más

complejos y temporalmente inestables. Aunque se ajusten al entorno, no encajan en él.

Otros autores dicen que el sentido nunca está completo; para Derrida (1968) se llama la *différance*, e indica que el valor del signo no está presente inmediatamente; su valor se difiere hasta el próximo signo del grupo de signos que lo modifica. Este grupo de signos, tiene huellas tanto de signos anteriores, como de signos posteriores. Esto lleva a decir que los textos están atravesados por las huellas de otros textos. Hay que recordar que estas relaciones no son conscientes en todo momento, pero existen.

Mientras que para Pierce (Zecchetto, 2002), la misma característica se llama *unlimited semiosis*, con esto quiere decir que el signo sólo significa dentro de un sistema operante de signos; significa sólo en virtud de que otros signos del mismo sistema signifiquen algo; el signo remite a otro signo formando una semiosis ilimitada. El signo además de tener una relación consigo mismo y sistemas de signos que están fuera de sí mismo.

El sentido “es quien primero posibilita la conciencia, la sociedad, el lenguaje, la cultura” (Luhmann, 2007, p. 28). Dentro de la red del operar cobran realidad las paradojas. “Las paradojas son cuando las condiciones de posibilidad de una operación son al mismo tiempo las condiciones de su imposibilidad” (Corsi, et al., 1996, p. 126). Entonces en el sentido está el hecho de que no es posible indicar uno de los dos valores sin indicar también al *otro*. Las operaciones del sentido aparecen como selecciones, ya que el mundo se presenta como complejo y por lo tanto se realizan selecciones entre las posibilidades que hay, aceptando unas y rechazando otras.

Cuando se utiliza el medio del sentido es posible distinguir entre lo pleno de sentido y lo carente de sentido. Estos dos conceptos se pueden relacionar con la auto descripción de sistemas psíquicos o sociales. Mientras que en los contenidos de fe propuestos del sistema religioso, se busca reconocer lo que no tiene sentido para este sistema. La temática religiosa plena de sentido se realiza bajo la

disposición histórica, entonces la religión pretende que la interpretación, la re-descripción y las nuevas descripciones sean plenas de sentido. Aunque las interpretaciones y nuevas descripciones generan siempre simultáneamente continuidad y discontinuidad, es decir, continuidad a través de la discontinuidad (Luhmann, 2007).

Por esa razón los textos permiten la re-descripción de ellas, son textos vivos que sus comunicaciones solamente son posibles retrospectivamente y dejan al lector con la incertidumbre acerca de nuevas lecturas y descripciones diferentes en el futuro.

Luhmann da su propia noción del mundo que según Izuzquiza (citado en Lewkow, 2007), tiene seis características:

- la unidad de la diferencia sistema/entorno
- un concepto sin fondo de contraste –no haya nada externo al mundo—
- el mundo es un fenómeno innegable
- comprende la complejidad máxima
- la misma se correlaciona con complejidad del sistema
- el mundo carece de centro (p. 5)

La diferencia entre entorno y mundo es que el mundo es altamente complejo que de él se selecciona ciertas cosas, esa selección es el entorno, aun así las dos son están fuera del sistema. También habla de un concepto que se puede entender como mundo de la vida: en cada realización determinada. EL mundo de vida es estable, conocido, obvio, convincente, y por lo tanto, no cabe la duda, planteamientos de problemáticas y genera una metaseguridad por las resoluciones en la distinción. “El mundo de la vida es sobre todo cerradura momentáneamente presupuesta de la circularidad de la autorreferencia plena de sentido”. (Luhmann citado en Lewkow, 2007, p. 5).

El observador (como consciencia o como sistema social) produce y reproduce las operaciones al medio de sentido, estas operaciones se llevan a cabo en el mundo real —la realidad deviene con ello, una construcción retórica— y se orienta según

la distinción del sistema entorno, es decir, posee la ventaja de ser capaz de conectarse a ambos lados de sí mismo, el sistema puede observar lo que observa (Luhmann, 2007). Es necesario esa distinción para poderse identificar de lo que no le es propio. Puede cruzar continuamente de aquí para allí, traspasar, por tanto, el límite y/o extraño y regresar, sin por eso perder la orientación.

