

## EL PENSAMIENTO RELIGIOSO DE C. G. JUNG Y E. FROMM

1. La religión en el pensamiento de C. G. Jung
  2. Anotaciones críticas.
  3. Aspectos estimulantes del pensamiento de Jung
  4. La aportación de E. Fromm
  5. Religión autoritaria y religión humanística
  6. Valoración crítica del pensamiento de Fromm
- 

### 1. LA RELIGION EN EL PENSAMIENTO DE C. G. JUNG

La aportación de Jung al estudio de la religiosidad humana es tan importante como la de Freud, del que recoge algunos temas de fondo y supera algunos puntos de vista.

También para Jung el interés por el problema religioso es continuo y profundo: puede decirse que no hay obra de Jung en que no aparezcan temas religiosos. Pero sobre todo *Wandlungen und Symbole der Libido* (Cambios y símbolos de la Libido, de 1912), *Die Bedeutung des Vaters für die Schicksal des Einzelnen* (Significado del Padre para el destino del individuo, de 1909), *Psychologie und Alchimie* (Psicología y Alquimia, de 1944), *Psychologie und Religion* (Psicología y Religión, de 1938), *Antwort an Job* (Respuesta a Job, de 1952), son las obras que contienen su doctrina sobre la función y origen de la religión.

Hasta 1910 Jung compartía, en forma genérica, las ideas de Freud sobre el significado de la religión, entendida como sublimación de la imagen paterna, continuación de la represión de la libido sexual. Pero al separarse de Freud, aparecen notables innovaciones, ya en la concepción general del psiquismo, ya en la concepción específica de la religión. En *Wandlungen und Symbole der Libido*, Jung afirma ya el carácter no sexual de la libido, cuya esencia está, por el contrario, en ser una energía psíquica genérica, capaz de especificarse en diversas direcciones según la dinámica global de cada personalidad. Conviene destacar que también en este punto esencial Jung se diferencia de Freud notablemente.

Las estructuras fundamentales de la psique, según Jung, se distribuyen a dos niveles: el consciente y el inconsciente. En la esfera del consciente se encuentra el *Yo* (imagen consciente de la propia individualidad) y la *Persona* (imagen consciente de la propia personalidad social); mientras que en la esfera del inconsciente se encuentra la *Sombra* (imagen inconsciente de la propia individualidad) y el *Animus-Anima* (imagen inconsciente del otro sexo). Toda personalidad está movida por relaciones flexibles entre las dos esferas inconsciente y consciente, incluso porque toda personalidad se caracteriza por la diversa incidencia de las *cuatro funciones fundamentales* (pensamiento, sentimiento, sensación, intuición) y de las *dos actitudes fundamentales* (extroversión-introversión). Pero de forma más decisiva los dinamismos de la personalidad se activan por la relación existente entre el contenido del inconsciente y las experiencias cotidianas del individuo.

A este propósito hay que hacer notar que, para Jung, es de gran importancia el *inconsciente colectivo*, que no es la reserva de los contenidos marginados, sino que constituye el patrimonio psíquico y cultural de la especie. En el inconsciente colectivo se encuentran los *Arquetipos*, que son *estructuras* fundamentales de la experiencia psíquica, *pre-disposiciones* a revivir las esenciales experiencias de la especie humana, *modelos* en los que se especifican las diversas etapas de la madurez psíquica.

El arquetipo se manifiesta en una variedad de símbolos que son universales en el tiempo y en el espacio; otros símbolos se reagrupan significativamente en *mitos*, que representan la vivencia de la experiencia psíquica.

Entre los arquetipos contenidos en el Inconsciente y que pueden ser reactivados por símbolos apropiados adquiere máxima importancia el SELBST (el SE), que es la imagen arquetipo de la madurez psíquica, o sea, es la anticipación o el modelo de la integración funcional de todas las componentes en conjunto, conscientes e inconscientes de la personalidad. El Selbst, a medida que aflora en la conciencia, realiza el equilibrio dinámico entre el Yo y Persona, entre Sombra y Animus-Anima, entre Inconsciente y Consciente, entre Inconsciente Colectivo e Inconsciente Personal, entre pensamiento, sentimiento, sensación e intuición, entre introversión y extroversión. A medida que el Selbst se realiza, llega a ser *el lugar psíquico en que se realiza la unidad de la multiplicación de estructuras, la vivificación de las funciones, la perfección de las actitudes*. La realización de la imagen arquetipo del SELBST lleva consigo la satisfacción profunda de la personalidad y, por ello, es portadora de una experiencia de felicidad.

Al afirmar que el SELBST sólo puede ser actualizado a través de una experiencia simbólica, Jung subraya la importancia de toda la actividad mito-poiética en la vida del hombre. En efecto, cuando se interrumpe el flujo mediador del símbolo entre arquetipo y realidad, se producen diversos desórdenes psíquicos, desde la psicosis a la neurosis, que siempre manifiestan la falta de una visión del mundo que dé significado a la vida. La conexión de la experiencia con el arquetipo es necesaria, porque el arquetipo, como si re-vistiera la experiencia, le da una dirección y un significado. De aquí deriva la aplicación terapéutica, aceptada como propia por otras corrientes psicológicas, según las cuales no es posible la recuperación del enfermo mental, sin la adquisición de valores que den significado a la vida del individuo (véase también V. Frankl, 1948, 1951, 1962; I. Caruso, 1946, 1952 y otros).

