

# psicoanálisis y religión

El tema, en su enunciado, es demasiado amplio y generalizado, por lo que obligadamente se imponen unos límites, incluso reduciéndolo a niveles esquemáticos y simplemente orientadores. Limitaremos nuestra exposición a estudiar el tema en la línea del pensamiento de Freud.

## I.—CUESTIONES METODOLOGICAS PREVIAS

### 1.—La religión, tema preocupante en Freud

El problema de la religión preocupó siempre al fundador del psicoanálisis, hasta tal punto que llegó a constituir en él casi una idea obsesiva. En carta a Lou Salomé con fecha 6 de enero de 1935 confiesa que aunque las bases históricas de su *Moisés* no son suficientemente sólidas, para él sí lo es creer en la solución de un problema que le ha perseguido a lo largo de toda su vida.

Freud encara el tema prematuramente, siendo objeto de frecuente reflexión y estudio a través de sus obras, manteniendo, por otra parte, una actitud incambiable

respecto de la misma, si bien en su interpretación busque hipótesis más profundas y convincentes.

La incidencia, en su vida, de múltiples circunstancias relacionadas con el problema religioso es algo que nadie pone en duda. Comunica a su amigo Ferenczi que la religión constituye, para él, un problema preocupante, pese a su pública confesión de ateo, y que a pesar de lo escabroso y difícil del trabajo va a acometer el estudio de la significación de la religión pues se trata de "una orden recibida de mis convicciones inconscientes" (1).

La insatisfacción de su trabajo sobre *El porvenir de una ilusión* confesada al propio Ferenczi en octubre de 1937, las vacilaciones, los celos, las dudas... al mismo tiempo que la decisión de publicar su *Moisés*, a pesar de todo lo que ello implicaba, son índices de que el problema de la religión es verdaderamente preocupante en su vida (2).

Tampoco podemos olvidar que si Freud ha dado una explicación psicoanalítica de la religión y de sus diversas formas y manifestaciones no significa que esta explicación constituya la *verdad* sobre la religión (3). La validez y genial

intuición de Freud sobre los mecanismos psicológicos existentes en las diferentes manifestaciones de la religiosidad, o que enmascaran profundos problemas psíquicos no resueltos no debe suponer que la religión —o toda forma de religión— tenga que reducirse a la explicación puramente psicológica del hecho religioso. La indiscutible aportación que Freud ha hecho, en cuanto a la psicodinámica implicada en las manifestaciones religiosas mórbidas o normales, no permite valorar la religión según unos criterios reduccionistas (4).

¿Por qué, podemos preguntarnos, el planteamiento de las relaciones entre el psicoanálisis y la religión tiene en Freud una carga emocional tan intensa? Ya hemos hecho alusión, aunque muy de pasada, a la incidencia en su obra de los problemas personales de Freud frente al problema religioso, ayudándole, por una parte, a estudiar y a analizar concienzudamente los mecanismos psicológicos y los dinamismos que permiten la aparición del fenómeno religioso, al mismo tiempo que le condicionan en su juicio valorativo sobre la religión (5).

## 2.—Orientación histórico-crítica

Consideramos de interés para el lector una elemental relación histórico-crítica de los principales escritos de Freud para apreciar por una parte, esa temprana e inquietante preocupación científica por el problema religioso, y por otra, su evolución de pensamiento en cuanto a la búsqueda de hipótesis más convincentes y radicales, en medio de su inmovilismo casi terco.

### a) Dependencia metodológica entre psicoanálisis y religión

Los descubrimientos del psicoanálisis no parece utilizarlos Freud

más que para justificar y reformar su perspectiva inicial sobre la religión; sus puntos de vista sobre la religión son anteriores al descubrimiento del psicoanálisis y estos descubrimientos no están vinculados al problema religioso. Este es un "asunto privado" que le preocupó, e incluso atormentó, durante toda su vida.

Esto no es óbice para afirmar, con la misma firmeza, que el psicoanálisis puede llegar a ser indispensable en el estudio de la génesis de la religión. En su trabajo sobre *Psicoanálisis y medicina* (1926) Freud afirma que el psicoanálisis, en su calidad de "psicología abismal" o ciencia de lo anímico inconsciente, "puede llegar a ser indispensable a todas aquellas ciencias que se ocupan de los orígenes de la civilización humana y de sus grandes instituciones, tales como el arte, la *religión* (el subrayado es nuestro), el orden social" (6). Freud reconoce, en este mismo texto, que si bien el psicoanálisis ha prestado una considerable ayuda a estas ciencias para la resolución de los problemas, ello significa, tan sólo, unas aportaciones insignificantes comparado con lo que sería capaz de lograr en cuanto los historiadores de la civilización, los psicólogos de las religiones o los lingüistas estén en disposición de valerse por sí mismos del nuevo instrumento de investigación que el análisis pone en sus manos (7).

### b) El tema de la religión en la obra de Freud (8)

Sorprende la postura tan inmodificable de Freud frente a la religión, cuando su pensamiento, por otra parte, evoluciona en puntos esenciales. Su postura respecto de la religión aparece claramente definida desde sus primeros escritos:

—En una carta dirigida a *Fliess* (diciembre de 1897) denuncia ya

como ilusión y proyección de nuestro psiquismo todo lo relativo al mundo de las creencias en el más allá: "...La oscura noticia interior del propio aparato psíquico, percibida por el sujeto, se proyecta hacia afuera... hacia el futuro, hacia el más allá... todo el más allá son concepciones de nuestra psique interna... una psicomitología" (9).

— En el último capítulo de la obra *Psicopatología de la vida diaria* (1904) reitera esta misma idea manifestada a su amigo Fliess, relacionando la realidad suprasensible con la paranoia, con un pretendido intento de destruir los mitos del paraíso, del pecado original, de Dios, de la inmortalidad, convirtiendo la metafísica en metapsicología (10).

— Tres años más tarde, en *Los actos obsesivos y las prácticas religiosas* (1907), Freud califica a la religión de neurosis obsesiva universal. Este trabajo es la primera publicación de Freud, propiamente tal, sobre psicoanálisis y religión. Freud concluye, tras el análisis del problema: "Después de señalar estas coincidencias y analogías podamos arriesgarnos a considerar la neurosis obsesiva como la pareja patológica de la religiosidad; la neurosis, como una religiosidad individual, y la religión, como una neurosis obsesiva universal. La coincidencia más importante sería la renuncia básica a la actividad de instintos constitucionalmente dados, y la diferencia decisiva consistiría en la naturaleza de tales instintos, exclusivamente sexuales en la neurosis y de origen egoísta en la religión" (11).

— En *Un recuerdo infantil de Leonardo de Vinci* (1910), Freud sintetiza en un breve texto, explícito y lleno de contenido —doctrina que desarrollará más ampliamente en escritos posteriores—, la relación existente entre el complejo del padre y la creencia en

Dios, afirmando que el Dios personal no es psicológicamente otra cosa que un padre transfigurado, hallando en este complejo paterno-materno la raíz de la necesidad religiosa (12).

— *Totem y tabú* (1912 - 1913), constituye una obra fundamental para comprender la religiosidad en Freud. Vuelve a asumir la analogía entre religión y neurosis obsesiva, aunque no se quede en la simple analogía.

Adopta unos puntos de vista que desarrollará más tarde en *El porvenir de una ilusión*, *El malestar en la cultura* y en *Moisés y la religión monoteísta*.

El totemismo será el primer esbozo de religión que surge en la historia de la humanidad y la derivación hacia las reglas sociales y las obligaciones morales.

El Complejo de Edipo será el origen de la religión, la moral, la sociedad y el arte. Freud, en esta obra, sitúa la religión dentro de la historia de la civilización, y por lo que respecta a cada individuo, en el marco de su historia personal. La rebelión contra el padre dará origen a la culpabilidad y las prácticas religiosas constituirán la búsqueda de solución (neurótica) de esta angustia (13).

— *El porvenir de una ilusión* (1927) pretende probar que la religión es una ilusión, como acabamiento y realización de una necesidad psicológica.

En esta obra Freud explica la religión como la acción defensiva contra el sentimiento de desamparo. El hombre, incapaz de soportar su debilidad y abandono frente a las exigencias de la naturaleza y de la sociedad, se refugia a través de una regresión infantil, proyectando en Dios su necesidad de apoyo y seguridad. Esta situación de anhelo es fuente de ilusiones (14). En esto radica la fuerza de las ideas religiosas.

