



UNIVERSITAT_{DE}
BARCELONA

El análisis de la religión en la psicología de lo inconsciente:

las Teorías de Freud, Jung, Reich y Fromm

Josep Maria Blanch i Ribas



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència **Reconeixement 4.0. Espanya de Creative Commons.**

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia **Reconocimiento 4.0. España de Creative Commons.**

This doctoral thesis is licensed under the **Creative Commons Attribution 4.0. Spain License.**

EL ANALISIS DE LA RELIGION EN LA PSICOLOGIA

DE LO INCONSCIENTE

Las Teorías de Freud, Jung, Reich y Fromm.

BIBLIOTECA DE LA UNIVERSITAT DE BARCELONA



0700296872

UNIVERSIDAD DE BARCELONA
Facultad de Filosofía y Ciencias
de la Educación
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA

CURSO 1978-79

Dr. Miguel Siguan

Director: Dr. Miguel SIGUAN

Autor: Josep M^a BLANCH RIBAS

A Isabel y Elena

A mis padres

Al Dr. Antonio CAPARROS,
por sus oportunas sugerencias a lo largo del trabajo.

A I.C.E.S.B.,
por su impulso decisivo al arranque de la presente in
vestigación.

A Teresa MACIA,
por su eficaz colaboración en la definitiva puesta a
punto de la obra.

0. INTRODUCCION.

0.I. INTERES PSICOSOCIOLOGICO DEL ANALISIS DE LA CONDUCTA RELIGIOSA.

El "*hecho religioso*", motivo tradicional de la reflexión "*teológica*", constituye, desde los tiempos de la Ilustración, objeto de la atención permanente a cargo de las llamadas ciencias del hombre, desde las que se pretende observar la dinámica del sujeto (individuo, grupo o sociedad) que piensa, siente, actúa y existe "*religiosamente*" y detectar la hipotética naturaleza específica de esta forma de experiencia humana en tanto que dato - antropológico, institución socio-cultural y rasgo de carácter.

La razón de esa constantemente renovada actualidad del tema en el pensamiento científico, a lo largo del moderno desarrollo de la secularización, puede residir en el supuesto relativamente compartido por los estudiosos de la religión según el cual en ésta se condensan y reflejan ejemplarmente determinados procesos psicosociales cuyos rasgos definitorios parecen más difícilmente transparentables mediante el análisis de sus manifestaciones a través de otros ámbitos de la conducta humana. Desde esa perspectiva, en buena lógica, la ciencia de la conducta religiosa proporciona materia prima de óptima calidad para la elaboración de modelos explicativos de lo humano en general.

Ahí radica la posible trascendencia de teorías sobre la religión elaboradas a partir de orientaciones psicosociológicas que adoptan el horizonte de "*Lo inconsciente*" como marco paradigmático común, el enfoque descriptivo de las cuales constituirá el objetivo básico del presente trabajo.

Desde los primeros intentos de aproximación teórica a lo religioso a partir de las más diversas especialidades científicas, ha quedado constancia de la dificultad que entraña una labor analítica al respecto estrictamente ajustada a las reglas de un método riguroso, libre de los condicionamientos derivados del ambiente socioideológico en el que se desarrolla y de los inherentes a la propia historia personal de los mismos observadores.

Pero el problema fundamental que se plantea desde un principio en todo proyecto de esa índole consiste precisamente en la falta de los adecuados instrumentos conceptuales para una precisa definición del propio objeto acerca del cual se pretende conocer. En efecto, el concepto tópico, meramente descriptivo y general de aquello que tradicionalmente ha sido considerado como propio del ámbito de lo "religioso" hace referencia a toda forma de "relación" subjetiva del hombre con lo "sagrado", expresada a través de un más o menos concreto sistema de representaciones, sentimientos, palabras, gestos, hábitos e instituciones (1).

-
- (1) Desde E. Durkheim y R. Otto, constituye una especie de lugar común la idea formulada por el historiador de las religiones M. Eliade de que *"todas las definiciones dadas hasta ahora del fenómeno religioso presentan un rasgo común: cada definición opone, a su manera, lo SAGRADO y la vida religiosa a lo PROFANO y a la vida secular"*. ("Tratado de Historia de las Religiones". Cf: Bibliografía. P.25).

"Lo SAGRADO y lo PROFANO -afirma el autor en su obra "Lo Sagrado y lo Profano", Cf. Id.p.82- constituyen dos modalidades de estar en el mundo, dos situaciones existenciales asumidas por el hombre a lo largo de su historia".

En este mismo sentido, el teólogo H. Zahrnt concibe la religión como *"aquella forma humana de vida en la que cada experiencia de la realidad se expresa en su totalidad y en la que, por ello, también tiene su raíz la orientación de la sociedad y la comprensión del sentido que la funda"*. ("Aspectos religiosos de la actual experiencia de la vida"... en SELECCIONES DE TEOLOGIA XV, 59. Jul.-Set.-1976.B.p.174).

Centrando el tema desde un ángulo sociológico, P.L. Berger entiende la religión como el *"audaz intento de concebir el universo como humanamente significativo"*. ("Para una teoría sociológica de la religión". Cf. Bib.p.28) y Th. Luckmann considera las diversas formas culturales de lo religioso como *"institucionalizaciones históricas específicas de universos simbólicos"*. ("La religión invisible". Id.p.43).

El psicólogo A. Vergote utiliza la expresión *"experiencia religiosa"* para referirse a una *"percepción intuitiva de los signos de Dios"*. (Cf. "Psicología religiosa", p.112).

Por su parte, K. Girgensohn viene a situar la religión no en el plano del saber ni en el de la práctica; sino en el del sentimiento, y considera la vida religiosa como *"una manera de ser a sí mismo sin representación"*, como un *"estado afectivo indiferenciado"*. (Según A. Vergote: "Psicología religiosa", p.81, en donde cita "Der Seelische Aufbau des religiösen Erlebnis". Gütersloh, 1930.p.492).

Todo intento de penetración en la acepción de "sagrado" conduce a una espiral viciosa de confusión y ambigüedad: lo "sacro" aparece como la otra cara de lo "profano"; lo "divino", como la profundidad de lo "humano; lo "numinosamente" "otro", sobrenatural, trascendente, escatológico, como el "único" fundamento de lo "fenoménico" inmanente al ámbito de la naturaleza y de lo secular. Por ese camino, no se consigue identificar la cualidad específica que habría de aportar el adjetivo "religioso" a un dato sustantivo de conducta individual o de cultura como ambiente social humano.

Cuando se desciende del nivel de las meras formalizaciones abstractas al de la observación de los procesos históricos concretos, las probabilidades de clarificación conceptual no parecen aumentar: así, por ejemplo -sin salir del universo cultural "occidental"-, se observa que, en los albores de la era cristiana, los adoradores del "dios" de Jesús son acusados de "ateos" por los adoradores del dios-César; que, desde la era constantiniana y a lo largo de muchos siglos, el ámbito de lo "sagrado", la Iglesia -"Ciudad de Dios", realiza con el de lo "profano", el Imperio -"Ciudad Terrena", una especie de simbiosis -la "Cristiandad"-, en la que resulta extraordinariamente difícil distinguir los componentes diferenciales de la razón y la política de los de la fe y la religión; que, ya en la época moderna, los iconoclastas de las divinidades del antiguo régimen tienden a convertirse en nuevos idólatras de la "razón", pontífices de lo "positivo" y profetas del "progreso". Y que, actualmente, los adeptos a los más diversos sistemas, iluminados por los todavía más sofisticados mitos, presentan ciertas características de conducta de connotaciones al menos tan propiamente "religiosas" como las de la de aquellos "fieles" que se esfuerzan en proyectar su "fe escatológica" en cualquier ideología política y que afirman experimentar en lo cotidiano los signos de la "vida" o de la "muerte" de su "dios" (2).

(2) Contrástese la dificultad de separar lo sacro de lo profano al relacionar el sentido "sacral" de la pertenencia al "pueblo elegido-mesiánico-de-Dios" y la conciencia "profana" de integración al "pueblo", "raza", "clase", "partido", "élite", etc. destinado a realizar una misión trascendental; el carácter "salvífico" atribuido a la palabra "revelada" y la eficacia histórica que se espera de la adhesión al pensamiento de algún líder de masas; la veneración religiosa de libros sagrados y la fetichi

Ante ese panorama, cabe la opción de considerar la "religión" como el puro significante de un significado vago e indeterminado -especie de absurdo vacío semántico-, o la de definirla como paradigma de un vasto complejo de realidades antropológicas que abarcarían desde la confesión de credos hasta la práctica de ceremonias rituales, pasando por la obediencia a normas precisas, dentro de la adscripción a grupos, o el ajustamiento a modelos generales de ser, experimentar, concebir, hacer y estar en el mundo.

Es sobre la base del segundo supuesto que se han realizado ensayos de aproximación teórica a la misma desde la filosofía, la antropología, la historia, la sociología, la psicología y demás disciplinas dedicadas al estudio de lo humano.

A ese respecto, desde un punto de vista psicosociológico, y sin abandonar el enfoque descriptivo, pueden distinguirse en la conducta "religiosa" (3), considerada en su acepción más general, los siguientes aspectos:

- ENERGETICO (de "energeia", en el sentido de fuerza o impulso al movimiento). La dimensión "motivacional" de la praxis religiosa.
- COGNITIVO (de "gnosis", en el sentido de conocimiento; es decir, de movimiento traducido a representación). La dimensión "ideológica" de la religión, en tanto que objeto de significación y simbolización y que contenido de conciencia y creencia, expresado a través de dogmas y doctrinas.

.../..

zación ideológica de textos definitorios de un movimiento social; el ambiente reinante en torno a tumbas de algunos fundadores de religiones y el que se puede observar cerca de las de ciertos personajes políticos; la rigidez dogmática de credos estrictamente religiosos y la de ortodoxias ideológicas en el plano meramente mundano... etc.

Para un estudio particular de las semejanzas y paralelismos entre elementos estructurales y funcionales de sistemas "religiosos" y fenómenos propios de instituciones "profanas" y específicos de la sociedad industrial y secular, Cf: G.Lenski: "The religious factor". Doubleday&Co. NY-61.

(3) Como referencia útil para aproximación sociológica a la definición de los diversos niveles de lo religioso, Cf: Ch. Y. Glock: "Sobre las di

- PRACTICO (de "*praxis*", en el sentido de acción como movimiento convertido en gesto). La dimensión "*mágico-ritual*" de lo religioso expresada a través de plegarias, liturgia sacramental y ceremonias cultuales en general.
- ETICO (de "*ethos*", en el sentido de hábito). La dimensión "*moral*" de la religión como sistema de patrones de conducta que ordena la relación activa con las ideas, objetos, personas e instituciones y que se opera en el ejercicio de las "*virtudes*", eso es, de las "*obras*".
- ESTETICO (de "*aíscesis*", en el sentido de sentimiento en cuanto a impacto emocional del efecto de una experiencia). La dimensión "*mística*" de lo religioso consistente en la "*devoción*", eso es, el "*sentimiento*" de la relación con lo sagrado.

.../..

menciones de la religiosidad", en J. Matthes et al: "Introducción a la sociología de la religión". Cf. Bib. II, 166-189.
 Cf. también. Ch. Y. Glock: "¿Puede hablarse de un despertar de la religión en los U.S.A.?"; en R. Boudon & P. Lazarsfeld: "Metodología de las ciencias sociales" Laia. B.73, I, 76-100.

0.2. LAS TEORIAS DE LO INCONSCIENTE, COMO FUENTES DE CONOCIMIENTO DE LO RELIGIOSO.

0.2.1. DELIMITACION DEL CAMPO DE ANALISIS.

De entre el conjunto de microsistemas que configuran la compleja y heterogénea perspectiva psicosociológica actual, destacan los que se basan en el postulado fundamental de lo inconsciente como protagonistas de algunos de los intentos de enfoque teórico más global del hecho religioso.

El armazón conceptual de la aportación de los mismos al análisis de la religión está constituido básicamente por haces de proposiciones sobre la motivación "*oculta*" de ésta y sobre la significación "*latente*" de los contenidos de las representaciones teológicas; así como por una amalgama de consideraciones en torno a sus consecuencias sobre la dinámica psíquica de individuos y colectividades y sobre su función psicosocial y cultural.

Atendiendo a la consideración de la singular relevancia del tema religioso en la globalidad de su obra respectiva, del hecho de que, en el desarrollo de su propia trayectoria intelectual, cada uno de ellos haya ido estableciéndolo como uno de los ejes centrales de su labor investigadora y de la trascendencia y originalidad de sus aportaciones al tratamiento del mismo, resultan destacables, como referencias básicas para la presente investigación, las aportaciones de los siguientes autores:

- Sigmund FREUD, forjador de la tradición psicoanalítica y productor de un número considerable de obras calificadas sobre la religión -las cuales pueden incluso asumir un cierto carácter representativo de las de otros autores en la medida en que se hacen repetidamente eco de hipótesis y teorías vertidas en aportaciones de colegas y discípulos, del propio maestro vienés- e intelectual "*judío infiel*" que, a lo largo de su obra, se muestra progresivamente obsesionado por la figura de Moisés, con la que sostiene ciertos vínculos de "*identificación*".

- Carl Gustav JUNG, impulsor de una concepción que revisa y amplia los modelos freudianos de la personalidad y de la energética psíquica y realizador de la máxima apertura de la psicología de lo inconsciente hacia la dimensión simbólica de lo religioso. Su teoría a ese respecto constituye no sólo una referencia indispensable para una adecuada comprensión de las aportaciones de Freud y de Fromm en este mismo sentido, sino que su proyección se ha extendido igualmente a otras perspectivas desde las que se ha analizado el fenómeno religioso.

- Wilhelm REICH, el hombre que, durante una época, trabajando en el intento de establecer un puente entre Psicoanálisis y Materialismo Dialéctico, se ha esforzado en la búsqueda de una explicación socio-psicogenética de la religión y que, al final de su vida, se siente inducido a definir la significación de su personal misión histórica tomando como modelo la figura y la obra del Cristo.

- Y Erich FROMM, intelectual comprometido en la tarea de extender la aplicación del psicoanálisis al campo sociocultural, que ha igualmente adoptado la óptica religiosa como característica indisociable de sus planteamientos antropológicos y buscado motivos de inspiración para su propio modelo de "humanismo" en el contenido de sabidurías y místicas religiosas, tanto de la tradición occidental como de la oriental.

Se trata, en definitiva, de la obra de unos hombres que han compartido su interés por el análisis del hecho religioso, al tiempo que su condición de agnósticos ante las pretensiones epistemológicas de las doctrinas religiosas y de críticos respecto a lo que consideran un reduccionismo falseador de la naturaleza de la religión por parte de ciertos enfoques mecanicistas; todo ello en el contexto de una preocupación global por la investigación de las bases psicosociales de la conducta irracional y de los enigmas generales que plantea la situación humana actual, así como por la imaginación de posibles alternativas a la misma.

0.2.2. ESTATUTO EPISTEMOLOGICO DE LAS PREMISAS CONCEPTUALES.

0.2.2.1. Consideraciones generales.

La psicología de lo inconsciente recurre habitualmente a conceptos cualitativos y aempíricos (según lo que por empiria se entiende en el terreno de las "*ciencias naturales*", en el cual pretenden situarse habitualmente los investigadores que profesan esa disciplina); eso es, a abstracciones -tales como las de inconsciente, instinto, carácter, libido, angustia, deseo, ... etc.- no elaboradas a partir de un proceso de generalización de resultados de observaciones particulares, sino postuladas en base a la interpretación del posible origen oculto -de ciertas consecuencias conductuales, y cuya validez teórica resulta sólo detectable en base a la eficacia terapéutica de sus aplicaciones técnicas, más que de la comprobación experimental de hechos que supuestamente las sustentan. Esos instrumentos conceptuales son considerados inaceptables desde cierta óptica positivista según la cual de los mismos sólo pueden derivar hipótesis cuyos contenidos resultan difícilmente contrastables con los datos "*empíricos*" (represión, formación, función simbólica, proyección, ... etc.) y las cuales conducen a la formalización de reglas generales mediante la aplicación del método hipotético-deductivo (por lo que, desde esa perspectiva, la eficacia predictiva de las mismas resulta significativamente limitada de antemano) (4).

Su diagnóstico de las formas religiosas no puede aportar, en el mejor de los casos, resultados categóricos y definitivos; puesto que ofrece, tan sólo, un abanico de estudios hasta cierto punto heterogéneos y dispersos, que parten de la aplicación de modelos trasplantados generalmente del ámbito psicopatológico y del de la etiología onírica, de limitado poder explicativo en su propio campo de origen, en virtud de la relativa inmadurez epistemológica de esa misma psicología.

(4) Cf. a ese respecto, el apartado V.4.3.1. de la bibliografía, especialmente las obras de los siguientes autores: Cencillo, Ellenberger, Ey, Eysenck, Hartmann, Hilgard, Hook, Kolteniuk, Rachman, Rapaport, Ricoeur, Sears, Sherwood, Skinner, ... etc.

Parece lícito establecer que si, por una parte, la corriente teórica inspirada en último término por Freud reúne ciertas cualidades formales de científicidad en la medida en que implica un método general y unas técnicas concretas de observación de la realidad, un sistema conceptual y un campo práctico -el clínico- de extracción y de aplicación de la misma teoría, por otra, resulta que su ámbito específico de investigación se define por un sistema de coordenadas -las del "continente" (5) de lo "inconsciente"- distintas de las que permiten situar el escenario de la psicología realizada según una metodología estrictamente empírica; puesto que aquel no constituye un dato "positivo" de conducta, sino, a lo sumo, una entidad hipotética exigida por una suposición que, desde cierta óptica, puede parecer tan sólo razonable. En virtud de ello, los resultados de las teorías basadas en dicho supuesto -especialmente los relativos a la temática antropológico-cultural, entre los que se incluyen buena parte de los específicamente referentes a la religión- no son homologables a los de las llamadas "ciencias naturales", sino que corresponden al especial dominio de lo que el mismo Freud no duda en calificar de "metapsicología", "mito científico" y "mitología" pura y simple; al ámbito del "mithologuein" jungiano (6).

(5) El término "continente" es utilizado, entre otros autores, por R. Sarró (1964), en su "Estudio preliminar" a la versión castellana de la obra de Jung "El yo y el inconsciente" (o.c.bib.p.20), para significar el ámbito de lo "inconsciente colectivo", "descubierto" por el autor suizo; por L. Althusser (1967), cuando se refiere al campo de la "nueva ciencia" -la de la "historia de las formaciones sociales"- inaugurada por Marx, en el prólogo a la IIª Ed. de "La revolución teórica de Marx" (S.XXI.Me 69⁴.p.XI). y por A. Suárez (1970), en la "advertencia preliminar" que sirve de presentación de la versión castellana de los textos de las ponencias presentadas al "Coloquio de Bonneval", bajo la dirección de H. Ey: "El inconsciente" (o.c.bib.p.XIII), al destacar la trascendencia psicológica de ese dominio de lo "oscuro y negado de la psique humana que muchos presintieron, pero que sólo el genio de Freud se atrevió a explorar".

(6) Cf: Freud:1920, 2507 / 1920-21, 2604 / 1932b, 3213 / Jung: 1962, 305_s, 317.

0.2.2.2. Referencias particulares

0.2.2.2.1. Sigmund Freud

La contribución freudiana al análisis de la religión se inscribe en el marco global de la obra teórica del autor, desde la cual se reconoce, en las *"Lecciones introductorias al psicoanálisis"*, el hecho de la imposibilidad de "verificación objetiva" y de "demostración" en esta disciplina, sobre las que asentar la "verdad de sus afirmaciones", y el de que el objetivo que ésta se propone (el de llenar una cierta "laguna" en la ciencia psiquiátrica, carente de "base psicológica") la obliga a "mantenerse libre de toda hipótesis de orden anatómico, químico o fisiológico" y a "no laborar más que con conceptos auxiliares puramente psicológicos". Por otro lado, a los ojos del maestro vienés, el prejuicio del "cientifismo" induce a la consideración de la teoría psicoanalítica como "una fantástica ciencia esotérica, ansiosa por construir misterios y pescar en las aguas turbias" (7).

Según él, "la despectiva afirmación de que no puede confiarse en una ciencia cuyos conceptos superiores son tan poco precisos como el de la libido y el del instinto en el psicoanálisis" sólo puede ser adoptada desde un "total desconocimiento de la cuestión". Puesto que "los conceptos fundamentales claros y las definiciones precisamente delimitadas -explica en la adición de 1935 a "Autobiografía"- no son posibles en las disciplinas científicas sino que cuando las mismas intentan integrar un conjunto de hechos dentro del cuadro de una construcción sistemática intelectual". Por otra parte, insiste el autor, toda crítica al psicoanálisis debe partir del supuesto de que "en las ciencias naturales, a las cuales pertenece la psicología, es inútil e imposible llegar a una tal claridad de los conceptos superiores" (8).

(7) 1915-7 2128 ss.

(8) 1924 d. 2791. El autor desarrolla su concepción al respecto explicando que "la Zoología y la botánica no han comenzado con definiciones correctas y suficientes del animal y de la planta y la Biología no ha establecido aún un concepto fijo de lo animado. La Física hubiera sacrificado todo su desarrollo si hubiese tenido que esperar, para emprenderlo, a dar claridad y precisión a los conceptos de materia, fuerza y gravitación. Las representaciones básicas o conceptos superiores de las ciencias naturales aparecen siempre al principio muy imprecisos, quedando determinados interinamente por la mera indicación del campo de fenómenos a que pertenecen, y sólo el progresivo análisis ulterior del material de observación llega a darles la precisión deseada". (id. id. texto añadido en 1935).

Por ello, concluye en "Más allá del principio de placer", "debemos ser pacientes y esperar la aparición de nuevos medios y motivos de investigación; pero permaneciendo siempre dispuestos a abandonar, en el momento que veamos que no conduce a nada útil, el camino seguido durante algún tiempo" (9).

A propósito del tema que ocupa la atención del presente trabajo, Freud manifiesta su intención de contribuir con el psicoanálisis a la "solución del problema religioso" (10), así como su aspiración a hacer ciencia de la religión; eso es, de este "ejemplo prominente de las interacciones entre la naturaleza humana, el desarrollo cultural y los precipitados de experiencias primordiales", que, según él, "no son otra cosa que una reflexión de los conflictos dinámicos entre el Yo, el Ello y el Super-Yo de un individuo estudiado analíticamente"; con la salvedad de que "los mismos procesos se repiten en una escala más amplia" (11).

Pero, a lo largo de su obra, no deja de reconocer la relatividad de su posible aportación al respecto a causa de una serie de razones fundamentales:

- la debilidad de su método analógico aplicado a las relaciones individuo-especie (12) y neurosis-primitivismo (13).
- las "incertidumbres" inherentes a sus "premisas" conceptuales (14),
- la inevitable subjetividad del enfoque del tema (15).

(9) "Tan sólo aquellos crédulos que piden a la ciencia un sustitutivo del abandonado catecismo podrán reprochar al investigador el desarrollo o modificación de sus opiniones. Por lo demás, dejemos que un poeta nos consuele de los lentos progresos de nuestro conocimiento científico: "Si no se puede avanzar volando, bueno es progresar cojeando, pues es tá escrito que no es pecado el cojear" (Rückert: Die Mekamen des Harī ri)". (1920, 2541).

(10) 1927_a, 2972.

(11) 1924_b, 2799 (Ad. 1935).

(12) 1927_a, 2990.

(13) 1911-3, 1850.

(14) Id., 1849. Cf. Jones, E: "Vida y obra...". III, 226.

(15) Cf. 1927_a, 2987. 2990.

- la propia complejidad del "fenómeno" religioso; en virtud de la cual resulta inaceptable toda explicación del mismo en base a la consideración "unilateral" de un sólo factor del mismo (16),

- ese "algo gradioso (...) relacionado con el origen de una religión", que escapa a los recursos del análisis, el cual no ha descubierto el factor "que tuviera pocas analogías y ningún símil; algo único y de la misma magnitud que su producto, que la propia religión" (17).

0.2.2.2.2. Carl. G. Jung.

Al igual que la Freud, la teoría jungiana de la religión debe ser comprendida desde la perspectiva general de su propia "psicología", concebida como resultado de la adopción de un método "científico-natural" (18), como fruto del "cultivo de la ciencia"-en tanto que "trabajo destinado a acrecentar y a ahondar el conocimiento" (19)- y, por tanto, sustentada, al igual que "cualquier otra ciencia empírica", sobre "conceptos auxiliares, hipótesis y modelos". Desde esa óptica, los contenidos aportados en orden a la explicación del "fenómeno" religioso no deben ser entendidos como "aserciones metafísicas a priori", afirma el autor, sino, en cada caso, como meras consecuencias de la instrumentalización de una "idea auxiliar", -como las de "arquetipo" o de "libido"- que "puede cambiarse, según las circunstancias, por fórmulas mejores"; puesto que, en definitiva, no constituye más que un simple "modus sin contenido definido" (20).

(16) Cf. 1911-3, 1810/1927a. 2970, 2970, 2986. "Estos conocimientos de la psicología individual pueden ser insuficientes, injustificada su aplicación a la Humanidad e injustificado también el optimismo. Reconozco todas estas inseguridades; pero muchas veces no puede uno privarse de exponer su opinión, sirviéndole de disculpa el no darla por más de lo que vale" (1927a, 2990).

(17) 1934-8, 3318 (pref.II).

(18) 1939, 24/cf. 1962, 208.216.

(19) 1952a, 441.

(20) 1952 e, 29 s/cf. 1962, 160.

El autor procura, "en cuanto empirista", apoyarse "en la experiencia inmediata del hombre" (21); eso es, en "datos empíricos que cualquiera es libre de comprobar", convencido de que los "fenómenos" están ahí, independientes de la "terminología provisional" con que se los denomina y de los "conatos de reflexión teórica" que puedan suscitarse en torno a los mismos (22).

Defendiéndose como puede de las críticas de pseudocientifismo de que ha sido objeto su obra, explica que "para la mente científica, fenómenos tales como las ideas simbólicas son un engorro, porque no se pueden formular de manera que satisfaga al intelecto y a la lógica" y que conoce "de sobra el punto de vista científico para comprender que es de lo más molesto tener que manejar hechos que no se pueden abarcar en forma completa o adecuada". Según él, problema que plantean estos fenómenos consiste en que "los hechos son innegables y, sin embargo, no se pueden formular en términos intelectuales", puesto que "para ello, tendríamos que comprender la vida misma, porque es la vida la que produce emociones e ideas simbólicas" (23).

Por todo ello, sin renunciar al objetivo de hacer "ciencia", se ve obligado a reconocer que los resultados de sus análisis del fenómeno religioso en particular y del universo de lo simbólico en general no pueden constituir más que meras "aproximaciones" (24) supeditadas a la "premisa personal del observador" (25) -quien, por el hecho de referirse a "factores numinosos", no sólo necesita usar de su "entendimiento", sino también de su "sentimiento" (26)-.

Poco antes de su muerte, escribe, como modesta reivindicación del valor de su aportación, que ha pasado "más de medio siglo estudiando los símbolos naturales" (dentro de los que incluye, por supuesto, los religiosos) y que su tarea le ha inducido a la conclusión de que éstos "no son estúpidos" ni "sin significado" (27).

(21) Prol. J. Jacobi, p. 24.

(22) 1952e, 30.

(23) 1961, 91.

(24) 1952f. 12.

(25) 1962, 208.

(26) 1952 b, 11.

(27) 1961, 102.

0.2.2.2.3. Wilhelm Reich.

Reich, como Freud y Jung, de formación inicialmente médico-biológica, reivindica explícitamente la incorporación de sus teorías al ámbito de las "ciencias naturales" (con la supuesta matización de que su obra constituye un ejemplo de los primeros balbuceos presistemáticos de una nueva disciplina dentro de las mismas). Su "economía sexual", que pretende ir a caballo de las epistemologías de Marx y de Freud, constituye un intento de satisfacción de la necesidad y urgencia de una "psicología materialista, aún cuando ésta no explique la actividad psíquica por los procesos orgánicos", orientado a explicar la realidad de ciertos fenómenos (de la existencia de los cuales no existe, para él, duda, pero cuya naturaleza resulta, en general, prácticamente desconocida) "en el marco del marxismo", para evitar el estancamiento de la ciencia en un puro "formalismo causal", mientras "la química no haya comprendido estos procesos en sus correspondientes fórmulas o la reflexología no haya descubierto los reflejos correlativos (28).

