

LA RELIGION EN EL PENSAMIENTO DE FREUD

1. La religión como neurosis compulsiva
 2. La religión como resultado del complejo edípico
 3. La religión como ilusión
 4. Una valoración crítica
-

En este tercer capítulo expondremos sintéticamente algunas aportaciones provenientes de la reflexión psicoanalítica freudiana, sin pretender ser exhaustivos, pero con la intención de exponer al menos las líneas esenciales de la aportación de una de las corrientes más vivas de la cultura contemporánea.

En el complejo ámbito de la obra freudiana (que damos por conocida al menos en sus componentes esenciales) las reflexiones sobre la religión ocupan un lugar importante. Los escritos sobre el tema de la religión son numerosos: «*Zwangshandlungen und Religionsübungen*» (Conductas coactivas y ejercicios religiosos, 1907), «*Totem und Tabu*» (de 1913), «*Der Moses des Michelangiolo*» (El Moisés de Miguel Angel, 1914), «*Die Zukunft einer Illusion*» (El porvenir de una ilusión, 1927), «*Ein religiöses Erlebnis*» (Una experiencia religiosa, 1928), «*Der Mann Moses und die monotheistische Religion*» (Moisés y el monoteísmo, 1939, póstumo). Otras obras contienen amplias secciones dedicadas a problemas religiosos, como «*Das Unbehagen in der Kultur*» (Los inconvenientes de la civilización, 1930), «*Vorrede zur 'Probleme der Religionspsychologie'*»

von Dr. Th. Reik» (Prólogo a «Problemas de Psicología Religiosa», del Dr. Th. Reik, 1919), «*Briefe an Dr. Pfister O.*» (Cartas al Dr. O. Pfister), «*Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci*» (Un recuerdo de la infancia de Leonardo de Vinci, 1910).

La abundancia de los escritos manifiesta el persistente interés, no sólo científico, sino también personal y vital de S. Freud por la religión, a pesar del ateísmo declarado, de las desconfianzas provenientes del clima cultural positivista, de los prejuicios basados en una experiencia negativa de personas y de ambientes religiosos.

El pensamiento de Freud sobre la religión evoluciona a medida que se enriquece su experiencia clínica y su conocimiento de la psiqué humana, pero permanece sustancialmente unido a las firmes teorías representadas por «*Zwangshandlungen*», «*Totem und Tabu*» y «*Zukunft einer Illusion*».

De estas tres obras daremos una rápida exposición sintética.

1. LA RELIGION COMO NEUROSIS COMPULSIVA

Hace notar Freud que, en las neurosis obsesivas, se introducen fácilmente conductas compulsivas con la finalidad de disminuir el nivel de ansiedad del enfermo. Estas conductas también se llaman «rituales», pues obedecen a reglas minuciosas y precisas con carácter normativo, como por ejemplo, lavarse las manos un determinado número de veces (excesivo) durante la jornada, caminar evitando pisar las uniones entre baldosa y baldosa, decir ciertas frases o palabras de tipo mágico, etc.

Los ritos de los neuróticos obsesivos se manifiestan como solución ilusoria para los verdaderos problemas del enfermo, tanto que, en muchos casos, la ansiedad no desaparece, sino que se acrecienta.

Freud cree ver también en las prácticas religiosas las características funcionales del «ritual» del neurótico; las prácti-

cas religiosas son minuciosamente reguladas por precripciones rituales, tienen un carácter normativo que provoca cierta sensación de culpabilidad en caso de infracción, tienen como fin hacer desaparecer el ansia, aunque se realice en un margen ampliamente ilusorio (1907).

De aquí nace la afirmación según la cual *la neurosis compulsiva es la religión del individuo enfermo, como la religión es la neurosis compulsiva de la humanidad*.

En otras palabras, la religión, con sus ejercicios, prueba la situación de neurosis colectiva a la que está sujeta la humanidad, y tiene por fin disminuir el nivel de ansiedad. Queda por decir cuáles sean las raíces del ansia colectiva; se hará seguidamente en el análisis del origen de la cultura (Freud, 1913). Pero mientras tanto se va afirmando la hipótesis típicamente freudiana de que la religión está unida al sentido de culpabilidad; las ceremonias religiosas, si se omiten, provocan un gran sentido de condena interior que, de hecho, las hace compulsivas.

2. LA RELIGION COMO RESULTADO DEL COMPLEJO DE EDIPO

En *Totem y Tabú* (1913) es donde toma cuerpo definitivo el pensamiento freudiano sobre la religión; este libro constituye un intento global de esclarecer el origen de la religión, con relación al cuadro de conocimientos logrados por Freud hacia 1912-13 (después de la ruptura y separación de Jung).

Se reflejan en este libro los influjos de Darwin (la hipótesis de la horda primitiva), de Atkinson (la idea de la rebelión de los hijos), de Robertson Smith (la exogamia inicial y el derecho matriarcal), de Frazer (noticias sobre el totemismo), de Janet, Ribot, Charcot, Breuer (la religión como conducta psicasténica); pero sobre todo se aplica, de forma coherente y sistemática, *el modelo interpretativo basado en el complejo de Edipo*, descubrimiento típico del mismo Freud.

