

## EL SIGNIFICADO DE LA RELIGIOSIDAD INFANTIL

### 1. Relaciones entre imagen materna y religiosidad infantil

- a) *La relación hijo-madre.*
- b) *El símbolo materno en el psicoanálisis.*

### 2. Imagen paterna y religiosidad infantil

- a) *Investigaciones positivas sobre el contenido de la imagen de Dios.*
- b) *Freud y la religión del Padre.*

### Conclusiones

---

Siguiendo el análisis del capítulo precedente, en éste se intentará explicar las relaciones afectivas que ligan al niño con las imágenes de los padres, y que parecen condicionar substancialmente su desarrollo religioso.

Sobre la pauta de la brillante contribución de A. Vergote (1967), daremos amplio relieve a las teorías psicoanalíticas.

### 1. RELACIONES ENTRE IMAGEN MATERNA Y RELIGIOSIDAD INFANTIL

Nuestra investigación no se restringe al simple análisis de la correlación entre el contenido de la imagen materna y el contenido de la concepción de Dios en los niños: éste es sólo un aspecto, aunque muy importante, de la cuestión. No po-

dremos ciertamente pasarlo por alto, tanto más cuanto disponemos de algunos descubrimientos interesantes sobre este argumento específico.

Ni queremos destacar simplemente la importancia determinante de la madre en la génesis de la religiosidad infantil como factor de aprendizaje religioso, que representa un elemento determinante en la situación de muchas familias cristianas, si es verdad que la religiosidad infantil es también un hecho de condicionamiento y aprendizaje.

Queremos analizar la importancia psicológica de la madre respecto al hijo en sus manifestaciones más evidentes y, sobre todo, en sus implicaciones simbólicas (en este sentido hablamos de «imagen materna»), que son las destinadas a permanecer después del período infantil, por ejercer un influjo determinante en el psiquismo del hombre adulto.

#### a) **La relación hijo-madre**

La relación hijo-madre que tiene lugar en los primeros años de la vida, marca para siempre el psiquismo del niño. Incluso en la vida del adulto la evocación de la relación madre-hijo proporciona elementos positivos, unidos al conocimiento de la esencial necesidad de la experiencia materna para consolidar algunas actitudes fundamentales en la vida individual y de relación. Efectivamente, la simbiosis que tiene lugar en la relación madre-hijo, además de asegurar al niño las condiciones de supervivencia, asume poco a poco un significado simbólico que va más allá de la experiencia misma. La imagen de la madre evoca una impresión de gozo, de seguridad, de total abandono que llega progresivamente a configurarse como experiencia de la más completa integración físico-psíquica.

Por lo demás, el aspecto simbólico de la imagen materna se confirma ampliamente por la abundancia de llamadas al simbolismo materno-femenino en todas las manifestaciones de la cultura occidental.

El significado de la madre como *ternura*, como *f fuente del eros y de la vida*, como punto logrado de *equilibrio* y de *satisfacción beatífica*, está figurado en innumerables símbolos que la presentan como naturaleza, centro y ámbito primordial que ha dado origen a la vida de todos los seres, como mar, casa y hogar, caverna oscura y profunda. Son todos símbolos que rodean a la función materna de un halo de misterio inefable.

Por lo demás, la unión con el símbolo materno se toma en algunas formas de religión vitalístico-participativas como emblema y como instrumento para celebrar la unión del hombre con Dios (con frecuencia entendido este último como «naturaleza»).

De estas primeras consideraciones ya parece emerger clara una componente religiosa en la imagen materna, cuando se la toma a nivel de signo simbólico. Es capaz de representar ya *el punto natural de llegada y de satisfacción del eros o deseo humano que tiende al encuentro de la absoluta felicidad, ya el misterio insondable que rodea la fuente del ser y de la vida*. En la relación madre-hijo aparece con inmediata intuición el flujo libre y vivificante del eros que tiende al logro de una total y absoluta satisfacción existencial.

La problemática de la relación materna traslada así el problema hacia un vasto orden de consideraciones; el que en concreto considera *el eje materno de la religiosidad como un punto particular* (en la historia genética del individuo) *de una mayor experiencia en la búsqueda de Dios*, fundada precisamente en el eros o deseo religioso.

Si nos detenemos en estas manifestaciones amplias del eros religioso es porque creemos que sirve para esclarecer el significado religioso del eros materno; confiamos así reconquistar mejor el símbolo materno con relación a la religiosidad, después de haber estudiado algunas componentes en la larga tradición que considera la investigación religiosa centrada en el deseo de Dios. Después de este largo rodeo, será cuando nuestras reflexiones sobre la imagen religiosa de la madre adquieran también significado más fundado culturalmente.

El símbolo materno remite, en efecto, a la problemática del eros místico, del deseo de Dios como motivación fundamental de la religiosidad. Analizaremos, siguiendo a A. Vergote, algunas manifestaciones características en el ámbito de la cultura occidental.

*La componente mística parece que es esencial a este deseo de Dios* en la medida en que ella se presenta como intuición inmediata de su presencia amorosa, que elimina los límites de separación y las apariencias engañosas de las cosas.

La íntima unión del hombre con Dios, que es la base de la aspiración mística, está figurada por la íntima unión entre madre e hijo; pero, ¿qué distinciones hay que hacer entre los dos procesos, que se nos presentan paralelos? ¿Hasta qué punto el deseo místico es distinto del materno? ¿Hasta qué punto el deseo de Dios no se reduce a puro deseo humano o por lo menos a su proyección o prolongación? Surge evidente de estos interrogantes la *profunda ambigüedad de una religiosidad fundada en el eros religioso*; como fuerza unitiva y deseo de satisfacción, incluye en cada momento el peligro de un repliegue sobre el hombre, de un retorno a la necesidad del hombre, de un reflujo sobre sí mismo. Pero esta regresión constituiría el fin de la autenticidad religiosa, si es cierto que la experiencia religiosa recibe su autenticidad de la intencionalidad que proyecta al hombre hacia Dios, de que surja una actitud de reconocimiento y de aceptación de la palabra y del mensaje, más que de la persistencia de una necesidad a la que sirve de respuesta la religión.