Por su parte, propone una "psicología científico-natural" que, a diferencia de otras ramas de las ciencias del hombre, no trate "con bacterias o tumores, sino con reacciones humanas y enfermedades psíquicas". La tarea específica de esa "psicología y caracterología científico-natural" consiste en el análisis de los "medios y mecanismos con los cuales la existencia social se transforma en estructura psíquica y, con ello, en ideología" (29).

El alcance de su contribución en la línea "freudo-marxista" al diagnóstico del "misticismo religioso", en tanto que rasgo sintomático de patología caracterial, puede ser valorado como resultado del efecto combinado de la relativa debilidad en cuanto a su potencial explicativo del análisis de la religión des

(28) 1929 b, 81.

(29) 1927-49, 19s. (Pref. 1^a ed.)/cf. 1933-46b, 138/1960, 522.

de el prisma de la crítica de las ideologías por el Materialismo Dialéctico-Histórico y desde la psicología de las masas freudiana.

0.2.2.2.4. Erich Fromm.

Este filósofo analista concibe "la historia de la ciencia" como un mosaico de "afirmaciones inadecuadas e incompletas" que hace posible, ante cada "nuevo descubrimiento", reconocer "la inadecuación de previas proposiciones" y la construcción de un "trampolín para crear una formulación más apropiada"; como un proceso hacia "una creciente aproximación a la verdad": según él, el "conocimiento científico" no es "absoluto", sino, en el mejor de los casos, "óptimo", en la medida en que abarque "la cantidad óptima de verdad que puede ser atendida en un determinado período histórico" (30).

Al contrario que Freud, Jung y Reich, el autor de "Ética y psicoanálisis" no trata en vano de reivindicar el carácter estrictamente científico-natural de su pensamiento; sino que manifiesta abiertamente su convicción de que la "psicología" no tiene razón de existencia si se mantiene "separada de la filosofía y de la ética", al tiempo que "de la sociología y de la economía" (31).

En ese contexto, se propone ciertamente integrar lo científico en su obra; pero, como observa A. Caparrós, "con tal que encaje (...) en la totalidad de su sistema" (32), con el que intenta abarcar "una dimensión de la experiencia que está más allá de los hechos empíricos", para llegar "al nivel del sentido de la totalidad de la existencia humana y de la historia" (33) y conseguir, en términos de M. Siguán, "un saber sobre el hombre que sea a la vez científico y práctico, crítica racional y guía para la acción" (34).

(30) Id. 204.

(31) Id. 15.

(32) "El Carácter..." p. 240.

(33) Id. 302.

(34) o.c.p. 11.

"Mas allá de las cadenas de la ilusión" supone, en el terreno de las declaraciones generales de intenciones, la ratificación por el autor de su voluntad de adoptar las concepciones de Marx y de Freud como ejes de coordenadas teóricas de su propia perspectiva; no obstante, su obra, según la opinión generalizada de los expertos conocedores de la misma, dista bastante de constituir una perfecta síntesis de aquéllas.

Por una parte, como ha constatado Cencillo, "la antropología frommiana es marxista, pero lo menos comprometida sistemáticamente que le es posible"; por lo que se reduce a una "koiné humanística, lo suficientemente elástica para servir a cualquier programa ético que cada táctica vaya exigiendo, sin demasiada consecuencia sistemática con el punto de partida y los principios del materialismo" (35).

Por otra, con referencia al psicoanálisis, fromm ha operado una revisión del "modelo de naturaleza humana" freudiano, construido, a su juicio, según el "espíritu del pensamiento materialista del siglo XIX" (36).

En su opinión, la labor psicoanalítica, concebida como pura "ciencia natural", se ha "divorciado" de la filosofía y de la ética: aumenta el "conocimiento" sobre el hombre, sin aportar, por otro lado, ninguna orientación para el "desarrollo de la moral humanística", porque tampoco se preocupa por las cuestiones relativas al "sentido" de la existencia humana.

Sin dejar de reconocer la "inestimable contribución" de "Freud y su escuela" a la psicología, reprocha al psicoanálisis ortodoxo su adopción de una postura "relativista en cuanto a los valores", que ha incidido negativamente "en el progreso de la misma psicología" (37) y contrapone al "relativismo moral" psicoanalítico su propio modelo de "ética humanística", como "ciencia aplicada del arte de vi-

(35) "El inconsciente..." p. 192.

(36) 1962, 40.

(37) 1947, 14 (Prólogo)/cf. 1962, 16.

vir" (38).

0.2.3. JUSTIFICACION DEL PROYECTO DE TRABAJO.

El propio título de la presente investigación ya sugiere que el objeto de la misma no está concebido como una posible aportación de fondo a la controversia suscitada "en torno al caracter científico del psicoanálisis" -según la expresión que define el núcleo de la contribución de M. Kolteniuk al respecto-, sino como la aproximación concreta al contenido de unas teorías, previa adopción de un criterio operativo para la solución provisional de la problemática epistemológica de base que las mismas plantean. Ese punto de partida se identifica fundamentalmente con la tesis global que se desprende de la obra del autor mencionado -en base a la argumentación que ella proporciona- la cual aspira, tan sólo, a un "nivel de plausibilidad" equiparable al de las propias objeciones a la teoría psicoanalítica.

Después de pasar revista a las más significativas acusaciones a la psicología de lo inconsciente de violación de los requisitos de científicidad en sus presupuestos, conceptos, hipótesis, leyes, teorías, explicaciones, predicciones y metodología general, Kolteniuk concluye que esa disciplina "llena los principales criterios requeridos por la ciencia", si bien no resulta "capaz aún de satisfacerlos todos, ya que algunos aspectos permanecen todavía fuera de su alcance"; pero que constituye "un cuerpo de conocimiento estructurado, imperfecto aún, con limitaciones superables que, sin alcanzar la exactitud de la física, logra explicar, predecir y controlar algunos fenómenos de la conducta con un grado de certeza bastante considerable"; puesto que sus conceptos "no son construcciones arbitrarias carentes de reglas de correspondencia con la experiencia", que sus hi-

(38) cf. 1947, 19 s. El autor subraya como "la más notable excepción" dentro del psicoanálisis la actitud jungiana tendente a asociar indisolublemente "la psicología y la psicoterapia" a los "problemas filosóficos y morales del hombre". Pero que, como contrapartida a sus méritos, el maestro suizo "ha renunciado a la búsqueda de la verdad en su teoría", sosteniendo una actitud "eclectica", "relativista", de "irracionalismo" y de "obscurantismo pseudoreligioso"; por lo que su aportación "no es un progreso, sino una reacción" (1947, 14).

pótesis "no son ad hoc e irrefutables", que sus leyes "no son metafísicas", que sus explicaciones "no son ex post facto", que sus predicciones "no son imposibles" y que su método "no es anticientífico" (39).

Ante las lógicas reservas que ha suscitado el psicoanálisis en base a sus evidentes deficiencias actuales, el autor afirma que el hecho de que el pensamiento inspirado por Freud "no haya llegado a su fin, o si se quiere, que se encuentre al principio del camino, no implica que su camino no sea científico"; pues se trata de "una ciencia joven", cuya "poca madurez" no la reduce a "pseudociencia"; sino que la "limita frente a otras ciencias, como la física". La "capacidad de error" de ese pensamiento, insiste el autor, "sólo prueba su estadio precoz, pero de ninguna manera descalifica su carácter científico" (40).

Trasladando el eje del planteamiento epistemológico desde el ámbito específico de la consideración de una disciplina psicológica al de la filosofía de la ciencia en general, se puede establecer que, si se adopta el paradigma "naturalista" como criterio de científicidad, en el contexto de una concepción del "progreso" de la razón basada en el modelo de las "rupturas epistemológicas" (eso es, de "saltos cualitativos" de un "estadio" al siguiente) -al que, a su vez, suele acompañar un supuesto dicotomista (ciencia-no ciencia; fácilmente equiparable a los de conocimiento-ignorancia, verdad-error, luz-tinieblas, ... etc.), recurso por lo demás típico de toda suerte de ortodoxias ideológicas-, las teorías de lo inconsciente se hacen (como se han efectivamente hecho) acreedoras de cualquier calificativo que no sea el de "científico". Si, en cambio, se concibe el desarrollo del conocimiento como efecto de una dinámica multidimensional en espiral, de aproximaciones sucesivas, concéntricas e igualmente progresivas (desde la que las concepciones alquimistas, las teorías del éter y del flogiston o la neurobiología dieciochesca, lejos de aparecer como obstáculos obscurantistas y entramados de errores resistentes a la irrupción de la "ver-

(39) o.c. bib.pp. 148 s.

(40) Id. 118.

dadera ciencia", son concebidos como ensayos balbuceantes de representación de lo real de carácter "*pre*" o "*proto*"-más que "*pseu*do", "*extra*" o incluso "*anti*"-científico (41), ante las aportaciones de Freud, Jung, Reich y Fromm al análisis de la religión, caben ya tanto la alternativa de dar rienda suelta a una crítica destructiva de las mismas, basada en una estricta y rígida concepción de lo "*científico*" y conducente a una descalificación epistemológica de aquéllas, por razón de la volatilidad de sus atributos "*científico-naturalistas*", como la de realizar la apertura intelectual al reconocimiento de su eventual contribución positiva a la ciencia, en tanto que hipotéticos vehículos de acceso a "*verdades*" fragmentarias, tendenciales, relativas y provisionales.

Por otra parte, la simple consideración del propio hecho religioso plantea por sí misma la cuestión acerca de la posibilidad de la reducción de éste a la pura condición de objeto apto para un tratamiento analítico a base de la rigurosa aplicación del método científico-natural y sugiere, además, elementos para la réplica a una crítica tal vez ultraexperimentalista al respecto: la eventual pretensión "*científica*" de producción de una "*experiencia religiosa*" de probeta, de disección del contenido de un "*símbolo religioso*" para posterior análisis del mismo en un laboratorio, de localización (mediante la aplicación de sofisticados instrumentos de observación) de los factores y mecanismos corticales que entran en funcionamiento en el proceso de la elaboración de un "*dogma*", de tratamiento estadístico de los componentes de un fenómeno "*mítico*", de provocación artificial de un acto religiosamente "*ritual*", de activación de "*sentimientos religiosos*" (mediante el recurso a las modernas técnicas de manipulación cerebral y de control y modi-

(41) En su clásica "*Historia de la psicología experimental*", el mismo E.G. Boring, al tiempo que califica al psicoanálisis de "*precientífico*" (P. 734), en base a la constatación de la falta de experimentos y técnicas de control y de la indiferenciación entre "*especificación semántica*" y "*hecho empírico*" en el mismo, reconoce por otra parte, que "*no es probable que la historia de la psicología pueda escribirse en los próximos tres siglos sin mencionar el nombre de Freud y pretender que se trata de una historia general de la psicología*" (P. 728). (E.G. Boring: *Historia de la psicología experimental*. Trillas. Me-78).

ficación de la conducta en general) constituiría, sin duda, expresión de la legítima aspiración de la racionalidad científica a contribuir al progreso humano por la extensión del conocimiento a todos los ámbitos de la realidad. Pero quién sabe si no incluiría también algo análogo a la significativa pretensión de observar la vida real de una flor habiéndola arrancado previamente de la tierra que la nutre y vivifica -motivo de crítica por parte del poeta "*oriental*" al típico "*observador*" de "*occidente*"- o a la de explicar -como sugiere el sabio occidental que no quiere caer en la trampa que podrían tenderle los tópicos reduccionistas hegemónicos en su universo cultural- la significación psicosocial y la función cultural de una catedral gótica, a base del exclusivo estudio mineralógico de las piedras que constituyen el armazón físico visible y tangible de la misma.

A ese respecto, la psicología de lo inconsciente ofrece la ventaja de ensayar la observación del fenómeno religioso tal como aparece y se desarrolla en su medio natural, eso es, "*in vivo*" (42).

De las contribuciones de Freud, Jung, Reich y Fromm a la ciencia de la religión no cabe esperar, en principio, más que un complejo entramado de construcciones hipotéticas de naturaleza fundamentalmente metacientífica, de notable potencia sugestiva, con las que puede resultar útil contar de cara a posteriores desarrollos de la investigación sobre el tema. Es por ello que, atendiendo a lo que las teorías de esos autores suponen de esfuerzo intelectual de cara a acondicionar un terreno y a procurar útiles y materiales para la construcción del edificio de una psicociología de la religión y en base al supuesto de la actual inexistencia de alternativas globales más viables, se ha proyectado el presente trabajo como una aproximación descriptiva a las mismas.

(42) M. Kolteniuk contrapone esta expresión a la de "*in vitro*", para ilustrar la distinción entre la metodología "*psicoanalítica*" y la de la psicología "*experimental*". (Cf. o.c.p. 93).

0.3. META Y ESTRATEGIA DE LA INVESTIGACION.

Los contenidos de las teorías de Freud, Reich y Fromm sobre la religión destacan por su especial complejidad y oscuridad del fondo, de por sí complejo y oscuro, de las concepciones generales dentro de las que aquéllas se insertan. También resultan ser de los más controvertidos -y no siempre por razones de índole estrictamente científica- de los de sus también controvertidas producciones globales respectivas.

A menudo, las críticas a los mismos aparecen teñidas de connotaciones derivadas más de la pasión apologética o iconoclasta que de la lógica serena, basada en una descripción adecuada en su estructura como condición indispensable para un posterior juicio epistemológico sobre su consistencia interna como conjunto, sobre la calidad científica de sus bases y procedimientos de elaboración y, en definitiva, sobre las condiciones de validez y ámbitos de aplicabilidad de los modelos que aportan en orden a la explicación de las formas de experiencia religiosa.

El presente trabajo apunta hacia el objetivo fundamental de la SINTESIS DESCRIPTIVA de los medios teóricos utilizados por cada uno de aquellos autores en su respectivo ensayo de explicación de la religión como hecho conductual.

Esa labor debe proporcionar, sobre la propia marcha, los fundamentos para una crítica desde una perspectiva intraparadigmática de los elementos descritos la cual, a su vez, debería ser completada a base de pasar los contenidos extraídos de éstos por el cedazo interdisciplinar de leyes y principios establecidos en los campos de la historia comparada de las religiones, de la antropología cultural, de la sociología, de la psicolingüística, de la filología y la teología, así como del conjunto de las ciencias sociales; puesto que por todos ellos hacen constantes incursiones, de modo explícito o implícito, los autores cuyas obras constituyen el objeto central del presente trabajo.

Esa tarea eminentemente descriptiva no está concebida como un puro recurso para la delectación intelectual que pueda proporcionar una labor meramente arqueológica sobre ideas fosilizadas; sino como un ensayo de contribución a la precisión de los términos del planteamiento actual de las cuestiones en torno a la religión y al esfuerzo de rastreo de instrumentos explicativos de fenómenos psicosociales en general.

Al tiempo que a una introducción a los conceptos elementales implicados en las referidas teorías, el conjunto de la exposición se orientará a la determinación de los puntos de conexión entre éstas, así como de los aspectos concretos de la conducta religiosa a que las mismas hacen referencia.

El tema de la investigación está localizado, por tanto, en un área particular del panorama general enfocado desde la psicología de lo inconsciente la cual, a su vez, no constituye más que una modalidad específica de análisis entre las diversas tendencias observables en la perspectiva psicología. Y, dentro de aquélla, el análisis se concreta en las obras respectivas de los cuatro autores mencionados.

El campo del trabajo, delimitado por el contenido de unas obras concretas, resulta susceptible de investigación metódicamente rigurosa; sin embargo, el hecho de las especiales características epistemológicas de la psicología de lo inconsciente, el de las dificultades inherentes al enfoque del fenómeno religioso en cuanto a materia de análisis, así como el de la relativa diversidad de enfoques e intentos de aproximación teórica de que éste ha sido objeto por parte de cada uno de aquellos autores, confiere al presente intento de labor sistemático-crítica una complejidad tal que hace especialmente necesaria la explicitación de las normas adoptadas para el desarrollo de la misma; las cuales, en síntesis, se reducen a las siguientes:

- Exposición de los elementos considerados más significativos de la contribución respectiva de cada uno de los autores al análisis de la religión como hecho psicosocial, previo estable

cimiento de las oportunas referencias introductorias al sistema general de coordenadas conceptuales de los mismos. Para ello, se habrá tratado cada aportación global como un todo acabado, a base de organizar en torno a unos ejes teóricos centrales, la pluralidad de elementos más o menos heterogéneos y dispersos que se descubre en un enfoque genético de las obras particulares por separado.

- Desarrollo esquemático de cada teoría singular desde la inmanencia del propio paradigma que le confiere su significación concreta. Los eventuales contrastes y paralelismos entre éste y los que sirven de ámbito para otras concepciones responderán únicamente a la función de situar aquella teoría en el contexto del pensamiento contemporáneo.

- Atención centrada fundamentalmente en las ideas expuestas en la producción escrita de aquellos autores concretos. Ello implica, a su vez,

- el no tomar directamente en consideración la práctica psicosocial, la observación de la cual aportaría los medios necesarios para confirmar, contradecir, rectificar o relativizar los contenidos de esas ideas,
- el recurrir habitualmente a los textos que les sirven de medio de expresión (con el consiguiente ajuste del estilo redaccional a los imperativos del uso frecuente de las citas literales), en función de la mayor aproximación posible a la semántica concreta de las formulaciones originales,
- el considerar sólo secundariamente el tratamiento de sus temas principales, tanto en las obras que han proporcionado los motivos fundamentales de inspiración para el desarrollo de los mismos, como en el que se ha realizado desde otras tendencias filiales, próximas, paralelas, complementarias o alternativas con respecto a las que aquí se adoptan como referencias centrales,

- el prescindir de la investigación de sus posibles efectos en la dinámica de la religión institucionalizada, así como de los contenidos de las reacciones que hayan podido suscitar en los medios teológicos
- y el hacer relativamente abstracción de eventuales repuestas a preguntas que, en su caso, los autores no formularon, de aclaraciones sobre distinciones que no realizaron, de juicios sobre aspectos de la religión que los mismos no tuvieron en cuenta y de definiciones de conceptos cuya significación concreta tampoco precisaron.

Observaciones finales:

1) El estilo expositivo de Freud, al igual que los de Jung, Reich y Fromm, se caracteriza por la relativa falta de definición precisa de los conceptos utilizados en un discurso poco ceñido a las reglas de expresión de contenidos científicos; eso es, por la tendencia a la retórica típica del género "ensayo". Por ello, se ha considerado que, en el presente caso, el recurso a los textos de las traducciones al castellano de obras redactadas originalmente en alemán, inglés o francés, combinado con ciertas referencias a estudios críticos de los mismos, constituye un medio apropiado para una síntesis fiel de los contenidos globales de las ideas desarrolladas en las versiones originales.

2) Existe una considerable cantidad de trabajos monográficos sobre el tema del análisis de la religión, cuyo contenido está inspirado, más o menos remotamente, por las ideas de los autores aquí comentados o bien consiste en un conjunto de observaciones descriptivas y de comentarios críticos sobre las aportaciones de los mismos (especialmente de Freud y/o de Jung). En una porción notable de ellos, se trazan, ya en la parte descriptiva, las bases para una posterior crítica de lo expuesto. En ésta última, suele reflejarse, a menudo, con mayor o menor nitidez, una actitud básica de militancia ideológica orientada a la exaltación o desprestigio de las teorías anali

zadas- que excita las suspicacias del lector, no sólo con respecto a la calidad de contenido de la propia crítica, sino incluso en relación a los criterios directores de la misma exposición descriptiva que la precede.

No se cuenta entre los propósitos del presente estudio el de la crítica de las críticas de las teorías de Freud, Jung, Reich y Fromm sobre la religión -tarea que, por un lado, habría de resultar ingente y que, por otro, poco contribuiría a la precisión de la síntesis de esas aportaciones (eje central de los objetivos del mismo)-. Por ello, se ha optado por hacer referencia, a lo largo del trabajo, tan sólo a aquellas obras con las que éste presenta mayores concordancias en cuanto a la perspectiva y que, por tanto, de algún modo y en lo relativo a ciertos apartados concretos, han inspirado y orientado la elaboración del mismo (43).

3) Tanto la aportación de Freud como la de Jung constituyen, de por sí, capítulos fundamentales de la investigación de la religión desde la psicosociología de lo inconsciente, con justificadas pretensiones de originalidad por parte de uno y otro. La especial significación de las contribuciones respectivas de Reich (en su etapa de la economía-sexual) y de Fromm radica no tanto en la preocupación de estos autores por construir un nuevo paradigma para la hermenéutica de lo religioso cuanto en su inicial afán común de sintetizar en un único modelo, con las inevitables revisiones que esa tarea comporta, la teoría freudiana de la ilusión con la crítica marxiana de la ideología. Si bien es cierto que, en los desarrollos posteriores a sus primeros intentos, cada uno de los autores mencionados confiere a su propia obra un indiscutible sello personal, puede considerarse justificable la inclusión de los mismos en un mismo capítulo, en base al supuesto de que las caracterologías de Reich y de Fromm, en tanto que bases de partida de sus respectivos análisis de la religión, suponen más

(43) (8) Un recurso frecuente y sistemático a las alusiones a obras de los críticos -en el texto central o en anotaciones marginales- habría podido sobrecargar la ya de por sí compleja trama de la exposición y restar fluidez al desarrollo de la misma.

bien una revisión de algunas de las tesis freudianas que una ruptura cualitativa con las mismas equiparable a la que determinó, hasta cierto punto, la publicación por Jung de "*Transformaciones y símbolos de la libido*".

•

I. EL ANALISIS FREUDIANO DE LA RELIGION.

I.O. INTRODUCCION.

Una primera aproximación a la aportación de Freud al análisis de la religión permite apreciar la especial complejidad y relativa dispersión de los conceptos empleados en la misma, un cierto énfasis en el enfoque del aspecto patológico del objeto y el significativo contraste entre la rigidez de las tesis concretas al respecto y las profundas transformaciones operadas en el conjunto de la concepción del autor a lo largo de su dilatada trayectoria intelectual.

Como marco indispensable para una adecuada exposición de las teorías freudianas sobre los fenómenos religiosos, se hace necesaria tanto una previa referencia a las circunstancias socioculturales en general y de la propia dinámica personal del autor, que pueden haber influido en su propia actitud ante lo religioso, como una descripción del contexto conceptual dentro del que toman cuerpo aquellas teorías.

La introducción a la psicopatología freudiana estará, en el presente trabajo, orientada específicamente al establecimiento de los fundamentos para la definición de los conceptos de "obsesión" y de "ilusión", como ejes principales en torno a los que gira el pensamiento del autor sobre la religión.

Sobre estas bases, se procederá a una descripción esquemática de los elementos implicados en el análisis de las motivaciones "profunda" y "manifiesta" de la religión, así como en el del "enlace" entre ambas, y a elaborar, finalmente, una síntesis del diagnóstico freudiano de la sintomatología religiosa.

I.1. LO RELIGIOSO EN LA VIDA DE FREUD. (1).

I.1.1. AMBIENTE FAMILIAR.

"Mis padres eran judíos", explica el autor en su "Autobiografía" (2), refiriéndose a una de las circunstancias que más incidieron en su historia personal -especialmente durante la adolescencia y la última fase de su vejez-, así como en sus ejes de interés teórico.

Hijo de un rabino -prototipo del padre y del creyente judío y en carnación de las cualidades atribuidas al Yahveh veterotestamentario-, la infancia de Sigmund Freud se realiza en un ambiente familiar eminentemente religioso y moralista, patriarcal y autoritario.

"Cuando Freud, ya adulto, aplicaba a la religión el calificativo - de obsesión, estaba pensando en el código rabínico, afirma P. Dempsey (3). Y, cuando hablaba del superego, reflejaba su propia y - amarga experiencia; cuando rechazaba la noción de Dios, reaccionaba contra la autoridad absoluta, restrictiva, coercitiva, caprichosa, de la que su padre representaba la piedra angular".

En una carta a Flies (4), el autor deja entrever la posible incidencia en su posterior actitud de adulto ante el hecho religioso de su relación infantil con una niñera, que describe como "una mujer vieja y fea, pero sabia, que me contó muchas cosas de Dios y del infierno" (5); y la cual, según explica el mismo Freud, en otra carta a Flies (6) (haciéndose eco del hecho de que, según su madre), "solía llevarte a todas las iglesias y, cuando volvías, te ponías a predicar y a contarnos cómo maneja sus asuntos el buen Dios", hasta que "se descubrió que era una ladrona" (7).

1) Para las referencias a obras del autor, se citará la fecha según consta en el apartado V.4.1.1., seguida de la página correspondiente a la ubicación del texto aludido.

2) 1924 d, 2761.

3) Obra citada en la bibliografía (O.C.B.) pág.(p.)49.

4) Del 3-X-1897.

5) 3581.

6) Del 15-X-1897.

7) 3583.

I.1.2. SOCIEDAD VIENESA.

Los vieneses de fines del siglo XIX y principios de XX que, según el autor, "no son más abstinentes ni más nerviosos que los demás habitantes de las grandes ciudades" (8), viven en un ambiente cultural impregnado de un cierto catolicismo convencional, integrista y puritano, que condiciona fuertemente tanto la vida social del joven judío como la obra teórica del maduro intelectual liberal y la práctica del psiquiatra radical Sigmund Freud: a propósito de su estapa de estudiante universitario, el autor reconoce que "ante todo, me preocupaba la idea de que mi pertenencia a la confesión israelita me colocaba en una situación de inferioridad con respecto a mis condiscípulos, entre los cuales resultaba un extranjero" (9).

"La ciudad vienesa, escribe en 1914 Freud, ha dicho (...) todo lo posible por negar su participación en la génesis del psicoanálisis" (10).

Así mismo, en una carta a su amigo Arnold Zweig, en verano del 36, el psiquiatra vienés comenta ciertas dificultades en su labor analítica, entre los motivos de las cuales destaca el hecho de que "aquí estamos viviendo en una atmósfera de estricta fe católica" (11).

"Vivimos en un país católico -insiste en el Prefacio 1º a "Moisés y el monoteísmo" escrito en Viena antes de 1938 -protegidos por esa Iglesia, sin saber a ciencia cierta cuánto durará esta protección. Pero, mientras subsista, es natural que vacilemos en emprender algo que pudiera despertar su hostilidad" (12).

La razón de esta "vacilación" se basa en el hecho de que "la investigación psicoanalítica (...) es (...) objeto de recelosa atención por parte del catolicismo" (13) y en la consideración de la probabilidad de que "se nos prohibiera el ejercicio del psicoanálisis; pues aquellos métodos de opresión violenta (el autor se refiere a los utilizados por

8) 1914 a, 1915.

9) 1924 d, 2762.

10) 1914 a, 1915.

11) Transcrita por E. Jones: "Vida y Obras ..." III, 225.

12) 1934-38, 3272.

13) Id. , Id.

aquel entonces por los regímenes establecidos en la "Rusia Soviética" y sobre los "pueblos" italiano y alemán) en modo alguno son extraños a la Iglesia Católica" (14); a la que califica de "enemiga acérrima del libre pensamiento y de todo progreso hacia el reconocimiento de la verdad" (15).

Ya en el exilio londinense, escribe, en el Prefacio II^a a "Moisés y el monoteísmo" (16) que "vivía yo entonces al amparo de la Iglesia Católica y me tenía preso el temor de que mi publicación (de "Moisés y el monoteísmo" se entiende) me hiciera perder esta tutela" (17).

La "tutela", el "amparo" y la "protección" a que se refiere el autor consistían en el hecho paradójico de que, según el Prefacio vienes, "por extraño que parezca, la institución de la Iglesia Católica es precisamente la que opone una poderosa defensa contra la propagación de este peligro cultural" -el de los totalitarismos, a los que califica de "barbarie casi prehistórica"- (18).