La argumentación freudiana procede desde dos puntos distintos: el origen de la religión en la especie y el origen de la religión en el individuo; pero ambos análisis se iluminan mu-

tuamente, no siendo otra cosa que dos momentos de un mismo proceso o estructura psíquico-cultural. En realidad, tanto en el origen de la religión colectiva como en el de la individual, se encuentran las complejas relaciones existentes entre padres e hijos, esto es, la temática del complejo de Edipo.

a) Refiriéndose al *origen cultural de la religión*, Freud supone la existencia de una horda primitiva, en que un padre despótico y absolutista impide a los hijos el ejercicio de los propios derechos sexuales, inhibiendo así su libido. De aquí nace el propósito en los hijos de matar al padre para librarse de su tiranía, y sustituirle en la actividad sexual; tal propósito se lleva a la práctica, pero no por eso se resuelven los problemas. La imagen del padre vuelve a la conciencia de los hijos, sea porque él representa en realidad el modelo en que se quieren inspirar (desde el momento en que aspiran a sustituirle), sea porque su eliminación suscita sentimientos póstumos de culpabilidad que no se pueden superar fácilmente. Por otra parte, los hijos intuyen que su carga de libido no se puede realizar con plena libertad, sin volver a proponer hasta el infinito la misma problemática cargada de agresividad, que ellos han experimentado. De aquí *una serie de soluciones de adaptación* que se toman para asegurar la supervivencia del grupo.

La imagen del padre viene «sacralizada» en la imagen del totem, que representa precisamente el antepasado del grupo, modelo interno ideal y también objeto de expiación póstuma, que termina con la disminución del sentimiento de culpabilidad unido al de su muerte. La doctrina totémica expresa al mismo tiempo la participación simbólica en la realidad del padre (y una forma sublimada de manifestar la interioridad de sus prerrogativas) y el rito expiatorio del sentimiento de culpabilidad.

Al mismo tiempo se consagra con apropiados tabúes (prohibiciones sacralizadas) la nueva reglamentación de la libido sexual: prohibición del incesto y correlativa institución de la exogamia, prohibición del homicidio, organización de la sociedad sobre bases matriarcales. En realidad *la libido sexual es canalizada hacia otros objetos* y desplazada a activi-

dades distintas de la genital; en esta renuncia al ejercicio de la sexualidad genital y en la necesidad de superar el sentimiento de culpa unido al conato de libre afirmación de la misma libido, se funda, según Freud, el comienzo de la religión, de la moral y de la cultura.

Piensa Freud que las religiones históricas no hacen más que reproducir el mismo esquema o proceso de Edipo, aunque en formas nuevas, dadas por la diferente situación cultural. Es típica a este respecto la interpretación dada por Freud a la religión judeo-cristiana (véase sobre todo el tomo *Moisés de Miguel Angel*, 1914, y *Moisés y el monoteísmo*, 1939).

Para Freud el caso de Moisés es el clásico caso de la «vuelta del destituido»; esto es, se va reproduciendo el mismo esquema de problemáticas ya vividas «in illo tempore» en la horda primitiva y luego olvidadas, o mejor, descendidas lentamente al nivel del inconsciente, pero no por eso inactivas. Moisés es el jefe del pueblo hebreo, admirado y temido, seguido y odiado, amado y forzosamente obedecido, hasta que un día sus propios secuaces lo eliminan, para librarse del yugo de la dura ley por él impuesta. El reconocimiento póstumo de su gran personalidad desemboca en la divinización del caudillo (Moisés = Yahwéh), pero caracteriza para siempre la religión, con la impronta de la dureza de la Ley, impregnada del sentimiento de culpa y necesidad de expiación. El cristianismo no es para Freud más que una lógica consecuencia o desarrollo de esta religión del Padre; el Hijo no es más que un secuaz coherente de la lógica de la expiación, que periódicamente se representa como una necesidad histórica para el pueblo hebreo. Por lo demás, también en el Hijo, apenas se hacen explícitas sus solicitudes y exigencias morales, se repite la misma experiencia y proceso estructural: se le mata, se diviniza su figura, se acepta su doctrina, y así el ciclo se repite.

El esquema propuesto por Freud sobre el origen de la religión primitiva y de la hebreo-cristiana, si se toma a la letra, va necesariamente al encuentro de muchas críticas y objeciones históricas, etnológicas, sociológicas, teológicas. Pero el autor, en obras sucesivas a Totem y Tabú, ha intentado obviar tales críticas quitando al relato toda consistencia realista; in-

sinúa que se trata simplemente de un «apólogo psicológico», en el que simbólicamente se oculta un proceso que Freud considera universal y que cree haber descubierto en el análisis clínico de los procesos de maduración genética del hombre de hoy. Es probable, dice Freud, que «realmente» no haya habido asesinato del padre ni «in illo tempore» ni en tiempo de Moisés; sin embargo, es lícito pensar que se hayan producido relaciones ambivalentes entre padres e hijos, desembocando en la necesidad de disciplinar la libido y, por tanto, en el desarrollo de los sentimientos religiosos, de la moral, de la cultura. La muerte del padre puede ser incluso sólo mental, a nivel de deseo, pero el cuadro psíquico que la acompaña está en grado de originar las nuevas conductas analizadas. La reconstrucción «histórica» de Freud no es, pues, en ningún modo histórica; es un *género literario*, es una *proyección hacia atrás* de algunas estructuras psíquicas que él considera universales en el tiempo y en el espacio. El «primum» no es la muerte «real» del padre, sino que es el proceso de maduración del complejo de Edipo que tiene lugar en todo grupo humano en el que haya un padre, una madre, un hijo.