El deseo de Dios se salva del peligro de repliegue narcisista sobre el hombre cuando, como en el caso de la larga tradición monacal medieval cristiana, llega a equilibrar el deseo de Dios con un proporcionado sentido de la medida y de la realidad humana en concreto. No es casual el que la religiosidad medieval esté surcada en cada época de cambio por la existencia de un interés profético total, para que el deseo estuviera dirigido por el interés religioso y por la activa búsqueda de Dios. Si el Dios escondido se revela en la fidelidad al deseo religioso, su revelación se realiza continuamente con el interés hacia el hombre y hacia el mundo.

El filón del deseo de Dios como vector de la experiencia religiosa debe identificarse *también en nuestra época*, si se quiere encontrar cierta consonancia entre el motivo de la religiosidad materna y la componente mística. ¿Existe aún hoy una disposición religiosa en el sentido de la mística, que pueda hacer sensible el hombre contemporáneo a los atractivos de una religiosidad proveniente de la experiencia de la relación materna?

Hoy, en efecto, *el deseo de Dios*, en el sentido místico de la palabra, parece una actitud más bien rara. De algunas encuestas hechas por Vergote (1967, 163), parece estar presente en algunos periodos de la adolescencia, cuando son más vivas las exigencias contrapuestas de la soledad y de la integración, que empujan hacia una religiosidad de *presencia y de totalidad*, caracterizada por una acentuada componente individualista e íntima. Pero ya hacia el final de la adolescencia, la religiosidad pierde el carácter «místico», hasta el punto de hacer inútil el buscar tal deseo de Dios entre los adultos contemporáneos.

La sociedad industrial, caracterizada por el desarrollo de las ciencias y de la técnica, ha exaltado como nunca la voluntad prometeica del hombre, su autonomía personal, y al mismo tiempo ha vaciado y envilecido el sentido del eros mediante un organizado control de las manifestaciones sentimentales y afectivas, que obedecen más a las exigencias de la vida social que a la espontaneidad de su génesis.

Ni tampoco pueden considerarse frecuentes las manifestaciones del eros religioso, aunque se entienda en el sentido menos exigente que algunas psicologías contemporáneas tienen de él.

No parece adecuada, por ejemplo, la descripción que hace Spranger, cuando identifica la religiosidad con *la búsqueda del valor supremo para el ser espiritual del hombre*. El deseo de relación con la totalidad de valores, no indica de por sí una relación con el «radicalmente otro». Tal deseo se realiza también en la experiencia de valores puramente terrenos, en una mística vitalista para la realización de un humanismo más que para una relación religiosa. Falta la presencia de otro en es-

ta experiencia de valores; tanto que en algunos casos se hacen experiencias de tipo panteísta, en las que la dimensión religiosa queda envilecida, a causa de la fusión de los dos polos de la relación religiosa.

*El deseo de infinito no es, pues, en sí, religioso* hasta que no supera el escollo del cerrarse el hombre en su deseo y de la no distinción entre deseo y objeto del deseo.

El peligro que se advierte en estas definiciones de deseo religioso es una vez más la amenaza a la originalidad e identidad del sujeto, que corre el riesgo de perderse, anularse, quedar absorbido; la reacción a esta toma de conciencia puede llegar hasta el abandono de la religión fundada en el deseo de Dios y alcanzar formas diversas de ateísmo.

Tampoco aportan mayor luz los más modernos estudios de Maslow sobre las *experiencias de vértice*. Estas conductas superiores no nacen, ciertamente, de situaciones de vacío, y no denotan sólo la búsqueda de algo que falta, sino que se instalan en motivaciones que son extensivas y exploratorias.

Son conductas que no presuponen, ni siquiera indirectamente, una recompensa o gratificación (de sabor más o menos utilitario), sino que pretenden una satisfacción de la personalidad *en la modalidad del ser*.

Maslow distingue entre *experiencias de vértice* en las que el mundo se percibe como absoluto en su totalidad y en las que el sujeto se siente integrado con él en una relación altamente satisfactoria: son las experiencias *filosóficas, religiosas, místicas*; y *experiencias estético-amorosas*, en las que cada objeto se percibe como absoluto y en las que la relación del sujeto está más personalizada. Pero en ambos casos no es difícil notar el peligro de confusión, de la pérdida del sujeto en el objeto. No hay verdadera religiosidad en la experiencia de vértice, sino sólo una experiencia pre-religiosa.

El análisis de la religiosidad fundada en el deseo de Dios nos ha movido a poner en evidencia las deficiencias de la imagen materna: se corre el peligro de dañar el desarrollo del propio deseo, haciendo de la búsqueda un fin en sí mismo, convirtiendo el deseo en una tentación de narcisismo difícil de superar.

Es necesario profundizar en las implicaciones del símbolo materno que se presenta con evidentes consonancias con los símbolos religiosos; es necesario descubrir cuáles son las ambigüedades que se ocultan en la experiencia madre-hijo con relación a la estructuración de la religiosidad.

#### b) El símbolo materno en el psicoanálisis

A estas y a otras preguntas decisivas para una valoración del eros como motivación de la religiosidad responde ante todo una interpretación analítica de la relación madre-hijo. Como sucede con frecuencia, el psicoanálisis se presenta como desmitificador, esto es, como factor de esclarecimiento, también en el caso de la imagen simbólica de la madre.

El psicoanálisis tiene una posición muy articulada frente a la interpretación del misticismo y del eros religioso. Al menos podemos distinguir la interpretación freudiana de la jungiana.

Freud, en el volumen *Die Zukunft einer Illusion*, trata de dar una explicación del misticismo o religiosidad inspirada en el deseo de Dios: radicaría en las experiencias enlazadas *al principio del placer* y, por ello, en conexión con la satisfacción de la libido. Esto contrasta naturalmente con la religiosidad en sus formas históricas, que se presenta unida a las dificultades provenientes del surgir del principio de la realidad. Normalmente el misticismo permanece a nivel inconsciente, confinado como recuerdo de las experiencias narcisistas, que podrían ser de nuevo evocadas, pero que normalmente no emergen, como conciencia, a nivel religioso.

Se trataría, pues, de una forma netamente regresiva caracterizada por signos macroscópicos de infantilismo.

Para Freud el misticismo no tiene mucho relieve en la problemática religiosa, porque va unido a la figura materna, hacia la que el psicólogo vienés nunca dedicó verdadera atención científica. El admite sinceramente que no comprende la función de la imagen materna, convencido como está de la preponderante importancia de la imagen paterna.