— *El malestar de la cultura* (1930) mantiene, respecto de la religión, las mismas tesis de sus escritos, especificando Freud, en esta obra, que la religión no puede ser respuesta acabada a la búsqueda de la felicidad como finalidad de la vida. Las razones en que Freud se apoya son un tanto anecdóticas e irreales. Basado, sin duda, en ciertas formas ascéticas de contenido religioso que no responden a la verdadera religiosidad, Freud atribuye a la religión un desprecio por el valor de la vida y una deformación delirante de la imagen del mundo real buscando con ello una intimidación de la inteligencia. Consecuencia de esto, la religión conduce a un infantilismo psíquico y a una negación de la autonomía y de los valores de la inteligencia y del mundo (15).

— En el estudio sobre *Moisés y la religión monoteísta* (1939), Freud elabora ampliamente la teoría del *Totem y tabú*, pretendiendo fundamentarla en su creación fantástica de la historia de la muerte del padre de la tribu.

Pretende dar una explicación psicológica significativa del hecho religioso judeo-cristiano. La imagen sobre el origen del judaísmo, aún sin adaptarse a la realidad histórica, estaría vinculada a la reaparición del recuerdo rechazado y olvidado. Este sería el tema fundamental de la obra. Moisés sería asesinado, "olvidado" después, para ser posteriormente idealizado.

Dios será el recuerdo del Dios mágico-infantil. Esto explicaría la fuerza de la fe religiosa de las masas, y, por lo que se refiere al judaísmo, la conciencia de pueblo elegido, la superación de lo puramente sensible y la aparición de la espiritualidad (16).

## II.—PSICOGENESIS DE LA RELIGION

### 1.—La religión como respuesta a las frustraciones

La tendencia de nuestros deseos se orienta hacia la satisfacción y el cumplimiento. La insatisfacción de una necesidad y el incumplimiento de un deseo aparece como una frustración fundamental en la existencia humana. La frustración es la respuesta a la insatisfacción del deseo. La frustración coexiste con la pulsión; aparece el impulso y, al no encontrar un objeto que la satisfaga, se origina la frustración y la agresividad.

En el hombre se encuentran deseos y exigencias que jamás son satisfechas plenamente; se siente, frecuentemente, frustrado en lo más íntimo de sus deseos tendiendo a referir a seres personales sus fracasos y sus posibilidades de satisfacción.

Freud ha puesto de manifiesto que el cumplimiento de estos deseos en la primitiva infancia se logra gracias a la intervención de las personas mayores que le rodean, especialmente los padres. Pero así como la imagen del adulto es imprescindible para la gratificación, condiciona, a su vez, esos deseos al tener que cumplirse por medio de ellos. La frustración consecuente a su no consecución es vivida por el niño como un fracaso o negligencia del adulto.

La religión sería para el análisis freudiano una defensa contra la frustración. Y constituye una defensa, según Freud, porque la religión sería un comportamiento ilusorio que se forja el hombre para poder realizar los deseos insatisfechos debido a las frustraciones de la vida. Esta ilusión la proyecta sobre alguien que con sólo quererlo remediaría nuestras indigencias.

La dinámica ilusionante estaría vinculada al mundo infantil, en cuya etapa el niño ha vivido prácticamente esta presencia omnipotente y gratificante, cuando ha tenido necesidad de algo. Su indigencia, sus angustias eran aplacadas y socorridas plenamente por los padres todopoderosos.

Otro hecho de especial significación es la *tendencia a la realización imaginaria*. Imaginamos existentes según nuestros deseos y añoramos realidades que son pretexto de nuestros impulsos en el orden imaginativo.

Cuando fallan las capacidades reales para defender nuestras situaciones, entra en juego el poder imaginativo. Nuestros fallos y limitaciones, no aceptados ni integrados en la persona nos sirven —por un mecanismo de proyección— para inculpar a las personas que nos rodean o para llenar de intencionalidad las cosas. Inconsciente y puerilmente pensamos que los fallos no pueden darse a no ser por una maldad imputable; y los fantasmas empiezan a modelar el estilo de nuestros juicios.

Estos elementos estarían en íntima relación con la religiosidad. La religión para el psicoanálisis estaría relacionada con la construcción de un sistema defensivo del narcisismo, mediante el cual lo que querría defenderse sería la exagerada autoevaluación del infantilismo, poniendo al servicio de ella un fantasma de benévola omnipresencia y construyendo una forma especial de comprensión del mundo basado en la bondad o maldad éticas y en una libertad arbitraria.

Este sistema de defensas psíquicas estructuraría, por medio de la imaginación, un edificio de interpretaciones ilusorias, proyectando hacia el exterior los contenidos de nuestros deseos. Esta proyección daría origen a las creencias que

paliarían nuestras angustias, pero cuyos efectos negativos serían la inautenticidad, la tergiversación de las relaciones personales y las motivaciones defectuosas y camufladas (17).

La religión, en suma, sería una ilusión y una sublimación compensadora. Ante la imposibilidad de dar una respuesta positiva y adecuada a las exigencias instintivas, la persona se refugia en un más allá en el que pretende encontrar lo que le falta aquí abajo. Y el problema es radical, pues ninguna forma de cultura, según Freud, logra acallar la situación conflictiva de la privación, ni llena las insuficiencias y frustraciones que previenen de la cultura o de la naturaleza. La religión lograría esta compensación con la esperanza y la recompensa del más allá. La vinculación a la presencia omnipotente de los padres sugiere y origina la idea del Dios providente.

La religión, en la exégesis psicoanalítica, no sólo reflejaría la inmadurez del espíritu, sino que sería sobre todo, una construcción de nuestros propios deseos infantiles. Por ello es comparable, según Freud, a la *neurosis obsesiva* en cuanto está basada en la omnipotencia mágica del deseo. Y también la compara al *delirio* como proyección de un mundo ilusorio, si bien, como delirio *colectivo* no puede considerarse como una forma ordinaria de la Patología clínica.

Freud no niega la necesidad de la religión; al contrario, la considera socialmente necesaria; tan necesaria en ciertas épocas de la humanidad como las creencias infantiles en la vida psíquica del niño.

La religión como respuesta a las frustraciones puede presentar formas muy variadas (18):

#### a) La desgracia y el Dios providente

Freud analiza esta forma de re-

ligiosidad, de un modo particular, en su obra *Moisés y la religión monoteísta*. Para Freud la realización del deseo está contrariada por frustraciones que provienen de la *sociedad* inhibiendo las pulsiones, y de la *naturaleza* al imponernos la ley del destino.

El hombre crea la sociedad y se humaniza en ella, aunque se rebele contra ella. Freud, contrariamente a Marx, no cree en la reconciliación final entre hombre y sociedad.

En *El porvenir de una ilusión*, Freud defiende que el hombre siempre se sentirá reprimido en sus deseos y en su libertad (19).

El hombre sufre a causa de los conflictos y privaciones que debe soportar. La sociedad no dispone de otro medio para calmarlos que la promesa de la religión. Esta promesa consiste en que, en la otra vida, se verán ampliamente compensadas las amargas del presente.

A su vez, frente a la *naturaleza*, el hombre se siente impotente. La religión presenta el único medio de compensar esta impotencia. Frente a la desgracia el hombre se siente impotente como un niño, renaciendo en él, por esta causa, las tendencias arcaicas. De un modo espontáneo, estas tendencias arcaicas "animizan" la naturaleza de intenciones humanas sometiendo estas intenciones a la conjura de sus encantamientos, pidiendo protección y ayuda.

Esta necesidad de amparo y protección la busca en un Dios todopoderoso, atribuyendo a Dios y proyectando sobre él sus propias inclinaciones mágicas. Dios realizará lo que el hombre es incapaz de conjurar.

#### **b) Alienación social y fe en el más allá**

*El malestar en la cultura* explicita esta forma de religiosidad co-

mo respuesta a las frustraciones.

Para Freud la sociedad origina frustraciones en el sujeto, sin posibilidad de solución. La raíz de esta imposible reconciliación está en que este malestar proviene del mundo interno pulsional. Por ello —y en oposición a Marx, para quien la nueva sociedad, según hemos indicado, traerá como consecuencia la desaparición de la religión— la restauración de una sociedad perfecta no suprimirá jamás las condiciones de la aparición de la religión.

La religión, en esta perspectiva freudiana, tendría una doble finalidad: reconciliar, en cierto modo, al hombre con la sociedad a través de la moral, y consolarle con la creencia en la otra vida.