Hemos observado lo inobservable del mundo y del observador. Con ello hemos empezado a observar la religión. El acto de observar es el tercio excluido de las distinciones. Podemos observar al observador u observarnos como observadores, sin embargo, “lo inobservable de la observación es la condición de la observación, la condición de todo acceso a los objetos” (Luhmann, 2007, p. 29). En este ámbito de lo inobservable, en el cual el observar y el mundo no pueden distinguirse como presupuestos del observar. Pero a través del análisis del medio de sentido también lo inobservable puede empotrarse como sentido en las operaciones, pues en el sentido no tiene posibilidades de exclusión:

La religión tiene que ver con esta inclusión de lo excluido, con esta presencia material, luego local, luego universal, de lo ausente. Pero todo eso que aquí y en otros sitios se piense y se diga de la religión y de su análisis sociológico solamente puede ser una cifra de aquello que se quiere decir (Luhmann, 2007, p. 30).

La principal distinción dentro la religión es de lo observable/inobservable y de las posibilidades que surgen de ella. La distinción no permite que se cruce la frontera de lo que posee sentido, sólo se puede observar del lado de lo observable. El papel de la religión no es volver observable lo que no se puede observar y copiarlo, describirlo o analizarlo, más bien se trata que desde lo observable se pueda hacer visible la forma de la distinción observable/inobservable. Entonces, “las formas del sentido se viven religiosamente cuando su sentido remite a la unidad de la diferencia de observable e inobservable y cuando encuentra una forma para *ello*” (Luhmann, 2007, p. 32). Y no como la necesidad de satisfacer la búsqueda de sentido. Lo inobservable no se refiere a que exista una imposibilidad práctica, es más bien aquello que se torna inobservable en el observar.

Por ejemplo, los mitos son un condensado de comunicación. Dentro de la teoría se concibe a la religión exclusivamente como un suceso comunicativo. Se trata por tanto exclusivamente de comunicación religiosa, de sentido religioso que se actualiza en la comunicación como sentido de la comunicación (Luhmann, 2007). La comunicación solo es posible cuando se encuentran ciertos acoplamientos de naturaleza psíquica, orgánica, física y biológica.

“Solamente por medio de la comunicación puede realizarse el sentido, el cual se ocupa explícitamente de que lo aludido, lo comunicado, y lo que debe comprenderse sea inaccesible para la conciencia” (Luhmann, 2007, p. 38). La comunicación religiosa utiliza la codificación de “sí” y “no” para abrir el campo semántico que la religión ocupa y desarrolla, también utiliza metáforas para ofrecer una representación imaginable, pone en circulación formas del sentido como invisibilidad, irrepresentabilidad. Pero las metáforas y la conciencia siguen siendo extremadamente inciertas e inservables para la comunicación. La comunicación genera formas propias de comprensión como condición de clausura y nuevo comienzo de las propias operaciones, y solamente registra las arbitrariedades de la conciencia cuando éstas se irritan a la comunicación misma. La comunicación es *indiferente* y al mismo tiempo *sensible* ante aquello que ocurre simultáneamente como la conciencia.

La comunicación no tiene origen en algún lugar o tiempo, solamente se reproduce a sí misma a partir de productos propios “ni en el objeto mismo de la información, ni en el actor subjetivo que participa algo, ni tampoco, finalmente, en el contexto social y sus instituciones que posibilitan la comprensión” (Luhmann, 2007, p.39). Para que pueda continuar hay una síntesis de información, participación y comprensión, aunque entre ellas se distinguen y por lo tanto la comunicación es una operación de la observación. Como producto propio de la comunicación cambia continuamente la orientación para seguir un problema, ya sea en la información sorpresiva, en las intenciones de la participación o en las dificultades de la comprensión. Entonces, el sentido es el medio que posibilita tal cambio de orientación.