Por el contrario, *en el psicoanálisis jungiano la imagen o símbolo materno ocupa un puesto central*; tanto que la obra jungiana, en su conjunto, puede llamarse con todo fundamento un psicoanálisis del símbolo materno.

La intuición de Jung consiste sobre todo en haber identificado, en el proceso de humanización del individuo, los factores pre-conflictivos, que preceden a los momentos de tensión propios de la experiencia del adulto.

En el desarrollo del individuo, él destaca el papel positivo de las experiencias primordiales que unen al hijo con su madre, tanto que las anomalías y neurosis del crecimiento parecen depender de la falta de una adecuada imagen materna.

*La imagen de la madre tiene un doble significado en el desarrollo humano y religioso del individuo*: por una parte constituyen el elemento de fondo y la fuente de la vida psíquica, en cuanto que representa el elemento que unifica las tensiones opuestas en el equilibrio biológico-psicológico, ya prefigurado en la simbiosis de los primeros años.

Por otra parte, también está presente en la vida del adulto; se encuentra como arquetipo del inconsciente colectivo, de donde la experiencia simbólica lo saca a la superficie de la conciencia.

Cada vez que una persona adulta experimenta un símbolo materno o femenino, *se vuelve a evocar el deseo de integración unitiva y beatífica*.

Al mismo tiempo, mediante un análisis profundo de los símbolos religiosos, Jung descubre sorprendentes analogías entre el símbolo materno y los símbolos de Dios; ambos funcionan como factores de unificación, como creadores del equilibrio, en cuanto satisfacen el deseo de unión y felicidad. Toda religión, en cuanto intento de satisfacer el deseo de unión o de integridad original que cada uno ha experimentado en el seno materno o en su relación con la madre, está marcada profundamente por esta característica femenina. En conclusión, la religiosidad se puede reducir a una experiencia simbólica en la que prevalece el recuerdo estructural de la figura materna; por otra parte, el arquetipo materno y el divino se

encuentran insinuados en el arquetipo del Selbst, que es como la prefiguración del equilibrio y de la madurez psíquica, tanto que puede llegarse a la equivalencia de los tres arquetipos: Dios, madre, Selbst. La integración psíquica se confunde con la religiosa hasta el punto de considerarse intercambiables: la experiencia materna se identifica con la religiosa y la religiosa con la psíquica.

Todo el mundo ve lo que implica esta interpretación; surge sobre todo el *peligro de reducción psicológica de la religión*; en efecto, no es posible distinguir en la psicología jungiana lo que pertenece al yo y lo que pertenece a Dios; no existe auténtica presencia de Dios como persona, latente en la necesidad y símbolo humano. Una vez más la religiosidad fundada en el deseo de Dios se transforma en un deseo ambiguo de perfección, de satisfacción, de felicidad, comprometiéndose tanto la inalterabilidad absoluta de Dios como la originalidad individual del hombre. También aquí, como en el pensamiento de Maslow, la experiencia mística tropieza con la ambigüedad de su raíz psicológica, siempre capaz de aprisionar al hombre en la lógica del deseo, que por su naturaleza tiende a volver sobre sí mismo.

De la especulación jungiana puede, pues, deducirse *la enorme importancia de una experiencia de felicidad madurada en la relación maternal para la instauración de una religiosidad válida*. Esa experiencia es esencial a la religiosidad; pero al mismo tiempo asume toda su validez, si se refiere a un nuevo elemento que la puede sacar de la dinámica egocéntrica representada por el narcisismo afectivo.

La importancia de la relación materna queda demostrada por la permanencia de elementos específicos maternos incluso en la religiosidad madura y adulta.

De todos modos, no queremos, como ha hecho Freud, llevar la necesaria integración del símbolo materno hasta la exagerada y unilateral importancia del padre en el proceso de instauración de la religiosidad; no vemos en el símbolo materno, como le sucede a Freud, el peligro de un retorno de la libido, retorno que él ve de forma puritana como un conato de afirmación ilusoria del deseo libidinal en el niño.

Será más bien necesario afirmar de nuevo que *la religiosidad* (infantil o no) *se construye sobre la tensión de polos opuestos, en momentos dialécticos complementarios, sin los que le faltaría una dimensión fundamental.*

La importancia de la experiencia materna se confirma también por la psicología no analítica. Tenemos en Rümke un ejemplo muy útil de las actividades que preceden a una experiencia religiosa auténtica. Se trata casi siempre de condiciones afectivas primarias unidas a las experiencias maternas. Así la exigencia religiosa o pre-religiosa de sentirse inserto en la totalidad de ser, que se experimenta sobre todo en la época de la pubertad, queda satisfecha sólo en aquellos individuos que han tenido una experiencia de felicidad proveniente de su relación con los padres.

No puede lograrse la percepción simbólica de Dios en el universo *sino cuando nos sentimos insertos en el universo.* Pero esto no sucede sino cuando se tiene una experiencia de inserción y de satisfacción en el ámbito de las relaciones humanas que encaminan a la relación con el universo. Es evidente que esto se cumple en el niño con la presencia de la madre.

La historia diaria nos convence de que *faltando una experiencia inicial de felicidad, el mensaje religioso no puede ser acogido,* porque no responde a ninguna esperanza natural y vital. En el niño, lo sagrado, entendido como presencia amorosa de Dios, aparece durante el crecimiento vital y afectivo.

La conclusión del análisis que hemos hecho del símbolo materno debería sugerir la necesidad de tal experiencia y sus límites.

Ante todo, sobresale el hecho de que la presencia de una relación con la madre es aún más importante como factor estructurante del fondo de la afectividad y de la personalidad, que como factor de aprendizaje directo o de intromisión ejemplar. La madre, si influye, lo hace ante todo como símbolo que forma en la personalidad características de fondo que predisponen a lo sagrado y no como fuente de nociones o de condicionamientos religiosos.

Además estamos totalmente de acuerdo con una afirmación de Vergote: «Símbolo arcaico de un infinito vivido, el sentimiento oceánico, en gran parte inconsciente, aparece como fuente de religión mediante la apertura a la felicidad y al amor con los que marca la afectividad; sólo desemboca en la religión a través de una serie de transmutaciones muy profundas operadas en él por el símbolo paterno» (o. c., 178).