El caso de Moisés no es más que un ejemplo de este modelo universal. En definitiva, el *segundo momento «lógico» de la argumentación es el que proyecta luz sobre el primer momento «cronológico»*. Sobre este momento se centra el pensamiento de Freud a medida que avanza en el análisis de las conductas religiosas, completando las intuiciones de *Totem y Tabú* con otras reflexiones.

b) *A nivel de psicología individual* la religión proviene de la solución del complejo de Edipo. Bajo este aspecto analiza Freud el complicado nexo de relaciones que se forman alrededor del tercer año de edad entre el niño y sus progenitores. Es precisamente en esta edad cuando el niño empieza a captar la presencia de la imagen paterna como un rival que se entromete entre él y la madre y se lleva consigo parte de las atenciones, del afecto y de los cuidados; la libido que hasta este momento se canalizaba en el objeto materno, obedeciendo al principio del placer, se ve ahora obligada a sujetarse a una nueva solicitud restrictiva.

El padre representa por tanto simbólicamente un límite, una ley, una norma que se impone al hijo; sustrayéndolo al principio del placer (representado eficazmente por la imagen materna) el padre impone al hijo un nuevo modelo de vida, inspirado en el principio de la realidad. Con otras palabras, el padre sustrae al niño de su tendencia egocéntrica y le proyecta un interés de carácter oblativo, en el cual tiene vigencia el reconocimiento del otro como límite a la propia libido.

La carga de la libido debe dejar para otro momento su tendencia típicamente genital (esto es, el ejercicio genital de la sensualidad); el momento habrá llegado cuando el niño haya interiorizado la misma imagen paterna, que, de esta forma, viene a constituir un ideal.

De cuanto hemos dicho debería aparecer bastante claramente que el niño se encuentra, en este punto de su evolución, en una *situación ambivalente* respecto al padre; por una parte le odia porque le cierra la posibilidad de utilizar inmediatamente su libido (complejo de castración), por otra, le ama y le admira en cuanto que representa su ideal y encarna el desarrollo a que está destinado. El padre es objeto de odio-amor, Ley e Ideal al mismo tiempo, Límite y Estímulo al desarrollo.

El sentimiento religioso nace en este cuadro; el hijo necesita una imagen ampliada de un padre a quien referir ya su necesidad de superar el sentimiento de culpa unido a su actitud de odio (¡muerte simbólica!), ya la necesidad de reforzar el proceso de identificación con la imagen de su propio padre. El Padre celestial proviene así de un proceso de *sublimación* y de *proyección* que nace del Edipo y está en función de aquél; en efecto, la imagen del Padre facilita la solución del Edipo en cuanto que orienta hacia la aceptación realista de la Ley representada por el padre (el Padre celestial es la garantía y la personificación misma de la Ley) y por esto mismo ayuda a introducirse en el mundo de la renuncia y de la responsabilidad, esto es, en la perspectiva de la maduración. La aceptación de la solicitud limitadora representada por el padre, provoca a su vez la aceptación del hijo por parte del padre; la palabra con que el padre reconoce al hijo le abre el camino hacia la propia realización humana.

En definitiva, puede afirmarse que, de estas consideraciones, la religión del niño queda caracterizada de esta forma, según Freud.

a) *Es una derivación directa de la represión de la libido sexual infantil*; en concreto, la religión es un producto de la libido separada de su objeto propio y llevada a un objeto fantástico e ilusorio. De aquí la conclusión (desarrollada más por los neofreudianos que por el propio Freud) de que la liberación de la libido acompaña y provoca la liberación de la religión; y viceversa, la religión es un factor de represión sexual.

b) La religión viene precedida, acompañada y seguida por el *sentimiento de culpa*. Nace de la necesidad de manifestarlo y no es capaz de suprimirlo, precisamente por la persistencia de la ambivalencia fundamental odio-amor que lo caracteriza. No hay, pues, religión de amor, sino que más bien se debe afirmar que toda religión es religión de imposición.

c) La religión *pertenece a la esfera del super-ego*, en cuanto está fundamentalmente constituida por la aceptación de normas, leyes y límites que el hombre está obligado a asumir para asegurarse protección y defensa contra la agresividad de la libido propia y ajena. La religión resulta, por tanto, parcialmente positiva al menos en esta fase histórica del desarrollo de la humanidad (o en el período de transición infantil), en cuanto «tiene a raya» la libido, impidiendo las cargas destructivas; pero está llamada a desaparecer, apenas pueda sustituirse en tal función por cualquier otra estructura psíquica más adecuada. Freud volverá a tratar dicho tema, de forma más orgánica en *El porvenir de una ilusión* (1927) y *Los inconvenientes de la civilización* (1930).

d) La religión es claramente *una extensión de la problemática parental*; exactamente, la imagen de Dios es una proyección de la imagen paterna y hacia ese objeto se orientan, sublimándolas, las cargas de libido que no pueden satisfacerse en la situación edípica. A primera vista no se ve claro si Freud intenta la proyección en el sentido de una trasposición de la imagen real o ideal de la figura paterna; tal distinción es importante, como se verá más adelante, incluso en la perspectiva de aplicación, pedagógica.