En carta a Lou Salomé de enero-35, afirmaba en este mismo sentido que "este catolicismo es el que nos protege del nazismo" (19).

Pero, desde London, concluye que, después de la "invasión alemana", "el catolicismo demostró ser una "tenue brizna" (20).

I.1.3. RASGOS PERSONALES.

"Mi profunda dedicación a los escritos bíblicos (iniciada casi al tiempo que aprendí el arte de la lectura) -explica el autor en su autobiografía- tuvo (...) un prolongado efecto en la línea de mis intereses" (21).

Sin embargo, ya en "Psicopatología de la vida cotidiana" reconoce que

14) 1934-38, 3273.

15) Id. , 3272.

16) En Junio del 38.

17) 1934-38, 3273. cf: id. 3324 (Pref. II).

18) Id. , 3272.

19) Según E. Jones, o.c.p. 227.

20) Pref. II, a "Moisés y monoteísmo" 1934-38, 3273.

21) 1924 d, 2762.

"por desgracia, pertenezco a aquellos indignos individuos a cuyos ojos ocultan los espíritus su actividad y de los cuales se aparta lo sobrenatural, de manera que jamás me ha sucedido nada que haya hecho surgir en mí la fe en lo maravilloso.

Como todos los hombres, he tenido presentimientos y he tenido desgracias; pero nunca han correspondido éstas a aquellos. Mis presentimientos no se han realizado y las desgracias han llegado a mí sin anunciarse" (22).

En otoño de 1927, Freud recibe la carta de un "colega americano" en la que éste le cuenta la experiencia de su conversión religiosa, le comunica que reza "implorando a Dios" que le otorgue, "la fe verdadera" y le propone una seria reflexión "como hermano médico rogando le que medite sobre la cuestión tan esencial" y asegurándole que "si lo hace sinceramente, Dios revelará a su alma la verdad, como a mí y a otras muchas personas" (23).

A propósito de ello en un artículo que aparece en "Imago" en el año siguiente (24), con un tono de distanciamiento crítico y sutil ironía, el interpelado escribe:

"A esta carta contesté cortésmente que le felicitaba de que una tal experiencia le hubiese permitido conservar su fe. Dios no había hecho tanto por mí. No me había hecho oír jamás una sola voz y, si no se daba ya mucha prisa -teniendo en cuenta mi avanzada edad-, no sería culpa mía si continuaba siendo hasta el fin lo que ahora era: an infidel jew" (25).

Al anunciar a su amigo el pastor Pfister la aparición de su "folleto" sobre "El porvenir de una ilusión" (26), reafirma su status de "hereje" y de "impío", así como su "actitud de total repulsa en materia de religión" (27), al igual que en el prólogo a la edición hebrea de "Tótem y tabú" (28), en donde se define "tan alejado de la religión paterna como de toda otra religión" (29).

Desde "El problema de una concepción del universo", Freud resume su posición filosófica al respecto:

22) 1901, 920.

23) 1927 c, 3001.

24) 14 (I), 7-10.

25) "Una experiencia religiosa", 1927 c, 3001.

26) Año 1927.

27) De la "Correspondance de S. Freud avec le pasteur Pfister". Según la ed. por Gallimard. P. 66. p. 162.

28) Año 1930.

29) 1930 b, 1746.

"No parece ser cierto que exista en el Universo un poder que vele con paternal cuidado por el bienestar del individuo y dirija hacia un dichoso final cuanto le atañe. Parece más bien que los destinos del hombre no son conciliables con la hipótesis de una bondad universal ni con la de una justicia universal" (30).

Eso no obstante, buena parte de su obra refleja una "fascinación" (31) ante lo religioso y una manifiesta preocupación por la "posible colaboración del psicoanálisis en la solución del problema religioso" (32).

Uno de los factores desencadenantes del progresivo interés del autor por el hecho religioso, a pesar de su declarada "impiedad" es, según Rof Carballo, la crisis psicológica que provoca en el maestro la ruptura con sus discípulos predilectos: "no es casualidad que, por esos mismos años, Freud se ocupe intensamente del problema religioso" (33); tarea que constituirá una "expresión inconsciente de los problemas más íntimos, personales y escondidos del propio Freud" (34) y "una especie de intento autocurativo, de terapéutica frente al doloroso quebranto del abandono por los discípulos predilectos" (35) (que el propio Freud califica de expresión de "movimientos retrógrados") (36).

La obsesión temática central de "Tótem y tabú" y de "Moisés y el mono teísmo" se explica, según el mismo autor, por el hecho de que "frente a las reacciones emocionales del grupo de discípulos, es natural que en el maestro broten sentimientos similares, reactivándose sus propios problemas de ambivalencia hacia la figura paterna" (37).

Por su parte, A. Plé, orienta sus sugerencias en la misma línea:

"Es indiscutible no sólo el que las posturas de Freud respecto a la religión (... y al ocultismo ...) no están necesariamente vin

30) 1932 a XXXV, 3196.

31) Cf. 1924 d, 2799.

32) 1927 a, 2972/cf. 2979. A juicio de P. Ricoeur, "no es fácil poner de manifiesto lo que hay propiamente de psicoanalítico en la interpretación freudiana de la religión" (cf. "Freud: Una interpretación de la cultura". o.c.b. p. 198).

33) o.c.b. p.13.

34) id. p.17.

35) id. p.15.

36) 1914 a, 1925.

37) o.c. p.14.

culadas 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 fenómenos, - su inmovilismo tanto como sus oscilaciones, en una palabra, su ambivalencia, son sintomáticas de una angustia insuficientemente superada (...) de la que hemos de tomar buena nota para dar una interpretación más acertada de lo que dice acerca de la religión" (38).

De su seducción por el tema religioso y del subsiguiente esfuerzo compulsivo de enfrentarse al mismo deja constancia el propio Freud, en una carta dirigida a Arnold Zweig, en verano del 36, en la que le cuenta, refiriéndose a su investigación sobre "Moisés y el monoteísmo", que "no sabiendo qué hacer con mi tiempo libre, me puse a escribir algo y, contra mi primera intención ocurrió que esto se apoderó de mí de tal modo que tuve que dejar de lado todas las demás cosas" (39).

38) o.c. p.150.

39) Según E. Jones o.c. III, 225.

I.2. EL MARCO CONCEPTUAL.

I.2.0. JUSTIFICACION.

Las "aportaciones" iniciales de Freud a la "psicología de la religión" (40) se basan en el análisis del nivel práctico-ritual de ésta y consisten fundamentalmente en la observación de las analogías entre "Los actos obsesivos y las prácticas religiosas".

Pero el eje de su trabajo teórico global al respecto está constituido por el estudio de los procesos energético-motivacionales y cognitivo-ideológicos implicados en la religión, en la búsqueda de la clave para la solución del "problema psicológico" de "qué significan estas ideas a la luz de la psicología, de dónde extraen su alta estimación y (...) cuál es su verdadero valor" (41).

La adecuada comprensión del contenido de la respuesta freudiana a estas cuestiones exige una descripción de algunos de los supuestos generales de su psicopatología fundamentalmente implicados en el mismo.

I.2.1. EL COMPLEJO PATERNO EN LA PSICOGENESIS HUMANA.

I.2.1.1. El argumento edipiano: la tragedia del destino.

Ese "terrible complejo de Edipo", según las "Lecciones Introdutorias al Psicoanálisis", es la traducción psicopatológica de la trama argumental de aquella tragedia de Sófocles en la cual el protagonista, Edipo, Rey,

40) 1924 d, 2795.

41) 1927 a, 2971. En otros términos, el autor se pregunta por qué "en épocas pretéritas, las ideas religiosas han ejercido suprema influencia sobre la humanidad,

- "en qué consiste la fuerza interior de estas doctrinas" y

- "a qué deben su eficacia, independientemente de los dictados de la razón" (1927 a, 2976).

Así mismo, en diversos pasajes de su obra reitera su objetivo declarado de dedicarse al estudio de la "génesis de la actitud religiosa" (1930 a, 2976), eso es, de la "motivación psicoanalítica de la génesis de la religión" (1927 a, 2973), de la "fuente de la energía religiosa" (1930 a, 3017); así como a la interpretación del "singular valor de las ideas religiosas" (1927 a, 2967), es decir de la "significación psicológica de las representaciones religiosas" (1927 a, 2973) (cf. 1934-33, 3115).

"condenado por el destino a matar a su padre y desposar a su madre, hace todo lo que es posible para escapar a la predicción del oráculo, pero no lo consigue y se castiga, arrancándose los ojos, cuando averigua que, sin saberlo, ha cometido los dos crímenes - que le fueron predichos" (42).

I.2.1.2. Una constatación: la eterna actualidad del tema.

"La interpretación de los sueños" destaca el hecho de que la tragedia edipiana "continúa conmoviendo al hombre moderno tan profunda e intensamente como a los griegos contemporáneos de Sófocles" (43).

En efecto, resulta significativo -comenta el autor de "Dostoyevski y el parricidio"- el hecho de que tres de las grandes obras de la literatura universal ("Edipo Rey" de Sófocles, "Hamlet" de Shakespeare y "Los hermanos Karamazov" de Dostoyevski) tengan por tema central el del parricidio (44).

Ante la leyenda de Edipo, el hombre de todos los tiempos reacciona -según las "Lecciones Introdutorias al Psicoanálisis"-

"como si encontrase en sí mismo, por autoanálisis, el complejo de Edipo, como si reconociese en la voluntad de los dioses y en el oráculo representaciones simbólicas de su propio inconsciente y como si recordase con horror haber experimentado el deseo de alejar a su padre y desposar a su madre (...).

Aún cuando el individuo que ha conseguido reprimir estas tendencias en lo inconsciente cree poder decir que no es responsable -de las mismas, no por ello deja de experimentar esta responsabilidad como un sentimiento de culpa cuyos motivos ignora" (45).

I.2.1.3. Interpretación: el sentido latente del drama.

En 1897, el autor explica el hecho de que ese "mito griego retoma una compulsión del destino que todos respetamos, porque percibimos su existencia en nosotros mismos" (46):

42) 1915-17, 2329.

43) 1900, 507. Ya en 1897 se refiere Freud al "apasionante hechizo del "Edipo Rey", a pesar de todas las objeciones racionales contra la idea del destino inexorable que el asunto presupone" (3584).

44) 1927 d, 3011. Cf: 1900,509/1924 d, 2793 s./ y la carta de 15-X-1897(3584).

45) 1915-17, 2329.

46) Carta de 15-X-1897 (3584)/Cf. 1915-17, 2329/1938 b. 3406.

"La leyenda del rey tebano entraña algo que hiere en todo hombre una íntima esencia natural, insiste el autor en su "Introducción a los sueños". Si el destino de Edipo nos conmueve, es porque habría podido ser el nuestro y porque el oráculo ha suspendido -- igual maldición sobre nuestras cabezas, antes de que naciéramos. Quizá nos estaba reservado a todos dirigir hacia nuestra madre - nuestro primer impulso sexual y hacia nuestro padre nuestro primer sentimiento de odio y el primer deseo destructor. Nuestros sueños testimonian de ello.

El rey Edipo, que ha matado a su padre y tomado a su madre en matrimonio, no es sino la realización de nuestros deseos infantiles" (47).

I.2.1.4. Conclusión: importancia del complejo de Edipo para la psicopatología y antropología de la religión.

Según "Autobiografía", "en el poema trágico, se halla integrada toda la normatividad de la vida psíquica, con su plena significación afectiva". Esta afirmación se basa en el supuesto de que "la fatalidad y el oráculo no eran sino materializaciones de la necesidad interior" y en el de que "el hecho de que el héroe peca sin saberlo y contra su intención constituye la exacta expresión de la naturaleza inconsciente de sus tendencias criminales" (48).

Desde la perspectiva de la evolución individual, las "Lecciones Introductorias al Psicoanálisis" insisten en que "el análisis nos presenta este complejo tal y como la leyenda nos lo expone, mostrándonos que cada neurótico ha sido por sí mismo una especie de Edipo o, cosa que viene a ser igual, que se ha convertido, por reacción, en un Hamlet" (49).

Freud concluye, en "Autobiografía", que "el complejo de Edipo" "constituye el nódulo de la neurosis" (50) y explica en "La disolución del complejo de Edipo" que "la autoridad del padre, o de los padres, introyectada, en el yo, constituye el nódulo del superyo, que toma del padre su rigor, perpetúa su prohibición del incesto y garantiza, así, al yo contra el retorno de las cargas de objeto libidinosas". De este modo, "las tendencias libidinosas correspondientes al complejo de Edipo quedan en parte desexualizadas

47) 1900, 507 s.

48) 1924 d, 2793.

49) 1915-17, 2332.

50) 1924 d, 2789.

y sublimadas" y "en parte, inhibidas en cuanto a su fin y transformadas en tendencias sentimentales" (51).

El autor se muestra convencido de la utilidad de esa teoría de cara a la hermenéutica de la cultura:

"Desde que en la edición original de la presente obra ("La interpretación de los sueños") nos referimos, por vez primera, al "complejo de Edipo", ha adquirido éste, a consecuencia de ulteriores investigaciones, una importancia insospechada para la inteligencia de la historia de la humanidad y del desarrollo de la religión y la moral" (52).

I.2.2. CONFLICTO. DEFENSA. NEUROSIS.

Nuestra actividad psíquica -según las "Lecciones Introductorias al Psicoanálisis- tiene por objeto procurarnos placer y evitarnos displacer, hallándose automáticamente regida por el Principio de Placer" (53).

En efecto, ese imperativo básico del "funcionamiento primario del aparato anímico" (54) -el "Principio del Placer"- ejerce su influencia en un doble sentido: positivo, impulsando habitualmente a la obtención del "placer", por medio de la reducción de excitación, y negativo, induciendo a la evitación del "displacer", que podría resultar de un incremento del nivel de excitación.

Según esta misma concepción, el "Principio de Realidad", constituye la tendencia adaptativa del psiquismo a las condiciones exteriores. Deriva del "instinto de conservación del yo" y tiene la función de orientar la conducta a la "final consecución del placer", por medio del "aplazamiento de la satisfacción y el renunciamiento a alguna de las posibilidades de alcanzarla" y, por tanto, forzando a "aceptar pacientemente el displacer durante el largo rodeo necesario para llegar al placer" (55).

51) 1924 c, 2750.

52) 1900, 508, nota 280/Cf. 1914, 1913/1915-17, 2330/1923 a, 2716.

53) 1915-17, 2344.

54) que el autor califica de "inútil y hasta peligroso en alto grado para la autoafirmación del organismo frente a las dificultades del mundo exterior" (1920, 2509).

55) 1920, 2509/Cf. 1915-17, 2345.

Según "Compendio del Psicoanálisis", "una acción del yo es correcta si satisface al mismo tiempo las exigencias del yo, del superyo y de la realidad; es decir, si logra conciliar mutuamente sus demandas respectivas". (56).

En determinadas situaciones, el "yo" no puede conciliar las presiones de signo contrario que le llegan desde las otras instancias de la personalidad (los impulsos del "ello", que exigen gratificación total e inmediata, de una parte, y las imposiciones morales rígidas del "superyo", de otra) y desde la "realidad" (condiciones para la adaptación al ambiente externo y limitaciones de los recursos disponibles, en una situación determinada, para la satisfacción de los deseos y apetencias de lo "inconsciente"); hallando, así, bloqueada su actuación y amenazada su propia integridad.

Dadas unas circunstancias normales, el "yo" dispone de un sistema de "mecanismos de defensa" que le permite superar ciertas coyunturas críticas. El más corriente de estos recursos es, según Freud, el de la "represión" de las imágenes mentales asociadas a una tendencia inconsciente (57). Así, las representaciones de ciertas pulsiones que, en determinado momento, quieren abrirse paso hacia la "conciencia" (de la que debe partir la orden "voluntaria" de realización del acto que permite la satisfacción de la necesidad expresada a través de aquellas representaciones) pueden encontrarse con que un mecanismo "censor" se lo impida (58).

Pero la energía pulsional que servía de motor de las representaciones vetadas no queda, de este modo, eliminada, sino tan sólo relativa, provisional y parcialmente bloqueada por la represión; de modo que procura abrirse nuevas vías hacia la conciencia a base de sustituir -desde el ámbito de lo "inconsciente"- las primitivas imágenes prohibidas por otras que puedan obtener el visto bueno de la censura.

56) 1938 b, 3381.

57) Cf. 1915 c, 2061.2065.2069 ss./1923 a, 2702/1924 d, 2774/1925, 2836. 2849. (Para los términos entrecomillados cuyo significado no ha sido definido en el texto, Cf. Vocabulario final.)

58) Cf. 1924 d, 2783.

Mientras perdura el bloqueo semiefectivo, una parte del potencial energético, sustraído por el "yo", puede ser liberada a través de la "angustia" (59).

Cuando la carga afectiva bloqueada fuente de la primera angustia acaba asociándose a una imagen en principio tolerable, pasa el control de la censura y desencadena un proceso conductual "substitutivo" del inicialmente prohibido, "síntoma" por medio del cual tiene lugar un relativo decremento de tensión y, por tanto, también de angustia.

No obstante, puede darse que, por parte de la realidad o de su delegación en el "ideal del yo", surja la exigencia de imponer, a la larga, la represión de la nueva imagen, a la cual seguiría la desaparición del síntoma consiguiente; pero, al tiempo, la reaparición de la angustia y de la necesidad de hallar una nueva fórmula operativa de "compromiso", de transacción entre las tendencias antagónicas.

Este proceso puede desencadenar una larga serie de síntomas sucesivos la causa primera de los cuales sólo podrá ser descubierta por medio de la labor "analítica" (60).

Los conceptos de "conflicto" y de "defensa" constituyen factores esenciales al paradigma freudiano de las afecciones psicógenas derivadas de conflictos infantiles (61), el ámbito del cual presenta unos contornos relativamente más precisos que el del complejo mosaico de términos utilizados sucesiva y alternativamente para designarlo a lo largo y ancho de la extensa producción teórica del autor (62).

59) Cf. 1915 c, 2070/1924 d, 2774/1925, 2857. Puntualizaciones:

a) el pensamiento del autor a este respecto evoluciona desde la concepción de la transformación "automática" de la energía bloqueada en "angustia", hasta la que privilegia el papel determinante de la acción del "yo" en el proceso.

b) Freud observa que, en determinados procesos de formación de síntomas, no aparece la angustia (tal es el caso, según él, de los fenómenos histéricos) (Cf. 1925, 2847).

60) Cf. 1915 c, 2070 s./1925, 2840 s./1934-38, 3318/ y 1938 b, 3393.

61) Cf. 1924 d, 2774/1915-17, 2340 ss.

62) "neuropsicosis de defensa". "neurosis de defensa", "psiconeurosis de defensa", "psiconeurosis", "neurosis", "psicosis",... etc. Cf.: 1894 a.b./1896 a.b./1898/1905/1907/1913 a/1915-17/1922 b/1923 b/1924 a.d./1925/1927 a/1930 a/1932 a/1938 b.

De ese trasfondo general de las "afecciones del yo" (63) destacan como micromodelos aplicados a la psicopatología de la religión los de la "obsesión" y de la "ilusión".

I.2.3. GENESIS Y MECANISMOS DE LA OBSESION.

La modalidad "obsesiva" encaja en el esquema general de las que el manuscrito K considera "neurosis de defensa", el "curso clínico" de las cuales se desarrolla en cuatro fases (64):

- 1) "Una experiencia sexual (o una serie de experiencias) que es prematura y traumática y que debe ser reprimida."
- 2) "La represión de esta experiencia en alguna ocasión ulterior que suscite su rememoración y la consiguiente formación de un síntoma primario" (65).
- 3) "Una fase de defensa eficaz que se asemeja al estado de salud normal, salvo por la existencia del síntoma primario" (66).
- 4) "Una fase en la cual retornan las ideas reprimidas, formándose se síntomas nuevos durante la lucha entre aquellas y el yo, que constituyen la enfermedad propiamente dicha; en otros términos, se trata de una fase de transacción, o de pleno dominio de la enfermedad, o de curación defectuosa con malformación persistente".

Para "Nuevas aportaciones a las neuropsicosis de defensa",

"la esencia de la neurosis obsesiva puede encerrarse en una breve fórmula: Las representaciones obsesivas con reproches transformados, de retorno de la represión, y referentes siempre a un acto sexual de la niñez ejecutado con placer" (67).

En el ensayo sobre "Neurosis y Psicosis", se describe concretamente la génesis de las "neurosis de transferencia" -dentro de las que se incluye el tipo "obsesivo" - tomando en consideración su calidad de

63) 1938 b, 3404/Cf. 1923 b, 2744.

64) 1896 a, 3535. Este esquema se mantiene, en sus rasgos esenciales, en 1934-38, 3229.

65) En 1896 b, el autor propone "los escrúpulos, la vergüenza, la desconfianza en sí mismo", ... etc. como modalidades de "síntoma primario de defensa" (cf. 290).

66) En una primera fase de su producción, el autor asocia íntimamente el "síntoma primario" a la "angustia". Más tarde, distingue el proceso de formación de angustia del de síntomas. (cf: 1925, 2847/1932 b, 3148).

67) 1896 b, 289.

"consecuencia de la negativa del yo a acoger una poderosa tendencia instintiva dominante en el Ello y procurar su descarga motora, o a dar por bueno el objeto hacia el cual aparece orientada tal tendencia. El yo se defiende entonces de la misma por medio - del mecanismo de la represión; pero lo reprimido se rebela contra este destino y se procura, por caminos sobre los cuales no ejerce el yo poder alguno, una satisfacción sustitutiva -el síntoma- que se impone al yo como una transacción; el yo encuentra alterada y amenazada su unidad por tal intrusión y continúa luchando contra el síntoma, como antes contra la tendencia instintiva reprimida, y de todo esto resulta el cuadro patológico de la neurosis" (68).

Pero "la diversidad de los fenómenos de la neurosis obsesiva es -según "Inhibición, síntoma y angustia"- tan grande que aún no ha sido posible realizar una síntesis coherente de todas sus variantes" (69).

De todos modos, a juicio del autor, puede establecerse que

"Los síntomas de la neurosis obsesiva son, en general, de dos géneros de tendencia opuesta. Son, en efecto, prohibiciones, medidas preventivas y penitencias, esto es, síntomas de naturaleza negativa; o, por el contrario, son satisfacciones sustitutivas -simbólicamente disfrazadas muchas veces.

De estos dos grupos, el más antiguo es el grupo de síntomas negativos defensivos; pero, conforme va perdurando la enfermedad, van predominando las satisfacciones sustitutivas, que burlan toda defensa.

La formación de síntomas alcanza un triunfo cuando consigue -- amalgamar la prohibición con la satisfacción de una manera tal que lo que originariamente fue un mandamiento defensivo o una prohibición adquiere también la significación de una satisfacción, a cuyo efecto se utilizan con frecuencia caminos de enlace extraordinariamente artificiosos" (70).

I.2.4. EL PROCESO DE LA ILUSION.

Mientras el concepto freudiano de "obsesión" aparece relativamente definible por las coordenadas de las psiconeurosis y designa una modalidad particular de patología mental, el de "ilusión" queda mucho más vago, y no se refiere a ningún tipo específico de cuadro patológico, sino a un mecanismo general característico de determinados procesos psiconeuróticos y psicóticos:

68) 1923 b, 2742.

69) 1925, 2852.

70) Id., 2848/Cf. Id, 2852.2867.

"Calificamos de ilusión, declara el autor en "El porvenir de una ilusión", a una creencia cuando aparece engendrada por el impulso a la satisfacción de un deseo, prescindiendo de su relación con la realidad, del mismo modo que la ilusión prescinde de toda garantía real" (71).

El producto esencial de la ilusión no está constituido, pues, por una falsa representación de la realidad, sino por la "proyección" de un contenido de la "semántica del deseo" (72).

Freud descubre un denominador común de ilusión en determinados fenómenos de ámbitos distintos -sueños, neurosis, arte y religión-, así como su carácter de "satisfacciones fantásticas de deseos inconscientes", de "transacción" (pues tienden a "evitar el conflicto con los poderes de la represión") y de "refugio" en "este mundo fantástico, huyendo de la realidad poco satisfactoria" (73).

Desde su perspectiva psicopatológica, la conducta ilusiva puede reflejar una personalidad neurótica y, en ciertos casos, presentar analogías con procesos psicóticos, en base al supuesto de que "la etiología común a la explosión de una psiconeurosis o una psicosis es siempre la privación, el incumplimiento de uno de aquellos deseos infantiles, jamás dominados, que tan hondamente arraigan en nuestra organización, determinada por la filogenia" (74).

En este sentido, el autor, después de haber reiterado que "una de las características más genuinas de la ilusión es la de tener su punto de partida en deseos humanos, de los cuales deriva", sugiere que, bajo este aspecto, la ilusión "se aproxima a la idea delirante psiquiátrica, de la que se distingue por el hecho de que ésta, además de poseer una estructura mucho más complicada, aparece en abierta contradicción con la realidad. En cambio, la ilusión no tiene que ser necesariamente falsa; esto es, irrealizable o contraria a la realidad" (75).

71) 1927 a, 2977.

72) Cf. Id. Id. La expresión "semántica del deseo" aparece en Ricoeur, P.: "Freud: Una interpretación de la cultura". o.c.b. p.202, "El ateísmo..." p.250

73) 1924 d, 2774/Cf. 1915-17, 2353.

74) 1923 b, 2743.

75) 1927 a, 2977. En 1923 b, 2743 el autor comenta que "con respecto a la génesis de los delirios, algunos análisis nos han enseñado que el delirio surge precisamente en aquellos puntos en los que se ha producido una solución de continuidad en la relación del yo con el mundo exterior!"

La ilusión será siempre el reflejo cognitivo de ciertas vivencias afectivas de un proceso de "regresión"; eso es, en otros términos, el producto de la elaboración de materiales del recuerdo en forma de evocación impresionista de imágenes mentales asociadas a una experiencia pasada satisfactoria (76).

Esas imágenes, proyectadas, constituyen el substitutivo simbólico del contenido reprimido de la percepción de la realidad presente traumática: el "reino de la fantasía" -comenta el autor en su autobiografía- constituye "un dispositivo creado con ocasión de la dolorosa transición desde el principio del placer al de la realidad para permitir la constitución de un substitutivo de la satisfacción instintiva a la cual se había tenido que renunciar en la vida real" (77).

I.2.5. LA EXPRESION DE LO INCONSCIENTE A TRAVES DE LA OBSESION Y DE LA ILUSION.

I.2.5.0. Conceptos generales.

Desde la óptica freudiana, obsesión e ilusión constituyen soluciones de compromiso a unos conflictos ante los que el yo pone en evidencia el relativo fracaso de su gestión defensiva.

En ellas, las formaciones sustitutivas de las representaciones reprimidas abren el paso a una cierta satisfacción de los efectos que habían permanecido bloqueados en el proceso represivo, al tiempo que permiten la eliminación parcial de la angustia derivada del mismo.

La crisis determinante de la obsesión aparece planteada en la relación entre el yo y el ello; mientras que la de la ilusión se establece fundamentalmente a partir de la tensión entre el yo y la realidad.

En una y otra, las formaciones sustitutivas están en función de los afectos internos; pero, mientras en la primera lo sustitui-

76) Cf. 1900, 689.

77) 1924 d, 2794.

do es la primitiva representación asociada al impulso, en la segunda se trata del contenido de la percepción de la realidad.

La mecánica de la sustitución se opera en la obsesión por medio del "desplazamiento" y la "condensación"; en la ilusión, por la "proyección" (de los productos internos en forma de "fantasía" y "delirio").

Ambas tienden a actualizar en el presente estados afectivos del pasado (tendencia hostil la una, sentimiento de protección la otra); pero, en tanto que a través de la obsesión retorna el afecto dominante en una experiencia traumática pasada y "olvidada" por represión (el asesinato -real o imaginario- del padre por el hijo o hijos), sucede que en la ilusión es a partir del "olvido" de una experiencia traumática presente (la situación de indefensión del adulto) que se reactualiza por medio del "deseo" una experiencia afectiva arcaica.