Sin estas transmutaciones, la carga de la libido del eros materno se transforma en naturalismo religioso, fuerza destructora de la religiosidad, aunque sea deseo de unión y de profunda armonía.

No queda otra cosa por hacer que estudiar la incidencia del símbolo paterno en el materno y captar en clave dialéctica las diferencias y complementariedades entre ambos.

## 2. IMAGEN PATERNA Y RELIGIOSIDAD INFANTIL

*La imagen del padre*, como símbolo de Dios, está presente en la historia de las religiones *tan frecuentemente como la materna*. Puede decirse que la imagen de Dios, tomado como padre, corresponde a una intuición primitiva de la realidad divina, que precede en muchos aspectos al descubrimiento de la afinidad entre imagen materna y Dios. Los pueblos primitivos tienen una intuición ingenua, pero muy participada de la paternidad de Dios, si bien esta imagen del padre divino se transforma en el curso de sucesivas experiencias existenciales. *El símbolo del padre no es inmutable*, sino que lleva consigo una continua restructuración, que parece tener lugar en la línea de un continuo interrogante sobre la realidad que se oculta tras la imagen espontánea. Se trata, pues, y al mismo tiempo, de una imagen o de un símbolo connatural al hombre y de una difícil conquista, encaminada a purificar las sucesivas intrusiones que se han interpuesto a la primitiva intuición de Dios como padre.

Siguiendo a Vergote, analizaremos las relaciones entre imagen paterna e imagen de Dios, en dos líneas fundamentales del desarrollo: seguiremos ante todo algunas investigaciones po-

sitivas que estudian el contenido de la imagen de Dios en los niños, y después, expondremos la interpretación que el freudismo da de la «religión del padre».

Los dos puntos del análisis se diferencian netamente porque utilizan diversos medios de investigación y hablan lenguajes totalmente distintos; por esto será necesario ponerse en guardia contra la peligrosa tentación de confrontar los resultados de una serie de consideraciones (las positivas) con las otras (las analíticas) como si se quisiese encontrar confirmación o condena de las teorías de Freud sobre el argumento. Como máximo, se tendrán indicaciones útiles para construir una crítica, pero no pruebas definitivas de la verdad psicológica de uno o de otro modo de ver.

#### a) Investigaciones positivas sobre el contenido de la imagen de Dios

Analizando el contenido de la imagen de Dios, para encontrar las eventuales referencias a las imágenes de los padres, es necesario tener en cuenta la distinción fundamental entre imagen-recuerdo e imagen simbólica.

Mientras la primera se refiere a la personalidad real del padre y casi es su misma imagen, la segunda expresa *la imagen ideal*, en la que confluyen deseos, proyecciones, influjos culturales. También esta segunda imagen del padre está radicada sólidamente en las experiencias de relación, pero las trasciende netamente remitiendo a un esquema mental más influyente y profundo.

En efecto, la *imagen-símbolo* tiene el poder de volver a evocar otras imágenes no contenidas claramente en la del recuerdo, tiene el poder de suscitar una experiencia más completa, y no especular, que la vivida en el pasado. Además, como símbolo va cargada de resonancias afectivas y emotivas.

En el análisis de las imágenes de Dios estudiaremos el flujo de la *imagen-recuerdo* tal como la estudian, por ejemplo, Nelson y Jones, Strunk y Godin. Pero ante todo advertiremos que se presentan a nuestra atención dos problemas: debremos preguntarnos en qué medida la imagen de Dios contiene elementos humanos. Y a continuación deberemos preguntar-

nos cómo puede tener lugar el paso de la experiencia de la relación con los padres a la de la relación con Dios.

Las dos preguntas son complementarias entre sí.

Nelson y Jones habían encontrado en su investigación de 1957 una neta *correlación entre imagen-recuerdo materna e imagen de Dios*. Además, habían constatado una más acentuada correlación entre la imagen materna y la imagen de Dios en los sujetos que manifestaban una marcada preferencia por la madre. Por el contrario, en los sujetos en que parecía notarse cierta indiferencia en el preferir uno u otro progenitor, la correlación entre imagen paterna e imagen de Dios era muy inferior a la registrada entre imagen materna e imagen de Dios.

Dos años después, Strunk (1959) aplicaba la misma prueba a un grupo más homogéneo en edad y madurez religiosa. Encontraba que los sujetos *proyectaban sobre Dios tanto la imagen-recuerdo materna como la paterna*; las correlaciones entre Dios y el padre por un lado, y entre Dios y la madre por otro, alcanzaban el mismo nivel de significación estadística.

Para explicar este resultado Strunk sugería la hipótesis de que esto podía atribuirse al hecho de que *la madurez espiritual y religiosa favorecía la desvinculación de las componentes afectivas derivadas de las primeras experiencias familiares*. Además, Strunk notaba más estrecha conexión entre imagen del padre e imagen de Dios en los sujetos de sexo femenino y al contrario en los masculinos. Los problemas dejados abiertos en la investigación e hipótesis sugeridas por Strunk estimularon a Godin y Hallez a profundizar en la misma búsqueda sobre grupos más vastos y seleccionados. Del examen de los resultados obtenidos, esos autores deducen algunas tendencias psicológicas:

a) La evocación divina con frecuencia se perfila prácticamente igual en las dos líneas parentales.

b) El condicionamiento de las imágenes parentales es tanto más fuerte cuanto mayor es la preferencia por uno de los dos padres.

c) Se pone en evidencia cierta «oscilación afectiva», por la cual los sujetos masculinos conectan con preferencia la imagen de Dios a la imagen de la madre, mientras que los femeninos lo hacen con la del padre.

d) A medida que aumenta la edad, la unión entre imagen divina e imagen de los padres tiende a disminuir. No es posible esclarecer si este hecho es debido a una progresiva madurez espiritual o a un aprendizaje de conocimientos teológicos (como parece suceder sobre todo entre religiosos y contemplativos) o a una indiferenciación creciente de las dos imágenes, unida a la idealización del primitivo ambiente familiar, o a otros motivos.

Otra investigación experimental, aunque no del todo correcta metodológicamente es la de Siegman (1961), que queriendo someter a prueba las hipótesis freudianas deduce de los resultados obtenidos que una eventual proyección (si es que existe) de la imagen del padre va disminuyendo a medida que el concepto de Dios pierde su ambigüedad y la actitud religiosa va madurando.