Interesa hacer notar que *entre los arquetipos decisivos* en la psiqué del individuo, por ser universales, Jung cuenta *también los religiosos*; la imagen arquetipo de Dios es fácilmente identificable, en todas las culturas por la abundancia de símbolos y mitos que a ella se refieren. Esto lleva a demostrar, según Jung, que la imagen de Dios no proviene de las experiencias psíquicas del individuo, como proyección de la experiencia paterna, según Freud pretende, sino, por el contrario, la relación con el padre terreno puede asumir un significado religioso propio, porque preexiste un modelo, una disposición hereditaria, una estructura universal de la divina Paternidad. Dios es como una *impronta dejada en el psiquismo*, que reviste diversas experiencias humanas proporcionándoles un significado religioso. Como se ve, Jung, con estas afirmaciones, echa por tierra radicalmente la teoría freudiana sobre el origen psíquico de la religión, sin dar juicios de valoración filosófica. Se abstiene de decir que la impronta de Dios sea producida por algo ontológicamente real. La impronta es ciertamente real en sentido psicológico; *la religión es verdadera, pero sólo psicológicamente*.

Estas afirmaciones se remachan también en las tres conferencias que constituyen *Psychology and Religion* de 1938. En este escrito se da un paso más hacia adelante y es la identificación entre el arquetipo del Selbst y el de Dios. Las dos imágenes, según Jung, contienen las mismas perspectivas o valencias psicológicas, en cuanto representan la unidad, la integración, la vida; además, contienen una serie de representaciones simbólicas que son equivalentes (como parece demostrar el análisis de los símbolos religioso-psíquicos elaborados por las religiones orientales, y reproducidos por pacientes de todas las culturas, como los famosos «mandala»).

Si se prueba la identificación entre el Selbst y Dios, entonces pueden deducirse importantes consecuencias. Así, el proceso psíquico que lleva a la integración consciente-inconsciente de la imagen arquetipo del Selbst, sería el mismo que lleva al más alto grado de actividad religiosa; de forma que toda actividad religiosa (ascética y mística) se resolvería en un progreso de madurez psíquica y, viceversa, todo progreso en la integración de la personalidad llegaría a revestir impor-

tancia religiosa. Es entonces cuando Jung asegura poder afirmar que no hay enfermo mental (persona no integrada psíquicamente) que no tenga serios problemas de identidad religiosa y viceversa, todo problema de desintegración religiosa lleva consigo cierto grado de inmadurez psíquica, tanto que la enfermedad mental puede disminuir mediante la activación de la religiosidad (es decir, con un conjunto de valores significativos para la vida), y la vida religiosa puede reintegrarse mediante la adquisición de la salud mental.

Al margen del valor de estas conclusiones pseudo-apolo-géticas, queda el hecho del *intercambio de los dos sistemas de imágenes arquetipos y de los correlativos sistemas de los símbolos* que sirven de catalizadores del arquetipo. Los símbolos que reavivan el arquetipo religioso son funcionalmente equivalentes a los que estimulan las actividades psíquicas.

Queda por indicar cuáles son los símbolos que tienen mayor relación con el arquetipo divino; para Jung, que no niega la importancia de la aportación simbólica de la problemática paterna, es *el símbolo materno el que reviste una función central e insustituible*. La Gran Madre es el símbolo sacralizado de lo que la madre representa para el niño, causa radical de la existencia, fuente primordial de la vida, profundo motivo de satisfacción afectiva y emotiva, proporcionado objeto del deseo erótico, etc.... Todo símbolo materno y, más ampliamente, todo símbolo femenino, está impregnado de un poder evocador del arquetipo divino que manifiesta precisamente una predisposición a experiencias y realizaciones en el sentido de aquellos contenidos. Dios es la «razón» profunda del símbolo, en cuanto que es la imagen profunda (que cada uno lleva consigo) del ser, de la felicidad, del objeto de unión beatífica, etc.

Después de esta puntualización, Jung aplica el análisis a otros símbolos religiosos, llegando a la interpretación psicológica de casi todos los temas dogmáticos de las más conocidas religiones históricas, mediante un trabajo de confrontación intercultural de gran interés; hay que destacar, a este propósito, que siempre se trata de un ensayo interpretativo que se desenvuelve más acá del juicio de valor filosófico so-

bre el objeto de la investigación. Jung no quiere demostrar la existencia de Dios mediante la existencia de su arquetipo inscrito en el psiquismo humano, ni reducir los contenidos dogmáticos a proyecciones psicológicas; sólo apunta un cierto *paralelismo entre la existencia ontológica mantenida por el creyente y la existencia psicológica mantenida por el psicólogo*. Jung sólo sabe que en la psique del hombre existe una estructura con los caracteres de lo que el creyente llama Dios y considera realmente existente «fuera» de la psique. Parece bastante clara la relación con el platonismo agustiniano, aunque la metodología sea bastante distinta (cfr. White, 1952, prólogo).

## 2. ANOTACIONES CRITICAS

Una discusión sobre el pensamiento religioso de C. G. Jung podría realizarse sobre los siguientes puntos:

1. Aparece una dificultad en la psicología jungiana, ya puesta en evidencia por varios estudiosos, y es la *poca claridad en el plano epistemológico*. El uso, a veces confuso, de diferentes formas metodológicas, hace que sea ardua la lectura de Jung y al mismo tiempo no siempre permite distinguir los diversos planos de argumentación por él utilizados. Sin más, pasa en su raciocinio, de consideraciones psiquiátricas a noticias etnográficas, de consideraciones teológicas a representaciones mitológicas, de premisas filosóficas a conclusiones sacadas de la alquimia medioeval. La supuesta universalidad de los símbolos lleva a Jung a considerar equivalentes e intercambiables sus diferentes manifestaciones a distintos niveles de expresión cultural. Pero esto no hace más que engendrar una confusión que Vergote llama benignamente «nebulosa esotérica». El estudio de Jung, en este punto, parece más bien de principiantes y queda fuera de un diálogo vivo con la psicología que avanza hacia nuevas adquisiciones científicas; los datos de Jung no pueden compararse con los procedentes de otras escuelas.