I.2.5.1. El retorno de lo reprimido en la obsesión (Visión esquemática).

- 0) Premisa: una "regresión" que ha sustituido "la tendencia erótica por una tendencia sádica" (78).
- 1) Trauma: Ambivalencia (79) -amor versus odio- en la que la tendencia hostil se ve reforzada por efecto de la represión; lo que desencadena la experiencia "traumática" -la cual puede constituir una "realidad material" o una "realidad psíquica", un conjunto de "hechos reales" o de "hechos imaginarios" (de "sucesos reales" o de "fantasías optativas") - (80).
- 2) Represión (81) de la representación de esta experiencia (eso es, "defensa" "eficaz". "Latencia". "Angustia" (82)).

78) 1915 b, 2059/cf.1915-17, 2337.

79) cf. 1925, 2848.

80) cf. 1911-13, 1849/1915-17, 2351 ss./1924 d, 2777.

81) cf. 1915 b, 2058 s.

82) cf. 1896 a, 3535.

- 3) Retorno ("*lento*", "*parcial*", "*transformado*") de lo reprimido a través de los síntomas y de los sustitutivos simbólicos de las representaciones reprimidas (83). (El "*padre*" odiado y amado reaparece simbólicamente a través del tótem, del héroe, los dioses, "*Dios*", el Estado, la ley y el orden, ... etc.; la "*tendencia hostil*", por medio de la "*formación reactiva*", se expresa a través del "*sentimiento de culpabilidad*"; el "*amor*", en la sumisión a las prescripciones, prohibiciones-tabúes y ceremonias; la propia relación hijo-padre, en la "*conciencia moral*" y en la dinámica interior (por "*identificación*") entre las instancias de la propia personalidad (...)).

I.2.5.2. La proyección de lo deseado en la ilusión (84) (síntesis descriptiva).

- 0) Premisa: Sucesión de experiencias traumáticas -el prototipo de las cuales sería la del nacimiento- que permiten, en combinación con una serie de "*fijaciones*", una "*regresión*" desde la adultez a la infancia psíquica.
- 1) Trauma: Situación actual de "*indefensión*" en el adulto, que reproduce la angustia de la pérdida, separación y desamparo.
- 2) Represión de la realidad actual asociada a la aparición de la angustia.

83) Según 1915 b, 2059 en "*el mecanismo de la represión*" de la neurosis obsesiva pueden distinguirse la "*formación de sustitutivos*" y la "*de síntomas*". No obstante, en 1924 d y 1925, se utilizan "*síntoma*" y "*sustitutivo*" como sinónimos (cf. 2774/ 2836/2852); o bien adoptando el segundo como una especie de primero (cf. 2865, nota 1661).

84) Esta aproximación a la concepción freudiana del proceso que desemboca en la ilusión está realizada sobre la base de la articulación de sugerencias que aparecen dispersamente a lo largo de la obra del autor; como por ejemplo, en 1900, 422.689/1915-17, 2335 s.2346.2354 s./ 1915 e, 2086/1924 d, 2777/1925, 2871.2879 ss/1927 a, 2976 ss./1938 b, 3386, ... etc.

3) "Solución":

- a) Memoria. Asociación inconsciente de la realidad presente a experiencias pasadas infantiles en las que, a la condición de impotencia radical y dependencia absoluta por parte del sujeto, se unía la presencia de otro (la instancia paterna), a la que se atribuye la omnipotencia y se debe el sentimiento de amparo y protección, que liberan a la angustia, al proporcionar la *"experiencia de satisfacción"*.
- b) Deseo. Aspiración inconsciente a la transición del estado actual de necesidad al de satisfacción (del desamparo a la protección), según el modelo de desarrollo de la acción en el pasado infantil, en circunstancias análogas.
- c) Ilusión. Fruto de la proyección del *"cumplimiento del deseo"*, consistente en la elaboración imaginaria (*"alucinatoria"*, *"fantástica"*, *"delirante"*) de una nueva representación de la realidad, por la que se hace posible -a costa precisamente de una debilitación o extinción del mismo sentido de lo real- la relativa desaparición de la angustia y recuperación del *"sentimiento infantil de omnipotencia"* (seguridad).

I.3. LA OBSESION COMO "MOTIVACION PROFUNDA" (85) DE LA RELIGION.

I.3.1. LA ANALOGIA RELIGION-NEUROSIS, SUGERENCIA PARA UN DIAGNOSTICO.

Según explica el propio autor en su "Autobiografía", sus "aportaciones a la psicología de la religión" empiezan con el "descubrimiento de una sorprendente analogía entre los actos obsesivos y los ritos religiosos" (86).

En efecto, "los actos obsesivos y las prácticas religiosas" destaca una serie de correspondencias entre éstas y aquéllos (87): carácter de "acto sagrado" del ritual con que se desarrollan ciertas actividades aparentemente intrascendentes, en base a la "extremada minuciosidad de su ejecución y la angustia que trae consigo su omisión", a la "exclusión total de toda otra actividad (prohibición de la perturbación)", a la "conciencia de culpabilidad", a los "actos de penitencia" y "prohibiciones", que conforman el estilo obsesivo de unos y otras (88).

Estas consideraciones inducen al autor a entender "la neurosis obsesiva como la pareja patológica de la religiosidad; la neurosis como una religiosidad individual y la religión como una neurosis obsesiva universal" (89):

85) cf. 1927 a, 2973.

86) 1924 d, 2795/cf. 1914, 1913.

87) El autor se refiere textualmente a la "analogía del ceremonial neurótico con los actos sagrados del rito religioso" (1907, 1338).

88) cf. 1907, 1337-42. El autor destaca concretamente su concepción de que "a la conciencia de culpabilidad de los neuróticos obsesivos corresponde la convicción de los hombres piadosos de ser, no obstante la piedad, grandes pecadores, y las prácticas devotas (rezos, jaculatorias, etc.), con las que inician sus actividades cotidianas y especialmente toda empresa inhabitual, parecen entrañar el valor de medidas de protección y defensa". (1907, 1340). Por otra parte, señala como aspectos diferenciales más sobresalientes entre los dos fenómenos la "gran diversidad individual" de los "actos ceremoniales" del neurótico, frente a la "estereotipia del rito" religioso y el "carácter privado de los mismos, frente a la publicidad y la comunidad de las prácticas religiosas". Y sobre todo "el hecho de que los detalles del ceremonial religioso tienen un sentido y una significación simbólica", por contraposición a "los del ceremonial neurótico, que parecen insensatos y absurdos" 1907, 1338).

Desde una perspectiva hermenéutica el autor subraya como aspecto más significativamente coincidente entre religión y neurosis el de la "renuncia a determinados impulsos instintivos" y como más relevante factor diferencial el de la naturaleza de tales instintos -"exclusivamente de componentes sexuales" en la neurosis y fundamentalmente "egoístas" en la religión-. (1907, 1342/cf. 1341).

89) 1907, 1342/cf. Id. 1338).

"Sin conocer aún otras relaciones más profundas, recuerda en "Autobiografía", calificué a la neurosis obsesiva de religión privada desfigurada y a la religión de neurosis obsesiva universal". Posteriormente, añade, "indicó Jung las amplias analogías existentes entre las producciones intelectuales de los neuróticos y de los primitivos, orientando este estudio mi atención hacia dicho tema" (90).

Como el propio Freud sugiere, el conjunto de sus teorías de la religión se apoya en el postulado de dos "analogías" fundamentales: religión (en cuanto a fenómeno sociocultural, colectivo) -neurosis (en tanto que fenómeno psicopatológico, individual) (91) y onto-filogénesis (92).

En base a esta relación analógica, el autor considera la neurosis como una religión particular y la religión como una neurosis colectiva, al tiempo que ofrece una explicación sociogenética del hecho religioso según el modelo de la psicopatología analítica (93).

I.3.2. TESIS SOBRE LA NEUROSIS OBSESIVA RELIGIOSA.

Desde "Tótem y Tabú" hasta "Moisés y monoteísmo", uno de los ejes centrales de la teoría sociocultural del autor -constituido, al tiempo, por una de las tesis más reiteradas e invariables de toda su extensa obra- aparece definido en el Prefacio I a "Moisés y monoteísmo":

"Nuestra labor nos lleva al resultado de reducir la religión a - una neurosis de la humanidad y a explicar su inmenso poderío en forma idéntica a la obsesión neurótica revelada en nuestros pacientes" (94).

90) 1924 d, 2795.

91) cf. 1911-13, 1747.1849 s./1915-17, 2354/1920-21, 2609/1927 a, 2985.2990/1930 a, 3066/1934-38, 3283.3296.3298 ss.

92) cf. 1910, 1597/1911-13, 1747.1763/1920-21, 2596.2604/1924 d, 2799/1927 a, 2990/1930 a, 3064 ss./1934-38, 3283.3289.3296.3298 ss. 3321/1938 c, 3431.

93) A P. Ricoeur le "sorprende un poco el que el hombre sea capaz, al mismo tiempo, de religión y de neurosis; de tal modo que la analogía entre ellas pueda constituir una auténtica imitación recíproca. Esta imitación hace que el hombre sea neurótico en tanto que homo religiosus y religioso en cuanto neurótico" ("Freud. Una interpretación..." p.200).

94) 1934-38, 3272.

En el mismo sentido, explicitando un elemento latente en la fórmula anterior, un texto de "el porvenir de una ilusión" permite completar la formulación general del pensamiento freudiano sobre el tema:

"La religión sería la neurosis obsesiva de la colectividad humana y, lo mismo que la del niño, provendría del complejo de Edipo en la relación con el padre" (95).

Puesto que, según las "lecciones introductorias al psicoanálisis", "es el complejo de Edipo el que ha sugerido a la humanidad, en los albores de su historia, la conciencia de su culpabilidad, última fuente de la religión y de la moral" (96), el enfoque de la concepción freudiana del complejo de Edipo constituye la pauta inmediata e indispensable para la comprensión del postulado básico de su teoría sobre el desarrollo de la religión como neurosis obsesiva universal.

I.3.3. LO RELIGIOSO COMO VEHICULO DEL RETORNO OBSESIVO DE LO REPRIMIDO.

I.3.3.1. Descripción del modelo explicativo.

En el Prefacio II a "Moisés y monoteísmo", el autor se propone interpretar la religión como obsesión en base a que los fenómenos religiosos "sólo pueden ser concebidos de acuerdo con la pauta que nos ofrecen los ya conocidos síntomas neuróticos individuales; a que "son reproducciones de trascendentes, pero hace tiempo olvidados sucesos prehistóricos de la familia humana", a que "su carácter obsesivo obedece precisamente a este origen" y a que, "por consiguiente, actúan sobre los seres humanos gracias a la verdad histórica que contienen" (97).

Precisando, en la misma obra, los supuestos precedentes, el autor insiste:

"En la vida de la especie humana acaeció algo similar a los sucesos de la existencia individual, es decir, que también en aquella ocurrieron conflictos de contenido sexual agresivo que deja-

95) 1927 a, 2985.

96) 1915-17, 2330/cf.1923 a, 2715.

97) 1934-38, 3274.

ron efectos permanentes, pero que en su mayor parte fueron rechazados, olvidados, llegando a actuar sólo más tarde, después de una prolongada latencia, y produciendo entonces fenómenos análogos a los síntomas por su tendencia y su estructura (...). Sus consecuencias, equivalentes a los síntomas neuróticos, son los fenómenos religiosos (98).

I.3.3.2. Postulados fundamentales (99).

Pueden reducirse al esquema siguiente:

- Validez de un modelo psicopatológico: "trauma precoz - latencia - desencadenamiento de la neurosis - retorno parcial de lo reprimido; he aquí la fórmula que establecimos para el desarrollo de una neurosis" (100).
- Protohistoria humana actualmente "olvidada"; es decir, ignorada -por- represión de las imágenes mnémicas referentes a la misma.
- "Trauma etiológico" (acontecimiento - o cadena de hechos - singular, "histórico" o "psíquico") que habría afectado, en un período de terminado, a todos los individuos de la especie humana, a lo largo de una serie de generaciones.
- Existencia de un "complejo de Edipo" individual y universal y, por tanto, de una especie de "alma colectiva" de la humanidad.
- Denominador común a ciertos fenómenos de la psicología de masa y a ciertos fenómenos psicopatológicos individuales.

I.3.3.3. Motivos de inspiración. (Cuadro descriptivo).

I.3.3.3.1. De otras perspectivas psicológicas.

Los "primeros estímulos" que recibe Freud para sus "propios ensayos", iniciados en "Tótem y Tabú" - y que "representan una primera tentativa de mi parte de aplicar el punto de vista y los hallazgos del psicoanálisis a

98) 1934-38, 3289.

99) cf. 1911-13, 1747.1763/1920-21, 2596.2604/1923 a, 2716/1934-38, 3274 ss. 3283 ss. 3289 ss. 3311 ss.

100) 1934-38, 3289.

problemas no resueltos de psicología social" - son, por un lado, "el extenso trabajo de Wilhelm Wundt (...) que aplica la hipótesis y métodos de trabajo de la psicología no analítica con iguales propósitos", y, por otro, "los ensayos de la escuela de psicoanálisis de Zurich, que, al contrario, se esfuerza en resolver los problemas de la psicología individual con la ayuda de material derivado de la psicología social (Cf. Jung, 1912, 1913)" (101).

Frente a uno y otro enfoque, la obra freudiana pretende establecer un "contraste metodológico".

I.3.3.3.2. Del campo antropológico (102).

Para el planteamiento general del tema, Freud se inspira básicamente en los trabajos de J.G. Frazer sobre "Totemismo y exogamia".

Para la elaboración del argumento concreto, el autor parte fundamentalmente de las hipótesis de Ch. Darwin sobre la "Horda primitiva"; de las "conjeturas" de J.J. Atkinson sobre el "asesinato" del protopadre y de las de Robertson Smith sobre la "Comida Totémica", de J. Bachofen sobre el "Derecho matriarcal" y de E. Sellin sobre la "Muerte de Moisés".

I.3.3.3.3. De discípulos y colaboradores del propio Freud (103).

- La observación de C.G. Jung sobre la analogía entre las producciones intelectuales de los "neuróticos" y las del "pensamiento primitivo" - y sobre la "relación entre la neurosis y las fantasías religiosas y mitológicas"; así como la de Weimar, discípulo de éste, sobre la

101) 1911-13, 1745.

102) cf. 1748/1750 s./1753 ss./1758/1765/1770 ss./1780 ss./1795 ss./1809/1815 ss./1832 ss./1837 ss./1842 ss./1847/2596 s./3274/3289 s./3295/3320 s. Como referencias secundarias de la antropología cultural y de la sociología, el autor menciona explícitamente en su obra, entre otras, las aportaciones de autores como A. Averbach, A. Bastian, I. Boas, J.H. Breasted, W. Brown, R.H. Codrington, E. Durkheim, J. Ferguson McLennan, L. Fison, A.L. Haddon, R. Kleinpaul, A. Lang, J. Lubbock, R.R. Marett, W. Mariner, E. Meyer, L.H. Morgan, S. Reinach, W.H.R. Rivers, H. Spencer, E.B. Tylor, P. Volz, Westermarck, A. Weigall, G.A. Wilken, A.S. Yahuda. Cf: 1748/1750 s./1753/1755/1759/1774/1776/1779/1781/1784 s./1795/1800/1810 ss./1815 ss./1825/1828/1837/1839/2593/3242/3246/3250 ss./3258 ss./3264 ss./3320.

103) Cf. 1227/1758/1783/1830/1837/1841/1844 s./1912 s./2605/2607/2794 ss./2813 ss./3150/3156 s./3243/3281/3293/3297.

"coincidencia de las fantasías esquizofrénicas con las cosmogonías de épocas y pueblos primitivos".

- La hipótesis de S. Ferenczi sobre el "retorno infantil al totemismo".
 - Las teorías de Th. Reik sobre el dogma y el ritual como expresiones de pensamiento y de acción compulsivos.
 - Las aportaciones de O. Rank sobre el "trauma del nacimiento", el "mito del nacimiento del héroe" y el "complejo del incesto" en las creaciones poéticas y mitológicas.
 - Las investigaciones de E. Jones sobre el complejo de Edipo en contenidos literarios, oníricos y de producciones neuróticas.
 - Las aportaciones de W. Stekel y K. Abraham sobre "la importancia de los nombres en el pensamiento inconsciente" y de este último sobre los subestadios de la "fase sádico-anal".
 - El estudio de O. Pfister sobre la relación "fanatismo religioso" - "erotismo perverso".
 - Los trabajos etnológicos de G. Roheim a propósito de hipótesis contenidas en "Tótem y Tabú".
- I.3.3.3.4. De la producción del mismo autor (104). (Hipótesis originales en exclusiva o elaboradas en colaboración).
- Observación de la analogía "actos obsesivos" y "ritos religiosos".
 - Hipótesis de la relación zoofobias infantiles - miedo al padre.
 - Descubrimiento de la semejanza entre los tabúes del totemismo y los contenidos del complejo de Edipo; base del descubrimiento del influjo de la "ambivalencia del complejo paterno en nuestra relación con Dios".
 - Paralelismo entre las "actitudes afectivas" propias de los "primitivos del pasado" y las expresadas por los niños, "primitivos del presente".

104) 1747/1763/1850/2330 ss./2354/2795 s./2853/3274/ ...

- "interpretación analítica del mito del abandono en las aguas".
- Correlación entre la "psicología de los pueblos primitivos" y la "psicología del neurótico".

I.3.3.4. Esquema teórico.

I.3.3.4.1. La hipótesis de los orígenes olvidados-por-represión; de la horda primitiva al clan totémico.

En su "Autobiografía" el autor resume su típica posición al respecto:

"Sea o no admisible históricamente tal posibilidad, dejamos aquí-situada la formación de las religiones sobre la base del complejo paterno y de la ambivalencia en él predominante (...). Mi punto de partida fue la singular coincidencia de los dos principios tabú del totemismo, el de no matar al tótem y evitar todo contacto sexual con las mujeres del mismo clan totémico, con los dos contenidos del complejo de Edipo, la supresión del padre y la unión sexual con la madre".

Por vía deductiva, S. Freud llega a la concepción del "asesinato del padre como nódulo del totemismo y punto de partida de la formación de las religiones" (105).

El prólogo a un libro de Th. Reik sirve de ocasión al autor para exponer su hipótesis:

"Dios-Padre habría existido otrora en carne y hueso sobre la tierra, ejerciendo su poderío dominante como cacique de la primitiva horda humana; hasta que sus hijos, unidos, lo mataron (...). El efecto de este crimen liberador y la reacción ante el mismo originaron los primeros vínculos sociales, las restricciones morales básicas y la forma más antigua de una religión: el totemismo" (106).

105) 1924 d, 2796/cf. 1911-13, 1840/ 1923 a, 2715.

106) 1919, 2814/cf. 1911-13, 1838/1920-21, 2604 ss./1923 a, 2715/1934-38, 3289 s. Un desarrollo de la misma idea se halla, entre otros en el siguiente pasaje de "Autobiografía": "El padre de la horda primitiva habría monopolizado despóticamente a todas las mujeres, expulsando o matando a sus hijos, peligrosos como rivales. Pero un día se reunieron estos hijos, asesinaron al padre, que había sido su enemigo, pero también su ideal, y comieron el cadáver. Después de este hecho no pudieron, sin embargo, apoderarse de su herencia, pero surgió entre ellos la rivalidad. Bajo la influencia de este fracaso y del remordimiento, aprendieron a soportarse .../...

Según Freud, la ambivalencia afectiva de los hijos en relación al padre (amor por la seguridad que les proporciona, odio por las restricciones que les impone) se desintegra como efecto del asesinato de éste; de modo que, después de una fase de predominio del factor agresivo-hostil, que ha impulsado a romper el yugo impuesto por el déspota, se abre el paso a una reacción de afecto positivo, estimulada por la angustia ante una situación de indefensión y la nostalgia de una instancia "amparadora".

Esta formación reactiva se manifiesta como "*sentimiento de culpabilidad*", base del complejo de Edipo y tronco común de las ramas principales del nuevo orden social -el tótem y el tabú- (que surgen como tentativas de aplacar aquel sentimiento y de recuperar el de protección). La primera de ellas está orientada a restablecer la imagen del jefe de la horda como objeto sagrado (la "*identificación*" con la cual supone la recuperación de la "*omnipotencia*" perdida); la segunda tiene como función eliminar el remordimiento mediante una reconciliación póstuma con el tirano, mediante la sumisión a la voluntad del mismo revitalizada como norma social (indirectamente, la restricción moral constituye también un recurso para la acumulación de poder y estaría por tanto igualmente destinada, de modo indirecto, a la recuperación del perdido sentimiento de "*omnipotencia*").

Es desde esa perspectiva que el autor considera justificadas la tesis de que "*el psicoanálisis nos ha revelado que el animal totémico es, en realidad, una sustitución del padre*" (107), la de que "*la religión totémica surgió de la conciencia de culpabilidad de los hijos y como tentativa de apaciguar este sentimiento y reconciliarse con el padre por medio de la*

.../... (Viene de pág. anterior).

106) ... unos a otros, uniéndose en un clan fraternal, regido por los principios del totemismo, que tendían a excluir la repetición del crimen, y renunciaron todos a la posesión de las mujeres, motivo del asesinato del padre. De este modo surgió la exogamia, íntimamente enlazada con el totemismo. La comida totémica sería la fiesta conmemorativa del monstruoso asesinato, del cual procedería la conciencia humana de la culpabilidad (pecado original), punto de partida de la organización social, la religión y la restricción moral" (1924 a, 2796).

107) 1911-13, 1837.

obediencia retrospectiva" y la de que, por tanto, "todas las religiones ulteriores se demuestran como tentativas de solucionar el mismo problema" (108).

I.3.3.4.2. El lento proceso hacia la religión patriarcal: la reconstrucción de la escena primitiva por el monoteísmo judaico.

Ya al final de su vida, Freud precisa su concepción al respecto:

"Una vez establecida la combinación de horda fraterna, matriarcado, exogamia y totemismo, comenzó un lento desarrollo que podemos describir como un lento "retorno de lo reprimido".

El término "lo reprimido" es aplicado aquí en una significación-impropia, no en su sentido técnico. Trátase de algo pasado, desaparecido, superado en la vida de un pueblo, algo que me aventuro a equiparar a lo reprimido en la vida psíquica individual" (109).

Después de haber subrayado que "cualquier elemento retornado del olvido se impone con especial energía, ejerciendo sobre las masas humanas una influencia incomparablemente poderosa y reclamando una irresistible pretensión de veracidad, contra la cual queda inerte toda argumentación lógica"; el autor presenta la "fantasía desiderativa" de la "religión del protopadre" como modelo de "retorno de lo reprimido":

"Ningún otro sector de la historia de las religiones ha adquirido para nosotros tanta transparencia como la implantación del monoteísmo entre los judíos y su continuación en el cristianismo, abstracción hecha de la evolución, no menos íntegramente comprensible, que conduce del animal totémico al dios antropomorfo, provisto de su invariable compañero animal" (110).

108) 1911-13, 1840/. cf. Id. 1839.1842/1920-21, 2597 s./ 1930 a, 3023/1934-38, 3290.3319. Según "Autobiografía", "una vez abandonada la sustitución del padre por el animal totémico, el padre primitivo, temido, odiado, adorado y envidiado, se convirtió en el prototipo de la divinidad. En la vida psíquica del hijo luchaban de continuo el amor y el odio hacia el padre, produciendo continuas formaciones transaccionales, por medio de las cuales se impugnaban, por un lado, el asesinato, y se afirmaban, por otro, sus ventajas. Esta teoría de la religión arroja viva luz sobre el fundamento psicológico del cristianismo, en el cual perdura sin disfraz alguno la ceremonia de la comida totémica en el sacramento de la comunión." (1924 d, 2796).

109) 1934-38, 3321.

110) Id., 3292.

El mismo Profacio II a "Moisés y Monoteísmo" presenta una descripción pormenorizada del proceso:

"El retorno de lo reprimido se lleva a cabo lentamente: por cierto que no ocurre espontáneamente, sino bajo la influencia de todos -- los cambios de las condiciones de vida que tanto abundan en la -- historia de la cultura. En este trabajo no podemos examinar las -- circunstancias de que depende ni ofrecer algo más que una enumera -- ción fragmentaria de las etapas de este retorno. El padre vuelve -- a ser la cabeza de la familia, pero ya no tiene la omnipotencia -- del protopadre en la horda primitiva. El animal totémico cede su -- plaza al dios, a través de transiciones que aún son claramente re -- conocibles. Primero, el dios antropomorfo sigue portando cabeza -- de animal; luego tiene una preferencia por metamorfosearse en es -- te determinado animal; más tarde aún, dicho animal se torna sagra -- do y se convierte en su compañero favorito, o bien se acepta que -- el dios ha matado a ese animal y lleva un sobrenombre correspon -- diente. Entre el animal totémico y el dios aparece el héroe, a me -- nudo como etapa previa de la deificación. La noción de una divini -- dad suprema parece haber surgido muy tempranamente, al principio -- en forma sólo nebulosa y sin conexión con los intereses del hom -- bre. Al fundirse las tribus y los pueblos para formar unidades -- más vastas, también los dioses se organizan en familias, en jerar -- quías. A menudo uno de ellos es erigido en dueño y señor de dio -- ses y de hombres. No es sino a tientas y paulatinamente como se da -- entonces el paso siguiente hacia la adoración de un solo Dios, y -- por fin prodúcese la decisión de conceder todo el poder al Dios -- único y de no tolerar otros dioses junto a Él. Sólo entonces que -- dó restablecida toda la grandeza del protopadre de la horda primi -- tiva: los afectos a Él dirigidos podían entonces repetirse" (111).

El núcleo de la tesis anterior ya aparece insinuado en el traba -- jo sobre "Un recuerdo infantil de Leonardo de Vinci":

"El psicoanálisis nos ha descubierto una íntima conexión entre el -- complejo del padre y la creencia en Dios, y nos ha mostrado que -- el Dios personal no es, psicológicamente, sino una superación del -- padre". (112).

Así mismo en "Tótem y Tabú" el autor sostiene que "no es Dios sino -- una sublimación del padre" y que "aquí, como 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" (113).

111) 1934-38, 3321 s./cf.1920-21,2597.2604 s./1934-38, 3290.

112) 1910, 1611/cf.1920-21, 2604 s./1934-38, 3319.

113) 1911-13, 1841/cf.1927 a, 2985.

I.3.3.4.3. La plenitud del retorno a través del Evangelio Cristiano.

En una de las páginas que aparecen casi por duplicado en esa compleja amalgama de textos formada por "Moisés y el Monoteísmo" -hecho que intenta en parte justificar el autor considerando, entre otras razones, que "hay cosas que es preciso decir más de una vez y que no pueden ser dichas con excesiva frecuencia" (114)-, aparece definida una de las teorías freudianas que mayores suspicacias había de provocar y que más vacilaciones suscitó en su propio creador antes de su decisión de publicarla:

"como precursor del retorno del contenido reprimido, un creciente sentimiento de culpabilidad se apoderó del pueblo judío, y quizá aun de todo el mundo a la sazón civilizado, hasta que por fin un hombre de aquel pueblo halló en la reivindicación de cierto agitador político-religioso el pretexto para separar del judaísmo - una nueva religión: la cristiana. Pablo, un judío romano oriundo de Tarso, captó aquel sentimiento de culpabilidad y lo redujo -- acertadamente a su fuente prehistórica, que llamó "pecado original", crimen contra Dios que sólo la muerte podía expiar. Con el pecado original la muerte había entrado en el mundo. En realidad ese crimen punible de muerte había sido el asesinato del protopadre, divinizado más tarde; pero la doctrina no recordó el parricidio, sino que en su lugar fantaseó su expiación, y por ello esta fantasía pudo ser saludada como un mensaje de salvación (Evangelio). Un hijo de Dios se había dejado matar, siendo inocente, y con ello había asumido la culpa de todos. Era preciso que fuese un Hijo, pues debía expiarse el asesinato de un Padre. La elaboración de la fantasía redentora probablemente sufriera el influjo de tradiciones originadas en misterios orientales y griegos, pero lo esencial en ella parece ser obra del propio Pablo, - un hombre de la más pura y cabal disposición religiosa, en cuya alma acechaban las oscuras huellas del pasado, dispuestas a irrumpir hacia las regiones de la consciencia" (115).