Aparte las críticas metodológicas que pueden hacerse a estas investigaciones, lo cierto es que los resultados obtenidos parecen atenuar las conclusiones propuestas por Freud en su *Zukunft einer Illusion*: que la religión es sólo una regresión ilusoria a un estadio infantil en que se imagina *al padre* (no a la madre) como factor de compensación y satisfacción por la frustración del deseo de satisfacción de la libido. Estas investigaciones, por el contrario, destacan la importancia de la presencia de elementos maternos junto a los del padre.

*Confirman también la importancia de la temática edípica;* negando que la imagen-recuerdo agote la riqueza de la imagen paterna, remiten a un estudio más profundo de la imagen-símbolo (Vergote, 1967 y 1969).

La técnica utilizada por Vergote permite cierta profunda proyección de actitudes; la imagen-recuerdo queda superada mediante la presentación de estímulos que recuerdan los rasgos asignados por la tradición cultural a la imagen del padre y de la madre ideales.

Los sujetos encuestados han puesto en evidencia estas tendencias fundamentales:

— la idea de Dios se forma mediante las dos imágenes, entendidas como imágenes diferenciadas y complementarias;

— el contenido simbólico de las imágenes de los padres es el que tiene el poder de evocar la imagen de Dios;

— la imagen de Dios se presenta como una síntesis de atributos antagónicos presentes en las imágenes de los padres;

— el símbolo paterno parece más idóneo que el materno para evocar la imagen de Dios;

— el símbolo paterno no es exclusivo; evoca a Dios en cuanto se refiere complementariamente al de la madre;

— no hay diferenciación entre las proyecciones de los sujetos de sexo masculino y las del sexo femenino.

Aparte las muchas incertidumbres sobre la validez universal de las conclusiones, ¿sucederá lo mismo en ambientes sociales donde prevalece el matriarcado o donde existen claras tendencias a nivelar los papeles sexuales y parentales en la familia? La prueba de Vergote tiene el gran *mérito de remitir a un análisis más profundo del símbolo materno y, sobre todo, del paterno* que parece prevalecer en la evocación de Dios. De este análisis debe surgir el significado de la unión que parece existir entre símbolos humanos y presencia de la imagen divina en el alma del creyente.

## b) Freud y la religión del padre

En el plan general del pensamiento freudiano la imagen del padre ejerce una función estructural que constituye la clave del proceso de humanización del individuo.

La incidencia de la imagen simbólica del padre se hace más viva en el período decisivo de la experiencia edípica. Es este el período en que las relaciones afectivas del niño resultan más complejas, diferenciándose notablemente y recibiendo su definitiva orientación.

El padre introduce en la dual relación madre-hijo una nueva dimensión. Saca al hijo de la ambigua hipoteca del amor materno y lo introduce en el mundo de la realidad. *Principio de la realidad* se llama precisamente el principio que preside esta maduración de la afectividad. Mientras anteriormente el principio organizador de la libido infantil era exclusivamente *el principio del placer* y la satisfacción se obtenía mediante una vida de simbiosis psíquica con la madre, ahora la presencia del padre imprime un ritmo más preciso al desarrollo. En cuanto antagónica y figura complementaria de la madre, el padre impone *una ley* a la expansión de la afectividad del niño y representa un llamamiento y una censura a la tendencia narcisista de la libido infantil. Al mismo tiempo constituye para el hijo un *modelo* que hay que interiorizar; en efecto, el niño intuye inconscientemente que nunca podrá reintegrarse adecuadamente en el cuadro de la familia, si no madura hasta llegar a tener la «estatura psicológica» del padre: en otras palabras, la figura del padre constituye el principio del super-ego, entendido como límite y como modelo.

El padre *asume un papel decisivamente positivo en el desarrollo del niño*, apareciendo como la síntesis entre ley y modelo; es decir, asume una significativa forma de comportarse a los ojos del hijo, conducta que se interpreta como factor de promoción de las inmensas posibilidades del hijo. El padre constituye, en efecto, *la promesa*, en cuanto pronuncia una palabra que el hijo reconoce. En otros términos, la humanización del hijo tiene lugar cuando el padre, destacando la aceptación del hijo a la ley y al modelo, lo integra en la propia relación afectiva.

El estudio de Freud sobre la religión se coloca en esta perspectiva.

Según Freud, *una profunda sensación de culpabilidad es coesencial al complejo de Edipo*; desde que el niño intuye la presencia del padre junto a la de la madre, surgen en él sentimientos de ambivalencia (odio-amor) que nunca quedan eliminados. En el fondo el niño concibe al padre como a un rival y experimenta sentimientos espontáneos de aversión y de tendencias de carácter agresivo y destructor hacia el padre. En consecuencia, se hace consciente de la imposibilidad de colo-

car adecuadamente la carga instintiva sobre objetos propios, de la imposibilidad de «ser todo» y de «tener todo» y de que precisamente el padre constituye el límite a tal expansión.

La religión, según Freud, se funda en este sentimiento de culpabilidad y, a su vez, lo estructura cada vez más. A nivel individual la religión no es más que un conjunto de prácticas y de creencias provenientes directamente de la situación conflictiva en que se encuentra el niño en el complejo de Edipo. Este niño proyecta en el Padre celestial tanto las características de límite, renuncia, prohibición, que ya ha intuido en el padre terreno, como el deseo de omnipotencia que se frustra en la relación con el padre terreno. La religión del niño parece así apoyarse en una *irresoluto situación conflictiva y es síntoma de un bloqueo del desarrollo*.

En este punto es donde la interpretación freudiana es donde carece de consecuencia lógica. No se ve, en efecto, por qué el Padre celestial debe concebirse como *límite y rémora* (al máximo como modelo de omnipotencia frustrada) y no también como promesa de desarrollo, como quien pronuncia la palabra de vida que el hijo acepta y le estimula haciéndole superar la fase de dificultad ligada a la ruptura de la relación materna.