Pero aparece bastante claro, en el conjunto del razonamiento freudiano, que el carácter proveniente de la religión explica totalmente la realidad de la misma; Freud no se contenta con decir «la religión es psicológicamente una derivación», sino que añade, aunque con alguna reserva (*Totem y Tabú*, al principio del capítulo IV, y también en otros pasajes y en otras obras; véase Plé, 1968), «La religión se reduce a una derivación psicológica», sobrepasando así en mucho el juicio que se consiente al psicólogo. Volveremos a hablar más adelante de esta afirmación, para valorar, en su conjunto, la obra freudiana

Nos quedan por analizar algunas de sus últimas obras

3. LA RELIGION COMO ILUSION

Freud afronta el tema de la religiosidad del adulto en los dos tomos: *El porvenir de una ilusión* (1927) y *Los inconvenientes de la civilización* (1930). El punto de partida de este segundo tratado es la constatación de la *situación de frustración y represión* a la que debe adaptarse el hombre en la civilización; la cultura se funda en la renuncia al instinto. Pero hay todavía algunas otras frustraciones que el hombre debe afrontar: las fuerzas de la naturaleza que le son hostiles, el trauma de la muerte, los traumas de origen social. No pudiendo soportar tal frustración por mucho tiempo, el hombre se refugia en una imaginación tranquilizadora; regresando a un estado de desarrollo infantil, se figura la existencia de un padre bueno, que le recuerda la imagen del propio padre y que le asegura protección y seguridad.

Es evidente que este Padre no es otra cosa que *una ilusión proyección de un deseo infantil* y, por lo mismo, ella misma es fuente de ilusiones. Durante la infancia el niño era invitado a imaginar la existencia de un Padre Celestial, para soportar el descubrimiento progresivo de los límites y debilidades humanas del padre terreno, descubrimiento que quitaba la base a la propia necesidad de seguridad. Ya en la edad adulta, utiliza aún este mecanismo de defensa y compensación, hasta que es capaz de utilizar un instrumento in-

terpretativo de la realidad, ya no de carácter ilusorio, sino de carácter científico. La ciencia está destinada a suplantar la ilusión de la religión. Aunque esta última parece asegurar al hombre una felicidad transitoria (como ya hemos dicho), aparece con el tiempo como una máscara de la realidad, que el hombre decide aceptar sólo en cuanto ha decidido «no pensar». En «Los inconvenientes de la civilización», Freud afirma, por ejemplo, que «la religión deforma de modo delirante la imagen del mundo real, rebaja el valor de la vida (y esto lleva como postulado el intimidar a la conciencia)». Y en otro pasaje: «Ella fija los adeptos a un infantilismo psíquico, les hace partícipes de un delirio colectivo y con ello evita su neurosis obsesiva; pero esto es todo».

En cuanto a la definición del concepto «ilusión», según Freud, *no se identifica necesariamente con el error*. Hay ilusión cuando el deseo prevalece en el cuadro motivacional, con perjuicio de las relaciones con la realidad. La religión es ilusión precisamente porque es proyección del deseo de consuelo y no es realizable.

El carácter delirante de la ilusión religiosa creada por el deseo ya había sido afirmado también en *Psicopatología de la vida cotidiana* (1904, cap. I), donde la religión se compara a las conductas paranoicas porque no es más que «psicología proyectada al mundo exterior», percepción del contenido oscuro del propio psiquismo y mitización proyectada del mismo. Por otra parte, el tema de la «limitación» del niño (y de rechazo también el tema de la frustración adulta) como base de la religión, ya se había tratado en *Un recuerdo de la infancia de Leonardo de Vinci* (1910), donde se anticipaba también el tema colateral del «futuro» de la religión. Caerá ésta al resolverse la problemática edípica; el ateísmo sería la señal indudable de una lograda madurez del hombre, solo, racionalmente solo ante sí mismo y ante los deberes de la vida, inmunizado de la tentación de ceder ante el miedo, refugiándose en la regresión infantil.