La comunicación no puede referirse a sí misma, solo en el operar. El operar de la comunicación debe confiar en los presupuestos del entorno que no puede concebir o pueda categorizar en la comunicación misma, también está inmerso en un entorno que la tolera, que en este caso son sistemas de consciencia y también en un entorno discontinuo, rico en sorpresas y ecológico.

La función central de la cognición consiste en posibilitar la adaptación pasajera del sistema a los condicionantes pasajeros del entorno. Es decir, la cognición no hace una copia de la información que se le presenta del entorno dentro del sistema, más bien media entre la información que interpreta y sus propias operaciones. “Nunca se trata, por tanto, de un inventario cada vez mejor, más acertado, agudo y profundo del mundo tal como 'es', sino siempre de una construcción interna con la que el sistema se asiste a sí mismo” (Luhmann, 2007, p.42). La ampliación de las capacidades cognitivas ante el saber no mejorará el sistema, sino que aumentará su irritabilidad; con esto nos referimos a que los horizontes serán más extensos, sus construcciones serán más complejas o se crearán nuevos sistemas, que le permitirán interpretar o comprender factores sorprendidos y desconocidos en su momento.

El sentido como medio de los sistemas social y psíquico, estructuralmente no tiene un principio o un final en el plano temporal y, por lo tanto, no existirá un sentido último o uno de sus elementos que sea El Último. Los elementos producidos se reproducen sólo dentro de su propio contexto con remisiones a otras posibilidades o a otros textos. En el medio del sentido tales estipulaciones no pueden aparecer de otra manera que como fijaciones de la fe. El tiempo indiferenciado, sin futuro ni pasado, sin años ni días, sin sucesión, en sí mismo una cesura, un acto de la “escritura” en el sentido de Derrida, destinado a distinguirse de la comprensión del tiempo de las personas que viven. (Luhmann, 2007).

En la comprensión de la experiencia religiosa, el medio del sentido cae en contradicción consigo mismo. Se trata de una experiencia límite que contradice la forma de la frontera, la cual debe tener como presupuesto que existe el otro. Todas las interpretaciones que se hagan de este fenómeno no pueden dar sólo

una oferta que responda a ello. Tales interpretaciones únicamente cobran plausibilidad como religión, y esto significa: solamente como sistema que pueda movilizar la suficiente cantidad de saber acerca del mundo, que pueda actualizar las suficientes redundancias” (Luhmann, 2007, p. 47), que el sentido se pueda tratar como conocido y familiar en tanto que se experimenta como paradójico y pueda ser acogido en el mundo.

“La religión siempre está destinada a construir formas en el medio del sentido. “Tiene, en el marco de su competencia *universal* de sentido, una distinción específica en su mira, precisamente la distinción *marked/unmarked* (observable/inobservable)” (Luhmann, 2007 p. 49). La distinción está entre el mundo (lo observable y hasta el propio observador como algo observable) y el otro (Dios, o en su caso la nada que se carga de lo no-mundano con un simbolismo que representa la incapacidad de comprender), y la religión crea con todo ello una semántica de su codificación que en determinadas sociedades históricas sirve para fines de seguridad. Sin embargo, cuando se pregunta sobre esa semántica y sobre el sentido generado, se regresa a la unidad de la diferencia entre lo observable y lo inobservable, esto quiere decir se dirige a una paradoja.

“Una paradoja (aunque posea la forma de una tautología) no puede convertirse jamás en una identidad sin pérdida de sentido” (Luhmann, 2007, p. 51). Con esto quiere decir, que para disolver la paradoja se tiene que realizar distinciones para generar identidades con capacidad de acoplamiento, no se debe confundir que el lenguaje dota al sujeto (y también a lo trascendente) de clasificación, atribuciones o actividades, sin embargo esta atribución del lenguaje se disuelve cuando se empieza a diferenciar las clasificaciones de los objetos nombrados. Estas identidades se despliegan a partir de lo observable/inobservable, se enriquecen y también son historia.