No se ve por qué no acepta Freud en todo su alcance la carga simbólica de *toda* la imagen paterna, tanto más que un análisis desapasionado de las formas más elevadas de la religiosidad histórica demuestra plenamente la presencia de elementos que superan la mera concepción jurídica de la religión misma. Sobre todo en la tradición judeo-cristiana existe la presencia continua de una componente de promoción del hombre en su relación con Dios; el judeo-cristianismo se mueve precisamente sobre la base de una «promesa» que se cumple en el «Hijo» que el Padre envía, reconoce, acepta. Difícilmente puede negarse que el hecho religioso cristiano realice a nivel psicológico las características integrales de la imagen simbólica del padre, en su relación con el hijo.

Para aceptar, pues, la explicación que Freud da de la religión *es necesario llevar su intuición hasta el fondo*; superar su resistencia a aplicar por entero la virtud estructural del

símbolo paterno y, como consecuencia superar la unilateralidad de la situación conflictiva como elemento característico de la relación.

Esto no excluye que para muchos cristianos la religiosidad se cimiente según las modalidades analizadas por la especulación freudiana; esto es, como desarrollo en una sola dirección de una imagen del padre, como fruto de una situación de conflicto no superada, como consecuencia de un planteamiento negativo derivado del encogimiento del super-ego.

Aunque se reconoce a esta religiosidad una noble función, en cuanto constituye un conato de corrección y de contención de la libido (y por ello un paso adelante hacia la humanización) *se le achaca su carácter represivo* que deberá superarse con una visión más amplia del desarrollo. Será precisamente el psicoanálisis, según Freud, el que abra el camino al hombre para descubrir la ilusión de la religión y el verdadero destino de la libido.

Muchos han sido los continuadores de la línea freudiana; es clásica, por ejemplo, la divulgación a alto nivel hecha por Bovet (1956, 26 ss.), el cual tiene también en cuenta, por otra parte, otras aportaciones recientes de la psicología científica.

Para Bovet la religiosidad *profundiza sus raíces en el amor-adoración que el niño tiene hacia sus padres*, en un principio tenidos como símbolos de omnipotencia (3-4 años). Pero al sobrevenir nuevas experiencias, el niño descubre los límites de la figura paterna y experimenta una fuerte frustración, que no puede superarse si no es proyectando la necesidad de seguridad hacia una figura sublimada de Padre. Esta imagen sustituye a la del padre terreno, asumiendo las características de omnipotencia, de bondad y de omnisciencia.

De este modo se obtiene la «paternalización» de la imagen de Dios, que aún depende de las características animistas del pensamiento infantil. Según Bovet, el niño tiene una espontánea tendencia a mitificar, que sólo será superada más tarde por el desarrollo del pensamiento causal. En estas últimas precisiones, evidentemente, Bovet se aleja de la perspectiva freudiana, aceptando algunas categorías claramente piagetianas.

Otros (v. g. Philp, 1956, 22-31), creen haber confirmado por vía experimental el origen conflictivo de la religión infantil, refiriéndola al sentimiento de culpabilidad que se instaura con relación a la interiorización de las normas de conducta. La transgresión de la norma misma sería la que lleva al niño a la necesidad de expiación y al deseo de re-integración a la relación con el padre; esta recuperación de la plenitud afectiva se facilitará enormemente por la creación fantástica de un Padre sublimado, que comprende, perdona, acoge.

Pero también en estas investigaciones es patente *la parcialidad de la lectura freudiana* del hecho religioso en la primera infancia; este intento constituye, sin embargo, la aportación más estimulante para la comprensión del fenómeno.

No se puede negar, por ejemplo, que en la visión cristiana se notan *sorprendentes correspondencias con el modelo interpretativo proporcionado por Freud* (aunque con las correcciones surgidas). El padre es, efectivamente, el depósito de la ley y el más alto modelo a imitar; al mismo tiempo, pronuncia la palabra de promesa y de salvación, que se hace persona viviente y símbolo de promoción humana.

También las investigaciones en este campo han destacado una cierta correlación entre símbolo paterno e imagen de Dios.

Pero esto no es del todo suficiente para afirmar la derivación de la religiosidad del complejo de Edipo. El «cómo» de esta conexión no está aún al alcance del análisis psicológico, ni la explicación de Freud parece del todo convincente.

Se debe destacar, ante todo, que *la imagen simbólica del padre y no la simple imagen-recuerdo es la que tiene poder estructural*. Además, la visión freudiana ha de completarse con la interpretación jungiana. El símbolo del padre lleva consigo una referencia explícita al de la madre y *surge con relación al materno*: se configura como elemento dialéctico respecto a él. Parece, pues, natural que incluso en la fase de solución del conflicto y en la fase positiva del comienzo de la religiosidad, la figura del padre represente algo sólo si está en relación dinámica con la madre y como portador de valores integrables y complementarios con los de la madre.

Este punto de la crítica de Freud está particularmente desarrollado en la obra de M. Oraison (1961, 141-160), para el cual las dos experiencias de los padres representan la condición esencial para la formación del elemento «racional» de la religiosidad (imagen del padre) y el elemento «afectivo» (imagen de la madre). Además, Oraison, admitiendo, como Bovet, cierta derivación psicológica de la imagen de Dios de las frustraciones referidas al descubrimiento de la no-omnipotencia del padre terreno, advierte que la ambigüedad de esta primera aproximación religiosa puede superarse sólo si se acentúan las exigencias de absoluta trascendencia de la imagen divina que el niño ya intuye. El, en efecto, vive la relación con el padre como algo absoluto y traslada esta dimensión a la experiencia religiosa; las intervenciones educativas «liberadoras» son las que permiten separarse de una imagen excesivamente paternalista de Dios y reconquistar el sentido auténtico.

Por lo demás, se llega también a estas conclusiones a través de la lectura atenta de las investigaciones positivas que han demostrado la estrecha unión entre símbolos parentales e imágenes de Dios.

Finalmente queda el problema del *vínculo psicológico* entre imagen y realidad.

A. Vergote parece rechazar por inconsistencia un concepto simplista del proceso de proyección («no abarca ningún proceso psicológico real») y se orienta hacia una interpretación diversa que utiliza el concepto *transfert simbólico*: «el hombre puede mirar la realidad de Dios a través de la figura humana, ya que la historia humana y la religiosa se desenvuelven efectivamente según las mismas leyes». Más aún, pone en evidencia los sorprendentes *paralelismos* entre historia de la humanización del hombre e historia de la presencia de Dios en la humanidad. Dios realiza en el hombre lo que el padre realiza en el hijo. De aquí el valor de la evocación del símbolo paterno. Parece que la conclusión es la de una simple *posibilidad de evocación*, creación de un esquema mental radicado en la experiencia que puede facilitar, en presencia de oportunos símbolos o estímulos religiosos, el surgir de la religiosidad y, en particular, de una religiosidad basada en las relaciones parentales.