114) 1934-38, 3303.

115) Id., 3293 / cf. id. ss., y su paralelo en 3323/1915 d, 2112. Ya "Tótem y Tabú" apunta en la misma dirección cuando en él se afirma que "en el mito cristiano, el pecado original de los hombres es indudablemente un pecado contra Dios Padre. Ahora bien: si Cristo redime a los hombres del pecado original sacrificando su propia vida, habremos de deducir que tal pecado era un asesinato. Conforme a la Ley del Tali6n, profundamente arraigada en el alma humana, el asesinato no puede ser redimido sino con el sacrificio de otra vida. El holocausto de la propia existencia indica que lo que se redime es una deuda de sangre. Y si este sacrificio de la propia vida procura la reconciliaci6n con Dios Padre, el crimen que se trata de expiar no puede ser sino el asesinato del padre (1911-13, 1846).

Un cuarto de siglo antes, en "Tótem y Tabú", el autor se expresaba en términos parecidos:

"En la doctrina cristiana confiesa la Humanidad más claramente -- que en ninguna otra su culpabilidad, emanada del crimen original, puesto que sólo en el sacrificio de un hijo ha hallado expiación-suficiente. La reconciliación con el padre es tanto más sólida -- cuanto que simultáneamente a este sacrificio se proclama la total renunciación a la mujer, causa primera de la rebelión primitiva. Pero aquí se manifiesta una vez más la fatalidad psicológica de -- la ambivalencia. Con el mismo acto con el que ofrece al padre la máxima expiación posible alcanza también el hijo el fin de sus deseos contrarios al padre, pues se convierte a su vez en dios al -- lado del padre, o más bien en sustitución del padre. La religión del hijo sustituye a la religión del padre, y como signo de esta sustitución se resucita la antigua comida totémica; esto es, la -- comunión, en la que la sociedad de los hermanos consume la carne y la sangre del hijo --no ya las del padre--, santificándose de este modo e identificándose con él" (116).

I.3.3.4.4. Conclusión.

Ante el panorama descrito, el autor resume su concepción con las siguientes observaciones:

"Nuestra mirada persigue a través de los tiempos la identidad de -- la comida totémica con el sacrificio de animales, el sacrificio humano teoantropico y la eucaristía cristiana y reconoce en todas estas solemnidades la consecuencia de aquel crimen que tan agobiosamente ha pesado sobre los hombres y del que, sin embargo, tiēnen que hallarse tan orgullosos. La comunión cristiana no es en el fondo sino una nueva supresión del padre, una repetición -- del acto necesitado de expiación. Observamos ahora cuán acertada es la afirmación de Frazer de que la "comunión cristiana ha absorbido y se ha asimilado un sacramento mucho más antiguo que el -- cristianismo"". (117).

Freud reconoce, por una parte, que esa descripción del "retorno de lo reprimido" desde el totemismo al judeo-cristianismo sólo se refiere a "un caso aislado de la rica fenomenología que presentan las religiones, sin arrojar luz sobre las restantes". Pero, por otra, se contradice, en cierto modo, a sí mismo al afirmar, a continuación, que la "religión mahometana" no constituye más que "una repetición abreviada de la judía"; al presentar las "religiones orientales" como "cultos de

116) 1911-13, 1846.

117) Id. Id./cf.1923 b,2710, nota 1639/1934-38, 3293 s.

antepasados", que "se detienen en las primeras etapas de reconstrucción del pasado", y al definir "el reconocimiento de un Ser Supremo como único contenido de su religión" por parte de "los actuales pueblos primitivos" como "una atrofia de la evolución religiosa, a semejanza de los innumerables casos de neurosis rudimentarias que es dable observar en la psicología clínica" (118). Por todo ello, concluye :

"Si se admite nuestra exposición de la prehistoria, considerándola en términos generales digna de crédito, será posible discernir elementos de dos clases en las doctrinas y en los ritos religiosos: por un lado, fijaciones a la prehistoria familiar y restos de ésta; por el otro, reproducciones de lo pasado, evocaciones de lo olvidado, luego de largos intervalos" (119).

118) 1934-38, 3297/cf. 1927 a, 2970/1932 a, XXXV, 3197.

119) Id. 3291.

I.4. LA ILUSION COMO "MOTIVACION MANIFIESTA" DE LA RELIGION (120).

I.4.1. NUCLEO DE LA TEORIA.

Según "El malestar en la cultura", "lo que el hombre común concibe como su religión" constituye

"el sistema de doctrinas y promisiones que, por un lado, le explican con envidiable integridad los enigmas de este mundo y, por otro, le aseguran que una solícita Providencia guardará su vida y recompensará en una existencia ultraterrena las eventuales privaciones que sufra en ésta" (121).

En "El porvenir de una ilusión", el autor resume su concepción de la génesis psíquica de las ideas religiosas en los términos siguientes:

"Tales ideas, que nos son presentadas como dogmas, no son precipitados de la experiencia ni conclusiones del pensamiento: son ilusiones, realizaciones de los deseos más antiguos, intensos y --apremiantes de la Humanidad. El secreto de su fuerza está en la fuerza de estos deseos. Sabemos ya que la penosa sensación de impotencia experimentada en la niñez fue lo que despertó la necesidad de protección, la necesidad de una protección amorosa, satisfecha en tal época por el padre, y que el descubrimiento de la --persistencia de tal indefensión a través de toda la vida llevó --luego al hombre a forjar la existencia de un padre inmortal mucho más poderoso. El gobierno bondadoso de la divina Providencia mitiga el miedo a los peligros de la vida; la institución de un orden moral universal, asegura la victoria final de la Justicia, tan vulnerada dentro de la civilización humana, y la prolonga --ción de la existencia terrenal por una vida futura amplia infinitamente los límites temporales y espaciales en los que han de --cumplirse los deseos.

Bajo las premisas de este sistema se formulan respuestas a los --enigmas ante los cuales se estrella el humano deseo de saber, --enigmas como la creación del mundo y la relación entre el cuerpo y el alma. Por último, para la psique individual supone un gran alivio ser descargada de los conflictos engendrados en la infancia por el complejo paterno, jamás superados luego por entero, y ser conducida a una solución generalmente aceptada" (122).

120) 1927 a, 2973.

121) 1930 a, 3023.

122) 1927 a, 2976 s,

I.4.2. PREMISAS FUNDAMENTALES.

El contenido del ensayo sobre "el porvenir de una ilusión" se fundamenta, en lo esencial, sobre una cadena de hipótesis, de raíz en último término feuerbachiana, formuladas, ya dos décadas antes, en "Psicopatología de la vida cotidiana":

"La oscura percepción (...) de los factores psíquicos y relaciones de lo inconsciente se refleja (...) en la construcción de una -- realidad sobrenatural que debe ser vuelta a transformar por la -- ciencia en psicología de lo inconsciente (...).

Gran parte de aquella concepción mitológica del mundo que perdura aún en la entraña de las regiones más modernas no es otra cosa -- que psicología proyectada en el mundo exterior (...).

Podríamos, pues, atrevernos de este modo, o sea transformando la metafísica en metapsicología, a solucionar los mitos del Paraíso, del Pecado Original, de Dios, del Bien y del Mal, de la inmortalidad, etc." (123).

Como primer paso hacia la reducción metapsicológica de los contenidos mitológicos de las doctrinas religiosas, el autor establece la tesis de que, si bien a menudo se ha identificado la religión con la simple "conciencia de la pequeñez y la impotencia humanas"; en realidad, "la esencia de la religiosidad no está en tal conciencia, sino en el paso siguiente, en la reacción en busca de un auxilio contra ella"(124).

Según esa concepción, ese "acabado tesoro de representaciones religiosas que la civilización procura al individuo" -consistente en "principios y afirmaciones sobre hechos y relaciones de la realidad exterior (o interior) en los que sostiene algo que no hemos hallado por nosotros mismos y que aspiran a ser aceptados como ciertos" (125)- debe tener una significación psicológica detectable por medio de la labor analítica.

Es precisamente desde el modelo de la ilusión como proyección semántica del deseo que define los efectos cognitivos de la religión del hombre común como "un acervo de representaciones, nacido de la necesidad de hacer tolerable la indefensión humana, y formado con el mate-

123) 1901, 918/cf.1927 a, 2968.

124) 1927 a, 2978.

125) Id., 2973/cf.1920-21, 2971.2975.

rial extraído del recuerdo de la indefensión de nuestra propia infancia individual y de la infancia de la Humanidad" (126).

I.4.3. LA FANTASIA RELIGIOSA.

I.4.3.1. Génesis.

Según afirma el autor en su ensayo sobre "El problema de una concepción religiosa del universo", "el psicoanálisis ha aportado la última contribución a la crítica de la concepción religiosa del universo, atribuyendo el origen de la religión a la necesidad de protección del niño inerte y débil y derivando sus contenidos de los deseos y necesidades de la época infantil, continuados en la vida adulta" (127).

Así mismo, en "El malestar en la cultura", el autor establece que "la génesis de la actitud religiosa puede ser tratada con toda claridad hasta llegar al sentimiento de desamparo infantil" (128).

"Un recuerdo infantil de Leonardo de Vinci" confirma la constancia de la tesis de que "las doctrinas religiosas no son sino ilusiones" (129) a lo largo de la dilatada obra freudiana:

"La religiosidad se refiere, biológicamente, a la impotencia y a la necesidad de protección del niño durante largos años. Cuando luego el adulto reconoce su abandono y su debilidad ante los -- grandes poderes de la vida, se siente en una situación análoga a la de su infancia y trata de consolarse por medio de la renovación regresiva de los poderes protectores infantiles" (130).

126) 1927 a, 2970. El autor puntualiza que "las ideas religiosas sintéticamente enunciadas en lo que precede han pasado, claro está, por una larga evolución y han sido retenidas por diversas civilizaciones en distintas fases. En el presente ensayo hemos aislado una sola de estas fases evolutivas: la de su cristalización definitiva en nuestra actual civilización blanca, cristiana" (Id. Id.)

127) 1932 a, XXXV, 3197/cf. id.3194.

128) 1930 a, 3022.

129) 1927 a, 2979/cf. id.2977.

130) 1910, 1611.

I.4.3.2. Funciones.

I.4.3.2.1. Enumeración.

En "El problema de una concepción del universo", el autor se propone explicar el "poderío de la religión" -de ese "magno poder que dispone de las más intensas emociones humanas"- considerando lo que "Ésta pretende procurar a los hombres" (131): en síntesis, "les explica el origen y la génesis del Universo, les asegura protección y dicha final en las vicisitudes de la vida y orienta sus opiniones y sus actos con prescripciones que apoya con toda su autoridad"(132).

Con ello, cumple "las tres funciones" de toda ilusión (133):

- "Con la primera, satisface el ansia de saber de los hombres";
- con la segunda, "mitiga el miedo de los hombres a los peligros y vicisitudes de la vida, les asegura un desenlace venturoso y los consuela en la desgracia" (134);
- con la tercera "formula prescripciones, prohibiciones y restricciones" (135).

Del mismo modo, "El porvenir de una ilusión" se hacía también eco de la "triple función" de los "dioses": "espantar los terrores de la Naturaleza, conciliar al hombre con la crueldad del destino, especialmente tal y como se manifiesta en la muerte, y compensarle de los dolores y las privaciones que la vida civilizada en común le impone" (136).

131) 1932 a, XXXV, 3193.

132) Id. Id.

133) En "Psicología de masas y análisis del yo", Freud aplica el término "ilusión" refiriéndose al especial sentimiento del que participan colectivamente los integrantes de una "masa artificial", como "La Iglesia Católica", por el que éstos experimentan, de algún modo "la presencia visible o invisible de un jefe (... Cristo ...) que ama con igual amor a todos los miembros de la colectividad" y gracias al cual se mantienen cohesionados libidinosamente y alimentan así su "sentimiento de omnipotencia" (1920-21, 2570.2568).

134) En este mismo sentido, según "El porvenir de una ilusión", "este tesoro de representaciones protege a los hombres en dos direcciones distintas contra los peligros de la Naturaleza y del destino y contra los daños de la propia sociedad humana" (1927 a, 2970).

135) 1932 a, XXXV, 3193.

136) 1927 a, 2969.

I.4.3.2.2. Jerarquización.

Ambos esquemas coinciden en destacar como la más específica y fundamental de las funciones de la religión la de "compensar los defectos y los daños de la civilización, precaver los sufrimientos que los hombres se causan unos a otros en la vida en común y velar por el cumplimiento de los preceptos culturales, tan mal seguidos por los hombres" (137).

Insistiendo en la misma tesis, Freud afirma en "El malestar en la cultura":

"Tal como nos ha sido impuesta, la vida nos resulta demasiado pesada, nos depara excesivos sufrimientos, decepciones, empresas - imposibles.

Para soportarla, no podemos pasarnos sin lenitivos (...) Los hay quizá, de tres especies: Distracciones poderosas, que nos hacen parecer pequeña nuestra miseria; satisfacciones sustitutivas, que la reducen; narcóticos, que nos tornan insensibles a ella.

Alguno cualquiera de estos remedios nos es indispensable".

A ese respecto el autor propone la "ciencia" como modelo de "distracción" y el "arte" como ejemplo de "satisfacción sustitutiva"; mientras que reserva para la "religión" la categoría de prototipo de "narcótico" (138).

No obstante, esa función "narcotizante" de la ilusión religiosa sobre el plano de la energética psíquica (procurando una reducción de la excitación) actúa combinada con la función cognitiva -que en otros terrenos cumple la "ciencia"- (proporcionando una representación fantasmática-delirante de la realidad, en la que la condición del individuo aparece menos precaria, indigente y amenazada).

137) Id. Id.

138) 1930 a, 3024/cf. Id. 3023/1932 a, XXXV, 3193.

Freud "asimila", por "analogía", el modo de reacción ante la "indefensión" operado por medio de la religión - "conforme a un prototipo infantil", tanto a nivel onto como filogenético- a procesos de la "vida onírica", en los que interviene el "deseo" (139).

La religiosidad constituye, según esta concepción, una satisfacción ilusoria al "deseo" (140), que calma primariamente el "ansia" "de felicidad" (141) de "goce" (142), de "alivio" (143) y de "consuelo" (144) y, secundariamente, el "ansia de saber" (145).

I.4.3.2.3. Resumen descriptivo.

El panorama global de la concepción freudiana de la función de la religión como ilusión aparece trazado, en sus rasgos generales, en "El porvenir de una ilusión":

"Como para la Humanidad en conjunto, también para el individuo la vida es difícil de soportar. La civilización de la que participa le impone determinadas privaciones, y los demás hombres le infligen cierta medida de sufrimiento, bien a pesar de los preceptos de la civilización, bien a consecuencia de la imperfección de la misma, agregándose a todo esto los daños que recibe de la Naturaleza indomada, a la que él llama el destino. Esta situación ha de provocar en el hombre un continuo temor angustiado y una grave lesión de su narcisismo natural. (146).

Según el autor, ésta sería la génesis de la ilusión religiosa:

"El hombre, gravemente amenazado, demanda consuelo, pide que el mundo y la vida queden libres de espantos; pero, al mismo tiempo

139) 1927 a, 2969. Los "deseos" determinantes de la "ilusión" religiosa expresan, según Freud, en última instancia, "la necesidad de defenderse contra la abrumadora prepotencia de la naturaleza, necesidad a la que, más tarde, se agregó un segundo motivo: El impulso a corregir las penosas imperfecciones de la civilización" (Id. 2971).

140) 2796/2980/2984.

141) 2982.

142) 3030.

143) 2968/2977.

144) 2968/2980/2988/3030.

145) 2968.

146) 1927 a, 2968.

su ansia de saber, impulsada, desde luego, por decisivos intereses prácticos, exige una respuesta (...).

A las fuerzas impersonales, al destino, es imposible aproximarse; permanecen eternamente incógnitas. Pero si en los elementos rugen las mismas pasiones que en el alma del hombre, si la muerte misma no es algo espontáneo, sino el crimen de una voluntad perversa; si la Naturaleza está poblada de seres como aquellos con los que convivimos, respiraremos aliviados, nos sentiremos más tranquilos en medio de lo inquietante y podremos elaborar psíquicamente nuestra angustia. Continuamos acaso inermes, pero ya no nos sentimos, además, paralizados; podemos, por lo menos, reaccionar e incluso nuestra indefensión no es quizá ya tan absoluta, pues podemos emplear contra estos poderosos superhombres que nos acechan fuera los mismos medios de que nos servimos dentro de -- nuestro círculo social; podemos intentar conjurarlos, apaciguarlos y sobornarlos, despojándoles así de una parte de su poderío. Esta sustitución de una ciencia natural por una psicología no sólo lo proporciona al hombre un alivio inmediato, sino que le muestra el camino por el que llega a dominar más ampliamente la situación" (147).

I.5. EL ENLACE ENTRE LAS MOTIVACIONES PROFUNDA Y MANIFIESTA: LA ALEACION DE RECUERDO Y DELIRIO.

I.5.1. ELEMENTOS DE REFERENCIA.

Puesto que, en su análisis de un fenómeno tan complejo como el religioso, se propone no sólo descubrir el origen del mismo, sino también los mecanismos que expliquen su persistencia, el autor se ve obligado a establecer hipótesis sobre los diversos aspectos de la relación analógica que observa entre religión y psicopatología.

Según "El porvenir de una ilusión", una explicación adecuada al respecto debe basarse en la comprensión unitaria de la doble motivación de la religiosidad:

"El tesoro de las representaciones religiosas no encierra sólo -- realizaciones de deseos, sino también importantes reminiscencias históricas, resultando así una acción conjunta del pasado y el porvenir, que ha de prestar a la religión una incomparable plenitud de poder" (148).

Desde una perspectiva psicopatológica, Freud considera que la religión "íntegra, ciertamente restricciones obsesivas como sólo puede imponerlas la neurosis obsesiva individual"; pero que además incluye "un sistema de ilusiones optativas contrarias a la realidad únicamente comparable al que se nos ofrece en una amencia, en una feliz demencia alucinatoria"(149).

Ese estatuto especial de verdad y fantasía -entre el ámbito de la neurosis y el de la psicosis, entre la "posesión" neurótica y la "pérdida" delirante del "sentido de la realidad"- que Freud atribuye a las manifestaciones de lo religioso se refleja, una vez más, en "Moisés y el monoteísmo", cuando el autor explica que la "noción de un gran Dios Único (...) en la medida en que alcanza su deformación, cabe considerarla como un delirio; en la medida en que alberga el retorno de lo reprimido, débese considerarla como verdad" (150).

148) 1927 a, 2984. La "Adición" de 1935 a "Autobiografía" recuerda que el "poder" de la religión reside en su "verdad"; que no es "material", sino "histórica" (1924 d, 2799).

149) 1927 a, 2985.

150) 1934-38, 3320.

I.5.2. LOS TERMINOS DE LA EXPLICACION.

El "enlace" entre "la motivación profunda y manifiesta", eso es, entre "el complejo paterno y la necesidad de protección del hombre", "lo encontramos" -según sugiere Freud en "El porvenir de una ilusión"- "en las relaciones de la indefensión del niño con la del adulto, continuación de ella"; por lo cual "la motivación psicoanalítica de la génesis de la religión constituye la aportación infantil a su motivación manifiesta" (151).

A propósito del "proceso de la relación de objeto conforme al tipo infantil", el autor recuerda que "la libido sigue los caminos de las necesidades narcisistas y se adhiere a aquellos objetos que aseguran la satisfacción de las mismas"; que "de este modo la madre, que satisface el hambre, se constituye en el primer objeto amoroso y, desde luego, en la primera protección contra los peligros que nos amenazan desde el mundo exterior en la primera protección contra la angustia" y que "sin embargo, la madre no tarda en ser sustituida en esta función por el padre, más fuerte, que la conserva ya a través de toda la infancia" (152).

Y, después de destacar una vez más el carácter "ambivalente" que, según él, define las relaciones del niño con el padre, deduce que si "todas las religiones muestran profundamente impresos los signos de esta ambivalencia de la relación con el padre", ello será debido a que "cuando el individuo en maduración advierte que está predestinado a seguir siendo siempre un niño necesitado de protección contra los temibles poderes exteriores, presta a tal instancia protectora los rasgos de la figura paterna y crea sus dioses" (153).

Desde ese contexto, y en base al supuesto de que "la nostalgia de un padre y la necesidad de protección contra las consecuencias de la impotencia humana son la misma cosa"; el autor concluye que "la defensa contra la indefensión infantil presta a la reacción ante la impotencia que el adulto ha de reconocer, o sea, precisamente a la génesis de la religión, sus rasgos característicos" (154).

151) 1927 a, 2972 s.

152) Id., 2973.

153) Id., Id.

154) Id. Id./cf. Id.2970.../...

Esa tesis aparece ratificada en "El malestar en la cultura":

"En cuanto a las necesidades religiosas, considero irrefutable su derivación del desamparo infantil y de la nostalgia por el padre que aquél suscita, tanto más cuanto que este sentimiento no se mantiene simplemente desde la infancia, sino que es reanimado sin cesar por la angustia ante la omnipotencia del destino" (155).

I.5.3. CONCLUSIONES.

Esa conexión entre la motivación "profunda" y la "manifiesta" permite explicar, desde la perspectiva de Freud, el común denominador "religioso" de ciertos productos de la "obsesión" y de la "ilusión". En efecto:

"Dios" aparece, tanto desde el modelo de la "obsesión" como desde el de la "ilusión", como producto de la "sublimación" de la imagen paterna; eso es, como representación del supremo agente "protector"-*"opresor"* (con el que se sostiene una relación afectivamente ambivalente), en el caso de la obsesión; como producto de la idealización de la instancia "defensora" "proyectado" al infinito, que permite recobrar un sentimiento animista de omnipotencia, en la ilusión.

(continuación .../...) En este mismo sentido, en su ensayo sobre Leonardo de Vinci, afirmaba el autor que "en el complejo paterno-materno reconocemos, pues, la raíz de la necesidad religiosa. El Dios omnipotente y justo y la bondadosa naturaleza se nos muestran como magnas sublimaciones del padre y de la madre o, mejor aún, como renovaciones y reproducciones de tempranas representaciones infantiles de ambos". (1910, 1611). Así mismo, en el prefacio II a "Moisés y monoteísmo", el autor insiste en que "comprendemos que el hombre primitivo necesite un dios como creador del universo, como cabeza de la tribu y como tutelar personal (...). El hombre de épocas más recientes, el de nuestros días, se conduce de idéntica manera. También él, aun como adulto, sigue siendo infantil y necesitado de protección; considera imposible prescindir del apoyo prestado por su dios" (1934-38, 3318).

155) 1930 a, 3022/cf. 1927 a, 2970 s.

La "religiosidad" aparece como la reactualización mítica de experiencias afectivas -posible gracias a "fijaciones" establecidas durante la relación filio-paternal, en la fase edipiana (productos de la obsesión), o en la de la simbiosis filio-parental narcisista (ilusiones)-.

Las doctrinas religiosas reflejan un "retorno de lo reprimido"; es decir, de la representación asociada a la tendencia hostil (obsesiones) o a la realidad amenazante (contenidos de la ilusión).

Obsesiones e ilusiones religiosas comportan una "regresión" a "estadios" de infantilismo psíquico -al momento edipiano las primeras; a fases incluso anteriores (narcisismo primario), las segundas-.

I.6. RELIGION Y PATOLOGIA PSICOSOCIAL.

I.6.1. EFECTOS DE LA RELIGION EN EL INDIVIDUO.

Los fenómenos religiosos, al ser incorporados al campo de los síntomas, son tratados por Freud desde una perspectiva casi exclusivamente psicopatológica. En la cualificación psiquiátrica de la "fe religiosa", el autor destaca como aspecto positivo de cara a la salud mental, a nivel individual, su carácter de remedio contra la neurosis:

"La protección que la fe religiosa ofrece a los creyentes -comenta en "Un recuerdo infantil de Leonardo de Vinci"- contra la neurosis queda fácilmente explicada por el hecho de que les despoja del complejo paterno-materno, del que depende la conciencia de culpabilidad -tanto individual como generalmente humana- resolviéndolo para ellos, mientras que el incrédulo tiene que resolver por sí sólo tal problema" (156).

Añadiendo un dato significativo al cuadro anteriormente descrito, "El porvenir de una ilusión" detecta una contrapartida de aquella función saludable: la afección por una dolencia colectiva. Según el autor, "los creyentes parecen gozar de una segura protección contra ciertas enfermedades neuróticas, como si la aceptación de la neurosis general les relevase de la labor de construir una neurosis personal" (157).

En "El malestar en la cultura", precisa que el efecto de lo religioso se traduce en la "fijación a un infantilismo psíquico" y en la participación en un "delirio colectivo"; que, supuestas las dificultades de hallar la "felicidad" (como satisfacción de la tendencia al placer) dentro del orden de la "realidad", la superación de las mismas "es meramente un problema de la economía libidinal de cada individuo" y que, por tanto, "cada uno debe buscar por sí mismo la manera en que pueda ser feliz". Pero, en ese contexto, surge un elemento nuevo:

156) 1910, 1611 s.

157) 1927 a, 2985.

"La religión viene a perturbar este libre juego de elección y -- adaptación, al imponer a todos por igual su camino único para al canzar la felicidad y evitar el sufrimiento. Su técnica consiste en reducir el valor de la vida y en deformar delirantemente la -- imagen del mundo real, medidas que tienen por condición previa -- la intimidación de la inteligencia.

A este precio, imponiendo por la fuerza al hombre la fijación a un infantilismo psíquico y, haciéndolo participar en un delirio colectivo, la religión logra evitar a muchos seres la caída en -- la neurosis individual. Pero no alcanza nada más (...) pues el -- creyente (...) confiesa (...) que en el sufrimiento sólo le queda la sumisión incondicional como último consuelo y fuente de go -- ce" (158).

I.6.2. CONSECUENCIAS SOCIOCULTURALES DE LA RELIGION.

I.6.2.1. Religión y desarrollo humano.

En un enfoque funcionalista, desde el marco de su segunda teoría de los instintos, el autor reconoce, por un lado, la contribución positiva de la religión a la domesticación de los impulsos agresivo-destructivos y, por tanto, a la modelación de un siste -- ma de relaciones sociales que ha supuesto una especie de alterna -- tiva progresista a la "barbarie":

"La religión ha prestado, desde luego, grandes servicios a la ci -- vilización humana y ha contribuido, aunque no lo bastante, a do -- minar los instintos asociales" (159).

Sin embargo, su "eficacia", a lo largo de los "muchos milenios" du -- rante los que ha "regido" la "sociedad humana", ha sido siempre re -- lativa y, a la larga, ha entrado en una profunda crisis:

"Si hubiera podido consolar y hacer feliz a la mayoría de los hom -- bres, reconciliarlos con la vida y convertirlos en firmes substrá -- tos de la civilización, no se le hubiera ocurrido a nadie aspi -- rar a modificación alguna. Pero en lugar de esto vemos que una -- inmensa multitud de individuos se muestra descontenta de la civi -- lización y se siente desdichada dentro de ella, considerándola -- como un yugo, del que anhela libertarse, y consagra todas sus -- fuerzas a conseguir una mudanza de la civilización o lleva su -- hostilidad contra ella, hasta el punto de no querer saber nada -- de sus preceptos ni de la renuncia a los instintos".

158) 1930 a, 3030.

159) 1927 a, 2981.