Las sociedades generan, por tanto, soluciones posibles para ellos de modo operativo ante las paradojas. Las formas de distinción para identificar la paradoja están sometidas a la crítica y también al cambio, aunque se refieran a lo mismo. “La identidad se constituye a través de la repetición, pero la repetición tiene lugar

en otras situaciones, activa otros contextos, a menudo otras distinciones, que perfilan lo mismo en conceptos diferentes” (Luhmann, 2007, p. 52). En la repetición se condensa aquello que se presenta como idéntico, ese núcleo de sentido (esencia) se dirige hacia otro lado como ampliación del significado.

La comunicación religiosa se puede denominar de forma general como la reduplicación de la realidad. A un suceso o cualquier cosa se le asigna un significado más allá del que contiene cotidianamente, entonces se arranca de ese mundo y se dota de un significado especial que proviene de referencias especiales. La comunicación religiosa logra formular otro tipo de categorías que duplican la realidad tanto la que tiene alguna referencia externa o las que son producciones lingüísticas, sin embargo no es una copia fiel como un espejo, tiene la capacidad de aumentar o disminuir su propia realidad.

Por ejemplo, la comunicación religiosa a través de la forma de lo *misterioso*, que se revela en circunstancias, espacios u objetos especiales, logra que lo sagrado se distinga a sí mismo y se proteja de la trivialización o que deje su aspecto sagrado. Lo sagrado, que se presenta como un misterio, posee la ventaja de volver perceptible aquello que es extraño, ese objeto se puede tocar aunque no deba tocarse. Los misterios de la comunicación religiosa “no pueden construirse por medio de la comunicación, sino solamente deconstruirse. No pueden representarse como artefactos de la comunicación sino una contradicción performativa” (Luhmann, 2007, p. 56).

El misterio tiene latente la posibilidad que colapse esa distinción entre lo que se percibe y lo que no se percibe dentro de sí, y por lo tanto aparezca la divinidad misma y actúe. Entonces no es sólo una representación o una simbolización, es la forma de algo que está fuera de lo cotidiano. El misterio no sólo se presenta de forma experiencial y en el presente, también se presenta en los textos sagrados y las propias palabras, los dos casos se refieren al recuerdo. Por una parte los textos sagrados permiten la conservación y actualización del texto que sirvió como plan para la creación; mientras que las palabras constituyen la esencia de las cosas que ya no caben dentro de la experiencia. Ambas articulan la duplicación de

la realidad religiosa proporcionando una semántica diferente a la habitual. El misterio o en el en el otro caso lo sagrado, en su forma contiene la otredad.

3.4 Reflexión

Hemos hablado de diferentes autores que han descrito y explicado desde sus perspectivas el mismo tema: el sentido en el fenómeno religioso. En un principio, abordamos la parte teórica que explica la estructura interna de un signo para dar la base a los siguientes niveles: el símbolo, el lenguaje, el sentido y la comunicación. Por lo tanto, vimos la función y alcance de cada una de sus partes, además de ver cómo es que tanto los significantes, los significados y el objeto que representan no son estables y definidos permanentemente, sino que tienen la capacidad de representar tantas posibilidades como sean necesarias dentro de un contexto específico, y que cada signo está relacionado con otros generando el sentido.

Después se dio una descripción general del símbolo religioso y el papel que juega dentro del fenómeno como un símbolo específico que tiene una significación referente a lo divino, sus múltiples formas en que se encuentran los símbolos y en qué posición se encuentran en el entramado, es decir, histórica y culturalmente.

Otro punto importante es cómo estos modelos teóricos toman como su principal estructura la cultura y al sistema social, en donde sucede el sentido religioso. Aunque hay muchas respuestas, no se puede reducir el fenómeno religioso ni al individuo ni al hecho social, pues su referencia lo vuelve diferente a los procesos de estas estructuras.