También Godin (1963, 103-104), aun admitiendo que el despertar de la religiosidad infantil pueda a veces tener lugar en la línea de una *proyección compensadora* (como quiere Bovet), opina que ordinariamente se refiere a un proceso de participación por «transferencia» en la actitud religiosa de los padres. El niño llega a ser religioso en la medida en que deduce de las características de los padres (autoridad paterna y bondad materna) la existencia de una fuente trascendente de aquellos signos, a la cual los mismos padres hacen referencia. La deducción siempre está en el plano de *significados simbólicos*, que se presentan ambivalentes y, por lo mismo, necesitados de ulterior madurez.

En definitiva parece *difícil afirmar que haya continuidad, entendida de forma determinista, entre imagen paterna e imagen divina.*

Puede concluirse con Vergote: «La psicología no está en grado de deducir a Dios de la simple imagen del padre humano. La psicología se limita a manifestar la afinidad de estructura entre las relaciones hijo-padre y hombre-Dios. Esta correspondencia no es, por otra parte, fortuita; al humanizarse en sus relaciones familiares, el hombre se hace capaz de lograr la verdadera dimensión religiosa» (o. c., 208).

A nuestro juicio, la cuestión queda aún abierta, ya porque no es del todo convincente la liquidación del concepto de proyección realizado por Vergote (existe una amplia literatura a este propósito, en clave freudiana y en otras perspectivas), ya porque surgen aún grandes interrogantes respecto a la relación entre imagen humana e imagen divina.

No está, en efecto, resuelto el problema de la autonomía absoluta y de la transcendencia de Dios. Se pone aún un interrogante sobre la derivación humana de Dios. ¿Se trata de una nueva forma de entender la mitificación de una relación humana? Y si se niega que haya relaciones entre esta imagen humana y la divina del Padre, ¿no se correrá el riesgo, en esta escisión radical, de destruir todo eslabón con la experiencia humana, en la que parece razonable radicar la experiencia religiosa?

Tal vez toda representación humana de Dios en cierto modo es un ídolo. El Dios trascendente es sólo una «utopía» para el hombre inmerso en la experiencia terrena; es término de comparación que muestra los límites de nuestros ídolos; es una meta jamás lograda, a pesar de las progresivas purificaciones; es el polo dialéctico que da la medida limitada de nuestros conceptos y estimula la actividad simbólica para superar las certezas ya logradas.

*La madurez religiosa comprende ciertamente esta toma de conciencia de la dialéctica y de la relatividad de nuestras representaciones de Dios.*

La ciencia psicológica puede constatar esta tendencia a la trascendencia y descubrir que ella corresponde a las dinámicas del símbolo paterno; pero no puede ir más allá.

Todo esto lleva a la conclusión de que si la religiosidad radica necesariamente en una experiencia parental, no puede, sin embargo, reducirse a ella; exige, más bien, una posibilidad de desatarse e independizarse de la experiencia inicial.

La verdadera religiosidad se manifiesta como *tensión entre dos polos irreductibles*, que no se deducen el uno del otro: se trata del polo de la experiencia humana, que en este caso está representada por la relación parental, y del polo de la presencia divina. Toda experiencia humana puede evocar lo divino, pero no por esto lo hace presente de forma mágica. Con mayor precisión, toda experiencia humana puede hacer sentir al hombre el reconocimiento de la presencia divina, puede anular, al menos en parte, el silencio de Dios y su ausencia. Pero es precisamente en este silencio y en esta ausencia cuando el reconocimiento de Dios adquiere valor espiritual; los motivos humanos de su búsqueda se colocan en su justa dimensión de evocadores, ocasiones, estímulos. El silencio y la ausencia crean una *separación* que demuestra la absoluta alteridad y total independencia del polo divino, de forma que es difícil pensar que derive lo divino de lo humano.

Todo esto, evidentemente, está *lleno de consecuencias también para la religiosidad infantil*, sobre todo respecto a su futuro desarrollo, que se entiende como gradual maduración

de la experiencia simbólica paterno-materna evocadora de la inicial presencia de Dios.

## CONCLUSIONES

Resumiendo brevemente los elementos de nuestro análisis, podemos fijar algunos puntos en que las conclusiones parecen más aceptables.

1. Nos parece una adquisición *la importancia de las figuras de los padres* respecto al despertar y a la estructuración de la religiosidad infantil. En la interpretación que hemos dado en la línea del psicoanálisis, las figuras de los padres se entienden no sólo como condicionamientos de la religiosidad a través de la ejemplaridad y la enseñanza de las nociones y de las actitudes religiosas, sino como factores de «normalización» psíquica de la personalidad de los niños y como factores de experiencia simbólica pre-religiosa.

En otras palabras:

a) Los padres preparan al niño a la experiencia religiosa cuando la *relación* entre ellos y los hijos *es tal que facilite la evolución del niño sin obstinaciones ni faltas de adaptación notables*. Esta función normalizadora de la presencia de los padres se estudia más ampliamente en muchas investigaciones de la psicología infantil.

b) Los padres preparan al niño a la experiencia religiosa *desarrollando una función simbólica pre-religiosa*; desempeñan un papel de predisposición, estructurando en la psique del niño algunas actitudes fundamentales que se hallan después en la experiencia religiosa.

Aunque no aceptamos la simple transposición del contenido de la imagen-recuerdo al contenido de la idea de Dios, ni la identificación entre imagen simbólica del padre o de la madre con la imagen de Dios, pensamos que la relación padre-hijo se vive a nivel simbólico hasta el punto de convertirse en condición del despertar de la religiosidad. En normales condiciones de relaciones, el niño está en condiciones ideales para

recibir el influjo de los estímulos religiosos y de reaccionar de forma adecuada. Su disposición hacia una conducta religiosa auténtica se funda principalmente en esta experiencia parental, aunque son necesarios otros factores ambientales y educativos, para llevar a un óptimo nivel esta disposición de base.