2. La afirmación del paralelismo entre el desarrollo religioso y el desarrollo psíquico puede engendrar confusiones

más radicales. Cuando todo puede ser religión, entonces nada es religión. *La distinción entre arquetipo del Selbst y arquetipo divino*, aunque negada por muchos jungianos, es en realidad el punto determinante en la lectura de Jung, elemento que produce la impresión de encontrarse frente a una *interpretación psicologista* de la conducta religiosa, tal vez más refinada que la freudiana, pero no menos cargada de equívocos.

La interconexión entre psique y religiosidad lleva a la imposibilidad de distinguir los dos momentos de la experiencia; las afirmaciones jungianas según las cuales no existe dificultad religiosa que no sea también síntoma de la no adaptación psíquica y que no existe trastorno mental inmune de componentes religiosas, si se toman a la letra, parecen desprovistas de efectiva contraprueba científica, al margen de las experiencias realizadas por el psiquiatra. Les falta la prueba generalizada y no pueden disimular la impresión de servir demasiado claramente al fin apologético, ya respecto a las doctrinas jungianas, ya en lo referente a la actitud de las personas religiosas en lo que se refiere a la misma psicología jungiana.

3. Un punto esencial, que Freud se había preocupado justamente en profundizar y que Jung, por el contrario, parece olvidar del todo, es el *origen de la religiosidad*. Da por descontada la universalidad de la existencia de experiencias religiosas en todas las culturas conocidas. Esto parece desplazar imperceptiblemente las razones de Jung hacia una concepción pragmática de la religión, incluso porque no existiendo una actitud crítica de las diversas manifestaciones religiosas, son aceptadas como psicológicamente auténticas las experiencias provenientes de los más diversos orígenes. En esto es más cuidadoso el razonamiento crítico de Freud, que se orienta a descubrir el significado «originario» de la conducta religiosa, de donde parece descubrirse más coherentemente el significado «actual». Sin este análisis genético la psicología religiosa de Jung se transforma casi inevitablemente en una construcción de carácter dogmático, en que la demostración es siempre de carácter paralelo e hipotético. La falta de un análisis genético lanza sobre las afirmaciones jungianas la sospecha

de escasa capacidad de penetración en los profundos procesos de la formación de la personalidad, a la que sólo en parte suple la vasta cultura y la brillante exposición.

4. Por último, hay que hacer notar que el *material propiamente psicológico* (análisis, documentación, experiencias) es reducido en las obras jungianas. Esto es francamente negativo en cuanto queda como hipotético el punto de partida y discutible el tipo de argumentación. Este fallo de Freud se confirma más claramente en Jung. Hay que añadir el agravante de que los continuadores de Jung han contribuido aún menos a la comprobación empírica de las intuiciones del maestro, a diferencia de lo ocurrido a Freud, cuyas hipótesis han sido puestas a contraprueba empírica (se verá más adelante en las características de la religiosidad infantil).

Obras como las de Van de Winkel (1952), Hostie (1955), White (1952), etc., tienen el gran mérito de profundizar críticamente la aportación de las intuiciones jungianas incluso en el campo de las aplicaciones teológicas y pedagógicas, pero parecen fundadas en la convicción de la validez de las premisas jungianas generales.

Es cierto que la explicación jungiana de la religiosidad humana ha contribuido en gran manera a valorizar los estudios religiosos, con excesiva frecuencia relegados por la tradición positivista a mera curiosidad histórica, pero también es cierto que las incertidumbres y confusiones originadas por este esquema son numerosas e importantes.

### 3. ASPECTOS ESTIMULANTES DEL PENSAMIENTO DE JUNG

Los momentos más interesantes de la reflexión jungiana sobre los fenómenos religiosos pueden reducirse a los siguientes:

1. Entre lo que más destaca en la obra jungiana es indudablemente *el descubrimiento de la importancia de las actividad simbólica en la conducta religiosa*. Esto es un elemento que constituye una componente esencial en la experiencia de lo «sagrado». Como hemos advertido, y seguiremos advirtien-

do, la religión es esencialmente una conducta de carácter simbólico; continuamente utiliza una serie de referencias a una realidad que trasciende la experiencia cotidiana y manifiesta estas referencias llenando de nuevos significados las mismas experiencias diarias. El símbolo se presenta, en tal modo, como factor capaz de indicar a la conciencia una pluralidad de otras experiencias y contenidos emotivos, efectivos e imaginativos. La importancia del símbolo va más lejos de la descripción que hace el mismo Jung, más allá de las conexiones que la actividad simbólica puede tener con un inconsciente colectivo y correlativa estructura arquetípica. Los conocimientos sobre este punto deberán ampliarse con precisas consideraciones filosóficas, históricas, fenomenológicas y antropológicas. El símbolo, como resultado de una actividad siempre en evolución, necesita de un continuo análisis pluridimensional, al que no debe serle extraña tampoco la componente cultural y sociológica. El símbolo, en efecto, no tiene lugar sólo en la profundidad de la conciencia individual, sino que también es un signo mediato de las experiencias colectivas. Es esto tanto más cierto cuanto más importantes van llegando a ser los procesos colectivos de socialización en la formación del individuo.