#### **c) El temor de la muerte y el deseo de inmortalidad**

Una de las fuentes de mayor frustración es la propia naturaleza al imponer la ley del destino. El hombre, ante la finitud, el dolor y la muerte tendería a defenderse por su propio instinto de conservación, llevándole a superar su angustia ante la muerte por la creencia en un más allá. Freud reafirmará que el deseo de inmortalidad es uno de los impulsos más radicales de la creencia religiosa. La religión sería el grito que dirige el hombre al Todopoderoso en un movimiento de confianza, a la vez, pasional e irracional, para que le libre del peligro de la muerte. El hombre, incapaz de luchar contra ella, volverá a la creencia de su infancia, atribuyendo al destino una intención bienhechora esperando de él la felicidad eterna.

#### **d) Sentimiento de angustia y búsqueda de seguridad**

La angustia como elemento "estresante" y paralizante del psi-

quismo, con su sentido de imprevisibilidad y anonimato, se acompaña de obsesión y culpabilidad y se expresa en efectos secundarios que provocan estupor y retraimiento. La angustia es como un grito de alerta en el momento en que el sujeto se siente amenazado y teme desaparecer.

La religión aparece como una solución de liberación ante esta situación angustiosa, bien a través del ritual religioso que intenta conjurar la angustia, o por imprecación, implorando el poder omnipotente de Dios, buscando una promesa de inmortalidad, o dando normas que den sentido a la vida para poder seguir viviendo (20).

En síntesis: la religión, para el psicoanálisis, entendida como respuesta a las frustraciones, estaría vinculada al mundo del deseo, integrando en su estructura tres componentes afectivos: el *instinto de conservación* que llevaría al hombre a superar su angustia de la muerte por la creencia en el más allá; el *narcisismo*, originando la creencia —manifestada en la omnipotencia del pensamiento y del deseo— a través de la cual el hombre adulto, lo mismo que el niño, confía en la realización efectiva en el orden real de sus aspiraciones de protección, recompensa y eternidad; y en tercer lugar, *la nostalgia del padre*, procedente de la dependencia infantil que permite al adulto crear una figura paterna todopoderosa. "Así, afirma Vergote, en su omnipotencia real para compensar todas sus privaciones, el hombre se entrega a un padre todopoderoso, dueño de la vida y de la muerte, señor de la eternidad, legislador y guardián de la sociedad" (21).

Freud pretende confirmar sus interpretaciones psicoanalíticas del fenómeno religioso por las tres características que atribuye a la religión:

1) El progresivo estrechamiento de su campo al tener que dejar en manos de la razón técnica y científica zonas cada vez más amplias: las fuerzas de la naturaleza, la enfermedad e incluso el mundo de lo moral.

2) La negativa a discutir doctrinas religiosas que sería un índice de su estrecha vinculación al mundo de los sentimientos.

3) La exigencia de que las leyes morales tengan una autoridad indiscutible.

## 2.—Culpabilidad y religión

La vinculación entre culpabilidad y religión va a permitir a Freud hacer una crítica psicoanalítica de la religión más a fondo que la hecha en la línea de la religión como respuesta a las frustraciones, pues trata, en esta nueva perspectiva, de reconstruir los momentos decisivos del hecho religioso. No plantea el problema demasiado fácil y espectacular de la religiosidad y creencias populares, sino el problema religioso de la tradición bíblica.

En *Tótem y tabú*, *El malestar en la cultura* y en *Moisés y la religión monoteísta*, Freud hace una crítica de la religión más a fondo que en *El porvenir de una ilusión*.

La religión, en esta perspectiva psicogenética, está centrada en el sentimiento de culpa. Los actos religiosos son considerados como un rito expiatorio. La religión no aparece como exigencia de un momento determinado de la evolución histórica y como exigencia de la civilización —siguiendo un cierto romanticismo de la época—, sino que es algo tan radicalmente originante como la humanidad misma. Freud trata de buscar una explicación a la formación del simbolismo del padre y su significación en el dominio religioso.



En la explicación psicoanalítica de Freud, la culpabilidad es conatural al hombre en su esfuerzo de humanización. Precede estructuralmente a la religión y es uno de sus fundamentos. La culpabilidad será para Freud la esencia misma de la religión. Esta constituirá el medio de la liberación de la culpabilidad por el gesto ritual. Los instintos agresivos sólo pueden liberarse por un acto compulsivo de reparación y de defensa contra el instinto. La rebelión contra el padre busca el perdón en un ritualismo vacío de sentido.

#### a) Complejo de Edipo y religión

El Complejo de Edipo originaría, según Freud, la religión. El niño, ser de pulsión y de deseo, vuelca el efecto hacia la madre de un modo totalitario y ansioso, manifestando su agresividad contra quienes disputan esa posesión indiscutida para él. La lesión de este derecho es valorada como muy grave por el deseo absorbente del niño. El padre, poseedor de la madre, es considerado como un instrumento y un rival, desencadenando su agresividad hacia él, concretizándose en deseos de desaparición y de muerte.

Como el padre es, al mismo tiempo, objeto de amor y de admiración, y el hijo tiende a identificarse con él, se origina una grave ambivalencia. La agresividad, vivida por el hijo, surge al ver al padre como el principal rival en la posesión de la madre, y esta agresividad produce una intensa culpabilidad, extendiéndose y acentuándose este mismo sentimiento al afecto incestuoso por la madre, debido a las prohibiciones del adulto.

Las tendencias edípicas y el conflicto a que da origen tienden a ser reprimidas.

Freud interpretó la imagen de Dios como la continuación de la idealización del padre puesta en marcha por los conflictos de la situación edípica y activado por el dinamismo de la culpabilidad inconsciente que actuaría en nuestro interior.

#### b) El asesinato del padre primitivo

Para Freud la religión del Padre no tiene justificación ni por una búsqueda de espiritualidad, ni por la hipótesis de la palabra revelada; no quedaría otro camino sino el de la explicación por los mecanismos del inconsciente. Pero las leyes explicativas del psiquismo individual no darían satisfacción en su intento de explicar la génesis de la religión; por ello se ve obligado a aplicar las leyes psicoanalíticas a las tradiciones históricas, recurriendo a la hipótesis del asesinato del padre primitivo, elemento fundamental en su tentativa de explicar la religión y comprender los fenómenos de la civilización. Sólo se podrá explicar el reconocimiento dinámico del Padre por la reaparición de lo que ha sido históricamente reprimido: el asesinato del padre primitivo.

La obra *Tótem y tabú* presentará a Dios como el señor y amo despótico, a quien matan los hijos para venerarle después (22). Freud reconstruye este acontecimiento partiendo de una doble hipótesis: la darwiniana sobre la horda primitiva, sin moral ni religión, regida por la voluntad del más fuerte, como padre, dueño y señor de la horda, y la de W. Robertson Smith sobre el sacrificio totémico, como clave explicativa. Freud parte de la perspectiva edípica para enlazar los hechos de este sacrificio y comida totémica, vivida como sacrificio y comida de Dios y, a la vez, como comida de un miembro del clan.



La síntesis del relato protohistórico sería la siguiente: el padre, dueño y señor de la horda, disponía a su antojo de todo, defendiendo celosamente a las mujeres contra la injerencia de los otros hombres. La suerte de los hijos era de sometimiento y sujeción restrictiva. Si llegaban a suscitar los celos del padre eran castigados, castigados o expulsados, viéndose obligados a vivir fuera de la horda. Pero un día los hermanos, expulsados de la horda, se reúnen, matan a su padre y lo devoran, dejando de existir la horda paterna. Gracias a la unión de los hermanos han podido realizar lo que cada uno aisladamente no hubiera logrado... Tratándose de salvajes caníbales era natural que devorasen el cadáver. Además el violento y tiránico padre constituía seguramente el modelo envidiado y temido por cada uno de los miembros de la asociación de hermanos, y al devorarlo se identificaban con él apropiándose una parte de su fuerza (23).

Después del parricidio aparece el remordimiento y la conciencia de culpabilidad, imponiéndose los hijos a sí mismos las prohibiciones que el padre les había hecho. El animal tótem se presentaba a los hijos como la sustitución natural y lógica del padre, proyectando sobre el animal escogido, sus angustias. Prohíben la muerte del tótem, atribuyéndole poderes superiores. La religión totémica, dice Freud, "surgió de la conciencia de la culpabilidad de los hijos y como una tentativa de apaciguar este sentimiento y reconciliarse con el padre por medio de la obediencia retrospectiva" (24). Y todas las religiones, concluye Freud, se desarrollarán como tentativas de solucionar el mismo problema.