Se vieron a grandes rasgos dos metodologías, la de Geertz, como representante del pensamiento antropológico, y la metodología de Eliade como historiador de las religiones. Cada uno representa diferentes disciplinas igual de ricas y bien desarrolladas. Explican el fenómeno religioso de tal forma que nos permite situar a la experiencia religiosa dentro de esas perspectivas y comprender diferentes niveles de análisis del papel que tienen los símbolos y el modo en que se crean, se establecen y se reconstruyen dentro del sistema religioso.

Por otra parte, en la metodología de Luhmann vimos que el papel principal de la comunicación religiosa es el duplicar la realidad de tal forma que se pueden agudizar o reducir ciertos aspectos de la propia realidad que refiere. La operación principal del observador, en este caso, es la distinción entre observable/inobservable. No con el objetivo de hacer observable lo inobservable, sino que a través de lo que se puede observar descubrir que hay otro lado, lo Otro, que es inobservable, y aun así se puede referir a ello, en este caso lo trascendente, o como lo utilizan los otros autores es lo sagrado.

Y el medio principal para la comunicación religiosa es el sentido, en tanto que lo trascendente dota con una forma la unidad de la diferencia observable/inobservable en el sistema psíquico, es decir que, el sentido permite que el sistema psíquico observe o interprete lo que el sistema social a través de la comunicación contiene, “la paradoja” que se genera en la distinción de lo que pertenece a lo inmanente y de lo que pertenece a lo trascendente.

En el caso específico de la experiencia religiosa, además de ser una experiencia trascendental, individual y plenamente subjetiva, es dotada de sentido debido a la comunicación religiosa, ésta tiene la capacidad de crear y utilizar un código construido especialmente para hacer observable ambos lados de la unidad, es decir, el código puede hacer visible desde lo inmanente lo trascendente sin perder su forma y por lo tanto la experiencia religiosa aunque sea subjetiva e inobservable a nivel psíquico, se vuelve un fenómeno que puede ser observado a nivel social por medio de los signos religiosos —ya sean imágenes, textos, figuras, edificios— que revelan la realidad del sistema religioso. Y dé por resultado una diferenciación de esta experiencia con otro tipo de experiencias trascendentales o experiencias que son poco comunes o fuera de lo cotidiano pero no contienen lo sagrado en sí mismas.

Reflexión final

A través del presente trabajo se describieron diversas perspectivas que, aunque la base teórica y metodológica sean diferentes, tienen la capacidad para describir e interpretar los elementos que componen un fenómeno como es la experiencia religiosa. Cada una de estas teorías, fueron comparadas con corrientes y pensamientos igual de influyentes y enriquecedores que, por el tipo de trabajo, desgraciadamente no se pudieron desarrollar ampliamente, más que sólo hacer mención de su existencia.

Esto se hizo con el propósito de demostrar la existencia de otro tipo de perspectivas, que en comparación a los enfoques tradicionales dentro de la psicología pueden ser utilizadas para el estudio de los fenómenos religiosos.

La experiencia religiosa es un fenómeno que nunca podría tener una explicación final que la defina y la determine como un sólo evento que pueda calcularse, predecirse o encasillarse en términos ya dispuestos tanto en las disciplinas de estudio como en la sociedad propia. En otras palabras, la experiencia religiosa está constituida de tal modo que la complejidad que conlleva no puede ser tratada con metodologías positivas ya que su principal elemento, lo sagrado, no se encuentra en el vocabulario de las teorías positivas y si que quita este término pierde su particularidad y podría confundirse con otros tipos de experiencias que son poco comunes pero no son religiosas.

Teóricamente y metodológicamente se pueden dividir y distinguir los elementos que componen la experiencia religiosa; sin embargo, no hay que olvidar que en la vida de las personas la experiencia religiosa se presenta como es y aún sumando los elementos teóricos que se han construido y la constituyen no la conforman completamente.