Con otras palabras: el niño está disponible a una experiencia religiosa cuando la *relación con los padres es de tal modo «liberadora» que le permita una experiencia simbólica*; esto es, cuando en la presencia materna él intuye una actitud de amor, no posesivo y estático y en la presencia paterna ve la ley, el ideal, la promesa de desarrollo de su personalidad.

2. Además de la relación con los padres y con los educadores, *parece tener gran importancia el ambiente*. Los condicionamientos a que los niños están sometidos, provienen unas veces de los modelos de conducta difundidos en la sociedad, filtrados por la «cultura» familiar, otras, de las mismas intervenciones educativas, orientadas a estimular el interés religioso.

Es importante hacer notar que en nuestro ambiente cultural, estos estímulos están bastante difundidos, sobre todo en las clases populares y rurales, a pesar de los cada vez más difundidos síntomas de secularización de la sociedad.

Es también conveniente recordar que la educación religiosa obtiene, de hecho, un *resultado muy diverso*, según que se apoye en una dinámica psicológica «abierta» o «cerrada», esto es, según que el proceso de interpretación de los símbolos parentales se encamine o no a la solución positiva del desarrollo de la personalidad del niño. *El papel de los factores de aprendizaje es, de todas formas, a nuestro juicio, secundario respecto a los de la estructuración de las actitudes pre-religiosas de base*; opinamos que ningún símbolo religioso lleva la esperanza de lograr el éxito, si no existen las premisas «estructurales» para su desarrollo. No tenemos mucha confianza en una enseñanza intensiva, cuando no la acompaña y precede la proporcional «normalización» educativa del niño, mediante una serie de intervenciones «liberadoras».

En caso contrario, la educación religiosa puede transformarse en un *factor de bloqueo* (los psicoanalistas ven con frecuencia, y justamente, un instrumento de «castración» psíquica), y hasta puede ser utilizado deliberadamente como *medio de manipulación en la personalidad infantil*. No es raro encontrar en la edad infantil, elementos de una religiosidad fundada en el temor, en el sentimiento de culpabilidad, en el ritualismo exterior; tales características no proceden de la problemática edípica, como opinan los psicoanalistas, sino más bien de conscientes intervenciones educativas que prostituyen la religión convirtiéndola en instrumento de presión moral sobre los niños, como sustituto y sucedáneo de una relación afectiva auténtica.

Está claro que el niño no está capacitado para soslayar estas limitaciones de la personalidad, impuestas por la fuerza del chantaje psicológico; pero es obvio prever que en cuanto pueda abandonará estas «prácticas» o «creencias» religiosas, que para él constituyen el símbolo de la agresividad parental. Estas presiones, evidentemente, explican, por ejemplo, la irreligiosidad de muchos jóvenes, educados en familias o ambientes «religiosos».

3. El tercer punto se refiere al *carácter necesariamente ambivalente, más bien ambiguo, de la religiosidad infantil*.

Además de estar ligada íntimamente a la problemática de las relaciones parentales casi hasta confundirse enteramente con ella, la religiosidad de los niños está también penetrada, a niveles profundos, por las características de su psiquismo, unido al egocentrismo y a la pre-causalidad.

Con esta tonalidad son vividos tanto los procesos simbólicos unidos a las imágenes parentales como los estímulos religiosos provenientes del ambiente circundante. Como anteriormente hemos anotado, esto hace extremadamente difícil una valoración global de la religiosidad infantil. Es verdad, como advierten muchos observadores y educadores, que el comportamiento religioso de los muy pequeños se caracteriza muchas veces por la espontaneidad, alegría, creación, poesía. Pero también es verdad que hay en ello mucha imitación, proyección

de deseos y necesidades frustradas, antropomorfismos, magia, animismo.

Persiste *problemática la respuesta al interrogante inicial*: ¿es capaz el niño de una verdadera conducta religiosa, aunque sea con todas las condiciones sugeridas por el conocimiento de su psiquismo? La solución al interrogante no puede venir más que de un conocimiento fenomenológico (esto es, del interior «subjetivo» del interesado) que hasta el presente no parece haber sido aún aplicado a los muy pequeños; y hay que preguntarse hasta qué punto sea metodológicamente posible.

Por nuestra parte *opinamos que el niño es capaz, antes de los seis años, aunque ocasional e intuitivamente, de captar en el estímulo religioso («Dios», «Jesús», «la oración»...) una dimensión que de algún modo trasciende las experiencias por las que el estímulo ha sido provocado*. Evidentemente que esto no es suficiente para probar la existencia de la «religiosidad», actitud que madura lentamente durante toda la vida y que empieza a aparecer de forma estructurada hacia el final de la edad evolutiva. Esto demuestra lo dinámico y a veces contradictorio que es el crecimiento religioso. En capítulos sucesivos trataremos de esbozar el largo camino que aún deben recorrer los primeros elementos religiosos en la historia del individuo.

## REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

Además de las obras ya citadas de Vergote (1967), Jung, Freud, Oraison (1961), Bovet (1956) y Philp (1956), véanse:

1. GODIN, A., *Le Dieu des parents et le Dieu des enfants*, Paris-Tournai, Casterman, 1963.
2. GODIN, A.; HALLEZ, M., Images parentales et paternité divine, *Lumen Vitae*, 19 (1964), 243-277.
3. NELSON, N. O.; JONES, E. M., Les concepts religieux dans leur relation aux images parentales, *Lumen Vitae*, 16 (1961), 283-289.
4. SIEGMAN, A. W., La notion de Dieu et l'image du père, *Lumen Vitae* 16 (1961), 289-292.
5. STRUNK, O., jr., Perceived Relationship Between Parenteral and Deity Concepts, *Psychol. Newsletter*, 10 (1959), 222-226.
6. VERGOTE, A.; TAMAY, O. A.; PASQUALI, L.; BONAMI, M.; PATTIJN, M. R.; CUSTERS, A., The Parenteral Images and the Concept of God, *Journ. for the scient. Study of Relig.*, 8 (1969), 79-87.
7. VERGOTE, A.; BONAMI, M.; CUSTERS, A.; PATTIJN, M. R., Le symbole paternel et sa signification religieuse, *Arch. für Religionspsychologie*, 9 (1967), 118-140.