*La derivación de la religión totémica* hacia la adoración personal lo explica Freud desde la perspec-

tiva edipiana: "La investigación psicoanalítica del individuo nos ha evidenciado que él mismo concibe a Dios a imagen y semejanza de su padre carnal, que su actitud personal respecto a Dios depende de la que abriga con relación a dicha persona terrenal y que, en el fondo, no es Dios sino una sublimación del padre. También aquí, como antes en el totemismo, nos aconseja el psicoanálisis que creamos a los fieles que nos hablan de Dios como de un padre celestial, lo mismo que en épocas remotas hablaron del tótem como de su antepasado... El tótem sería la primera forma de tal sustitución del padre, y el dios, otra posterior y más desarrollada en la que el padre habrá recuperado la figura humana. Esta nueva creación, nacida de la raíz de toda producción religiosa, o sea, de la añoranza del padre, habría llegado a ser posible una vez que en el transcurso del tiempo sobrevinieron modificaciones esenciales en la actitud con respecto al padre y quizá también con respecto al animal" (25).

Una de estas "modificaciones esenciales" se refiere a la figura misma del padre, de gran trascendencia para atribuirle los poderes de omnipotencia: "la situación creada por la supresión del padre, dice Freud, entrañaba un elemento que en el transcurso del tiempo había de provocar un extraordinario incremento de la añoranza filial. Los hermanos que se habían reunido para consumir el parricidio, abrigaban todos el deseo de llegar a ser iguales al padre y lo manifestaron absorbiendo en la comida totémica partes del cuerpo del animal sustitutivo. Pero, a consecuencia de la presión que el clan fraterno ejercía sobre todos y cada uno de sus miembros, hubo de permanecer insatisfecho tal deseo. Nadie podía ni debía alcanzar ya nunca la omnipotencia del pa-

dre, objeto de los deseos de todos. De este modo la hostilidad contra el padre, que impulsó a su asesinato, fue extinguiéndose en el transcurso de un largo período de tiempo para ceder su puesto al amor y dar nacimiento a un ideal cuyo contenido era la omnipotencia y falta de limitación del padre primitivo, combatido un día, y la disposición a someterse a él" (26).

Los diferentes cambios sociales, la imposibilidad de mantener la nivelación fraterna del clan y la aparición de agrupaciones más estructuradas son causas sobre las que actúa una tendencia a resucitar el antiguo ideal del padre "... La elevación a la categoría de Dios del padre antiguamente asesinado, al que la tribu hacía remontar su origen, constituía una tentativa de expiación mucho más seria de lo que antes lo fue el contrato con el tótem" (27).

El sentimiento inconsciente de culpabilidad siguió avivando el amor filial siempre insatisfecho, y la necesidad religiosa fue orientada hacia la *reparación* del parricidio, hacia el *sometimiento* a la voluntad del padre y hacia la *idealización ilimitada* de los valores y funciones suprimidas. Esta simple tendencia daría origen y explicaría las prácticas sacrificiales del culto religioso, los preceptos morales y la idealización atribuida por los creyentes a Dios.

### III.—SIGNIFICACION DE LO HUMANO Y VALORACION CRITICA

#### 1.—El peligro del reduccionismo metodológico

a) Lo primero que se impone en una valoración crítica es establecer, con claridad, el alcance del binomio Freud-religión.

Metodológicamente hablando —ya dejamos constancia de ello— todo intento científico o psicológi-

co que pretenda explicar la religión parece un método reduccionista. El alcance de la psicología como ciencia científico-positiva es limitado y no puede explicar la *verdad* de la religión. P. Ricoeur, en su conocido análisis sobre Freud, *Freud, una interpretación de la cultura*, afirma: "No es fácil poner de manifiesto lo que hay propiamente de psicoanalítico en la interpretación freudiana de la religión. Y, sin embargo, es esencial circunscribir con rigor lo que merece ser tomado en consideración tanto por los creyentes como por los no creyentes. El peligro está, efectivamente, en que los primeros soslayan el someter a una radical discusión la religión so pretexto de que Freud sólo habría expresado la incredulidad del cientifismo y del agnosticismo personal; pero no es menos peligroso que los segundos confundan el psicoanálisis con esa incredulidad y ese agnosticismo" (28). Sabemos cuál es, prosigue P. Ricoeur, su hipótesis de trabajo: que el psicoanálisis resulta necesariamente iconoclasta, independientemente de la fe o no fe del psicoanalista; que esta "destrucción" de la religión puede ser la contrapartida de una fe purificada de toda idolatría. La decisión de la fe y de la no-fe no es incumbencia del psicoanálisis.

b) Pretender, por otra parte, un intento de reconciliación basados en la distinción entre formas normales y formas patológicas de la religiosidad, diciendo que éstas serían objeto del psicoanálisis, y las otras un fenómeno irreductible al mismo, sería una forma demasiado fácil de resolver la cuestión y pretender, cándidamente, eludir los riesgos del problema planteado. El psicoanálisis pretende estudiar la religión antes de toda distinción entre religión normal y religión patológica.

c) Freud busca la explicación del fenómeno religioso en sus manifestaciones más primitivas: animismo, totemismo y tabú, y no en los sistemas más elaborados, pues la religión para el psicoanálisis no es ni una especulación filosófica ni una experiencia afectiva mística.

“El fondo del problema, ha escrito Vergote, consiste en saber si el solo estudio de las leyes del inconsciente permite comprender la actitud religiosa en su totalidad. Si, al igual que Freud, se contesta afirmativamente, hay que dejar a un lado doctrinas y actitudes vividas que para la religión son absolutamente primordiales. Así se ve pasar a Freud continuamente de las doctrinas, presentadas de un modo parcial, a los procesos inconscientes que sólo tienen un simple parentesco de estructura con las doctrinas vividas. Recordemos algunas de estas inconsecuencias: la evolución de la culpabilidad consciente se identifica con la de la culpabilidad inconsciente; el reconocimiento del padre se considera en su justo valor de proceso civilizador o se juzga como una actitud servil y desvirilizadora; la represión de los instintos se sitúa en el origen de la religión y de la civilización, pero, en otros textos, se considera profundamente malsana, y, por último, el rito se interpreta como una integración simbólica de la paternidad, pero en otros puntos se clasifica entre las compulsiones obsesivas” (29).

La ambigüedad de Freud en sus consideraciones sobre la religión reside en la confusión entre la esfera de lo inconsciente y la de las instituciones conscientes.

d) Freud ha hecho un esfuerzo, digno de todo encomio, por desmascarar muchas formas de religiosidad inauténtica, o denunciando otras básicamente defici-

rias. Podemos preguntarnos, efectivamente, hasta qué punto ciertas formas de religiosidad no son sino una defensa y repetición de actitudes infantiles en la búsqueda de Dios, o cierta reparación de una culpabilidad inconsciente en la aceptación del Dios transcendente.

Es justo valorar el servicio a la autenticidad de la fe y a su purificación interna que, indirectamente, ha podido provenir de la crítica freudiana. Ante todo, es una llamada de atención contra el peligro del angelismo —de una pretendida espiritualidad deshumanizada—, o del comodismo de una fe infantil y de fantasía.

## 2.—Las prácticas religiosas y el orden de las creencias

Freud ha estudiado y comentado reiteradamente el problema de la religión en la línea de las *prácticas religiosas* y en el orden de las *creencias*, si bien es este segundo aspecto el que encierra más específicamente la temática religiosa al definir la religión como una *ilusión*.

El primer trabajo de Freud sobre la religión, *Los actos obsesivos y las prácticas religiosas*, contiene, en germen, la teoría ulterior de la religión, aunque no plantea el problema de la ilusión. Freud aproxima estos dos conceptos, el de los actos obsesivos y el de las prácticas religiosas, pero la aproximación no puede exceder al de la simple *analogía*. La identificación de ambos conceptos es un juicio de valor que va más allá de las posibilidades del análisis clínico y existe de hecho un grave quebranto metodológico cuando en *Tótem y tabú* y en *Moisés y la religión monoteísta* Freud llega a afirmar categóricamente esa identidad creyendo que ha agotado todo lo relativo a la fe y a la creencia.

Igualmente, cuando Freud afirma que la religión es una *ilusión*, es más difícil aún discernir el resultado del análisis psicoanalítico, es decir, su aporte específico, y lo que es producto de sus convicciones personales.