2. Otro elemento que la especulación jungiana ha puesto en evidencia es la *imagen materna*. Hemos destacado cómo tal imagen ha sido desprovista de importancia psicológica en los momentos de desarrollo según afirmaba Freud. Jung, por el contrario, ve en la imagen simbólica de la madre el *vehículo portador de la construcción simbólica de la conducta religiosa*. Los valores maternos y femeninos se encuentran universalmente en todas las experiencias religiosas y sugieren la idea de que la relación con la madre es decisiva en la génesis de la conducta religiosa. En realidad, el razonamiento de Jung no se refiere preferentemente a la relación madre-hijo en el estado evolutivo de la primera infancia, sino al alcance más universal del símbolo materno en toda la vida, especialmente en los estados adultos.

La importancia de la imagen materna la destacan, de forma más eficaz e incluso más probada científicamente, otros psicólogos de orientación no jungiana, sin sensibilidad ni pro-

pósitos religiosos. Se habrá de razonar, por tanto, sobre esta intuición jungiana, valiéndose de las aportaciones más recientes e intentando una aplicación de carácter psico-religioso de las múltiples anotaciones que han venido acumulándose en los últimos años a propósito de la centralidad del símbolo materno en la estructuración de la personalidad infantil. También será siempre necesario tener presente, como ya advertimos al hablar de Freud, que el alcance del símbolo materno no es del todo comprensible si no se le relaciona con el símbolo paterno. En este caso hay que evitar construcciones paralelas, demasiado simples para ser ciertas.

3. También se considera positivo otro aspecto siempre presente en la especulación jungiana, aunque no siempre respetado, y sobre todo, aunque no siempre coherentemente desarrollado. Se trata de la *dimensión «cultural» del razonamiento religioso*. Jung, a diferencia de Freud, es muy sensible a los «cambios» que el símbolo religioso puede experimentar al contacto con las diferentes culturas que tienen experiencias del «radicalmente otro». La universalidad del símbolo se articula en una pluralidad de formas y de manifestaciones, que Jung tiene interés en consignar. Hay que tener presente que la mirada del psicólogo suizo va dirigida principalmente a las culturas de las grandes civilizaciones. Sus conocimientos de carácter histórico, antropológico, mitológico, fenomenológico, le permiten descubrir conexiones, diferenciaciones y convergencias entre los diversos símbolos religiosos elaborados en las culturas que se inspiran en el cristianismo, en el budismo, en el induismo, islamismo, etc. Falta, sin embargo, una más cuidadosa atención hacia la dimensión de la religiosidad de los llamados «primitivos» (siempre rica e interesante sobre todo en lo referente al origen psicológico de la religión) y, sobre todo, a la dimensión más propiamente sociológica de la religiosidad contemporánea. El razonamiento jungiano queda así en el umbral de una viva confrontación con lo logrado por la moderna sociología y antropología de la religión; parece, a veces, que no ha advertido la reciente evolución de los símbolos religiosos en nuestra sociedad, limitándose a afirmar la sobrevivencia de una radical capacidad de experiencia religiosa, fuera de las crisis de las «religiones de iglesia».

En conclusión, el razonamiento jungiano aparece rico en sugerencias estimulantes, pero le falta con frecuencia la precisión necesaria para llevar dicho razonamiento a una conclusión práctica. A esto se añade la dificultad de comprensión y de cotejo con lo logrado por la psicología científica estos últimos años.

De todas formas, la aportación jungiana es una de las más originales y complejas que haya proporcionado la psicología moderna.

#### 4. LA APORTACION DE ERIC FROMM

La aportación de Fromm a la teoría de la religión empieza con una exposición crítica de las teorías freudiana y jungiana, continuando luego su razonamiento.

Freudiano, aunque no reconocido entre los discípulos ortodoxos de la escuela vienesa, Fromm, poco a poco, ha ido alargando sus consideraciones a intereses más ampliamente sociales, de acuerdo con los psicoanalistas que habían advertido la escasa sensibilidad de Freud por los problemas del ambiente como factor esencial del desarrollo de la personalidad. Su investigación llega a una propuesta de socialismo humanitario que muestra sus simpatías por las teorías marxistas.

Toda la obra de Fromm mantiene un continuo interés por la problemática religiosa, que se hace más precisa en el volumen *Psychoanalysis and religion* de 1950, como continuación de las ideas de *Man for himself* (1947). Pero también en *The Sane Society* (1958) y en *Escape from Freedom* (1941) se contienen las premisas de carácter teórico y psicológico que constituyen la base de su estudio sobre la religión.

El punto de partida frommiano es la constatación de la creciente alienación del hombre en la sociedad occidental. Separación y aislamiento de la naturaleza y de los propios semejantes, pero también necesidad insustituible de comunicación y de integración; estos son los dos polos entre los cuales

se crea la típica tensión que caracteriza al hombre de hoy. Advierte que entra en sus posibilidades el intento de trascenderse mediante la búsqueda de valores auténticos y duraderos. La trascendencia se constituye así como el destino de esta huida de sí mismo y de la naturaleza. Y la religión responde a esta tensión.

En este punto, el discurso crítico de Fromm se integra a las investigaciones de Freud y Jung acerca de la religión. Parece aceptar el punto de partida de Freud, o sea, la voluntad de restituir al hombre occidental la conciencia de las propias posibilidades y de los propios destinos, desmitificando las falsas convicciones y tomando conciencia de los límites de la propia naturaleza. El estudio crítico sobre la religión no es otra cosa que un momento esencial de esta liberación (Cfr. Fromm, 1959).