En esta última parte de reflexión freudiana parece bastante evidente que la finalidad que asigna al psicoanálisis se inspira fundamentalmente en *un proyecto de liberación del*

hombre y de promoción de su autenticidad. Freud parte de la constatación del carácter represivo (superegoico) de la cultura en que se realiza el hombre y se propone poner en evidencia todas las estructuras, factores y condiciones que mantienen al hombre ligado a esta situación. Pero hay que decir que este esfuerzo ha tenido más éxito en su fase destructiva, en el momento de denunciar las falsas estructuras; mientras ha sido inoperante en el momento de propuestas constructivas. La razón puede estar en la dificultad de Freud para elaborar un sistema alternativo al del superego; la psicología del ego apenas se encuentra esbozada en el pensamiento freudiano, aunque ésta fuese la dirección primaria de su esfuerzo de comprensión, en el momento en que empezaron a disminuirse las fuerzas. En definitiva, puede anticiparse un juicio del pensamiento freudiano sobre la religión, admitiendo que la validez de su análisis consiste principalmente en el *descubrimiento de las fases arcaicas de la religiosidad* (las que se fundan en la ambivalencia, sentimiento de culpa, regresión infantil, miedo, imposiciones del superego), pero *no ha podido hacer avanzar la teoría sobre una religiosidad basada en el desarrollo del ego.*

Una valoración del conjunto de la obra de Freud implica distinguir cuidadosamente los elementos positivos de los negativos.

4. VALORACION CRITICA

Los aspectos positivos pueden resumirse en los siguientes:

1. *El descubrimiento de la importancia esencial de la problemática infantil en la explicación del origen de la religiosidad humana.* Sobre este punto, la diferencia entre Freud y los psicólogos precedentes consiste sobre todo en el hecho de que el elemento esencial de la dinámica religiosa infantil no está representado por el influjo socializante de los padres, en cuanto mediadores de un aprendizaje religioso, pero sí en el papel que ellos desempeñan en el desarrollo de la total personalidad del niño. La religiosidad infantil no está ligada

al hecho de que los padres «enseñan» la religión, sino al simple hecho de que ellos «existen» en una relación especialmente densa de emotividad y de afectividad (la relación líbido) y que influyen en el niño con este tipo de presencia condicionante.

Esto equivale a decir que la religiosidad es un factor necesario al desarrollo del niño, si bien es necesariamente un elemento caduco del desarrollo, destinado a ser sustituido por una visión científica de la realidad psíquica del individuo y, por lo mismo, de lo que significa en el mundo y en la vida.

2. Un segundo elemento de carácter positivo en la psicología religiosa freudiana consiste *en la aportación desmitizante que tal psicología opera sobre las falsas religiosidades*. Freud, descubriendo las raíces meramente psicológicas de la religión infantil, pone en guardia sobre lo inadecuado de muchas conductas religiosas, que no han madurado a través de la progresiva superación de las problemáticas infantiles. Cuando hablamos de falsas religiosidades, nos referimos evidentemente a aquellas formas de religiosidad de algunos adultos que claramente tienen la señal de una regresión infantil y que evidencian una detención en el conjunto del desarrollo de la personalidad. De este modo Freud nos enseña el camino para descubrir lo que hay psicológicamente equivocado en muchas conductas religiosas. La psicología freudiana tiene así la posibilidad de descubrir la diferencia entre fe y creencia, entre opción religiosa y tradición religiosa, entre conducta religiosa libremente motivada y conducta religiosa psicológicamente condicionada.

Lo mismo que el sociólogo de la religión descubre las raíces culturales y ambientales de muchas conductas religiosas, así el psicólogo es capaz de señalar las falsas e ilusorias conquistas de una religión que no es otra cosa que la proyección de un deseo infantil o la vuelta a una falsa seguridad fundada en la renuncia al compromiso, como ocurre con muchas religiosidades adultas (es la temática de *El porvenir de una ilusión* y *Los inconvenientes de la civilización*). Por otra parte, la denuncia de la religión fundada en el deseo es sólo una

parte de un raciocinio mucho más amplio que considera las formas de superación «normal» del deseo como una conducta más adecuada y madura. Aunque el raciocinio de Freud no llegue a una religión más progresiva y madura, parecen explícitas, en el estudio de la psicología del ego, las perspectivas de recuperación de una religiosidad bien distinta.

3. En esta línea, la aportación freudiana es importante para *una definición de las religiosidades patológicas*, de las distorsiones que provienen de problemas psicológicos no resueltos (estructurados en «complejos») y que, por tanto, no son más que canalizaciones de problemas psicológicos que accidentalmente adoptan un carácter religioso. Queda por discutir si Freud entiendo atribuir a todas las conductas religiosas un carácter patológico o simplemente analiza en muchas conductas religiosas las equivalencias psicológicas de síntomas patológicos. La discusión sobre este punto nos llevaría lejos de lo que intentamos en este volumen; parece que hay que excluir el que Freud haya trabajado de forma metodológicamente equivocada, deduciendo de algunos casos claramente patológicos una línea de interpretaciones extensivas a casos de religiosidad tenidos como «normales». Se inclina, más bien a considerar la religiosidad como un momento evolutivo «normal», ligado a nexos «esenciales» del desarrollo y orientado de modo preferentemente «ilusorio». La ilusión no es en realidad una conducta «equivocada», sino sólo diversa y siempre funcionalmente importante, aunque sea inadecuada en una consideración global de los problemas del individuo.