### 3.—Dinámica del deseo y religiosidad

A nadie se le oculta la importancia y el decisivo influjo del dinamismo impulsivo en la vida de la persona y, por tanto, en el dominio de lo religioso. La respuesta personal, en sus diferentes manifestaciones, es un comportamiento global del psiquismo en el que intervienen desde los niveles más elementales y primarios hasta los más complejos.

Todo cuanto dice Freud acerca de la analogía entre religión y neurosis hay que situarlo en íntima relación con el problema del deseo. Esta omnipotencia del deseo hace que se proyecte en figuras divinas conforme al modelo de la paranoia, siendo la religión el refugio de todos los deseos reprimidos (30).

La religión se fundamentaría biopsíquicamente en la situación de dependencia y desamparo, características de la infancia humana; pero es también evasión de un recuerdo penoso que la explicación etnológica imaginativa de Freud lo vincula al asesinato primitivo, llegando a ser, respecto de la humanidad, lo que es el Complejo de Edipo respecto a la infancia del individuo (31).

Por ello, situar la religiosidad en la pura línea del deseo es falsearla radicalmente y obligarla a permanecer como religiosidad infantil, tejida de inseguridades, miedos y sentimientos de culpa. Y este falseamiento no es porque los presupuestos de una religiosidad adulta postulen —a priori— la alteridad y el encuentro, sino

porque en la misma línea evolutiva del psicoanálisis la relación de *objeto* conduce a una alteridad y proximidad que dan pleno sentido y significación (32).

O en otras palabras, que la argumentación por la línea psicoanalítica no postula, en ningún modo, la limitación de lo religioso al mundo indiferenciado del deseo, encadenando la religión al mundo infantil de soñados y fantásticos anhelos.

El punto clave para comprender esta afirmación es el hecho de que la analogía entre la religión y la neurosis obsesiva finaliza en Freud en una reducción dogmática de identidad. Manteniendo la analogía permitiría valorar el análisis de las diferentes formas religiosas deficitarias y patológicas que Freud ha descrito con gran agudeza; pero, al mismo tiempo, no aceptando la identidad, permitiría una religiosidad que no tiene por qué reducirse necesariamente a esas formas y deja el camino abierto hacia formas adultas y personalizadas de la religión.

Permaneciendo en la argumentación analógica cabe afirmar que el hombre es capaz de neurosis, como es capaz de religión y a la inversa. Idénticas causas (dureza de la vida, frustración, sufrimiento...) podrían suscitar respuestas semejantes (ceremonial neurótico y ceremonial religioso, demanda de consuelo y recurso a la Providencia) y obtención de efectos comparables. Pero el psicoanálisis no dispone, como tal, de ningún medio para decidir si la fe se reduce a eso, o si el rito es, originariamente, ritual obsesivo, y si la fe es solamente consuelo y gratificación conforme al modelo infantil. Hay en el dinamismo afectivo de la creencia religiosa algo que puede superar su propio arcaísmo, e ir más allá del "retorno de lo reprimido", superando y

transformando la estructura infantil del deseo y del temor.

El rechazo, por parte de Freud, de esta posibilidad no es fruto de la exigencia interna del psicoanálisis, sino de la incredulidad del hombre Freud.

Los dinamismos humanos están para el encuentro con el Dios real, y también lo están, no es menos cierto, para el dios de la fantasía. De estas dos posibilidades no se puede concluir que *necesariamente* los dinamismos humanos lleven al dios de la fantasía y de la pura imaginación (33).

El simbolismo infantil podemos vivirlo de dos maneras: como pura repetición del pasado, es decir, como evasión mecánica de estímulos pulsionales o situaciones incapaces de orientarnos en el presente, o como camino de realización personal que nos adentra, con perspectiva de futuro, en la realidad del presente y de las nuevas situaciones.

Si en el terreno religioso todo lo que en él vivimos es la obligada construcción de reacciones ante la frustración y la culpa, entonces no puede ser vivido sino como pura ficción. Pero si estas reacciones no son obligadas, sino racionalmente controlables, podemos independizarnos, en cierta manera, del pasado infantil. Freud admite sólo, por su concepción determinista, la primera posibilidad, desechando toda libertad interior, condición necesaria de la posibilidad de una verdadera religiosidad.

La religión, por el hecho de que tenga unas causas originarias como toda otra realidad, no puede ser dificultad contra su realismo, ¡ni postula que sea una ficción imaginativa.

Para el cristiano, en concreto, Dios se revela en formas de existencia inteligibles para nosotros los hombres —seres de instinto y

de razón— imponiendo con ello una presencia en lo humano e integrando la realización de los propios mecanismos pulsionales. Esto hace pensar en una fe y religiosidad humanizadas y no derivadas como puro proceso racional inoperante (34).

Freud critica excepcionalmente como ilusión narcisista, nuestra pretendida experiencia de libertad interior; crítica, por otra parte, en aparente contradicción con la pretensión de la cura psicoanalítica, que busca crear para el yo, enfermo y encadenado por sus propias angustias e inseguridades, la libertad de decidirse de una u otra forma.

Para ser objetivos, debemos decir que el psicoanálisis no excluye la posibilidad interior que hace posible la verdad religiosa, si las fuerzas pulsionales que hay detrás de lo religioso, no son energías que buscan sus propios fines morbosos al margen del realismo del yo (35), es decir, si las formas sustitutorias corresponden a la situación adulta, lo cual significa que entre nosotros y el mundo no deben interponerse ayudas bienhechoras y omnipotentes —como eran las figuras del placer y del displacer materna y paterna—, sino que tenemos que actuar con lo que realmente somos y contar con lo que las cosas son. Esto conducirá a una autonomía indispensable para la religiosidad adulta y personal, desprendida de los enfoques infantiles que fantasean constantemente consolaciones y compensaciones. Si de hecho esto no es posible para algunos o para muchos, será por razones no psicoanalíticas, sino de otro orden (36).

#### 4.—La «nostalgia del padre» y la religión

La participación del padre en la idea de Dios es, indiscutiblemente,

para el psicoanálisis freudiano de la máxima importancia, sin que por ello se pretenda agotar ni su explicación ni su contenido (37).

Lo que aparece en el fondo de la interpretación de la religión como actitud infantil que reclama la omnipotencia del padre al mismo tiempo que le impone la ley, es una imagen defectuosa —por deficitaria— del simbolismo paterno.

La necesidad de dependencia no es, por sí misma, un hecho negativo. La psicología clínica ha puesto de manifiesto la importancia que tiene la afectividad en la primera infancia, sin la cual es imposible lograr una seguridad, base de la autonomía personal (38).

La tendencia a buscar una imagen omnipotente idealizada, basada en la función de unos padres protectores, se da en una época de la vida y tiende a renacer cuando las dificultades y frustraciones nos amenazan. Esta situación es normal, pues el narcisismo nos acompaña en la vida y es necesario para situarnos en la realidad madurativa de lo personal. Reconocer la realidad biológica y psíquica de nuestro ser es el mejor modo de renunciar a la peligrosidad del angelismo.

El narcisismo no agota las posibilidades de la realización personal; su existencia ni puede ni debe negar el logro de realidades psicológicas nuevas, de actitudes más evolucionadas y purificadas. Los valores de la realidad y las imágenes parentales adecuadamente integradas, hacen que el niño pueda salir de su mundo indiferenciado proveniente del mundo del deseo.

La imaginaria conexión de la aparición de la religiosidad con el narcisismo no postula que tenga que mantenerse en esos límites, sino que debe llegar a una independencia del mismo para pasar a una religiosidad superadora de

esas formas vinculantes, aceptando el ser y la verdad de Dios por encima de la tendencia y la satisfacción gratificantes narcisistas. Esta religiosidad se manifestaría en la actitud por la aceptación del amor de Dios-Padre y del prójimo en auténtica y profunda relación interpersonal, vencedora del narcisismo ególatra.

El Dios frustrante, vinculado a las divinidades protectoras, invalidaría una moral autónoma y la convivencia humana; tendería a defender el egocentrismo narcisista, dando origen a una libertad encadenada y no comprometida, y a formas imaginativas de autoevaluación.

Freud ha visto en el Complejo de Edipo sólo el aspecto castrativo y negativo de la imagen paterna: lo que tiene de prohibición, de censura, de imposición y de ley, no lo que implica como modelo de identificación y promesa de futuro. El poder de identificación con el padre permite la "interiorización" de la ley, y el reconocimiento del modelo de una existencia libre y orientada hacia el futuro. Por ello la ley es garantía de libertad y no sólo de negatividad.