La tarea desmitificadora de Freud parece lograda sobre todo en *El porvenir de una ilusión*, donde se señala a la religión como uno de los obstáculos más importantes para la liberación del hombre. La religión, en efecto, además de ser una ilusión, constituye un peligro en cuanto que bloquea el pensamiento crítico, replegando al hombre a imaginaciones determinadas por el retorno a los estados infantiles, a deseos inexpresados, provenientes de la confrontación con la imagen paterna. Además, la religión fundaría la moral en una base demasiado débil; en el temor a un padre del que se tiene necesidad psicológica, y no en el culto a la verdad y a la libertad. El sentimiento de pobreza interior en el que se apoya la religión no es más que un estado de regresión infantil, indigno del hombre adulto. Sólo liberándose de la necesidad del padre es como verdaderamente se puede proseguir el proyecto de la propia liberación interna, que es entrega a los valores del amor, de la razón y de la libertad.

Por otra parte, la aportación de Jung destaca, según Fromm, el *origen puramente psicológico del sentimiento religioso*, en cuanto da al inconsciente un carácter religioso. Fromm acepta, de ambas interpretaciones, el principio general de que la religión no es otra cosa que un vehículo particularmente indicador de problemáticas psicológicas profundas,

y que el psicoanálisis está capacitado para leer, más allá del aspecto típicamente religioso, otra urdimbre de experiencias humanas. Si Freud quiere desmitificar la religión es porque sólo le interesa la realidad que lleva oculta el tema religioso.

Sobre esta pausa desarrollará su estudio. Fromm piensa que la religión es una conducta simbólica portadora de un mensaje universal, que tiene sus raíces en la misma estructura del hombre. Sólo se trata de descubrir esta estructura con apropiada hermenéutica.

## 5. RELIGION AUTORITARIA Y RELIGION HUMANISTICA

El pensamiento de Fromm sobre la estructura de su estudio religioso se articula sucesivamente en los siguientes puntos:

1. *Una definición de la religión*, así concebida: «Todo sistema de pensamiento y de acción compartido con un grupo que da al individuo un cuadro de referencia y un objeto de devoción» (p. 21).

En estos términos, la religión es un hecho universal, en cuanto radica profundamente en la naturaleza del hombre el deseo de referencia a un cuadro de valores que es factor de integración, y la necesidad de dedicarse totalmente a estos valores.

Si todo hombre es religioso, no se necesita más que decir la religión que profesa. Pero antes hay que advertir que la profunda necesidad de dedicarse con devoción al desarrollo de los valores que caracterizan a la naturaleza humana, con frecuencia viene frustrada por falsos fines y falsos esfuerzos. El hombre frecuentemente se dedica a pseudovalores; son innumerables las idolatrías, ya primitivas, ya del hombre desarrollado.

Incluso las religiones históricas y universales han contribuido con frecuencia a este caer en la idolatría, olvidando la raíz profunda de la religiosidad humana, esto es, la necesidad de integración mediante el interés por lograr valores como el amor, la libertad, la razón.

Todo hombre tiene, pues, una religión; para Fromm se trata sólo de ver cuál «es» «su» religión.

2. Es clásica la distinción que hace Fromm entre religión *autoritaria* y religión *humanística*. Esta terminología refleja los intereses cultivados por Fromm en contacto con la escuela de Frankfort que, desde los años treinta, ha desarrollado el análisis de la personalidad autoritaria. Esta distinción supera, al decir de Fromm, las distinciones entre religiones teísticas y religiones no teísticas, incluso pasa a través de ellas. Actitudes autoritarias se encuentran en lo interno de religiones históricamente definidas como teísticas y en otras definidas como no teísticas.

La religión autoritaria es la que parte del presupuesto de que el hombre está controlado por un poder superior, fuera de él, hacia el cual la devoción llega a ser un hecho compulsivo, necesario, obligatorio. Esencial a esta religión es la sumisión del hombre, la obediencia, el concepto negativo de la naturaleza humana. En este caso la devoción nace de un concepto bajo y pesimista de sí mismo y es tenida como un método de superación de la propia bajeza y de reintegración en Dios. Por el contrario, *la religión humanística* se centra en el hombre, según una apasionada descripción que el propio Fromm nos da en su *Psychoanalysis and Religion* (p. 37).

«El hombre debe desarrollar el poder de la razón con el fin de comprenderse a sí mismo, las relaciones con sus semejantes y su posición en el universo. Debe reconocer la verdad referente a sus posibilidades y a sus limitaciones. Debe desarrollar su poder de amar a sí mismo y a los demás, y experimentar la solidaridad de todos los seres vivientes. Debe poseer principios y normas que lo conduzcan a este fin. La experiencia religiosa en este tipo de religión es experiencia de unidad con el Todo, basada en la relación de cada uno con el mundo, radicada en la razón y en el amor. La finalidad del hombre en la religión humanística es la de alcanzar la máxima riqueza, no la máxima pobreza; la virtud es la autorrealización, no la obediencia. La fe es certeza de la convicción fundada en la experiencia del pensamiento y del sentimiento, no asentimiento a proposiciones basado en la palabra que otro

formula. El sentimiento que prevalece es el de la alegría, mientras que en la religión autoritaria es el dolor y la culpa».

Dios representa sólo un símbolo que expresa los valores del hombre mismo y no «símbolo de una fuerza y dominación que tiene poder sobre el hombre» (p. 37).