4. Otra adquisición positiva de la psicología religiosa freudiana es *haber precisado el carácter global del desarrollo religioso*. No es, en efecto, algo específico dentro del psiquismo humano, sino que va ligado a los mismos procesos del desarrollo que caracterizan el crecimiento psicológico. No se trata, pues, de una «necesidad» típica, preexistente a las experiencias del sujeto, sino sólo de una posible respuesta, entre tantas, a las interrogaciones que pueden presentarse durante el desarrollo. La religiosidad es función de todos los procesos que atraviesa el hombre en vías de crecimiento; no es algo secundario, separado, sino una posibilidad anotada en

las múltiples alternativas de solución de las problemáticas psicológicas del individuo.

El hallazgo de este aspecto del tema religioso no es un descubrimiento de Freud, pero encuentra en este autor las más convincentes demostraciones, en cuanto el hecho religioso queda claramente inserto en un cuadro de conjunto de doctrinas psicológicas, con una justificación problemática, pero global y profunda.

5. Finalmente hay que hacer notar que uno de los hallazgos más interesantes de Freud en este estudio se refiere al «*lenguaje*» religioso. En efecto, con el descubrimiento del inconsciente como factor de la dinámica psicológica profunda, es decir, como una reserva de contenidos marginados que, a su manera, influyen en el psiquismo, Freud también introduce en la psicología de la religión la hipótesis de un *doble lenguaje*. Como agudamente hace notar algún autor de la escuela neofreudiana de París (cfr. Beirnaert, 1964 y 1968), Freud pone en guardia sobre el significado de muchos lenguajes que pueden utilizarse al hablar de Dios. Se trata de distinguir cuál sea el más profundo y auténtico, el que contenga realmente las premisas del desarrollo. Un razonamiento a este nivel consciente puede parecer ateo y agnóstico, pero en realidad oculta un propósito desmistificador y una negativa a cierto «tipo» inadecuado de religiosidad. A nivel consciente pueden negarse ciertas formas de religiosidad típica, precisamente porque a nivel inconsciente actúa la necesidad de una religiosidad más profunda, que se funda en experiencias muy remotas y no esclarecidas aún, que, removidas, continúan todavía estimulando la búsqueda. También es posible el caso contrario, en que el raciocinio religioso explícito se inspira en la «creencia», mientras que en realidad el razonamiento profundo está ya orientado hacia la negación de la hipótesis del trascendente. Estas intuiciones parecen ser muy útiles en la interpretación del fenómeno complejo del ateísmo, cuyas raíces conscientes parecen insuficientes para una explicación exhaustiva.

Junto a estas aportaciones positivas, surgen también elementos negativos, que imponen una crítica de Freud, para no

incurrir en errores de valoración y de perspectiva, siempre posibles cuando se piensa en el largo y complicado camino recorrido por el psicoanálisis después de Freud.

Podemos señalar algunos puntos, para discutirlos posteriormente:

a) Se reprocha a Freud el que con demasiada frecuencia *no se basa en una información adecuada sobre los aspectos históricos, antropológicos y teológicos de las formas religiosas* analizadas por él. En el caso de *Totem y Tabú* particularmente, es demasiado evidente la distorsión de los datos tradicionales contenidos en la doctrina Judeo-cristiana.

Es muy cierto que Freud intenta minimizar la importancia de sus «distorsiones» históricas, invocando el argumento de los «géneros literarios», como justificación de muchas inexactitudes y forzadas interpretaciones de los hechos. En realidad estas minimizaciones no son del todo necesarias. El razonamiento de Freud es válido para el nuevo lenguaje que intenta proponer en el análisis de la psique y de la religiosidad humana; el cuadro cultural al que apela para «demostrar» la validez de las propias intuiciones no es determinante en la argumentación a que él recurre. El método de la aproximación clínica debería conducir a un conocimiento básico de las estructuras constantes de la psique humana, incluso sin la ayuda de las confirmaciones históricas y antropológicas.

b) Más importantes son las críticas que pueden hacerse a Freud respecto de la *coherencia interna de las explicaciones psicoanalíticas*.

Sobre todo se le reprocha el no haber reconocido toda la riqueza de la simbólica imagen del Padre, tal como viene presentada por la tradición religiosa, limitándose más bien a poner en evidencia los elementos negativos, represivos y patológicos. Paralelamente se le reprocha el haber pasado a la problemática religiosa solamente una parte del contenido dinámico de la imagen paterna.

Si todo esto pone de manifiesto un límite en el pensamiento freudiano, da origen también a la posibilidad de una nueva lectura de Freud en plan más exigente, que ponga en evidencia las posibles implicaciones no desarrolladas acerca de las relaciones entre los hallazgos psicoanalíticos sobre la capacidad estructural de las imágenes parentales y las afirmaciones contenidas en la tradición judeo-cristiana sobre la paternidad divina. El peligro de paralelismo parece condicionar en parte tal lectura, pero es un riesgo que se ha de correr para llegar a una valoración más adecuada sobre la aportación freudiana (véase el cap. 3.º de Vergote, 1967).