Por lo que, abundando en el tema y en un enfoque retrospectivo, el autor llega a considerar "dudoso que en la época de la supremacía ilimitada de las doctrinas religiosas fueran en general los hombres más felices que hoy", y que "desde luego no eran más morales"; que "la bondad divina paralizó la divina justicia", puesto que "el pecador se rescata con sacrificios o penitencias y queda libre para volver a pecar" (...) y que "es sabido que los sacerdotes sólo han podido mantener la sumisión religiosa de las colectividades haciendo grandes concesiones a la naturaleza instintiva de la Humanidad. De este modo se llegó a la conclusión de que sólo Dios es fuerte y bueno, y el hombre, débil y pecador" (160).

Ello induce al autor a considerar que, por tanto, "sería muy conveniente dejar a Dios en sus divinos cielos y reconocer honradamente el origen puramente humano de los preceptos e instituciones de la civilización" (161).

Por otra parte, claramente orientado en la línea de la tradición neoilustrada, el autor sostiene que, en el plano del conocimiento, la religión aparece como un sistema de fantasías contrarias al sentido de lo real y que constituyen, por ello, un obstáculo para el progreso no sólo de la razón, sino también de la civilización: "la religión, según "El problema de una concepción del universo", es una tentativa de dominar el mundo sensorial, en el que estamos situados, por medio del mundo de anhelos que en nosotros hemos desarrollado a consecuencia de necesidades biológicas y psicológicas" (162).

En "El porvenir de una ilusión", manifiesta el autor que "no entra en los fines de esta investigación el "pronunciarse sobre la verdad de las doctrinas religiosas" y que "basta haberlas reconocido como ilusiones en cuanto a su naturaleza psicológica" (163).

Pero, en 1932, precisa al respecto que juzga "injusto y en alto grado inconveniente admitir la transferencia de tales aspiraciones al terreno del conocimiento. Pues, con ello, se abren los caminos que conducen al terreno de la psicosis, bien sea de la psicosis individual o de la psicosis colectiva, y se sustrae a tales tendencias valiosas energías que se orientan hacia la realidad, para satisfacer en ella, dentro de lo posible, deseos y necesidades" (164).

160) 1927 a, 2981.

161) 1927 a, 2983.

162) 1932 a, XXXV, 3197.

163) 1927 a, 2978, cf. Id. 2977.

164) 1932 a, XXXV, 3192.

I.6.2.2. El ocaso del "estadio" religioso.

I.6.2.2.1. El supuesto evolucionista.

Freud considera la religión como una fase dentro del proceso de humanización. En *"Tótem y Tabú"*, retomando, a nivel filogenético, el tema tratado desde una perspectiva ontogenética en *"Tres ensayos sobre una teoría sexual"*, el autor expone una concepción del desarrollo humano según la cual éste pasa por tres "estadios" sucesivos -el "animista" (o "mitológico"), el "religioso" y el "científico"- los cuales, en un paralelismo filo-ontogenético, corresponden a las tres etapas evolutivas de la libido (autoerotismo, objeto paterno y objeto exterior a la constelación familiar estricta).

En este sentido, afirma que, si se acepta la teoría de la evolución "de las concepciones humanas del mundo, según la cual la fase animista fue sustituida por la religiosa, y ésta, a su vez, por la científica, nos será también fácil seguir la evolución de la "omnipotencia de las ideas" a través de estas fases" (165).

Desde el supuesto de que "la omnipotencia de las ideas constituye un testimonio a favor del narcisismo", el autor propone "establecer un paralelo entre el desarrollo de la concepción humana del mundo y el de la libido individual":

"Hallamos entonces que, tanto temporalmente como por su contenido, corresponden la fase animista al narcisismo, la fase religiosa al estadio de objetivación caracterizado por la fijación de la libido a los padres y la fase científica a aquel estado de madurez en el que el individuo renuncia al principio del placer y, subordinándose a la realidad, busca su objeto en el mundo exterior"(166).

165) 1911-13, 1804/ cf. Id. 1796.

166) Id. , 1803.

A través de ese prisma, la religión aparece como un momento de la filogénesis humana:

"En la fase animista, se atribuye el hombre a sí mismo la omnipotencia; en la religiosa, la cede a los dioses, sin renunciar, de todos modos, seriamente a ella; pues se reserva el poder de influir sobre los dioses de manera a hacerles actuar conforme a -- sus deseos. En la concepción científica del mundo, no existe ya lugar para la omnipotencia del hombre, el cual ha reconocido su pequeñez y se ha resignado a la muerte y sometido a todas las -- demás necesidades naturales" (167).

Freud, al considerar en *"Psicología de las masas y análisis del yo"*, que *"la psicología colectiva es la psicología humana más antigua"* y que *"la masa se nos muestra (...) como una resurrección de la horda primitiva"*, no puede menos que concebir las formas actuales de religión institucionalizada -tal sería el caso de la *"Iglesia Católica"* que, según la obra citada, constituye uno de los prototipos de *"masa artificial"*-, en plena implantación de la era *"científica"*, como síntomas de primitivismo; puesto que su *"psicología"* no puede corresponder más que *"a un estado de regresión, a una actividad anímica primitiva tal y como la atribuíamos a la horda prehistórica"* (168).

Estos rasgos de primitivismo psicoafectivo de la religión son igualmente constatables, según el autor, en el plano cognitivo; puesto que las doctrinas religiosas *"llevan impreso el sello de los tiempos en los que surgieron, el sello de la infancia ignorante de la Humanidad"* y que, por tanto, *"sus consuelos no merecen confianza. La experiencia nos enseña que el mundo no es una nursery. Las exigencias éticas, a las que la religión quiere prestar apoyo, demandan más bien un fundamento distinto, pues son indispensables a la sociedad humana y es peligroso enlazar su cumplimiento a la creencia religiosa"* (169).

I.6.2.2.2. Un futuro previsible.

La hipótesis de la correspondencia de estadios a escala colectiva e individual permite elaborar ciertas suposiciones acerca del

167) 1911-13, 1803.

168) 1920-21, 2596/cf. id.2578 ss.

169) 1932 a, XXXV, 3197.

futuro de la religión: "Si intentamos incorporar la religión a la marcha evolutiva de la humanidad, se afirma en "Una concepción del universo", no se nos manifiesta como una adquisición perdurable, sino como una contrapartida de la neurosis que el individuo civilizado atraviesa en su camino desde la infancia a la madurez" (170).

El proceso del individuo desde la infancia a la adultez (paralelo al de la humanidad de la naturaleza a la cultura) comporta, según "El porvenir de una ilusión", "una fase más o menos definida de neurosis", explicable por el hecho de que el niño debe dominar -por "represión", ya que no puede por una "labor mental racional"- algunas de sus exigencias instintivas (171).

Dado que esta fase de neurosis infantil se supera normalmente en el proceso evolutivo del propio sujeto, Freud concluye:

"Hemos de admitir que también la colectividad humana pasa, en su evolución secular, por estados análogos a las neurosis, y precisamente a consecuencia de idénticos motivos; esto es, porque, en sus tiempos de ignorancia y debilidad mental, hubo de llevar a cabo exclusivamente por medio de procesos afectivos las renunciaciones al instinto indispensables para la vida social" (172).

Sobre la base de esta analogía entre la neurosis del individuo y la de la especie humana parece lógico suponer que "el abandono de la religión se cumplirá con toda la inexorable fatalidad de un proceso de crecimiento y que, en la actualidad, nos encontramos ya dentro de esta fase de la evolución" (173).

En otros términos, la concepción de las "doctrinas religiosas" como "reliquias neuróticas" induce a declarar que, por tanto, "ha llegado, probablemente, el momento de proceder en esta cuestión como en el tratamiento psicoanalítico de los neuróticos, y sustituir los resultados de la represión por los de una labor mental racional" (174).

170) 1932 a, Id/ cf. 1927 a, 2984.

171) cf. 1927 a, 2984/cf. Id. 2990.

172) Id. 2985.

173) Id. Id./cf. Id. 2990 ss.

174) Id. Id.

I.6.2.2.3. Posibilidades de aceleración de la dinámica cultural.

El medio concreto que más debe contribuir a la superación del estadio "religioso" es, según "El porvenir de una ilusión", el de la "crítica científica", acompañado del de una adecuada "educación para la realidad":

"La crítica ha debilitado la fuerza probatoria de los argumentos religiosos, las ciencias naturales han señalado los errores en ellos contenidos y la investigación comparativa ha indicado la fatal analogía de las representaciones religiosas por nosotros-veneradas con los productos espirituales de los pueblos y tiempos primitivos (...).

Cuanto más asequibles se hacen al hombre los tesoros del conocimiento, tanto más se difunde su abandono de la fe religiosa; - al principio, sólo de sus formas más anticuadas y absurdas, pero luego también de sus premisas fundamentales" (175).

Por otra parte, el autor piensa que "tampoco las ideas religiosas purificadas podrán sustraerse a este destino, si quieren conservar todavía algo del carácter consolador de la religión", pero que "si se limitan a afirmar la existencia de un ser espiritual superior de atributos indeterminables y designios impenetrables, quedarán sustraídas a la contradicción de la ciencia, pero entonces también dejarán de interesar a los hombres" (176).

Si la "educación religiosa" es la que administra el "narcótico" de la "ilusión" que hace soportable la "realidad", a cambio del mantenimiento del individuo en general sujeto al infantilismo y de la inducción a "la debilidad mental" a "individuos tempranamente habituados a aceptar sin crítica los absurdos y las contradicciones de las doctrinas religiosas" (177); cabe pensar, sugiere Freud, que "vale la pena una educación irreligiosa", porque "abre una puerta a la esperanza" y puede descubrir "un tesoro susceptible de enriquecer a la civilización" (178).

La "educación para la realidad" "debiera ser la de un educador que no inten

175) 1927 a, 2982.

176) Id. , 2991.

177) Id. , 2987.

178) Id. Id.,s.

ta oponerse a una naciente transformación espiritual y procura, por el contrario, fomentarla y represar la violencia de su aparición" (179).

I.6.2.2.4. El enigma del porvenir.

¿Podrá el hombre "prescindir del consuelo de la ilusión religiosa?" (180), se pregunta Freud en "El porvenir de una ilusión" (181). Su impresión al respecto, en la línea de su realismo más bien pesimista, presenta connotaciones de una cierta dosis de voluntarismo humanista:

"Desde luego, su situación será más difícil. Tendrá que reconocer su impotencia y su infinita pequeñez y no podrá considerarse ya como el centro de la creación, ni creerse amorosamente guardado por una providencia bondadosa.

Se hallará como el niño que ha abandonado el hogar paterno, en el cual se sentía seguro y dichoso.

Pero ¿no es también cierto que el infantilismo ha de ser vencido y superado?

El hombre no puede permanecer eternamente niño; tiene que salir algún día a la vida, a la dura "vida enemiga".

Esta sería la "educación para la realidad" (182).

179) 1932 a, 2985. Según Freud, "los dos puntos capitales del programa pedagógico actual son el retraso de la evolución sexual y el adelanto de la influencia religiosa" (Id. 2987).

180) Id. 2988.

181) Cuestión que, en el contexto de la antropología freudiana de los años 20 y 30, iría, hasta cierto punto, asociada a la de las posibilidades de una "cultura" no "represiva" (eso es, no necesitada de productos "sustitutivos" o "lenitivos") o de una existencia social no "cultural".

182) 1927 a, 2988.

I.7. RESUMEN.

El psiquiatra vienés que se definió como "un judío infiel" era hijo de un rabino -prototipo de padre y de creyente- que reflejaba en su propia personalidad los rasgos del carácter autoritario atribuidos al Dios de Moisés.

Después de haber sido iniciado desde joven al estudio de la Biblia y educado religiosamente según los cánones judaicos, Freud orienta sus intereses profesionales hacia el campo de la psiquiatría y desarrolla una actividad innovadora en el mismo, desde su condición de intelectual liberal y de hebreo impío, en el marco de la Viena conservadora y católica y, a partir de los años veinte, ante la progresiva amenaza que supone para su persona y su obra el auge de movimientos totalitarios en países vecinos.

Estas circunstancias, así como los efectos de ciertas experiencias personales del autor, constituyen referencias significativas para la explicación de la especial "fascinación" que él mismo reconoce sentir ante la religión, de su permanente "interés" por la consideración del "problema" que, a su juicio, ésta representa y de los criterios que adopta en orden a la "solución" del mismo.

Freud centra el contenido de sus "aportaciones" fundamentales a la "psicología de la religión" en el análisis de la motivación inconsciente, de la significación latente y de la función psíquica de las ideas religiosas.

Su estrategia metodológica se apoya en el recurso a una doble analogía: religión-neurosis y onto-filogénesis. Sus instrumentos conceptuales básicos consisten en los modelos psicopatológicos de la obsesión y de la ilusión.

La teoría del "Complejo de Edipo" como rasgo definitorio de una etapa trascendental de la evolución humana y como "nódulo de la neurosis" constituye una referencia clave de la explicación por el autor del desarrollo cultural de los fenómenos religiosos, en tanto que síntomas del "retorno de la represión" operado según el patrón de la neurosis obsesiva.

Partiendo del "descubrimiento de una sorprendente analogía entre los actos obsesivos y las prácticas religiosas" y en base a una amalgama de hipótesis extraídas fundamentalmente de la antropología evolucionista y de las investigaciones de colegas y discípulos, así como de su propia psicopatología, Freud analiza la "motivación profunda" de los "fenómenos religiosos" siguiendo la pauta que le proporcionan "los ya conocidos síntomas neuróticos individuales"; lo que le conduce "al resultado de reducir la religión a una neurosis de la humanidad y a explicar su inmenso poderío en forma idéntica a la obsesión neurótica".

La descripción por el autor de la génesis de la religión como neurosis obsesiva se desarrolla de acuerdo al siguiente esquema:

- TOTEMISMO, primer "síntoma" del "retorno de la represión" (del proceso de "identificación" religiosa del hijo al padre), que incluye la "reacción" ante el "sentimiento de culpabilidad" emanado de la experiencia traumática del "asesinato" del protopadre odiado y amado y la "sustitución" de éste por una imagen -reconstrucción simbólica de sus cualidades- que permite la religación mística con él, mediante un sistema de actos "ceremoniales" realizados en presencia de la misma, y por un código ético -memorial de su voluntad-, vehículo de la "reconciliación" filio-paterna por la "obediencia retrospectiva".

- MONOTEISMO, culminación de una "lenta" y "nebulosa" transición, con el que "Dios" constituye el producto acabado del largo proceso de "sublimación del padre": la "adoración de un solo Dios" supone el restablecimiento de "toda la grandeza del protopadre de la horda primitiva" y la posibilidad de "repetición" de los "afectos" ambivalentes -típicamente edipianos- dirigidos al mismo.

- CRISTIANISMO, ejemplo religioso de la plenitud del retorno cultural de los contenidos de la represión: la "fantasía" evangélica de la "salvación" de los "hijos", gracias al "sacrificio" del primogénito como "expiación" de su "pecado original", constituye la "confesión" por la "humanidad" de los sentimientos traumatizantes que experimentó durante una fase primitiva de su desarrollo y la expresión sintomática de los efectos patológicos que los mismos le ocasionaron.

El otro instrumento básico de la psicología de la religión del autor consiste en su teoría acerca del mecanismo de la "ilusión" como "proyección" de contenidos reprimidos que proporciona "satisfacciones fantásticas de deseos inconscientes".

Sobre la premisa de la reductibilidad "metapsicológica" de los contenidos míticos de las doctrinas religiosas, Freud define la religión del "hombre común" como el "acervo de representaciones nacido de la necesidad de hacer tolerable la indefensión humana y formado con el material extraído del recuerdo de la indefensión de nuestra propia infancia individual y de la infancia de la humanidad".

Esta "reacción" religiosa ante la "angustia" producida por el "sentimiento de desamparo infantil" -reactualizado patológicamente en el hombre adulto como consecuencia de la impresión traumática que le ocasiona su experiencia de la "realidad"- cumple, según el autor, en síntesis, las siguientes funciones:

- A nivel cognitivo, "sustituye", por medio de la "fantasía", la representación de aquellos aspectos de la realidad cuya percepción resultaba motivo de angustia, al tiempo que "satisface" la humana "ansia de saber".

- A nivel emotivo, produce, como "narcótico", "insensibilidad" al "sufrimiento" y genera una sensación delirante de "alivio", "consuelo", "goce" y "felicidad".

Freud descubre el "enlace" entre las motivaciones "profunda" y "manifiesta" de la religión mediante la constatación de que "el tesoro de las representaciones religiosas no encierra sólo realizaciones de deseos sino también importantes reminiscencias históricas". En otros términos, las doctrinas religiosas aparecen, al término de su análisis, como síntesis de los productos de la "fantasía" -"ilusión"- desencadenada por el sentimiento de "desamparo" y del "recuerdo" -obsesión"- estimulado por la "nostalgia del padre".

En su diagnóstico global de la religión, el autor reconoce la "verdad" psicológica que se expresa, a través de las representaciones religiosas (al tiempo que niega la validez de la transfe-

rencia de las mismas al terreno del conocimiento científico); así como los "grandes servicios" que éstas han prestado a la "civilización humana" e incluso a la prevención contra "ciertas enfermedades neuróticas" individuales.

Pero, como contrapartida, califica los fenómenos religiosos de "síntomas" de "fijación" y "regresión" neuróticas a "estadios" primitivos del desarrollo humano y, por tanto, como obstáculos reales que dificultan el acceso a la plena madurez y a la sana adquisición del sentido de la realidad. A ese respecto, Freud propone la "educación para la realidad" como método hacia la superación del infantilismo psíquico, del que la religión constituye -según él- un rasgo principal.

II. LA PSICOLOGIA DE LA RELIGION EN JUNG.

II.0. INTRODUCCION

Si bien el término "*religión*" aparece en el título de una sola de las obras importantes de Jung, una lectura atenta de las mismas permite observar que, desde "*Transformaciones y símbolos de la libido*" hasta "*Recuerdos, sueños, pensamientos*", las referencias a la "*experiencia*" (religiosa) de lo "*numinoso*" impregnan progresivamente -de forma explícita o implícita- el contenido central de la producción teórica del autor.

En virtud de sus especiales características metodológicas y temáticas, la aportación jungiana al análisis de la religión exige, para su adecuada comprensión, no sólo el establecimiento de un sistema de coordenadas teóricas específicas; sino, además, la consideración particular de las circunstancias personales ("*ánimicas*") del autor, que -según él- estimulan y orientan su propio pensamiento al respecto.

La parte inicial del capítulo estará dedicada a la descripción de una perspectiva esquemática del itinerario intelectual del autor, desde el punto de vista de la incidencia del factor "*religioso*" en el mismo.

El apartado siguiente definirá los rasgos peculiares del método "*fenomenológico*" adoptado por Jung y los presupuestos básicos de su teoría sobre la religión, centrados en los conceptos acerca de lo inconsciente "*colectivo*", de la energética y simbólica de sus "*arquetipos*" y del proceso psíquico de la "*individuación*".

Una primera aproximación general a la psicología jungiana de la religión tratará sobre los aspectos generales de su desarrollo y sobre los elementos específicos que, según el autor, permiten determinar la naturaleza del fenómeno religioso.

Ya en un enfoque más concreto, se sintetizará la contribución del psicólogo de Zurich al análisis de la estructura arquetípica de algunos de los principales símbolos religiosos, así como su concepción acerca de la función psicológica de la re-

ligión en orden al desarrollo humano a nivel individual y social.

Finalmente, serán resumidas las líneas maestras de su diagnóstico del problema "*religioso*" del "*hombre moderno*" y de sus sugerencias en torno a una alternativa terapéutica al cuadro psicopatológico de la actual cultura occidental.

II.1. EL FACTOR RELIGIOSO EN LA DINAMICA PERSONAL DEL AUTOR.

II.1.1. INICIACION RELIGIOSA.

Según lo que se desprende de las afirmaciones de Jung en su relato autobiográfico -que aparece con el significativo título de "*Recuerdos, sueños, pensamientos*"-, la clave para la comprensión del desarrollo de su obra teórica y práctica resulta accesible no tanto mediante el análisis de las circunstancias externas de su vida como por el de su propio "*hombre interior*" -su "*otro*" o "*personalidad número 2*"- (1).

Los "*acontecimientos internos*" (determinados por los "*encuentros con la otra realidad*" -por "*el choque con lo inconsciente*"-), según cuenta el autor cuando, a sus 83 años, se dispone a explicar lo que llama "*el mito*" de su vida, no sólo constituyen la "*materia prima*" de su "*trabajo científico*"; sino que además le permiten concebir su propia existencia como la "*historia de la autorrealización de lo inconsciente*" (2).

Entre los "*factores exteriores*" cuyo "*recuerdo*" no se ha "*esfumado*" de su "*memoria*", se cuentan los de que "*mi padre era un pobre párroco de aldea y yo un hijo de párroco mucho más pobre todavía*" (3) y de que su familia contaba con seis sacerdotes como parientes próximos por parte de su madre, así como dos hermanos de su padre; por todo lo cual el autor recuerda haber oído durante su infancia "*muchas conversaciones religiosas, discusiones teológicas y sermones*" (4).

No resulta extraño que, fruto de ese ambiente familiar, perduren en el anciano Jung el recuerdo de la "*oración*" que su madre

1) Cf. 1962, 56 s.220.224.

2) Cf. Id., 16 s. A ese respecto observa R. Sarró que "*Jung, para sus exploraciones hacia el mundo del Inconsciente no sólo disponía de los escritos de Miss Miller y de su experiencia sobre neuróticos y psicóticos, sino que, además, disponía de un caso "princeps": el propio Carlos Gustavo Jung. Sin duda que en otra época hubiera sido un "medium", o un profeta, o un poeta*" (o. c. Bib. p. 25).

3) Id. 37.

4) Id. 53.

le había enseñado a rezar cada noche y el del "gusto" con que la efectuaba, a la vista de aquel "cierto sentimiento reconfortante frente a la confusa inseguridad de la noche" que la misma le proporcionaba (5).

"Jesús", "Dios", los "jesuitas", la "fascinación" de los templos de la "Iglesia Católica", el capítulo de aquel "viejo libro infantil(...) en el que había una descripción de religiones exóticas", la seducción por los temas de la "muerte" y de la "eternidad",... etc. destacan entre las impresiones que el autor considera dignas de mención acerca de su infancia (6).

Frente a la imposibilidad de experimentar el sentido de una "relación positiva" con el "h̄er Jesus", el autor observa que en cambio y de modo especial "a partir de los once años aproximadamente, empezó a interesarme la idea de Dios. Empecé a rezar a Dios, lo que me complacía en cierto modo, porque Dios me parecía carente de contradicciones. Dios no intervenía en mis desconfianzas" (7).

A lo largo de su época escolar, urgaba en la biblioteca de su padre para leer "todo cuanto encontraba acerca de Dios, de la Trinidad, del Espíritu, de la conciencia" (8); pero ni los libros ni las conversaciones satisfacían su ansia por la "verdad", ni tampoco le quitaban su característico aire "deprimido" a causa de su preocupación por el "misterio" (9).

II.1.2. CRISIS CON LO INSTITUCIONAL.

La evolución de sus sueños y pensamientos le indujo a "la sospecha de que Dios pudiera ser algo terrible"; hecho que mantuvo como "un terrible secreto" y que experimentó como "una cuestión angustiosa y tenebrosa", que "ensombreció" su vida y le "dio mucho que pensar" (10).

5) Id. 22.

6) Cf. id., 22-36

7) Id. 39.

8) Id. 53.

9) Id. 54.

10) Id. 52.

Su segunda personalidad estaba atenta a todo cuanto "manifestaba la influencia inmediata de "Dios". Sentía en todo ello la señal de Dios". Ese "otro" que "conocía a Dios como un misterio oculto, personal y, a la vez, impersonal" (11) experimentaba cada vez más la "Iglesia" como "una tortura"; puesto que en ella "se hablaba abiertamente -casi diría: desvergonzadamente- de Dios", de esa "verdad" inefable (12).

Por todo ello, se volvió "cada vez más escéptico", hasta el punto de que los "sermones" de su padre y de otros sacerdotes le "ponían triste" (13). En los sueños e imágenes, motivos de sus inquietudes y vacilaciones y a los que califica de "acontecimientos decisivos" de su vida, afirma el autor haberse encontrado "solo ante Dios", quien sólo le "preguntaba estas cuestiones terribles" (sobre el bien y el mal, el destino, ... etc.): "actué sólo para mí, caminé, caminé solo, soñé solo y tuve un recóndito mundo para mí sólo". Para él, las "conversaciones" con aquel "otro" fueron sus "experiencias más profundas: por una parte, sangrienta lucha, por otra parte, supremo éxtasis" (14).

Un hito transcendental en el proceso del "hombre interior" jungiano lo constituye la experiencia del "fracaso de la comunión" (15), en plena adolescencia; puesto que, según recuerda, representaba para él "la cumbre de la iniciación religiosa", de la que había esperado "algo, no sabía qué, pero no sucedió nada":

"Yo sabía que Dios podía hacerme cosas inesperadas, cosas de fuego y de luz sobrenatural, pero esta fiesta no dejó, para mí por lo menos, ninguna huella de Dios. Es cierto que se hablaba de Él, pero fueron sólo palabras" (16).

Este "fatal acontecimiento", que le "llenó de una tristeza" que "ensombreció" todos sus años siguientes previos al comienzo de los estudios universitarios, supone para Jung la ruptura "por la voluntad de Dios" con la religión externa-institucional y con el cate

11) Id. 56.

12) Id. 57.

13) Id. Id.

14) Id. 59./cf. Id. 69 s.

15) Id. 67.

16) Id. 65.

cismo cristiano; pero de ningún modo la desintegración de su arraigado sentido de lo religioso, sino la inmersión de la personalidad "2" "en lo indecible", en su "misterio", que, "no podía comunicar a nadie" (17), siendo "Dios" para él "una de las experiencias más evidentes e inmediatas" (18). Pero la "religión teológica", a lo largo de la etapa universitaria, no podía servirle "para nada", puesto que no correspondía a su propia "experiencia de Dios" (19): "Dios mismo había desautorizado en mi sueño a la teología y a la Iglesia sobre ella" (20).

"Desilusionado" e "indignado" por el "inútil parloteo" y la "extraordinaria estupidez" de la "dogmática (...) que no podía hacer otra cosa que oscurecer la verdad", el joven Jung se propone buscar apoyo en los hipotéticos "hombres que buscaran la verdad como yo, que pensarán racionalmente, que no se engañaran a sí mismos y a los demás y no quisieran negar la triste realidad del mundo" (21).

II.1.3. NUEVO MARCO DE REFERENCIA.

Según él, su "evolución filosófica", que se extendió "desde los dieciséis años" hasta los de su "licenciatura en medicina" (a los 26) (22), aporta los "estímulos" básicos que mantienen su constante interés por las "cuestiones religiosas" (23).

A lo largo de su itinerario intelectual destacan, por su conexión con las propias experiencias "interiores", los encuentros del autor con los clásicos griegos, quienes le permiten constatar ciertos "precedentes históricos" de sus propias "inspiraciones" y con la mística: con el maestro Eckart afirma el autor haber sentido "el soplo de la vida, sin llegar a comprenderlo por completo". En

17) Id. 66. s.

18) Id. 72/cf. Id. 102 s.

19) Id. 104.

20) Id. 103.

21) Id. 70.

22) Id. 81.

23) Id. 109. Aparte de la fuerza de las vivencias "interiores", que no cesaron, y de circunstancias "externas" como las del hecho de la "ruptura religiosa de su padre" (Id. 101) o de sus conversaciones con teólogos (cf. id. 109).

cambio, reconoce que la "escolástica cristiana" le dejó frío y que el intelectualismo aristotélico de Tomás de Aquino le pareció "más muerto que un desierto". En Schopenhauer descubre el "primero que hablaba del sufrimiento del mundo, que nos envuelve de modo invisible y avasallador, de la confusión, de la pasión y del mal, que los demás parecían apenas observar" (24). Pero su sistema, desde el prisma de la "Crítica de la razón pura", le parece impregnado en definitiva de "metafísica", por lo que "la teoría del conocimiento de Kant" habría de significar para Jung "una revelación mayor que la imagen pesimista del mundo de Schopenhauer" (25).