3. Fromm se dedica a *explicarlo con ejemplos de las religiones humanísticas y autoritarias*. Ejemplo típico de las primeras parece ser el budismo y también el zen, que se deriva de él. Pero la religión humanitaria se encuentra también en el Antiguo Testamento, en la predicación de Isaías, de Jesús, de Sócrates, en el misticismo hebreo y cristiano, en la religión propuesta por los iluministas. Incluso el cristianismo primitivo representa un ejemplo de religión humanitaria, a pesar de que después se incluyeron elementos autoritarios a causa de los contactos con el imperio romano.

En realidad, para Fromm, elementos autoritarios y humanísticos se hallan igualmente presentes en la tradición judeocristiana y se alternan dialécticamente también en la historia del cristianismo creciente. El misticismo es siempre una forma de reacción a los extremos de autoritarismo creados en la iglesia.

4. El punto más interesante de la interpretación frommiana está en el conato de descubrir, al margen de las anotaciones descriptivas, *las profundas conexiones, de carácter psicológico, entre religión y carácter*, o sea, entre tipos de *actitud religiosa y estructura de la personalidad*. Dado por descontado que el proceso fundamental es el de la proyección, por la cual el hombre atribuye a la imagen símbolo de Dios los propios deseos profundos (y en esto Fromm vuelve a proponer la interpretación freudiana de *Totem y Tabú* y de *El Porvenir de una Ilusión*), se prosigue en dos direcciones: descubrir las raíces sociales de las dos actitudes y descubrir las raíces psicológicas.

En cuanto a la primera dirección, Fromm se limita a afirmar que las religiones autoritarias se ponen en evidencia en las estructuras políticas caracterizadas precisamente por el autoritarismo y por la carencia de una real actividad de las

minorías. En tales circunstancias es también posible que la religión autoritaria se configure en un tipo «secular» que no es menos rígido que el «sacro», con proyección de deseos en el hombre «fuerte», con obediencia rígida, con exigencia de «orden», con tentativas, a veces coronadas por el éxito, de recurrir a la alianza entre la religión institucional y el poder político-social.

*Una religión autoritaria, en una situación en la que el hombre renuncia al ejercicio de su libertad, es lo más alienante que pueda existir.*

Por el contrario, la religión humanística surge donde tiene vigencia un orden social que asegura a todos la posibilidad de utilizar su libertad, de conservar el respeto del hombre en cuanto hombre y en el que el mismo hombre no es instrumento de otros hombres. En cuanto al análisis de las profundas conexiones de la religión autoritaria, Fromm opina que responde esencialmente a las exigencias de estructuras psicológicas «masoquistas». Por otra parte, como ya había consignado en *Man for himself* (1947), el masoquismo va siempre acompañado por la necesidad de dominar a los demás, por un impulso de agresividad. La religión autoritaria no es otra cosa que este impulso masoquista-agresivo proyectado en una imagen símbolo que a veces se encuentra en la línea de las religiones históricas y otras se configura, como ya se ha dicho, en una religión secular (el fascismo, el nacismo, el stalinismo).

En la religión humanística, por el contrario, el hombre proyecta la necesidad de considerar el amor, la libertad, la razón, como valores absolutos; a esta esperanza confía su esfuerzo de autorrealización. Sabe también que, más allá de esta proyección, no existe realmente, ontológicamente, ningún «Dios». «Dios no es más que un símbolo de la necesidad del hombre».

Estos dos distintos tipos parecen demostrar, según Fromm, *la coexistencia de dos tendencias fundamentales en el hombre*; por una parte, el instinto gregario, que lleva al consentimiento y a la obediencia y en último análisis a postular una religión de autoridad; por otra parte, el instinto de la razón. La

religión autoritaria es, pues, una máscara, con carácter racional, de instintos inconfesables y subyacentes. El razonamiento «consciente» de la religión oculta otro más profundo, «inconsciente». La racionalización de los instintos mediante una filosofía religiosa no es más que un compromiso entre el instinto y la urgencia de autorrealización de necesidades superiores. La religión demuestra, aun cuando es autoritaria, que el hombre quiere trascenderse a sí mismo para dar un significado auténtico a su experiencia terrestre. Como dice Fromm, «la ambigüedad de pensamiento, la dicotomía entre razón y entendimiento racional, es la expresión de una dicotomía de base en el hombre, la necesidad coexistente para la dependencia y libertad» (59).

Después de haber afirmado que tal dicotomía se soluciona con una elección a la libertad y al amor, como un deber consciente a realizar, incluso con las consabidas limitaciones del hombre, Fromm concluye con la afirmación general de que la religión no es importante; lo importante es la realidad psicológica y social que está debajo de lo religioso. Las verdaderas motivaciones del comportamiento religioso están a nivel inconsciente y revelan las profundas estructuras del carácter y las elecciones que se han venido haciendo como respuesta a los estímulos provenientes del ambiente. *La religión se elige en relación a un proyecto de vida.* Por esto el psicoanálisis reviste una importancia capital como instrumento hermenéutico de interpretación de la conducta religiosa en sus dimensiones profundas.

5. También es muy significativa la respuesta que da Fromm a la pregunta acerca del *poder desmitificador del psicoanálisis en los diversos aspectos de la religión.*

Para Fromm es obvio que el psicoanálisis no puede renunciar a la religión en su núcleo esencial, esto es en la dimensión experimental, que necesariamente es una dimensión humanista. El psicoanálisis refuerza la religión, descubriendo las diversas formas de idolatría que se van imponiendo en el mundo occidental (el éxito, el consumo, el poder). Llama al hombre a su «verdadera» religión, esto es, al culto de la religión de la libertad, del amor.

El psicoanálisis constituye además una amenaza a los aspectos mágicos de la religión, o sea, a aquellas afirmaciones pseudo-científicas que había elaborado la religión primitiva como respuesta a la necesidad de entender y dominar el mundo.