Los primeros elementos que surgen en este fenómeno son las experiencias subjetivas, es decir, las emociones y los sentimientos con los que experimentan ese momento. Lo sagrado es el núcleo de las experiencias subjetivas y por lo tanto este tipo de emociones y sentimientos se diferencian de las emociones y

sentimientos que se presentan en la vida cotidiana. En este punto, se manifiesta la polémica de cómo explicar y comprobar el origen de las emociones y sentimientos religiosos. Por ejemplo, el psicoanálisis equipara la relación humano-Dios con la forma de la neurosis infantil pero presentada en la adultez, y otros autores lo explican como un estado ilusorio sano para contener la angustia que causa la naturaleza caótica. Otros estudios clínicos relacionan el estado subjetivo de la experiencia religiosa con esquemas de autoritarismo, rigidez, intolerancia y hasta con sintomatología de la esquizofrenia. También hay estudios biológicos que relacionan la religiosidad con la expresión genética del individuo (Guimón, 2009). En todos estos casos, suprimen el concepto de lo sagrado y lo plantean desde sus perspectivas para cimentar su origen en aspectos de la salud-enfermedad.

Con la idea anterior, se puede decir que la experiencia religiosa no es exclusiva de las personas que practican alguna religión, o tienen una enfermedad, o están predispuestas genéticamente, sino que es un fenómeno que cualquier persona puede vivir bajo ciertas circunstancias que predispongan este hecho. Por ejemplo, cualquier persona puede percibir espacios o épocas del año que son específicamente sagrados; también pueden ser objetos, actos, rituales, hasta la propia oración la que contextualiza y que esas personas tengan la posibilidad de experimentar el momento en que se abre un horizonte radicalmente diferente de la realidad cotidiana.

La experiencia es un fenómeno que por su naturaleza pone en cuestionamiento la realidad, tanto la realidad física como la cotidiana, y también pone en cuestionamiento la existencia humana como la existencia de algún Dios. Sin embargo, llegamos a dos puntos que representa una dificultad para resolver y superar desde la psicología:

- En primer lugar, el paradigma sobre la realidad en un nivel metafísico u ontológico es estudiado específicamente por la filosofía, mientras que la psicología no tiene la capacidad de resolver esta problemática ya que los criterios de la disciplina se encuentran en el entendimiento de la psique y por lo tanto el término realidad se encuentra acoplado a los estudios

realizados desde dentro de la psicología. Entonces, entiende la realidad en otros términos, donde la realidad es una construcción y el que construye la realidad que podemos acceder es el propio ser humano.

- El segundo problema, que está fuertemente ligado con el primero punto, es la existencia de lo divino. En este punto se complica aún más, porque al momento de intentar definir qué es lo divino deja de ser divino. En otras palabras, si se quisiera comprobar de forma positiva su existencia, en el acto de comprobación dejaría de ser eso y pasaría a ser una o varias categorías sin sentido religioso. Realmente al enfocarnos a un fenómeno como la experiencia religiosa, la pregunta principal no debería estar dirigida a la comprobación de su existencia, sino sobre cómo es que las personas viven, actúan y principalmente le dan sentido a este tipo de experiencias.

Por eso es necesario comprender desde otro nivel de estudio con una metodología que nos permita resolver ciertos aspectos del fenómeno y siga siendo una respuesta que pueda modificarse, discutirse, destruirse y volverse a construir, en este trabajo se propone analizarlo desde dos niveles de estudio.

En primer lugar, se aborda el estudio de la interacción. Esta propuesta nos permite trascender la idea de la subjetividad de la experiencia y enfocarnos en los modos en que las personas significan la experiencia a través del otro. En este punto del análisis, la persona no da sentido a la realidad del fenómeno religioso a partir de las emociones que experimenta, sino que le da sentido a través de los significados que son construidos por medio de la interacción con el otro. Desde esta perspectiva, la relación no se centra entre el individuo y lo sagrado, sino en la relación que se establece con el otro (ya sea un individuo concreto a otro generalizado). Al momento de interactuar con el otro, se establece una relación simbólica que permite usar símbolos establecidos socialmente para dar sentido a la experiencia, y también la posibilidad de reflexionarlos y reconstruirlos.