De ningún otro autor se sintió tan próximo, durante este período, el estudiante suizo como de Goethe y de Nietzsche: el "Fausto" "inundó mi alma como un bálsamo maravilloso" (26). Con él, "finalmente había hallado la confirmación de que hubo uno o varios hombres que vieron el mal y su enorme poder para transformar el mundo y, más todavía, el papel misterioso que desempeña en salvar a los hombres de la oscuridad y de la desgracia. En esto Goethe me pareció un profeta" (27). Por otra parte, constata que "Zaratrustra era el Fausto de Nietzsche" (28); pero, añade "mientras que el Fausto me abrió una puerta, Zaratrustra me cerró otra de modo radical y por mucho tiempo" (29).

Ante Nietzsche, quien "procedía también de una familia de teólogos", Jung experimenta "un miedo secreto a que quizás yo era semejante a él, por lo menos en lo referente al "misterio" que le aislaba en su ambiente" (30). También, piensa el psicólogo suizo, el genio nietzscheano habría estado "dominado por la infantil esperanza de encontrar hombres que compartiesen sus éxtasis y comprendieran la "transmutación de todos los valores". Pero sólo halló filisteos de la cultura" (31).

La figura que mayormente influyó en la posterior evolución intelectual de Jung fue, sin duda, su propio maestro y colega Sigmund Freud: en su manifiesto sobre "Freud como fenómeno de la histo

24) Id. 79/cf. id. 169.

25) Id. 81/cf. id. 102 s.

26) Id. 70.

27) Id. 71.

28) Id. 114/cf. 1921 (II), 293.

29) Id. 115.

30) Id. 114.

31) Id. 115.

"ria de la cultura", el autor sitúa la obra de éste -como la de "su contemporáneo más grande, Nietzsche"- "al final de la era victoriana", de aquella época caracterizada por "un esfuerzo convulsivo para mantener artificialmente vivos unos ideales anémicos dentro del marco de la decencia burguesa por medio del moralismo"; por el ocaso "del concepto religioso común de la Edad Media, cuya existencia había sido sacudida fuertemente, poco antes, por el enciclopedismo francés y la revolución consiguiente" y por el auge renovado de los ideales ilustrados en forma de "materialismo científico" y de "racionalismo" (32).

A los ojos de su exdiscípulo y delfín, el fundador del psicoanálisis aparece como un "gran hombre" y, al tiempo, "figura trágica", por haber permanecido "prisionero" de un "punto de vista" "reductivo" (33):

"El mérito de Freud consistió en que tomó en serio a sus pacientes neuróticos y penetró en su propia e individual psicología. Esto le llevó a superar multitud de prejuicios, a destronar - falsos dioses, a poner en evidencia un montón de hipocresías y falsedades y denunciar despiadadamente a la luz del día la corrupción del alma contemporánea. No temió tener que soportar - la impopularidad de tan audaz empresa. El impulso que ha dado a nuestra cultura consiste en haber descubierto un acceso al inconsciente.

Al reconocer al sueño como la más importante fuente de información sobre los fenómenos del inconsciente, arrebató al pasado y al olvido un valor que parecía irremisiblemente perdido. Demostró empíricamente la existencia de una psiquis inconsciente que anteriormente sólo existía como postulado filosófico, concretamente en la filosofía de Carl Gustav Carus y Eduard von Hartmann" (34).

La pasión por "conjuntar", que le había inducido al intento de conciliación entre Freud y Adler, reaparece, en el anciano Jung que recuerda su vida, en el proyecto más ambicioso aún de descubrir el lazo oculto de unión entre el propio Freud y Nietzsche:

32) 1934, 82-85.

33) 1962, 162.

34) 1962, 177/cf. 1934, 85.

"Freud nunca había leído a Nietzsche. Ahora veía su psicología como un ardid de la historia del espíritu que compensaba la -deificación por Nietzsche del principio del poder. El problema no se planteaba manifiestamente "Freud versus Adler", sino "Freud versus Nietzsche". Me pareció significar mucho más que una mera querrela familiar en la psicopatología. Comencé a dar me cuenta que eros e impulso de poder eran como hermanos desavenidos e hijos de un mismo padre, una fuerza espiritual constructiva, la cual -como la carga eléctrica positiva y negativa- se manifiesta en la experiencia de forma antagónica: una como un patiens, el eros, y la otra como un agens, el impulso de poder, y viceversa. El eros recurre al impulso de poder -tanto como éste al primero" (35).

Jung hace también referencia en sus obras a estudios realizados más o menos dentro de la ortodoxia psicoanalítica, como por ejemplo los de Riklin, Abraham, Rank, Mäder, Jones, Silberer y Pfister (36).

En sus "Recuerdos, sueños, pensamientos", considera sus propias obras como "etapas de mi vida, ... expresión de mi desarrollo interior: puesto que el ocuparme de los temas del inconsciente forma al hombre y provoca sus cambios. Mi vida es mi quehacer, mi trabajo espiritual. Una cosa no puede separarse de la otra.

Todos mis escritos son, por así decirlo, encargos que proceden del interior; surgieron bajo la presión del destino. Lo que escribí partió siempre de mi interior" (37).

A. Jaffe cuenta, a ese respecto, que el autor -quien, recordando su etapa juvenil afirma que nadie podía arrebatarse "la certeza de que estaba destinado a hacer lo que Dios quiere y no lo que yo quiero" (38)- "escribió en 1952 a un joven seminarista":

"Creo que todos mis pensamientos giran alrededor de Dios, como los planetas alrededor del sol y, así como éstos son atraídos por el mismo sol, mis pensamientos lo son irremisiblemente - por EL. Me tendría por el más empedernido pecador si opusiera resistencia a este poder" (39).

35) Id. 162 s. "Freud muestra como el objeto sucumbe al impulso y Adler cómo el hombre se sirve de éste para dominar el impulso. Nietzsche, entregado y supeditado a su destino, tuvo que crearse un "superhombre". Freud, así concluí yo, quedó tan impresionado por el poder del eros que quiso elevarlo a un numen religioso, incluso a dogma-aere perennius. No es ningún secreto que "Zaratustra" es el heraldo de un evangelio, y Freud compite incluso con la Iglesia en su intención de canonizar los principios".(id,163).

36) Cf. 1952 a, 29 s.

37) 1962, 229/cf. id, 332.

38) Id. 59.

39) 1962, 12 (según la "Introducción" por A. Jaffe).

II.2. PREMISAS METODOLOGICAS Y CONCEPTUALES.

II.2.1. EL ENFOQUE "FENOMENOLOGICO".

En el "prefacio" a un libro de J. Jacobi, el autor manifiesta, en agosto del 39, estar "plenamente convencido de que aún no se halla en sazón el momento de lograr una teoría total, que describa y comprenda todos los contenidos, procesos y fenómenos de lo psíquicos"; por lo que sus "opiniones" deben ser consideradas como "proposiciones" y "ensayos para formular una nueva psicología científico-natural, fundada, en primer lugar, en la experiencia inmediata del hombre" (40).

Trece años más tarde, en el "proemio" a una obra de F. Fordham, insiste en expresar su convicción de no haber "conseguido una teoría definitiva que explique todas -o al menos la mayoría- de las complejidades psicológicas" y de que, por tanto, su obra consiste en una "serie de diversas aproximaciones o, si se prefiere" "circum-ambulaciones" hacia factores desconocidos" (41).

Nunca se cansa el autor de reafirmar el carácter provisional, falible, subjetivo e hipotético de sus ensayos aproximativos a una teoría del psiquismo: "La psicología analítica forma parte fundamentalmente de la ciencia natural, pero se halla supeditada a la premisa personal del observador, mucho más que cualquier ciencia". En virtud de ello, se destaca en "Recuerdos..." que aquella corriente teórica depende en un grado considerable "de los cortejos histórico-documentales para eliminar siquiera los errores más burdos en el examen" (42).

En un intento de armonizar los principios de la crítica kantiana del conocimiento con los imperativos del momento epojéico según la metodología husserliana, Jung establece el "punto de vista exclusivamente fenomenológico" (43), como base para el análisis de los "hechos" psíquicos en tanto que "fenómenos" -y, como

40) 1939, 23 s.

41) 1952 f, 12.

42) 1962, 208/cf. 1912,1/1931,86/1940,20 s./1943,211/1952 a,17 (Prólogo IV^a ed.).

43) 1940, 20.

tales, "realidades" y "verdades" sui generis- eso es, de "acontecimientos" que cabe calificar de "psíquicamente eficaces" y "psicológicamente verdaderos", haciendo abstracción en las afirmaciones sobre los mismos de toda posible connotación metafísica o axiológica.

Como resultado de la aplicación de este criterio general el análisis particular de lo religioso se extraen del conjunto de la obra de Jung las siguientes tesis generales, que cabe tener en cuenta a la hora de considerar los contenidos objeto de desarrollo posterior en el presente trabajo:

- a) *"Una creencia no me demuestra naturalmente más que el fenómeno de la creencia, pero no en absoluto el contenido creído"* (44).
- b) *"Dios es un hecho evidentemente psíquico y no físico, es decir, es demostrable sólo psíquicamente, pero no físicamente"* (45).
- c) *"La afirmación de fe tiene en sí la realidad de un hecho psíquico"* (46).
- d) *"El que algo sea una realidad "física" no es el único criterio de verdad. También existen verdades anímicas, las cuales no pueden ni explicarse ni probarse, pero tampoco negarse físicamente. A este mismo tipo de verdades pertenecen las afirmaciones religiosas. Las afirmaciones religiosas se refieren en cuanto tales a hechos, que no son comprobables físicamente"* (47).
- e) *"La idea, en tanto existe, es psicológicamente verdadera. La existencia psicológica es subjetiva puesto que una idea sólo se da en un individuo; mas es objetiva en cuanto mediante un consensus gentium es compartida por un grupo mayor. Su verdad es un hecho no un juicio"* (48).
- f) *"No se trata de una cuestión de fe, sino de experiencia. La experiencia religiosa es absoluta. No cabe discutir acerca de ella. Una persona puede decir tan sólo que nunca tuvo una experiencia de esa índole, a lo cual replicará el opositor: "Lo lamento mucho, pero yo sí". Y ello pondrá término a toda discusión"*. (49).

44) 1962, 324/cf. 1952 e, 28.

45) 1952 b, 124.

46) 1954 b, 88.

47) 1952 b, 7/cf. id., 11.125/1934, 24/1944 a, 33/1952 a, 24.87/1962, 62.217.321.

48) 1940, 20.

49) Id. 167.

g) "Si mi investigación psicológica demuestra ahora la existencia de ciertos tipos psíquicos y su analogía con conocidas ideas religiosas, con ello se da la posibilidad de un acceso a esos contenidos experimentables que, notoria e irrefutablemente, forman la base concreta empírica de la experiencia religiosa. Queda al arbitrio del creyente admitir cualesquiera explicaciones metafísicas sobre el origen de estas imágenes. Nadie puede impedir que el creyente considere que Dios, el purusa, el atman o el tao son la causa primaria y eliminar con ello la última insatisfacción del hombre en el todo. La ciencia hace un trabajo diligente, pero no toma el cielo al asalto" (50).

h) "No importa en absoluto cuál es nuestra impresión o qué es lo que pensamos nosotros acerca del asunto. Sólo cuenta lo que siente el sujeto. Es su experiencia, y si ella ejerce una influencia esencial sobre su estado, todo argumento en contra es inútil. El psicólogo no puede sino tomar nota del hecho y, con tal que se sienta a la altura de la tarea, puede asimismo tratar de comprender por qué esta visión obró sobre esa persona justamente en tal forma" (51).

El "fenomenologismo" teórico del autor se traduce en su práctica terapéutica en la opción de "no pretender erigirse en árbitro mundi, sino que se renuncia expresamente a esta subjetividad y, por ejemplo, se respeta la creencia de que Dios se ha expresado en muchas lenguas y manifestado de múltiples maneras y que todas estas manifestaciones son verdaderas" (52).

En su resumen autobiográfico, establece definitivamente su posición al respecto: "No intento nunca que mis pacientes se conviertan. Para mí todo consiste en que el paciente se forme su propio criterio. Un pagano es para mí un pagano, un cristiano un cristiano, un judío un judío, cuando ello corresponde a su destino" (53).

50) 1944 a, 34.

51) 1940, 108.

52) 1944 a, 35.

53) 1962, 149/cf. id,104./1940,25.76 s./1944 a,35: Por lo que hace referencia en general al punto de vista "fenomenológico" del autor, Cf.además, 1921 (I), 322 s/1928,226/1929,48.65 ss./1934,144/1940,19 s.108.167/1944 a,33 s.48/1952 a,81.86 s.244/1952 b,8.11.111.124/1954 b,88/1962,178.224.355.

II.2.2. LOS FUNDAMENTOS TEORICOS.

II.2.2.0 Introducción. "Psicoanálisis" y "Psicología Analítica".

II.2.2.0.1. Desarrollo de la crisis.

Jung rompió "la primera lanza" por Freud en 1906 defendiendo contracorriente su "teoría de las neurosis"; a pesar de la "advertencia" por "dos profesores alemanes en el sentido de que" "si continuaba al lado de Freud y persistía en defenderle", su "futuro académico estaba en peligro". El autor declaró públicamente en favor del psiquiatra vienes, con el manifiesto que recuerda al final de su vida: "Si lo que dice Freud es la verdad, entonces persisto en mi postura. Renuncié a una carrera cuya premisa consiste en suprimir la investigación y silenciar la verdad" (54).

La adhesión al círculo freudiano supuso un acto de independencia intelectual por parte de Jung. El mismo significado hay que atribuir al hecho de su posterior distanciamiento del maestro y de su cohorte. A ese respecto, el autor explica que, ya desde un principio, a causa de sus "propias experiencias, no podía aceptar el que todas las neurosis estuvieran motivadas por la represión sexual o traumas de carácter sexual. Para ciertos casos esto era exacto, pero para otros, no" (55). En su opinión, la "posición de Freud respecto al espíritu" resulta "muy cuestionable":

"Siempre que en un hombre o en una obra de arte se manifestaba el lenguaje de la espiritualidad, le parecía sospechoso y dejaba entrever una "sexualidad reprimida". Lo que no podía explicarse directamente como sexualidad, lo caracterizaba como "psicosexualidad". Yo objetaba que su hipótesis, llevada a sus lógicas conclusiones, conducía a un juicio demolidor sobre la cultura. La cultura aparecía como una mera farsa, como fruto morboso de la sexualidad reprimida. "Ciertamente -concedía él- así es. Ello es una maldición del destino contra la cual nada podemos". Yo no estaba dispuesto en absoluto a darle la razón" (56).

En base a estas consideraciones, cuenta Jung que "Freud había formulado ante mí repetidas alusiones a que me consideraba su sucesor" (57);

54) 1962, 158.

55) Id. Id.

56) Id. 159./1946 c, 39 s.

57) 1962, 166.

pero que "yo sabía que no sería capaz de patrocinar correctamente sus opciones (...) con el significado que él les daba" (58).

Una serie de circunstancias precipitaron la práctica ruptura entre el iniciador y el que debía haber sido el primer continuador de la obra psicoanalítica. Entre ellas se cuenta la de la atribución por Freud de un carácter "numinoso" (59) a los postulados básicos de su teoría:

"Recuerdo todavía muy vivamente, como me dijo Freud. "Mi querido Jung, prométame que nunca desechará la teoría sexual. Es lo más importante de todo. Vea usted, debemos hacer de ello un dogma, un bastión inexpugnable". (60) Jung reconoce - que "en primer lugar fueron el "dogma" y el "bastión" que me asustó; pues un dogma, es decir, un credo indiscutible, se postula sólo allí donde se quiere reprimir una duda de una vez para siempre. Pero esto ya no tiene nada que ver con una opinión científica, sino sólo con un afán de poder personal" (61).

Freud quería, en efecto, organizar la "defensa" de su concepción "contra la negra avalancha del ocultismo". Pero su interlocutor no compartía su criterio de que la "sexualidad" tuviera que ser adoptada como una "res religiosa observanda", ni su percepción del color "negro" de cuanto la "filosofía", la "religión" y la "parapsicología" "tenían que decir" sobre lo "oculto" del "alma":

"Para mí la teoría sexual era igualmente "oculta", es decir, indemostrable, pura hipótesis posible, como muchas otras concepciones especulativas. Una verdad científica era para mí una hipótesis satisfactoria por el momento, pero no un artículo de fe para todos los tiempos" (62).

No obstante la declarada "irreligiosidad" del maestro vienés, esa actitud suya reflejaba, a los ojos de Jung, "una secuela de factores religiosos inconscientes": el "dogma" sexual habría usurpado, en su sistema, el trono divino; el "bastión" debería constituir en el mismo una especie de "refugio religioso" para la "luz numinosa de la teoría sexual", amenazada por las "tinieblas" del "ocultismo" (63).

58) Id. 167.

59) Id. 161.

60) Id. 160.

61) id. id./cf. 1946 c, 18.

62) 1962, 160.

63) id. 160-164.

La negativa freudiana a comunicarle "algunos detalles de su vida privada" -indispensables para la interpretación de un sueño que él mismo le había contado durante un viaje a Norteamérica-, en base a que ello suponía "arriesgar" su "autoridad", reforzó la impresión de Jung de que "ni siquiera el maestro había logrado resolver su propia neurosis" (64). Por ello, explica el psicólogo suizo, "cuando anunció su intención de identificar y dogmatizar la teoría y el método, ya no pude cooperar más con él, y no me quedó más opción que retrotraerme a mí" (65).

II.2.2.0.2. Aspectos de la controversia.

Las diferencias teóricas entre las respectivas concepciones de Jung y de Freud afectan no sólo a cuestiones formales, sino a postulados antropológicos básicos, al modelo de lo inconsciente y a elementos metodológicos del análisis y de las orientaciones terapéuticas.

La motivación psíquica.-

Para Sarró la polémica en torno a la libido remite a la misma antropología:

"Que la libido fuera o no de origen sexual era importante porque implicaba la orientación preferencial de la personalidad hacia determinados valores. La libido freudiana iba encaminada a la búsqueda de objetivos sexuales, alcanzados los cuales se satisfacía y apaciguaba; en cambio, la libido junguiana iba orientada hacia objetivos espirituales" (66).

"Para Freud la sexualidad era el protofenómeno de la personalidad; para Jung lo era la vida del espíritu tal como se expresa en la cultura" (67). Por otra parte, "para Jung, el hombre es substancialmente espiritual, mientras que para Freud sólo lo es accidentalmente en virtud de la sublimación. Dicho en otros términos: la vocación originaria del hombre sería, para

64) id. 167.175.

65) id. 175. A ese respecto afirma Jung en "Teoría del psicoanálisis" (1913, 15/cf. id. 16) que "se ha supuesto erróneamente que mi actitud representa una "escisión" en el movimiento psicoanalítico. Tales cismas no existen sino allí donde se trata de creencias; ahora bien: en psicoanálisis, se trata de una ciencia con fórmulas variables".

66) o.c. Bib. p. 18.

67) id. 9.

Freud, la sexual, y para Jung la espiritual.

El hombre freudiano aspiraría primariamente al goce, mientras que en el hombre junguiano su apetito esencial sería el de la comprensión (del mundo y del ultramundo, de su ego y del de los demás" (68).

Jung, reconociendo, por un lado, los "extraordinarios méritos de Freud en la exploración de la psique individual", critica la "estrechez inaceptable" de su "marco conceptual" (69), sus "errores escolásticos de interpretación" (70) y sus "pseudobiológicas concepciones y desvalorizaciones del proceso del desarrollo anímico" (71); es decir, la "unilateralidad teórica" de su "teoría sexual" (72), basada en una "concepción mecanicista-causal", que induce a una "reductio ad causam simplificante", la cual "cuanto más cierta, más simple y más amplia sea, tanto menos fielmente se ajusta a la significación del material analizado y reducido" (73).

Sin negar la incidencia del factor "mecánico-causal" (en la consideración del cual se basa la interpretación freudiana de los acontecimientos psíquicos como consecuencias de una causa) en la determinación de la conducta, la psicología junguiana pone el énfasis en el "energético-final" (que permite seguir el curso inverso de los procesos psíquicos; eso es, desde la consecuencia conocida a la causa por descubrir) (74).

Según él, la "sobreevaluación de la sexualidad, por Freud" (75) resulta explicable como producto de una "reducción" de la hermenéutica al solo punto de vista del determinismo causalista. Su propia aportación pretende superar las deficiencias de la freudiana:

68) Id. 18.

69) 1952 a, 15 (Prol. IVª ed.).

70) 1934, 84.

71) 1944 a, 27.

72) 1948 b, 85/cf. id., 115/1946 c, 18/1952 a, 338.

73) 1948 b, 31/cf. 1952 a, 15 s,

74) cf. 1921 (II), 215.276.

75) 1948 b, 31.

"Mirando hacia atrás puedo decir que he sido el único en seguir ocupándome debidamente de los dos problemas que más interesaron a Freud: el de los "restos arcaicos" y el de la sexualidad. Es un error muy frecuente pretender que no he sabido ver el valor de la sexualidad. Por el contrario, desempeña un importante papel en mi psicología concretamente como expresión esencial -aunque no única- de la integridad psíquica. Fue también mi objetivo principal investigar y explicar su significado personal y su aspecto espiritual más allá de la función biológica y su sentido numinoso: es decir, expresar lo que fascinó a Freud, pero que no pudo comprender" (76).

Los contenidos de lo inconsciente.-

Algunos comentaristas coinciden en subrayar la incidencia del marco sociocultural respectivo como factor decisivo de las discrepancias teóricas entre Jung y Freud: el primero, comenta Sarró, "procedía de otro mundo espiritual que el de Freud. El del uno era la Viena escéptica y positivista, el del otro la Basilea con su clima de gran espiritualidad no sólo religiosa sino también filosófica" (77).

Aportando nuevos elementos al tema, L. Cencillo observa que "mientras Freud responde a la tradición positivista más bien anglosajona (De Mandeville, St. Mill, Spencer) o del materialismo científico alemán (Vogt, Moleschott, Haeckel), Jung responde a la corriente genuinamente germánica que va de Eckhardt a Dilthey, pasando por Cusa, Paracelso, Boëhme, Hegel y hasta cierto punto Nietzsche", y que la diferencia entre Jung y Freud es "la que media también entre el Ics libidinal de éste, una fuerza ciega y viscosa que se orienta exclusivamente hacia contactos epidérmicos sin perspectiva ni horizonte alguno" y el "inconsciente colectivo" de aquél, cargado de "expresividad universal, fuente de todas las manifestaciones de la cultura y de la religión y no como enmascaramientos y sublimaciones, sino como mensajes de las profundidades, eficaces y genuinos, que orientan al hombre en su realización, en la integración total de todas sus fuerzas creadoras" (78).

La "actitud de Jung ante lo imaginario" fue, según Sarró, positiva; puesto que veía ante las imágenes "la verdadera realidad del alma" y que

76) 1962, 176/cf. 1921 (I), 317/1948 b, 8.20 (nota 14). 39.46.78.

77) o.c.p. 11. Este mismo autor considera significativo el hecho de que "entre los ascendientes inmediatos de Jung, dentro del círculo cultural de Basilea, figuraban Flourenoy (...) Burckhardt y Bachofen" (id. id.)

78) "El inconsciente..." Cf. Bib. p. 130.

"nunca pensó que pudieran engañarle. Como Freud, creyó que tenían una razón de ser, que obedecían a un determinismo. La diferencia con Freud es que la buscó más allá de los límites de la existencia individual". (79)

Para él, apunta en este mismo sentido Cencillo "las imágenes oníricas, eidéticas o alucinatorias no son "enmascaramientos" (Freud) ni alegorías (Adler), sino auténticos símbolos que no son susceptibles de desciframiento (como lo serían las alegorías y los signos convencionales o enmascaradores), sino que han de ser completados, ampliados, asociados, fundidos unos con otros para que por sí mismos sugieran, como por una insinuación simpática, su contenido indescifrable" (80).

El propio Jung destaca al respecto, por ejemplo, que para él "el incesto significaba sólo en muy raros casos una complicación personal"; puesto que en la mayoría de ellos, representaba "algo de naturaleza altamente religiosa, razón por la cual desempeña en casi todas las cosmogonías y en numerosos mitos un papel decisivo. Pero Freud persistía en la interpretación textual y no podía captar el significado espiritual del incesto como símbolo" (81).

Según I. Progrof, la interpretación freudiana de lo inconsciente se apoya en un supuesto antagonismo biología-sociedad, por el que se explicarían las realidades espirituales como sublimaciones de energía instintiva; mientras que, en Jung, la energética psíquica deriva del carácter biosocial humano. Por ello, éste concibe las formas de expresión de la misma -los "símbolos"- en su "doble forma dentro del individuo, siendo psicológicos en su aspecto universal y sociales en su manifestación histórica particular. En otras palabras: los medios a través de los cuales las energías del individuo fluyen a la vida dependen de la forma social adoptada por los símbolos arquetípicos, y el desarrollo de la personalidad individual depende del modo en que funcionen dichos símbolos" (82).

Ante esa perspectiva, Sarró concluye que "la psicología analítica, poseía un horizonte inmensamente más amplio y profundo que el del psicoanálisis. En el marco referencial, dentro del cual busca Jung el sentido

79) o.c.p. 20.

80) o.c.p. 125.

81) 1962, 176.

82) "La psicología de Jung y su significación social" cf. Bib. p. 270.

de los síntomas, se dan cita la etnología, la historia comparada de las religiones, la filosofía; es decir, las Humanidades, en su más amplio y noble sentido" (83).

El contraste metodológico.-

Mientras Freud habría aplicado un procedimiento "reductivo" para explicar los contenidos del espíritu como "síntomas" de procesos inconscientes que, en una observación "retrospectiva", aparecen relacionados a causas psíquicas del pasado; Jung realiza un análisis "constructivo", "sintético" y "amplificativo", basado en la consideración de un producto inconsciente no como algo "semiótico" sino como expresión "simbólica" que anticipa ("teleológicamente", "prospectivamente") aspectos de lo futuro y que revela su sentido "arquetípico", por medio de sus paralelismos con elementos de la mitología, folklore y religión y con las creaciones del espíritu humano en general (84).

Las diferencias de criterio analítico tienen su traducción en el plano terapéutico: para Freud, el núcleo de la terapia se orienta hacia la "toma de conciencia" de los motivos "ocultos" de las propias contradicciones personales, a la conquista de los dominios del "ello" por el "yo". En la concepción junguiana, por otra parte, el proceso curativo debe conducir a la integración psíquica, mediante el control por el "sí-mismo" del poder de lo inconsciente "individual" y "colectivo". Esa "curación" no consiste, por otro lado, en la simple extinción de los "síntomas" del "retorno de la represión", sino que conduce además hacia el descubrimiento del pleno "sentido" de la vida (85).

II.21. DIMENSIONES Y ELEMENTOS DE LO INCONSCIENTE.

II.22.1.1. De lo individual a lo universal

En "Tipos psicológicos" -en una expresión reasumida en "Psicología y Religión"-, el autor afirma que "lo inconsciente es un concepto límite psicológico en el que se incluyen todos aquellos contenidos o proce

83) o. c. p. 27.

84) cf. 1921, (II), 215.276

85) 1926, 93/1931, 84.268/1944 a, 26.51/1952 b, 170 s/1954 b, 99.

sos psíquicos que no son conscientes, es decir, que no están referidos de modo perceptible al yo" (86).

El autor compara el ámbito de lo consciente al de "una pequeña isla en medio del océano"; si bien con ello no deja de reconocer que la representación de la "amplitud oceánica no es al fin sino un símil de la capacidad de lo inconsciente de limitar y de amenazar la conciencia"; puesto que "frente a la conocida extensión de la conciencia, se yergue la desconocida "extensión" de lo inconsciente, a cuyo respecto en rigor sólo sabemos que existe y que, en virtud de su existencia opera sobre la conciencia y su libertad en un sentido restrictivo". (87)

Así, pues, dado que "el inconsciente escapa a la observación inmediata", toda psicología del mismo, según el epílogo a "Los complejos y el inconsciente", no contiene más que "constataciones indirectas", "deducciones lógicas de los efectos que ejerce", que "sólo tienen (...) un valor de hipótesis" (88).