En cuanto al aspecto ritual, la respuesta de Fromm está más difuminada de lo que podía esperarse. Rechaza ante todo la identificación entre ritual religioso y ritual neurótico; el primero es de naturaleza racional, y el segundo es sólo compulsivo. El primero expresa una experiencia de valores que están en la base de la religión, a través de un lenguaje simbólico. El psicoanálisis ni lo niega ni lo rebaja; ayuda a comprender la diferencia entre los dos tipos de ritual, manifiesta las raíces psicológicas del ritual religioso, pone en guardia contra los rituales-sucedáneos de la sociedad occidental, demuestra que ningún ritual religioso es auténticamente tal, si no está vitalmente ligado a la experiencia de los valores. En cuanto al aspecto semántico, Fromm confirma el gran valor de los descubrimientos freudianos. Freud ha demostrado, en efecto, el estrecho vínculo existente entre el lenguaje onírico, el religioso y el mítico. Estos lenguajes tienen una función clara respecto al contenido de la experiencia psíquica: remiten a otro mundo que por ser inconsciente, difícilmente puede ser manifestado por el lenguaje «normal».

Aunque critica el hecho de que Freud sólo acentuó la parte sexual, Fromm acepta la afirmación sustancial, que remite al núcleo de valores, en cuyo entorno se verifican las elecciones del hombre. Una vez más se trata de ver «qué» religión, humanística o autoritaria, está detrás del lenguaje de superficie, «qué» aspecto inconsciente se oculta en el aspecto religioso consciente.

## **6. VALORACION CRITICA DEL PENSAMIENTO DE FROMM**

Algunas observaciones sobre la obra de Fromm deberían poner en evidencia los valores positivos y negativos de esta interpretación psicológica de la religiosidad.

1. Es evidente que Fromm sigue esencialmente la línea de Freud *acentuando las perspectivas humanísticas de una desmitificación radical de la religión*, al servicio de una comprobación más profunda de los valores que son simples vehículos de aspectos religiosos.

Es floja la premisa que funda el proceso de formación de las ideologías religiosas únicamente en el mecanismo de la proyección; se pueden aplicar a Fromm las mismas críticas hechas a Freud.

Más explícita y válida parece la elaboración de la tipología «religión humanística» —«religión autoritaria» y el intento de explicitar la constelación de actitudes que se relacionan con los dos tipos.

Esta extensión de la problemática freudiana es de gran valor intuitivo, más aún por ir acompañada de un notable análisis de las correlaciones socio-políticas del fenómeno; parece que no ha perdido importancia en nuestros tiempos. Formas autoritarias de religión, con frecuencia se encuentran asociadas a proyectos socio-políticos de tipo autoritario y radicados ambos en estructuras de personalidad masoquístico-agresivas. En esto, el criterio de Fromm para distinguir las diversas formas religiosas constituye efectivamente una interesante sugerencia para individualizar las desviaciones anti-humanas de ciertas religiones. De todos modos queda por discutir si el criterio de la anti-humanidad, como base del juicio psicológico sobre la forma religiosa, resiste a la misma crítica psicológica.

Fromm rechaza la afirmación jungiana según la cual es psicológicamente verdad todo lo que existe en la psiqué. Adopta, por el contrario, un criterio tal vez más pragmático; es psicológicamente verdadero lo que lleva al desarrollo de las potencialidades típicas de la naturaleza humana: el amor, la libertad, la razón. Queda por justificar si esta última elección tiene fundamento de carácter filosófico.

2. Es apreciable en Fromm, con relación a la ligera simplificación de Freud, *el profundizar en la significación del ritual religioso*. Lo que cuenta en este argumento no es tanto

la afirmación de la necesaria universalidad de las conductas rituales y de su conexión con los profundos valores del hombre, cuanto la exclusión de lo patológico en el mismo ritual. A diferencia de Freud y de Reik, Fromm afirma que el ritual cuando es racional, esto es, expresión consciente de los valores de que se hace experiencia vital, no puede ser catalogado como neurosis. Por el contrario, en el ritual es donde emerge el lenguaje simbólico, vehículo importante para conocer las conexiones inconscientes que dominan la experiencia religiosa.

Este último punto está poco desarrollado en la teoría frommiana; rechazada la afirmación jungiana del inconsciente colectivo por estar viciada de premisas autoritarias, y aceptada la propuesta freudiana del inconsciente como fuerza propulsora de todo el psiquismo, Fromm parece que no puede decidirse por una clara superación del carácter instintivo del inconsciente mismo. La psicología del ego que apenas se inicia en Freud, encuentra en Fromm un claro defensor, pero un flojo investigador. De esta forma, las exigencias de la razón, del amor y de la libertad, están más bien postuladas que demostradas psicológicamente. Con todo, la obra de Fromm está claramente inspirada en un humanismo convencido y a veces convincente.

3. En la obra de Fromm queda también confirmado el *carácter dialéctico y ambivalente de toda experiencia religiosa*. Las manifestaciones religiosas pueden ser canalizaciones de diversas estructuras psicológicas y «encubrir» así motivaciones contrapuestas. La dialéctica de la experiencia religiosa está siempre dominada por el cuadro de estructuras psicológicas y de la elección político-social del individuo. Nunca cuenta una intención típica de la conducta religiosa. El objeto de la experiencia religiosa no es determinante psicológicamente en la madurez de un sentimiento religioso adulto. Para Fromm lo que cuenta es lo que se produce humanamente; el hombre religioso no debería nunca superar la conciencia de ser él mismo el productor y el factor que proyecta los símbolos religiosos. Dios no puede ejercer ninguna influencia en el experimentador, precisamente porque éste excluye la alteridad y radical trascendencia de Dios. Dios es un producto del

psiquismo en sus más altos niveles, es una necesidad del desarrollo adulto (en contra de las premisas freudianas), es un símbolo de los deseos más nobles. Pero todo se agota con la toma de conciencia de estos procesos de madurez del individuo (nos parece que, en esto, Fromm está más cerca de Jung que de Freud).