En la escena protohistórica del asesinato del padre. Freud no considera el momento en que los hermanos conciertan un pacto para no renovar en ellos la muerte del padre, con lo que pondrían fin a la repetición del parricidio y serviría de base a una religión del amor. Freud no ve en la religión del Hijo un progreso, sino que le considera solamente como el jefe de la rebelión y, por tanto, una figura de asesino.

La dependencia y la culpabilidad son vividos, en este contexto, como pura repetición del pasado agresivo, sin apertura a la realidad y a las posibilidades del presente. Pero esta culpabilidad, que para Freud es la esencia misma de la

religión, impide que pueda llegar a ser, por la interiorización de la ley, el reconocimiento de la paternidad de Dios como fuente de vida y de existencia. La figura paterna permanece marcada en su contenido y significado por la propia exigencia de la ambivalencia infantil. Es una culpabilidad cerrada que no conduce a la verdadera reconciliación propia, de la culpabilidad netamente religiosa; por el contrario, lleva a la rebeldía y a la autoculpación. La doctrina del pecado, para la verdadera religiosidad, no constituye una represión, mediante la cual el odio del padre permanece inconsciente, sino, al contrario, un reconocimiento de ese odio y el paso a un reconocimiento del Padre en el Dios perdonador. La aceptación inconsciente de la ley impuesta por el Padre reduce al hombre a una actitud de pasividad, temor y esclavitud; pero la adhesión al Dios de la Alianza, al mismo tiempo, origina un encuentro liberador.

Si es cierto que sobre los actos religiosos pesa siempre la amenaza de la desviación hacia el ritualismo, no es ésta su esencia; al contrario, el sentido real y más profundo del rito religioso reside en el acto por el cual la persona admite su situación de hombre rebelado, pecador y reconciliado (39).

En síntesis: Freud hace una crítica de la religión que ha de to-

marse muy en serio, para no evadirse en una consideración superficial y menospreciativa. En las formas religiosas concretas encontramos muchos comportamientos humanamente desvirtuados; formas de religiosidad utilizadas como consuelo y gratificación sentimental, poco viriles y personales; formas confabulatorias y rituales que se asemejan más a la neurosis obsesiva y a las formas mágicas de comportamiento, que a las respuestas personales lúcidamente asumidas. Ciertamente encontramos formas de religiosidad opuestas a los valores humanos o, al menos, difícilmente conciliables con lo que estos valores representan (40).

Muchas formas de religiosidad son sospechosas de narcisismo y responden a una inmadurez psicológica. Pero la religión no está vinculada a la realización del deseo, sino que es respuesta a una palabra que viene de más allá del yo. La experiencia cristiana tiene lugar, fundamentalmente en un encuentro personal, al sentirnos interpelados por la palabra de Dios manifestada en Jesucristo.

Esta referencia auténtica a la palabra de la fe es lo que Freud no ha captado en la dimensión religiosa y especialmente en su valoración de la religión monoteísta, tanto del judaísmo como del cristianismo.

## N O T A S

- (1) El tema ha sido estudiado con ejemplar lucidez por *Luis Beirnaert*: cfr. *Etudes*, fevrier, 1968, pp. 200-210.
- (2) Este presupuesto es de la máxima importancia. *A. Plé* nos ofrece una breve y sustanciosa valoración exegetica del problema de la religión en Freud, tanto en su relación con las investigaciones psicológicas como en su problema personal: cfr. *Freud y la religión*, B. A. C. 1969, pp. 127-150, concluyendo que "parece indiscutible no sólo el que la postura de Freud respecto de la religión (y el ocultismo) no están necesariamente vinculados al psicoanálisis (puesto que son anteriores al mismo y Freud las relaciona con su concepción científica del mundo), sino también el que su punzante preocupación por estos problemas, su inmovilismo tanto como sus convicciones, en una palabra, su ambivalencia, son sintomáticos de una angustia insuficientemente superada, por lo que no hacemos repro-



che a Freud, pero que tenemos que tener en cuenta para interpretar lo que dice de la religión..." (ib. pág. 150).—Puede verse igualmente la valoración crítica de ROF CARBALLO, *Psicoanálisis y religión. Estudio Introductorio* a la obra de A. Plé, 1. c., pp. 13 y ss.

- (3) En principio, el estudio científico del comportamiento religioso no es suficiente, por sí solo, para dar una explicación complejiva del fenómeno en sí. Es necesario, particularmente en las cuestiones religiosas, plantear adecuadamente el problema metodológico, por las características especiales que encierra. Con frecuencia se estudian estas cuestiones con argumentos que, en el fondo, están prejuizados por supuestos lógicos o basados en actitudes preconcebidas. Conviene dejar en claro dos posturas extremas:

a) la de los que creen que el descubrimiento de los mecanismos psicológicos del comportamiento religioso conduce a una desmitificación que implica la negación de la religiosidad.

b) la de los que creen que el fenómeno religioso pudiera escapar a la dinámica de las leyes psicológicas, valorando, según un peligroso angelismo, la realidad espiritual como algo no expresable en el lenguaje de la compleja realidad psíquica del ser humano.

La ciencia psicológica no debe pronunciarse sobre la *verdad* de la religión. Es un juicio de valor que excede a sus propias posibilidades. El psicólogo observa, analiza, comprende los fenómenos religiosos en relación con otros fenómenos del comportamiento humano. El estudio de los hechos religiosos en su contexto sociocultural y humano nos dará un contenido y un sentido, aunque no tiene que ser necesariamente su sentido y verdad últimos.

Si al estudiar el fenómeno religioso se da como *exclusiva* la explicación que proviene de los medios dinámicos y socioculturales, se excluye automáticamente todo otro posible elemento en su valoración como contenido. En realidad, cuando se tiene el sentimiento de que el fenómeno religioso ha sido estudiado en todos sus aspectos determinantes, no queda lugar para la existencia de otros factores, para otros elementos que trasciendan las posibilidades de nuestros conocimientos empíricos.

- (4) Por desgracia Freud cae en un error metodológico, haciendo afirmaciones y juicios de valor que contradicen su valoración de principios, ya que él mismo declara a Pfister (9 de enero de 1909) que el psicoanálisis no es en sí ni religioso ni irreligioso; es un simple instrumento que no toma partido. Por otra parte, los puntos de vista de Freud sobre la religión ya hemos visto que son anteriores a su descubrimiento del psicoanálisis y no están vinculados a él, ya que el psicoanálisis nace y se verifica en la experiencia clínica. Podríamos añadir que el psicoanálisis de Freud no es la única aportación válida para la interpretación psicológica de los fenómenos religiosos.

El psicoanálisis, como lo prueba su propia historia, es un proceso de evaluación, cuya médula es la autocritica constante de sus propios postulados. Este principio tan lúcido para el fundador del psicoanálisis en el orden de las formulaciones, no lo fue tanto en el orden práctico, llegando a posturas doctrinarias absolutistas. Lo cierto es que las verdades teóricas del psicoanálisis son valoradas como "provisionales" y, por tanto, sometidas a permanente revisión.

- (5) Antes de la aparición del *Moisés y la religión monoteísta*, pudo escribir Dalbiez: "Desde la publicación de *Tótem y tabú* y de *El futuro de una ilusión*, la actitud de Freud hacia los credos religiosos se ha hecho cada vez más hostil" (cfr. R. DALBIEZ, *La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne*, 1936, I, p. 614). WHITE afirma: "quizá sea injusto someter los escritos de Freud a su propio método y técnica de investigación psicoanalítica, pero es casi imposible evitarlo; empezamos a sospechar si su teorizar ansioso y a veces tortuoso sobre la religión, no nos diría más acerca de Freud que acerca de la religión" (cfr. WHITE, V., *Dios y el inconsciente*, ed. Gredos, 1955, p. 86).— Y ZILBOORG ha puesto de relieve la postura agresiva e intransigente de Freud respecto de la religión, respondiendo a una situación psicológica personal no superada, cuyas causas se remontan al período de su vida infantil, renovadas con episodios particulares de su vida adulta. La consecuencia de este conflicto ha sido una radical ambivalencia respecto a la religión, con

una evidente capacidad de reconocer muchos hechos significativos de la propia religión y con una constante oposición, si no con una abierta hostilidad, contra la fe religiosa (cfr. ZILBOORG, *Freud et la religion*, S. V. S., 1958, pp. 251 ss).