c) A veces se le reprocha a Freud el que haya viciado el propio conocimiento psicológico de la religión con *prejuicios ateóricos*. No cabe duda que Freud teme la intromisión de sus prejuicios y de las experiencias religiosas negativas por él realizadas durante la propia vida (véase el volumen *Cartas a O. Plister*), pero es difícil decir si, a pesar del propósito, haya siempre sabido defenderse de esta intromisión. Sabemos ciertamente que Freud tuvo siempre en su propia vida un continuado interés por los problemas religiosos, incluso en sus formas-límite (por ejemplo en la mística) y en las formas de distorsión que se derivan (parapsicología, ocultismo); y sabemos también que la inclinación y el interés por los problemas religiosos provenían de profundos impulsos, cuyo significado global todavía no había llegado a comprender. El descubrimiento de las realidades religiosas iba al mismo paso que el descubrimiento de las propias conexiones internas; su estudio sobre las religiones documenta una fase del estudio de autoanálisis que ha quedado incompleto. Es por ello el documento una fase del estudio de autoanálisis que ha quedado incompleto. Es por ello el documento de una investigación que no pudo finalizarse antes de la muerte del famoso psicólogo.

d) Otro signo negativo se refiere a *la falta de pruebas empíricas*, aptas para dar consistencia a las intuiciones teóricas. Ciertamente que el método freudiano se justifica sobre la base de la opción metodológica clínica, pero no es menos cierto que la casuística adoptada es más bien pobre y limitada. Si la praxis clínica ha proporcionado material abundante de re-

flexión a otros elementos de la teoría psicoanalítica, para la religión solamente hay alusiones a casos aislados en obras menores.

Por otra parte, no puede desvalorarse la pretensión del psicoanálisis freudiano de constituir un modelo teórico universal. El complejo de Edipo y las consiguientes aplicaciones psicológicas y pedagógicas deben someterse a un cuidadoso análisis incluso cultural, en cuanto no se puede excluir «a priori» una extensión del modelo reducida, por ejemplo, sólo a las culturas de carácter patriarcal. Más de una vez se han presentado dudas, en diversos contextos, sobre la universalidad del modelo.

De todos modos sería muy interesante comprobar en qué medida, también en las culturas occidentales, la hipótesis de una proyección parental en la imagen del Padre Celestial encuentra hoy acogida, después de las profundas transformaciones en la estructura de la familia occidental (una relativa desaparición de la centralidad del «padre») y de no menos profundas transformaciones en la cultura (con relativa desacralización de los modelos de conducta y de los símbolos a que se refieren).

e) Un punto particularmente débil en la construcción freudiana es la *notable carencia de atención por la imagen materna*. Por dos motivos es particularmente interesante. Ante todo, parece imposible precisar la importancia del símbolo paterno, si no se asocia el correlativo parámetro del símbolo materno. Incluso en el supuesto de un claro predominio de la imagen paterna (que es la que «estructura» la experiencia infantil imprimiéndole una dinámica que el símbolo materno no está en grado de comunicar), no puede omitirse el hecho de que se complementan esencialmente las dos funciones. La teoría freudiana, en este punto, parece que es expeditiva y superficial, o mejor, puede decirse que la figura materna se sobreentiende en toda la dinámica del Edipo, queda más bien demasiado implícita y relegada a desempeñar papeles meramente pasivos. Por otra parte, no puede yuxtaponerse simplemente Jung a Freud para obtener un cuadro más completo. Se necesita volver a pensar sobre este argumento para lograr algo que propor-

cione nuevas intuiciones teóricas. El fallo es notable, dado que en las religiones históricas el símbolo materno, referido a realidades sobrenaturales, es tan frecuente como el paterno. Historiadores y antropólogos han demostrado ampliamente, sin acudir a lo que Jung dice sobre este punto, la centralidad del símbolo materno en las formas religiosas primitivas y en las evolucionadas, prescindiendo de la perspectiva judaico-cristianas, en la que también el símbolo materno está presente de forma importante. Queda, pues, por completar una parte interesante que permanece fuera de la perspectiva freudiana, pero que reviste indudable interés, como tendremos ocasión de ver cuando tratemos de la religiosidad infantil.

f) Finalmente queda *la crítica al concepto de proyección*, que constituye el centro del proceso de formación de la religiosidad infantil. A. Vergote manifiesta drásticamente que bajo el concepto de proyección no se oculta en realidad ninguna realidad psicológica identificable (1966, 199).

Ciertamente que la observación se dirige más a la divulgación psicológica que al propio Freud; en realidad, no aparece claro que Freud en la época de *Totem y Tabú*, hubiese ya elaborado una teoría de la proyección como la que a veces se le atribuye. ¿Es más correcto, tal vez, referirse al concepto de *transfert*, que consiste sencillamente en la atribución de las cualidades de un objeto a otro? En este caso sería necesario presuponer que la imagen de Dios pre-existe a la del padre y que no está producida por aquélla, sino sólo modificada. A este respecto A. Vergote observa justamente que no se trata de una transposición de una imagen recuerdo del padre terreno, sino más bien de una imagen símbolo. En otras palabras, el niño no hace más que idealizar las cualidades del padre terreno, dejando entre paréntesis los elementos negativos y desagradables de su personalidad. Investigaciones de tipo empírico parecen excluir una transposición material de estas cualidades paternas (y maternas) idealizadas en la imagen del Padre Celestial (Vergote, 1966). Tampoco el recurso a la expresión «padre agrandado» con que el mismo Freud designa a Dios Padre, resuelve el problema, quedando totalmente inexplorado el salto cualitativo creado entre el padre terreno y el Padre Celestial.