En segundo lugar, se encuentra la perspectiva de la comunicación. Este punto de vista permite diferenciar el sentido de las situaciones cotidianas de las situaciones extraordinarias, como es la propia experiencia religiosa. El signo representa el

objeto que significa, entonces los signos religiosos representan lo sagrado manteniendo una relación entre lo inmanente y lo trascendente. Los signos sagrados tienen cualidades que mantienen y establecen lo sagrado adaptándose a los cambios históricos, culturales y sociales. Entonces, este tipo de signos a pesar de provenir de diferentes contextos guardan una estructura que permite diferenciar estos signos de otros signos que no son religiosos.

La comunicación religiosa tiene tanto formas como medios para construir, mantener y reconstruir el sentido religioso. Uno de ellas es el código inmanente/trascendente, este código tiene la posibilidad de mantener cada lado de la distinción como es, es decir, presentar lo trascendente en lo inmanente como una unidad paradójica que pueda representar la realidad construida desde la religión.

El sentido religioso que se presenta en la experiencia religiosa atraviesa el sistema social por medio de la comunicación y el sistema psíquico por medio del lenguaje. Por eso es posible comprender la experiencia religiosa desde el sentido, porque el lenguaje como medio de la comunicación permite observar la observación que realiza tanto el que vive la experiencia como el otro que está fuera de esa experiencia, entonces sea contingente la actualización del sentido. En otras palabras, cuando dejamos de intentar explicar o comprender el origen de la experiencia subjetiva en este tipo de experiencia, la cuestión deja de orientarse a la definición de lo sagrado, —pues este es el núcleo de las emociones y sentimientos como medio para experimentar lo sagrado— y reconoce la existencia de otros elementos que son observables para el psicólogo, estos elementos revelan el proceso de la comunicación y cómo, en ésta, el sentido religioso se construye socialmente.

Referencias

- Benveniste E. (1983) *Vocabulario de las instituciones indeuropeas: I. Economía, parentesco, sociedad: II, Poder, derecho, religión*. Madrid: Taurus
- Bloch, S (2007) *Al alba de las emociones: Respiración y manejo de las emociones*. Chile: Uqbar.
- Blumer, H. (1982) *Inteaccionismo simbólico: perspectiva y método*. Barcelona: Hora.
- Carabaña, J. & Lamo de Espinosa, E. (1978) La teoría social del interaccionismo simbólico: análisis y valoración crítica. *Revista española de investigaciones sociológicas* 1, 159-204 recuperado de <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=666889>
- Carpenter, J. (2012) *Sociological Perspectives on Religion*. Recuperado de <http://www2.bakersfieldcollege.edu/jcarpenter/Writing/Religion.pdf>
- Caillois (1984: original 1939) *EL hombre y lo sagrado*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Corsi, G., Esposito, E y Baraldi, C. (1996) *Glosario sobre la Teoría social de Niklas Luhmann*. México D.F: Anthropos editorial del hombre.
- Cossio, C. (1980) La racionalidad del ente: lo óntico y lo ontológico. En Rodríguez G. F. (Eds.), *Estudios en honor del doctor Luis Recaséns Siches*. (pp.197- 202) México: UNAM
- Derrida, J. (1968) *La diferencia/[différance]*. [versión Foxit, Reader Document] Recuperado de www.philosophia.cl
- Durkheim, E (2000: original 1912) *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: Colofón
- Eliade, M (1960) *Mefistófeles y el Andrógino*. [versión Foxit Reader Document] recuperado de http://www.laescalera-sophia.com.ar/biblioteca/Eliade_mefistofeles_androgino.pdf
- Eliade, M. (1981) *Lo sagrado y lo profano*. España: Guadarrama/Punto Omega.
- Fernández, P. A. (2011) Antropología de las emociones y teoría de los sentimientos. *Revista Versión Nueva Época*. 26, 1-24 recuperado de http://148.206.107.15/biblioteca_digital/articulos/7-552-8058osn.pdf
- Garfinkel, H. (2006) *Estudios en Etnometodología*. México: Anthropos
- Geertz, C. (1973) *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa
- Goffman, E. (1952) *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu
- Guimón, J. (2009) Religión y Psicoanálisis. De la sociogénesis al condicionamiento biológico. *Norte de Salud Mental*. (8) 34, 65-74
- Heidegger, M. (1971) *El ser y el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica

- James, W. (1986: original 1902) *Las variedades de la experiencia religiosa*. Barcelona: Península
- Jaspers, K. (1974) *Filosofía de la existencia*. Argentina: Aguilar
- Laviada, C. (2007) *Pasos para una hermenéutica del diálogo interreligioso. Las hermenéuticas de la religión de: Clifford Geertz, Mircea Eliade y Raimundo Panikkar*. (Tesis para licenciatura, Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F.). Recuperado de <http://bc.unam.mx/index-alterno.html>
- Leeuw, G. (1964) *Fenomenología de la religión*. México: Fondo de Cultura Económica
- Lewkow, L. E. (2007) *Niklas Luhmann y el concepto de mundo*. Trabajo presentado en IV Jornadas de Jóvenes Investigadores del Gino Germani, Buenos Aires Argentina. Recuperado de: <http://www.aacademica.com/000-024/205.pdf>
- López, H. J. (2009) El Padre Nuestro como instrumento de la Religión Católica para la construcción de un diálogo simbólico entre hombre y dios. *Sociogénesis, Revista Electrónica de Sociología*, 1, 1-15. Recuperado de <http://www.uv.mx/sociogenesis>.
- Luhmann, N. (1999) *Teoría de los sistemas sociales II: artículos*. México: Universidad de los Lagos.
- Luhmann, N. (2007) *La religión de la sociedad*. Madrid: Trotta.
- Mead, G. (1993: original 1934) *Espíritu, persona y sociedad: desde el punto de vista del conductismo social*. México, D.F.: Paidós
- O'Dea, F. T. (1970) *Sociología de la religión. Teoría, investigación e interpretación*. Ed. Trillas, México.
- Otto, R. (2005: original 1917) *Lo santo. Lo racional y lo Irracional en la idea de Dios*. España. Alianza editorial
- Peirce. S. C. (1974) *La ciencia de la semiótica*. Argentina, Nueva visión.
- Pöll, W. (1969) *Psicología de la religión*. Barcelona: Herder.
- Pons, D. X. (2010) La aportación a la psicología social del interaccionismo simbólico: una revisión histórica. *Edupsykhé, Revista de Psicología y Educación*. (9) 1, 23- 41
- Revision notes (s.f.) *interactionist theories of religion*. Recuperado de www.sociology.org.uk/relint1.pdf
- Rizo, M. (2011) El interaccionismo simbólico y la Escuela de Palo Alto. Hacia un nuevo concepto de comunicación. *Portal de la comunicación, Aula abierta*. Lecciones básicas. Recuperado de http://portalcomunicacion.com/lecciones_det.asp?id=17
- Salas, S. R. (2006) El mundo de la vida y la fenomenología sociológica de Schütz. Apuntes para una filosofía de la experiencia. *Hermenéutica intercultural Revista de Filosofía*. 15, 167-200
- Schütz, A. (1995) *EL problema de la realidad social*. Buenos Aires: Amorrortu

Von der Walde, M. L. (1990) Aproximación a la semiótica de Charles S. Peirce. *Acciones textuales. Revista de teoría y análisis*.2, 89-113

Zecchetto, V. (2002) *La danza de los signos, nociones de semiótica general*. Quito: Abya-Yala