Con dificultad podrá ser recibido todo esto por los que suponen que es ontológicamente real la presencia a la que se dirige el deseo del hombre y consideran el crecimiento del deseo hasta niveles superiores como paralelo a la revelación que progresivamente Dios hace de sí al hombre. Pero parece bastante aceptable en el plano epistemológico, si se acepta el carácter no valorativo de la psicología científica.

Se consideran muy útiles estas sugerencias de Fromm para caracterizar a una religión humanista que está muy extendida entre personas de nuestro tiempo y que, en un examen más cuidadoso, podría considerarse también como un «sustituto equivalente» de la auténtica religiosidad (ver el primer capítulo).

Una religión sin auténtica relación con un ser «radicalmente otro» puede compararse más propiamente a las experiencias que Allport considera funcionalmente importantes a los efectos de la integración del psiquismo, pero que no pueden considerarse, rigurosamente, experiencias religiosas.

El problema de la definición de lo que es religioso aparece aquí en toda su extensión; una opción definitiva sobre el significado de la auténtica conducta religiosa, sólo puede hacerse al final de nuestro análisis genético, cuando intentemos trazar los criterios de la «religiosidad madura».

La exposición de la aportación frommiana constituye sin más un paso no despreciable en la búsqueda de las dimensiones generales de la religiosidad humana; muchos elementos parecen dignos de consideración científica y pragmática.

## REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

1. CARUSO, I. A., *Religion und Psychotherapie*, Innsbruck, 1946.
2. CARUSO, I. A., *Psychoanalyse und Synthese der Existenz*, Freiburg, Herder, 1952.
3. FRANKL, V. E., *Der unbewusste Gott*, Wien, Amandus, 1948.
4. FRANKL, V. E., *Logos und Existenz*, Wien, Amandus, 1951.
5. FRANKL, V. E., *Man's Search for Meaning*, N. Y., Washington Square Press, 1962.
6. FIZZOTTI, E.; FRANKL, V. E., *Oriental. Pedag.*, 17 (1970), 607-647.
7. FIZZOTTI, E., Il significato dell'esistenza; la concezione psichiatrica di V. E. Frankl, *Orientalmenti Pedagogici*, 19 (1972), 1419-1434.
8. FROMM, E., *Escape from Freedom*, N. Y., Farrar & Rinehart, 1941.
9. FROMM, E., *Man for Himself*, N. Y., Rinehart and Co., 1947.
10. FROMM, E., *Psychoanalysis and Religion*, N. Haven, Yale Univ. Press, 1950.
11. FROMM, E., *The Art of Loving*, N. Y., Harper and Bros, 1956.
12. FROMM, E., *The Sane Society*, N. Y., Rinehart and Co., 1958.
13. FROMM, E., *Sygmund Freud's Mission*, N. Y., Harper and Bros, 1959.
14. FROMM, E., *The Dogma of Christ and Other Essays on Religion, Psychology and Culture*, N. Y., Holt Rinehart and Winston, 1963 (1.º ed. 1955).
15. FROMM, E., *Socialist Humanism*, Garden City, Doubleday, 1966
16. HOSTIE, R., *Du mythe à la Religion, Psychologie analytique de C. G. Jung*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1955.
17. JACOBI, J., *Die Psychologie von C. G. Jung*, Zürich, Rascher Verlag, 1939.
18. JACOBI, J., *Aspects Psychologiques de l'homme religieux*, in *Trouble et Lumière, Études Carmélitaines*, Paris, Desclée de Brouwer, 1949.
19. JUNG, C. G., *Die Bedeutung des Vaters für die Schicksal des Einzelnen*, Zürich, Rascher, 1949.
20. JUNG, C. G., *Wandlungen und Symbole der Lybido*, in «Collected Works» of C. G. Jung, London, Routledge and Kegan Paul, 1953 ss., vol. V.
21. JUNG, C. G., *Über die Psychologie des Umbewussten*, C. W., vol. VII.
22. JUNG, C. G., *Die Beziehung zwischen dem Ich und dem Umbewussten*, C. W., vol. VII.

23. JUNG, C. G.: *Über die Archetypen des kollektiven Umbewussten*, C. W., vol. IX.
24. JUNG, C. G., *Das Wandlungssymbol in der Messe*, C. W., vol. IX
25. JUNG, C. G., *Psychology and Religion*, C. W., vol. XI.
26. JUNG, C. G., *Psychology und Alchemie*, C. W., vol. XII.
27. JUNG, C. G., *Aiòn, Untersuchungen zur Symbolgeschichte*, C. W., vol. IX.
28. JUNG, C. G., *Versuch zu einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas*, C. W., vol. XI.
29. JUNG, C. G., *Antwort an Job*, C. W., vol. XI.
30. LONDERO, C., *Il simbolismo religioso nel pensiero di C. G. Jung*, Roma, Pont. Ateneo Antoniano, 1959 (Tesi di Laurea).
31. VAN DE WINKEL, E., *De l'Inconscient à Dieu*, Paris, Aubier - Montaigne, 1959.
32. WHITE, V., *God and the Unconscious*, London, 1952.