Una aclaración puede proceder, tal vez, de la interpretación del proceso de proyección en términos de *simbolización*, como sugiere el mismo Vergote (66, 184, 209). El significado esencial de la imagen paterna tiene el poder de evocar otro Padre. Pero esta solución vacía del todo la hipótesis freudiana, en cuanto supone el origen independiente del Padre Celestial: el padre terreno, en este caso, no «produce» la imagen del Padre, sino simplemente sugiere y reclama su presencia. Es únicamente una causa dispositiva, una ocasión que «puede» crear también una experiencia religiosa, pero que no la produce necesariamente.

Esta particularidad interesante del razonamiento freudiano queda así abierta a sucesivas comprobaciones, que también nosotros examinaremos cuando lo tratemos de nuevo pero con perspectiva genética, en relación a la religiosidad infantil.

Queda así aplazada una valoración de conjunto sobre la aportación psicoanalítica. Se acepta, sin embargo, que la aportación freudiana se presenta, a pesar de sus innegables aporías y contradicciones metodológicas y teóricas, como importante estímulo a la reflexión sobre el origen psicológico de la religiosidad humana.

Una lectura más detenida de Freud, incluso a la luz de la creciente literatura científica sobre el argumento, puede reservar aún importantes descubrimientos.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

1. BEIRNAERT, L., *Expérience chrétienne et psychologie*, Paris, Épi, 1964.
2. BEIRNAERT, L., Introduction à la psychanalyse freudienne de la Religion, *Études*, 328 (1968), 2, 200-211.
3. BELLET, M., La foi à l'épreuve de la psychanalyse, *Études*, 328 (1968), 3, 346-370.
4. BOVET, P., *Le sentiment religieux et la psychologie de l'enfant*, Neuchâtel. Delachaux et Niestlé, 1925. 21951.
5. CHOISY M., *Le chrétien devant la psychanalyse*, Paris, Téqui, 1955.
6. CHOISY, M., *Psychanalyse et catholicisme*, Paris, l'Arche, 1950.
7. DEMPSEY, J. R., *Freud, psychanalyse et Catholicisme*, Paris, Cerf, 1958 (orig. inglés, 1956).
8. FREUD, S., *Zwangshandlungen und Religionsübungen*, London, Imago Pub. Co., *Gesammelte Werke* (G. W.), vol. VII, 130-139; (es de 1907).
9. FREUD, S., *Totem und Tabu*, G. W. IX, pp. 207 (es de 1913).
10. FREUD, S., *Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci*, G. W., VIII, 127-211 (es de 1910).
11. FREUD, S., *Der Moses des Michelangiolo*, G. W., X, 172-201 (es de 1914).
12. FREUD, S., *Vorrede zur «Probleme der Religionspsychologie» von Dr. Th. Reik*, G. W., XII, 325-329 (es de 1919).
13. FREUD, S., *Die Zukunft einer Illusion*, G. W., XIV, 325-380 (es de 1927).
14. FREUD, S., *Ein religiöses Erlebnis*, G. W., XIV, 393-396.
15. FREUD, S., *Das Unbehagen in der Kultur*, G. W., XIV, 419-506 (es de 1930).
16. FREUD, S., *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, G. W., XIV, 103-246.
17. FREUD, S., *Briefe an Dr. Oskar Pfister*, Frankfurt, S. Fischer Verlag, 1963.
18. FREUD, S., *Zur Psychopatologie des Alltagslebens*, G. W., IV; (es de 1904).
19. NUTTIN, J., *Psychoanalyse et conception spiritualiste de l'homme*, Louvain, Public. de l'Université, 1950.
20. PHILP, H. L., *Freud and Religious Belief*, London, Rockliff, 1956.
21. PLÉ, A., *Freud et la Religion*, Paris, Cerf, 1968.
22. PLÉ, A., *Freud et la morale*, Paris, Cerf, 1969.
23. RICOEUR, P., *De l'interprétation*, Paris, Seuil, 1965.
24. RICOEUR, P., L'Athéisme et la psychoanalyse freudienne, *Concilium, Rev. Intrn. de Théol.*, 1966, 2, 73-82.
25. VERGOTE, A.; TAMAYO, A.; PASQUALI, L.; BONAMI, M.; PATTIN, M. R., e CUSTERS, A., The parental Images and the Concept of God, *Journ. for the Scientif. Study of Relig.*, 8 (1969), 79-87.
26. VERGOTE, A.; BONAMI, M.; CUSTERS, A.; PATTIJN, R. M., Le symbole paternel et sa signification religieuse, *Archiv für Religionspsychologie*, 9 (1967), 118-140.
27. ZILBOORG, G., *Freud and Religion*, Westminster, New Press, 1959.
28. ZILBOORG, G., *Psychoanalysis and Religion*, N. Y., Farrar Strauss & Cudahy, 1962.