- (6) Cfr. S. FREUD, *Análisis profano (Psicoanálisis y medicina)*, o. c., III, página 2.952.
- (7) Cfr. S. FREUD, *ib.*
- (8) Utilizamos la traducción en los títulos de las obras de Freud según la versión de Luis López-Ballesteros y de Torres (cfr. Obras Completas. Biblioteca Nueva, 3.ª ed. Madrid, 1973 (I), aunque en algunos casos no nos parezca la más acertada.
- (9) Cfr. S. FREUD, *El nacimiento del psicoanálisis*, ed. P. U. F., 1956, pág. 210.
- (10) Cfr. S. FREUD, *Psicopatología de la vida cotidiana*, (XII), o. c., III, pág. 918.
- (11) Cfr. S. FREUD, *Los actos obsesivos y las prácticas religiosas*, o. c. II, página 1342.
- (12) Cfr. S. FREUD, *Un recuerdo infantil de Leonardo de Vinci*, o. c., II, página 1611-12.
- (13) ROF CARBALLO, ha señalado, al analizar el problema del "asesinato" del padre, cómo este problema está muy vinculado y teñido por los problemas personales que Freud tuvo con el grupo de discípulos. Rof afirma siguiendo a E. Jones, que no es una casualidad que por estos mismos años se ocupe intensamente del problema religioso y escriba sus dos obras fundamentales: *Tótem y Tabú*, *Moisés y la religión monoteísta*. Y que setas dos obras son como una especie de intento curativo frente al doloroso quebranto por el abandono de sus discípulos predilectos. Y E. Jones advierte que el *Moisés* fue escrito en el mismo mes que los largos ensayos en los que Freud anunciaba la gravedad de la divergencia entre sus puntos de vista y los jungianos, y no cabe duda de que era el momento en que estaba amargamente decepcionado por la defección de Jung (Cfr. ROF CARBALLO, o. c. pág. 13 y ss.).
- (14) Cfr. S. FREUD, *El porvenir de una ilusión*, o. c., III, pág. 2968 ss. especialmente pp. 2976-77.  
*El porvenir de una ilusión* es una ampliación del *Tótem y Tabú*. Dios es, en el fondo, un padre producto de la creación fantástica que sustituye al padre actual, el cual nunca ha sido totalmente satisfactorio; una *proyección* que compensa el sentido infantil de impotencia. Podemos preguntarnos: ¿por qué estas relaciones religiosas son neuróticas? Estamos ante un problema teórico que resuelve por medio de su situación personal.  
El juicio que de esta obra hace el propio Freud es muy poco positivo. Según Laforgue, Freud dijo a propósito de ella: "Es mi peor libro; es el libro de un hombre viejo". Y en la carta que escribe a Ferenczi el 23 de octubre de 1927 le dice que la obra le parece pueril, pobre en sus análisis e incompleta en lo que tiene de confesión personal, y que, en lo fundamental, piensa de otra manera.
- (15) Cfr. S. FREUD, *El Malestar en la cultura*, o. c., III, pp. 3017 ss; especialmente 3024 y ss.
- (16) Cfr. S. FREUD, *Moisés y la religión monoteísta*, o. c., III, p. 3315.
- (17) Cfr. A. TORNOS, *Psicoanálisis y Dios*, ed. Mensajero, 1968, pg. 23.
- (18) Cfr. A. VERGOTE, *Psychologie religieuse*, ed. Dessart, 1966, pp. 107-153, quien hace un estudio detenido de estas cuestiones.
- (19) En esta obra Freud trata, sobre todo, de la religiosidad popular. Aunque gran parte de la tradición contemporánea se ha inspirado en ella en su tentativa de desmitificación del hombre por el progreso de la razón, es, desde el punto de vista del análisis psicoanalítico una de las obras más débiles. Hay que reconocer, en cambio, que, aunque exista una aproximación a la crítica marxista de la religión, Freud va mucho más lejos que Marx.

- (20) Establecer una relación entre angustia y religión en la forma descrita, es minimizar el problema y reducirlo, con exclusión, a una de las formas de la angustia.

Poner en relación angustia y religión es situar la religión en relación con el drama humano. La fórmula de "La religión como refugio para la persona angustiada", como advierte Vergote, es ambigua. Esta fórmula evoca una idea de fuga y olvido; pero la angustia también puede ayudar al hombre a remontarse hacia un sentido positivo de superación; puede abrirle a una dimensión trascendente y de encuentro.

La confianza que el hombre puede adquirir de sí mismo puede desvelarse bajo un fondo de soledad. Hay un silencio patológico, pero existe otro que es creador y positivo. En una palabra, cabe afirmar que hay dos formas esenciales de angustia: la patológica y la existencial, a las que corresponden dos reacciones posibles frente a ellas: la reacción de huida y la responsabilidad lúcida ante la angustia.

La actitud *auténticamente religiosa* no es posible más que como una victoria sobre el temor y la desconfianza. Para crear hay que superar la angustia que nace ante la no garantía de lo tangible.

La *reacción de fuga* puede tomar dos salidas: la forma religiosa adulterada o la actitud de despreocupación, sea bajo la forma del olvido de Dios, sea bajo la del olvido de la condición humana.

- (21) Cfr. A. VERGOTE, *El conocimiento del hombre por el psicoanálisis*, ed. Guadarrama, 1967, pp. 261-62.
- (22) El estudio psicológico del *Tótem y del Tabú* hace presuponer a Freud que la evolución del psiquismo individual repite la evolución de la especie; el proceso ontogenético reproduciría el filogenético, cuyos comienzos estarían en las tribus totemistas. Al mismo tiempo Freud llegará al convencimiento de que la neurosis es una forma arcaica de estructurarse los impulsos, representada por la ambivalencia y el temor de una culpabilidad irracional inspirada por los tabúes. Estos planteamientos llevan a Freud a creer que el estudio psicológico del tótem y del tabú le ayudarán a comprender muchos problemas oscuros de nuestro actual devenir personal y, por otra parte, aclarar el problema de la neurosis, poniendo en relación la neurosis obsesiva y la mentalidad religiosa. Freud cree descubrir una teoría histórica y natural de la religión, haciendo innecesario el recurso a misteriosos poderes espirituales.
- (23) Cfr. S. FREUD, *Tótem y tabú*, o. c., II, pg. 1838.  
Freud fundamenta el contenido de la muerte del padre primitivo en la perspectiva ediplana: "Para hallar verosímiles, dice Freud, estas consecuencias haciendo abstracción de sus premisas, basta admitir que la horda fraterna rebelde abrigaba con respecto al padre aquellos mismos sentimientos contradictorios que forman el contenido ambivalente del complejo paterno en nuestros niños y en nuestros enfermos neuróticos. Odiaban al padre que tan violentamente se oponía a su necesidad de poderío y a sus exigencias sexuales, pero, al mismo tiempo, le amaban y admiraban. Después de haberle suprimido y haber satisfecho su odio y su deseo de identificación con él, tenían que imponerse en ellos los sentimientos cariñosos, antes violentamente dominados por los hostiles. A consecuencia de este proceso afectivo surgió el remordimiento y nació la conciencia de la culpabilidad confundida aquí con él, y el padre muerto adquirió un poder mucho mayor del que había poseído en vida, circunstancias todas que comprobamos aún hoy día en los destinos humanos" (Cfr. *Tótem y tabú*, o. c. II, pág. 1839).
- (24) Cfr. S. FREUD, *Tótem y tabú*, o. c. II, pág. 1840.
- (25) Cfr. S. FREUD, *Tótem y tabú*, o. c. II, pp. 1841-42.
- (26) Cfr. ib. pág. 1842.
- (27) Cfr. ib. pág. 1843.
- (28) Cfr. P. RICOEUR, *Freud, una interpretación de la cultura*, ed. siglo XXI, 1970, pág. 198.
- (29) Cfr. A. VERGOTE, *El conocimiento del hombre...* pág. 275.
- (30) En *Tótem y tabú*, la religión es presentada como una ilusión y como el refugio de los deseos reprimidos. Esto postula una íntima y dinámica relación entre creencia y deseo: "La crítica analítica de la religión tiene por objeto propio la estrategia del deseo, encubierta en los asertos

religiosos estrictamente dichos... Lo específico de la ilusión no es lo que la asemeja al error... sino lo que la aproxima a otras fantasías y la inserta en la semántica del deseo... Esta complicidad entre la realización del deseo y la inverificabilidad constituye la ilusión" (cfr. obr. cit., pág. 202).

(31) Para Freud el retorno a lo reprimido es el "derivado" lejano de las "representaciones" vinculadas al fondo pulsional. Pero Freud pretende que la muerte del padre tuvo lugar en el pasado y le corresponde un recuerdo real, inscrito en el patrimonio hereditario de la humanidad. Sin este crimen ancestral la nostalgia del padre resulta incomprensible, pues el edipo individual es demasiado breve e indistinto como para engendrar a los dioses. La verdad está pues en la vivencia de ese recuerdo real. La imaginación no hace sino distorsionar la verdad y la aportación del pensamiento razonable es elaboración secundaria y racionalización. Freud pretende dar, indiscriminadamente de toda forma religiosa, una significación vinculada necesariamente a movimientos pulsionales que repiten experiencias infantiles, cuya renovación inconsciente nos haría vivir lo antiguo parcialmente inexistente.

(32) Pueden verse las oportunas matizaciones que al respecto ha hecho Rof CARBALLO: obr. cit., pág. 50-63.

(33) La fantasía, como advierte P. Ricoeur, puede implicar dos vectores opuestos: un vector *represivo* que esclaviza al pasado, y un vector *progresivo* que funciona como detector de sentido (cfr. obr. cit., pág. 472). Este vector progresivo es negado por Freud y, por tanto, cierra la posibilidad a una religiosidad de intenciones conscientes.

La falta de precisión metodológica en estas cuestiones pudo llevar a Freud a una desorientación bastante radical en estas cuestiones; él mismo afirmó que sus conclusiones ateas no constituían una parte constitutiva del edificio doctrinal del psicoanálisis, sino que eran fruto de una actitud personal, según escribió a Oscar Pfister.

Por otra parte, la sospecha de que fuerzas inconscientes determinen nuestra actitud religiosa no es una sospecha hecha de escepticismo o desconfianza caprichosa.

(34) Los símbolos del deseo conducen, más fácilmente, al dios cósmico de las religiones cosmovitalistas, o al dios de los consuelos afectivos. El Dios que se introduce en la palabra establece una relación interpersonal y surge de los contextos que le hacen inteligible en la situación de dolor, de muerte, de culpa o de promesa. Dios se revela en lo inteligible para el hombre con lo que se incorpora, al mismo tiempo, a nuestra historia y a nuestra vida.

Es muy significativo que, en las representaciones míticas, el padre, más que como genitor, aparece como legislador, como el que "da nombre" por consiguiente, se sitúa en la línea del *lenguaje*, del *logos*.

(35) El hecho de que las pulsiones penetren todo el actuar humano no quita valor a las realizaciones que se consigan, ni, por tanto, a la actitud religiosa, como no se la quitan al valor científico o literario de una obra, que están también influenciados por el mundo pulsional. "La diferencia entre lo ficticio y lo que ofrece garantías de verdad no está en que lo ficticio sea lo pulsional y lo veraz lo neutral, sino en la forma de actuar las pulsiones, porque éstas no pueden, en unos casos, sino llevar a ficciones y, en otros, en cambio, tienden de suyo a acoplarnos con la realidad. A ficciones llevan cuando nos gobiernan lo que Freud ha llamado principio del placer y a la verdad cuando nos gobierna el principio de realidad" (Cfr. A. Tornos, obr. cit., pág. 86).

(36) El placer no es, para Freud, la clave exclusiva de las tendencias que nos mueven realmente en nuestro existir. El placer no es el principio que anima más específicamente nuestra existencia, sino algo más amplio y nuevo, el "Eros" —principio de madurez— que nos llevaría más allá de los placeres ocultos y la ciencia de lo empírico. El "Eros" puede ser una fuerza pulsional sanante y motivadora de la religiosidad verdadera.

La última teoría de las pulsiones en Freud pudiera dar lugar a una perspectiva más halagüeña y esperanzadora sobre la religiosidad; pero Freud la excluye, sin razón analítica suficiente, y con ello la posibilidad de que la fe participe del Eros dando lugar a la posibilidad del encuentro con el otro en el amor y la esperanza.

Freud encierra al hombre en su protohistoria; sólo se preocupa de las pulsiones del pasado y de sus implicaciones en el presente de las actitudes éticas y religiosas, sin reconocer que abren un porvenir original. No creyó en una religiosidad dotada de un sentido que trascendiera las significaciones manifestadas por el psicoanálisis en la línea del mundo infantil.

- (37) G. VAN DER LEEUW afirma que la mayoría de los etnólogos y numerosos psicólogos no está de acuerdo con que la imagen de dios sea siempre modelada según el simbolismo del padre (cfr. *La religion dans son essence et ses manifestations. Phenomenologie de la religion*, ed. Payot, 1948, pp. 91, 178.) Ciertamente numerosos autores siguen, en su estudio de lo religioso, la línea del deseo indiferenciado, bajo múltiples modalidades, con predominio de la significación del simbolismo materno.

Personalmente creemos que esta vía conduce a unas formas de religiosidad cosmovitalistas y despersonalizadas. El estudio del problema de la génesis de la religiosidad desde la perspectiva edipiana, adecuadamente resuelta, integra tanto el valor positivo del padre como de la madre, con lo que se puede llegar a una religiosidad personal y autónoma, desligada de los deseos narcisistas y del mundo indiferenciado del deseo, para concluir en una religiosidad autónoma y personal a través del simbolismo del padre que es, a la vez, ley, modelo de identificación y promesa de futuro.

- (38) Los estudios de R. Spitz, G. Gülex, M. D. Ainsworth, R. G. Andry, Bowlby... lo han puesto muy de relieve. Puede verse igualmente: S. LEBOVICI-M. SOULE, *La connaissance de l'enfant per la psychanalyse*, P. U. F., 1970, ch. II, pp. 365-414.

ROF CARBALLO ha llevado estas conclusiones a mayor radicalidad aún, a través de su tesis sobre la urdimbre primigenia, como elemento estructurante de los niveles más profundos de la personalidad humana, continuándose en la necesidad de una confianza básica, elemento capital en la crisis psicológica de identidad, como núcleo de la fe y constituyendo el barrunto básico que hace posible la fe religiosa (cfr. *Violencia y ternura*, 1974; *Estudio introductorio...*, pp. 63-67).

- (39) "Al limitarse exclusivamente a las leyes del insconsciente, escribe Vergote, Freud no presentó atención a un elemento primordial de la paternidad: la filiación. En efecto, una vez reconocido el padre en toda su verdad ya no aparece como un padre terrible, castrador, dueño de esclavos y sojuzgador de los hijos, sino como un padre que reconoce a los hijos como suyos para que los hijos participen en su dignidad admitiendo su palabra. La doctrina de reconciliación entre el Padre y los hombres es un elemento central de la Biblia y del cristianismo. El Padre toma la iniciativa de esa reconciliación, en particular porque por medio del Verbo muestra su paternidad con respecto a los hombres y la filiación de éstos con respecto a El. Cristo no sustituye al Padre, como pretende Freud, sino que por el contrario, es el primogénito, el Hijo en el que se realiza toda la filiación por la iniciativa del Padre, que envía a su Hijo para reconciliarse con los hombres. Hegel expresa bien esta realización de la paternidad: la *Versöhnung* es la reconciliación de los hijos gracias al reconocimiento de su filiación.

En el fondo, la idea freudiana del padre permanece prisionera de la mitología del insconsciente. El padre es el rival, el dueño poderoso y abusivo que describe la imaginación narcisista de los hijos que tratan de suplantarlo. Es la consecuencia del deseo narcisista de divinización inscrito en el instinto libidinoso y que la insurrección, la culpabilidad, el reconocimiento de la ley y la identificación deben tratar juntamente de rebasar en una progresión dialéctica" (cfr., *El conocimiento del hombre por el psicoanálisis*, 1. c, pág. 280-81).

- (40) El cap. V de *El futuro de una ilusión* lo dedica Freud a refutar el valor-verdad de las afirmaciones religiosas. No es, por cierto, la crítica más profunda y mejor formulada, aunque se haya utilizado ampliamente. La crítica es más bien superficial, y no pasa de ser una crítica a las formas religiosas muy desvirtuadas de la verdadera religiosidad, muy frecuentes en la sociedad victoriana y burguesa del siglo XIX. Freud pretende una crítica de la religión sin conseguirlo. Su alcance no va más allá, ni puede ir, de un análisis de la estructura y de la dinámica de la ilusión.