A nivel "personal", se dan, según Jung, al lado de los procesos conscientes -operaciones mentales orientadas a la adaptación del individuo a la realidad-, unos fenómenos de naturaleza "inconsciente" (adoptando el concepto en un sentido estrictamente "psicológico", no "metafísico"), que prefiere denominar, según el término acuñado por uno de los maestros de su época pre-freudiana (P. Janet), "subconscientes"; cuyos contenidos están formados por "recuerdos perdidos, representaciones penosas reprimidas (de liberadamente olvidadas), percepciones subliminales, es decir, percepciones sensibles que no fueron lo bastante fuertes para alcanzar estado de conciencia y, por último, contenidos que todavía no han llegado a madurez consciente" (89).

En un nivel más profundo del psiquismo aparecen, según el autor, unos "contenidos inconscientes (...) que no proceden de adquisiciones personales, sino de la posibilidad heredada del funcionar psíquico (...) son las conexiones mitológicas, los motivos e imágenes que, en todo momento y donde quiera, pueden reaparecer, sin tradición histórica ni

86) 1921 (II), 255/1940, 69 (nota 9).

87) 1940, 136/cf. Id. 62.70/1948 b, 74/1951, 15.20 s.

88) 1944 b, 448 s.

89) 1926, 84/cf. 1921 (II), 255, ss/1928, 51/1940, 62/1941, 110/1948 b, 226/1954 a, 9 s.

migración previa" -tanto en actos individuales (sueños, fantasías, ... etc.) como en productos culturales (símbolos mitológicos, ideogramas, leyendas, folklore, ... etc.)-. Por ello, pueden considerarse "contenidos colectivamente inconscientes" (90).

La función de los mismos consistiría en la unión de los individuos con la sociedad y con la historia humana y biológica en general (91): lo "inconsciente colectivo, heredado in potentia por todo individuo", constituye, desde esa perspectiva, "el correlato psíquico de la diferenciación del cerebro humano" (92). Jung desarrolla su concepción en "El secreto de la Flor de Oro":

"Esta psique inconsciente, común a toda la humanidad, no consiste meramente en contenidos capaces de llegar a la conciencia, sino en disposiciones latentes hacia ciertas reacciones idénticas (...). Sobre tal base se explica la analogía, y hasta la identidad, de los temas míticos y de los símbolos, y la posibilidad de la comprensión humana en general. Las diversas líneas del desarrollo anímico parten de una cepa básica común, cuyas raíces se extienden al pasado. Se halla aquí, -también, el paralelismo anímico con los animales" (93).

Las manifestaciones de lo inconsciente colectivo que, por constituir un substrato de la existencia humana, a nivel ontológico y filogenético, aparecen tanto en el hombre "primitivo" como en el "civilizado" incluyen no sólo "representaciones", sino también "sentimientos" asociados a las mismas (94) y están influidas por la coyuntura sociocultural, los procesos de la cual se acumulan "poco a poco, en lo inconsciente colectivo, para dar vida a sus contenidos" (95).

Según "Arquetipos e inconsciente colectivo", "Los contenidos de lo inconsciente personal son en lo fundamental los llamados complejos de carga afectiva que forman parte de la intimidad de la vida anímica. En cambio, a los contenidos de lo inconsciente colectivo los denominados arquetipos" (96).

90) 1921 (II), 258/cf. 1926, 23 s/1928, 67/1940, 33/1941, 111/1948 b, 226/1954 a, 10.

91) cf. 1952 a, 190.

92) 1952 a, 24.

93) 1929, 28.

94) 1921 (II), 208/cf. 1926, 84/1952 b, 111/1961, 69.

95) 1948 b, 232.

96) 1954 a, 10. En "Energética psíquica..." había expuesto que "lo inconsciente colectivo consta de la suma de los instintos y sus .. / ...

II. 2.2.1.2. Los arquetipos de lo inconsciente colectivo.

Los orígenes del término "*arquetipo*" se remontan, como explica el propio Jung, "*a los primeros siglos de nuestra era*": desde Cicerón y Plinio, entre los romanos, y Filón de Alejandría, Ireneo, Dionisio el Areopagita y Agustín de Hipona, en la tradición judea-cristiana, pasando por los tratados alquímicos de Hermes Trismegisto y Vigenero, hasta su recuperación por el autor suizo, el vocablo ha sido empleado en diversos contextos temáticos y adquirido pluralidad de significaciones (97).

Como fuentes próximas de inspiración del concepto "*psicológico*" de "*arquetipo*" destacan, según el mismo autor, las obras de Kant, Bastian, Steiner y Nietzsche y, especialmente, de Hubert & Mauss, Levi-Bruhl y Burkhardt (98).

La estructura concreta de ese concepto clave ha experimentado, en el transcurso de la obra de Jung, un largo proceso metamórfico del que aquí interesa precisar especialmente el resultado final del mismo, puesto que ha sido el mayormente utilizado en la psicología de la religión: desde principios de la década de los diez, el autor manifiesta su convicción de que ciertos contenidos oníricos y de fantasías psicopatológicas no podían ser explicadas atendiendo exclusivamente a los factores de lo "*consciente*" y "*subconsciente*"; sino solamente en base a supuestas "*imágenes primordiales*" ("*protoimágenes*") "*dominantes del inconsciente colectivo*". A finales de este período, introduce el término "*arquetipo*" para denominar el reflejo de una predisposición psíquica (en forma de contenidos "*mitológicos*" o "*imágenes arcaicas*") basada, a su vez, en una supuesta aptitud orgánica del animal humano para establecer la memoria filogenética de ciertas experiencias colectivas primitivas que,

.../..

correlatos, los arquetipos. Así como cada ser humano posee instintos, así también posee imágenes primordiales. Pruébalo en primer término la psicopatología de los trastornos mentales en que irrumpe lo inconsciente colectivo" (1948 b, 213).

97) cf. 1926,84/1940,86/1954 a,10.

98) 1926,83/1940,87 s./1954 a,11.

repetidas y fijadas, habrían sido registradas en forma de "en^gramas" ("residuos arcaicos" o "sedimentaciones mnémicas") por el cerebro del hombre y transmitidas como "modos funcionales heredados". Con esta concepción, casi mecanicista, pretendía explicar el autor el denominador común a ciertas representaciones individuales (inexplicables a partir del análisis de la propia historia del sujeto) y a contenidos de una pluralidad de formas simbólicas de los más dispares y distantes universos culturales (99).

Ya al terminar los años 20 y en lo sucesivo, el autor, sin abdicar de sus pretensiones de ofrecer una explicación lo más ajustada al patrón científico-natural (100) de ciertos fenómenos de lo inconsciente en base a la hipótesis de los "arquetipos", desplaza progresivamente el enfoque hacia el factor psicoenergético de las "imágenes arcaicas", en detrimento de la consideración del controvertido sustrato orgánico de las mismas. Desde esa perspectiva, el autor de "Símbolos de transformación" expone los términos generales de su concepción:

"El espíritu humano tiene modos de comportamiento universales, típicos, que corresponden a la "pauta de conducta" biológica. Estas formas innatas, que existen a priori (arquetipos), pueden producir en los más diferentes individuos representaciones, o relaciones de representaciones, prácticamente idénticas, cuyo origen no cabe atribuir a experiencia individual - alguna. En las psicosis surgen muchísimas ideas e imágenes - que en razón de su absoluta rareza son susceptibles de impresionar al paciente y a los suyos, pero que en modo alguno son insólitas para el especialista dada la afinidad de sus temas con ciertos mitologemas. Como la estructura fundamental es más o menos la misma en todas partes, temas oníricos aparentemente individuales pueden compararse, por ejemplo, con mitologemas de cualquier proveniencia. Por ello no vacilo en comparar el mito hindú con el alma norteamericana moderna" (101).

Según "Respuesta a Job", esos fenómenos espontáneos" se comportan como "sujetos autónomos" dotados de "intencionalidad" (102). En su

99) cf. 1921 (I), 316 s./ (II), 245 s/1926, 83 s.88/1928, 67.

100) cf. 1961, 91.

101) 1952 a, 322/cf. id. 24. 171/1926, 83. 88/1940, 85/1941, 142/1952 e, 25/1954 a, 11

102) 1952 b, 10.

último trabajo dedicado al tema Jung sostiene que "El arquetipo es una tendencia a formar tales representaciones de un motivo, representaciones que pueden variar muchísimo en detalle sin perder su modelo básico" (103). Desde "Símbolos de transformación" concibe el hecho de la persistencia del modelo en base a su carácter "numinoso", eso es a la percepción de la carga energética del mismo que "a trae los contenidos de la conciencia" y por ello se hace perceptible y "susceptible de conciencializarse" (104). "Introducción a la esencia de la mitología" presenta la idea de que sólo se puede "parafrasear los arquetipos aproximativamente" (105) y tratar de expresar su contenido mediante una "parábola lingüística" (106). En tanto que "unidades efectivas de lo inconsciente" que "no son determinables cuantitativamente, sino sólo cualitativamente" (107), los arquetipos, según "Arquetipos e inconsciente colectivo", "solamente aparecen en la observación y en la experiencia como ordenadores de representaciones, y esto siempre ocurre en forma inconsciente, por lo cual sólo puede conocerse a posteriori. Asimilan material representativo, que produce indiscutiblemente del mundo fenoménico, y de ese modo se vuelven visibles y psíquicos" (108).

"Símbolos de Transformación" describe en términos claramente energéticos la "estructura arquetípica de lo inconsciente" (109): "psicológicamente, la energía de un arquetipo no suele estar a la disposición de la conciencia" (110). "La libido es una inclinación natural; es como el agua que necesita un declive para poder fluir, (...) tiene que haber representaciones que atraigan a la libido. Creo que su carácter especial reside en el hecho de que sean arquetipos es decir, formas universalmente existentes y heredadas cuyo conjunto constituye la estructura de lo inconsciente (...) los arquetipos son aquellas formas o cauces por los cuales fluye desde siempre el río del acontecer psíquico" (111). Abundando en el mismo sentido, "Acercamiento al inconsciente" subraya que los arquetipos -la naturaleza de los cuales está constituida, según "Energética psíquica...", por un "contenido colectivo autónomo" (112) - "no son meros nombres ni aun conceptos filosóficos. Son trozos de la vida misma, imágenes que están íntegramente unidas al individuo vivo por el puente de las emociones" (113).

103) 1961,67/cf.1941,142.

104) 1952a, 304/cf.id.317/1948 b,228/1954 a,173/1961,67.

105) 1941,142/cf.id.112.

106) Id. 113.

107) 1954 a, 177.

108) id.178/cf.Id.113.173/1941,108.111/1952 b,151/1961,69.

109) 1952 a,304.

II.2.2.2. Energía y epifanía del arquetipo.

II.2.2.2.1 La "libido", intensidad afectiva de la dinámica psíquica.

La temática de "Transformaciones y símbolos de la libido" se centra en el concepto de libido en tanto que "analogon psíquico de la energía física" (114). En "Tipos psicológicos" precisa el autor que con el término "libido" se refiere a la "energía psíquica"; eso es, a la "intensidad del proceso psíquico", al "valor psicológico" del mismo (115). A lo largo de su obra utiliza indistintamente los términos "libido" y "energía" para denominar no una "fuerza psíquica", sino un "concepto para intensidades o valores" (116). "Energética psíquica y esencia del sueño" describe el concepto de "desplazamiento de la libido" en términos de "transformación o conversión energética" y de "traslación de las intensidades o de los valores psíquicos desde un contenido a otro, análogamente a la denominada conversión de la energía, la cual, en su forma catódica, por ejemplo, es convertida por la máquina de vapor, primero en presión y luego en energía. Similarmente, la energía de ciertos fenómenos psíquicos es convertida en otros dinamismos por la acción de medios adecuados" (117).

Retomando el tema en "Símbolos de transformación", el autor insiste en que "en el campo psicológico, el concepto de libido posee la misma importancia funcional que el de energía en el físico" (118) y en que "al igual que la energía, tampoco la libido se manifiesta en y por sí, sino sólo en forma de "fuerza", esto es, de determinado estado energético de "algo", por ejemplo, de cuerpos movidos, tensión química o eléctrica, etc. De ahí que también la libido vaya unida a determinadas formas o estados. Se manifiesta como intensidad de impulsos, afectos, actividades, etc." (119).

.../..

110) id. 90.

111) id. 240/cf. id. 245/1940, 165.

112) 1948 b, 228.

113) cf. 1961, 96/cf. 1941, 112. 120. 142.

114) Según comenta el propio autor en 1962, 215

115) 1921 (II), 267.

116) id. id.

117) 1948 b, 63/cf. id. 29. 65.

118) 1952 a, 142/cf. id. 110

119) id. 337.

Jung rechaza una definición "exclusiva y unilateralmente sexual de este concepto", en base al supuesto de que "ya el mero hecho de que no sea factible derivar de un instinto único la totalidad de los fenómenos psíquicos prohíbe una definición unilateral de la libido" y de que, por tanto, "la teoría sexual de los automatismos psíquicos es un prejuicio insostenible" (120). Por ello, establece positivamente su concepto de libido recurriendo no a Freud -a quien reconoce como "introducción" del término en la psicología-, sino a la "acepción general que le otorgó el lenguaje clásico", en el sentido de "deseo" (Cicerón) y de "apetito" (Agustín) (121).

Según ese punto de vista la libido consiste en "un apetito en su estado natural (...) intencionalidad general (...) un valor de energía que puede comunicarse a cualquier otro sector: poder, hambre, odio, sexualidad, religión, etc. sin que sea nunca un instinto específico (...) la energía (...) que da lugar a la formación de símbolos de luz, fuego, sol, etc..." (122). En definitiva, la libido aparece en la concepción jungiana como "la fuerza vital psíquica" (123); eso es, "la fuerza impulsora de nuestra propia alma (...) cuya esencia está en producir lo útil y lo nocivo, lo bueno y lo malo" (124). En "Recuerdos, sueños, pensamientos", el autor resume su posición definitiva estableciendo que "a través de la concepción energética de la libido surge una cierta unificación de las concepciones, mientras que en el trasfondo se hallan las cuestiones en controversia frecuente acerca de la naturaleza de la libido -si es sexualidad, fuerza, hambre u otra cosa-. Mi objetivo era realizar una unificación, también en psicología, como se expresa en ciencias naturales bajo la forma de una energética general" (125).

II.2.2.2.2. Los "símbolos", imágenes libidinales.

La dinámica de los arquetipos se hace patente, según Jung, a través de la función simbólica, en tanto que expresión comprensiva de la totalidad de un estado psíquico, mediante la conversión de la energía psíquica en lenguaje universal, dentro

120) id.141./cf.id.144.149.ss.164 s./1913,45 ss.

121) 1952 a,141 s.

122) id. 147.149 s.

123) Id. 215.

124) Id. 135.

125) 1962, 216.

del paradigma del cual adquieren su sentido concreto contenidos de las más diversas realizaciones del espíritu humano: mitos y sueños, hierofanías y cosmovisiones, dogmas ideológicos y representaciones patológicas, conductas rituales y normas morales. "El símbolo es siempre una contextura de naturaleza complejísima, pues entran en su composición datos de todas las funciones psíquicas" (126), afirma el autor en "Tipos psicológicos", en donde precisa además que "los símbolos son energías informadas, fuerzas, es decir, ideas determinantes, cuyo valor espiritual es tan grande como el afectivo" (127). "Símbolos de transformación", retomando el concepto del "simil libidinal" introducido en "Transformaciones y símbolos de la libido" y posteriormente aplicado en "Energética psíquica y esencia del sueño" (128), desarrolla la tesis de que "los símbolos, en su variedad infinita, en tanto son imágenes libidinales, pueden reducirse, en suma, a una raíz muy sencilla: la libido y sus propiedades" (129).

Esta concepción se basa en el supuesto de que "un cierto quantum excedente de energía" -el "sobrante libidinal"- puede ser transferido, a través de cauces inconscientes, hacia fines no instintivos (culturales), sustitutivos en cierto modo de los objetos propiamente dichos de esas tendencias naturales (130). "El símbolo, según "Tipos psicológicos", vive por la retención de ciertas formas de libido y produce, a su vez, la retención de estas formas de libido".

Por lo que "la reducción del símbolo es equivalente a un escape de libido por la vía directa o por lo menos a un apremio de aplicación directa casi invencible". De ello deduce el autor que "la formación de símbolos debe constituir, pues, también biológicamente, una importante función. Como el símbolo sólo merced a una relativa desvalorización del objeto puede vivir, ha de servir también, evidentemente, para el fin de la desvalorización de los objetos" (131). "Símbolos de transformación" sintetiza esa idea ya sugerida en obras anteriores acerca de la función simbólica:

126) 1921 (II), 287/cf. 1952 a, 137.

127) 1921 (I), 333.

128) cf. 1948 b, 73

129) 1952 a, 118.

130) cf. 1948 b, 72

131) 1921 (I), 313.316

"Los símbolos funcionan como transformadores, puesto que transfieren la libido de una forma "inferior" a otra superior. Esta función es tan importante que el sentimiento le atribuye los máximos valores. El símbolo actúa sugestivamente, es decir, con vincientemente, y expresa al propio tiempo el contenido de la convicción. Actúa convincentemente en virtud del numen, o sea, de la energía específica propia del arquetipo. La vivencia del último es, no sólo impresionante, sino francamente "emocionante". Produce naturalmente una fe" (132).

Jung toma distancias respecto de la simbología freudiana que, según él, reduce los símbolos al papel de puros signos o síntomas de procesos inconscientes, la función "simbólica" a la "semiótica" (133): "según mi modo ver las cosas, afirma en "Tipos psicológicos", "debe establecerse una rigurosa diferenciación entre el concepto de símbolo y el concepto de un mero signo. La significación simbólica y la significación semiótica son completamente distintas" (134). "Símbolos de transformación" observa, en este sentido, que "El "signo" tiene un significado fijo porque es una brevíatura (convencional) para una cosa conocida o una alusión a ella de uso general. El símbolo, en cambio, tiene numerosas variantes análogas, y de cuantas más disponga tanto más completa y exacta es la imagen que esboza de su objeto" (135).

En esta misma obra, el autor añade que "símbolos no son signos o alegorías para una cosa conocida, sino que tratan de indicar una realidad poco conocida o desconocida del todo (...) son metáforas de la libido" (136), imágenes "de un contenido en su mayor parte transcendente a la conciencia" (137). En "Aproximación al inconsciente", Jung señala como función de los símbolos la de "reconciliar y unir los opuestos dentro de la psique" (138).

132) 1952 a, 245/cf. 1948 b, 69.73.

133) cf. 1921 (II), 282/1931, 43/1948 b, 70 s/1952 a, 53.137.

134) 1921 (II), 281.

135) 1952 a, 137.

136) Id. 235

137) id. 102./cf. 1921 (II), 287.351.

"Alegoría" es una paráfrasis de un contenido consciente. "Símbolo", en cambio, es la mejor expresión posible para un contenido inconsciente; sólo presentido, pero aún desconocido" (1954 a, 12. Nota 5).

138) 1961, 99/cf. 1951, 261.

II.2.2.3. El proceso de "individuación" y su culminación en el "sí-mismo".

II.2.2.3.1. Psicogénesis del "individuo".

Partiendo de que *"la individualidad psicológica existe inconscientemente a priori y sólo conscientemente en cuanto existe una conciencia de la peculiaridad, es decir, en cuanto existe una diferencia consciente respecto de los demás individuos"* (139), *"Tipos psicológicos"* destaca la importancia psicológica del desarrollo de la *"individuación"*, (140) consistente en *"el proceso de la constitución y particularización de la esencia individual, especialmente el desarrollo del individuo desde el punto de vista psicológico como esencia diferenciada de lo general, de la psicología colectiva. La individuación es, pues, un proceso de diferenciación que tiene por objeto el desarrollo de la personalidad individual"* (141).

Según *"El yo y el inconsciente"*, esa *"conversión en individuo"*, en uno mismo, *"podría traducirse también por "autificación" (Verselbstung) o por "realización del sí-mismo" (Selbstverwirklichung)"* (142). La individualidad, según *"Psicología y alquimia"*, *"no es sólo el punto central, sino también el círculo donde se comprenden el consciente y el inconsciente: es el centro de esta totalidad, lo mismo que el yo es el centro del consciente"* (143).

La psicología jungiana en conjunto describe, pues, la génesis del individuo como un complejo proceso de relaciones entre lo inconsciente y lo consciente, a lo largo del desarrollo del cual ambos sistemas se interpenetran y *"conjuntan"*, ajustándose, *"compensándose"* y *"complementándose"* mutuamente (144). La culminación del mismo determina la *"madurez"* humana, la *"salud"* mental, la orientación progresiva hacia el *"sentido de la vida"* y la *"felicidad"*. Su frustración (*"extravío patológico"*; eso es, *"pérdida del sentido"*), la *"neurosis"* individual y/o colectiva. La psicología analítica se propone estimular y canalizar la correcta realización del proceso de integración individual. La

139) 1921, (II) 261.

140) Concepto que el autor califica de *"central"* en su psicología (Cf. 1962, 217).

141) 1921 (II), 259/cf. 1955-57 (II), 194.

142) 1928, 129/ cf. id. 131/1941, 123.

terapia, en el marco de ese sistema, persigue la corrección de las desviaciones y la reorientación de la dinámica vital del paciente hacia las metas de su pleno desarrollo como individuo (145). Con todo, según "Psicología y alquimia", "el término científico *individuación* no pretende significar en modo alguno que se trate de un estado de cosas conocido y explicado a la perfección. Designa simplemente el campo, todavía muy oscuro y necesitado de exploración, de procesos de centrado existentes en el inconsciente, procesos formadores de la personalidad. Se trata de procesos vitales que desde los tiempos más remotos, debido a su carácter de numen, han sido el motivo más importante para la formación de símbolos". (146)

II.2.2.3.2. Naturaleza de la "personalidad total".

"Psicología y religión" se refiere al "yo" como a un elemento "subordinado o contenido en un "sí-mismo" (Selbst) superior que constituye el centro de la personalidad psíquica total, ilimitada e indefinible" (147). Así, Jung resume su tesis establecida en "Tipos psicológicos"-desarrollada en "El yo y el inconsciente" y mantenida en las obras posteriores a la reelaboración de las mismas "Terry Lectures"-, en donde formulaba su concepción del yo en tanto que "complejo de representaciones que constituyen para mí el centro de mi zona consciente y me parece de la máxima continuidad e identidad", en base a la cual definía como "consciente" todo "elemento psíquico en tanto está referido al complejo del yo" y concluía que "en cuanto el yo sólo es el centro de mi zona consciente, no es idéntico a la totalidad de mi psique, sino que es simplemente un complejo entre otros complejos. Distingo, pues, entre el yo y el sí-mismo en cuanto el yo es el sujeto de mi conciencia, mientras el sí-mismo es el sujeto de mi psique toda, incluso de la inconsciente" (148).

Después de afirmar que el "yo" es el único contenido del "sí-mismo" que se puede conocer; puesto que ese nuevo "centro" de la

.../-..

143) 1944 a, 59

144) cf. 1928, 135

145) cf. p. ej.: 1926, 93/1931, 84.268/1944 a, 26.51/1952 b, 119/1954 a, 70 s. /1954 b, 99.

146) 1944, 324.

147) 1940, 70/cf. 1928, 229.

148) 1940, 70 s. & 1921 (II) 293/cf. 1928, 135.229/1929, 61/1944 a, 59/1951, 18 /1952 b, 119.128 s/1954 a, 170/1954 b, 100... etc.

personalidad se supone desplazado desde la superficie de lo consciente hasta el mismo punto de articulación de ese ámbito con el de lo inconsciente, el autor afirma que "la idea de un "sí-mismo" ya es en sí un postulado trascendente que, si bien puede justificarse psicológicamente, no se puede demostrar de un modo científico" (149). No obstante, expone a continuación la hipótesis que mantendrá a lo largo de toda su obra posterior de que el "sí-mismo" -que funciona "como una especie de compensación por el conflicto entre lo interno y lo externo"- tiene el carácter de "algo que es resultado o fin alcanzado (...) fin de la vida (...) la más importante expresión de esa combinación del destino que se llama individuo" (150). En la misma línea, y anticipando la temática de "Misterium coniunctionis", "Respuesta a Job" sostiene que cualquiera que sea la "significación de la totalidad del hombre", el "sí-mismo" aparece siempre, por definición, como "complexio oppositorum" (151), como una "imagen, producida espontáneamente por el inconsciente, de la meta de la vida (...) a que ha de llegar todo hombre, es decir, la realización de su totalidad e individualidad" (152).

Según "Arquetipos e inconsciente colectivo", el "proceso de individuación", consiste en un "proceso psíquico límite, que exige condiciones enteramente especiales para llegar a la conciencia" (153). En tanto que el "sí-mismo" permanece exclusivamente inconsciente, afirma el autor de "Psicología y simbólica del arquetipo", constituye una fuente de constantes "conflictos morales"; mientras que, si se establece como eje de convergencia entre lo inconsciente y lo consciente, realiza una "unio oppositorum" y, con ella, la plena integración individual (154).

II.2.2.3.3. Simbolización del "sí-mismo".

La teoría del "selbst", en el contexto de la concepción general del proceso de "individuación", constituye el resultado de un largo recorrido de Jung por el análisis de los sueños y fantasías individuales, de las complejas series de "transfor-

149) 1928, 229

150) id., 119/cf. 1929, 61/1931, 268/1954 a, 170 s.

151) 1952 b, 99.

152) id. 119

153) 1944 a, 170

154) 1954 b. 99.

maciones de símbolos" desarrolladas a nivel colectivo y -si bien el autor no lo reconoce explícitamente hasta el justo momento de dictar sus memorias-, de modo especial, de su propio "mito". Desde la perspectiva de "la más admirable de todas las leyes psicológicas" -que el "sabio" Heráclito llamó "enantiodromía" (o "contracorriente")-: la de la "función reguladora de los contrastes" (155), el autor concibe los símbolos como "intentos naturales para reconciliar y unir los opuestos dentro de la psique" (156).

En ese contexto, ciertos productos del simbolismo inherente a contenidos oníricos (de pacientes y del mismo Jung), a representaciones psicopatológicas y a "monumentos" de la "historia del espíritu" (el autor alude reiteradamente, a ese respecto, a la "simbología de la alquimia en su relación con el cristianismo y al gnosticismo", a las "concepciones del Shamanismo", a las doctrinas "místicas" de oriente y occidente, al budismo Zen, a la sabiduría del Tao y a la "fenomenología de la historia de la religión"-entendida en el sentido "amplio" que incluye "mitología, folclore y psicología primitiva"-), acaban apareciendo, a los ojos del autor, como un conjunto de modalidades "analógicas" del "proceso de individuación" (157).

Pero donde esa analogía adquiere mayor potencial evocativo es, según Jung, en el "mandala", al cual atribuye la significación funcional de mediación a través de la "reconciliación de los contrastes" (158), en tanto que "símbolo de conjunción" (159) por excelencia. El "mandala", explica el autor en "Psicología y alquimia", es un término de origen sánscrito que significa "círculo, y también círculo mágico. Su simbolismo abarca todas las figuras ordenadas de forma concéntrica, superficies circulares en torno a un centro, redondas o en cuadrado, así como todas las disposiciones radiales o esféricas, por citar únicamente las formas de aparición más importantes" (160). El "secreto de la Flor de Oro" presenta explícitamente el mandala como modalidad gráfica de los símbolos del "proceso de desarrollo psíquico" de la "unión de los opuestos sobre un nivel más elevado" (161).

155) 1926, 91/cf.id.ss/1921 (II), 223 s/1944 a, 38 s.42.46.53.

156) 1961, 99/cf.1929, 38 s, 46/1952 b, 119.128. Según "El secreto de la Flor de Oro", "el símbolo es, por un lado, la expresión primitiva de lo inconsciente y, por el otro, una idea que corresponde al más alto presentimiento que le sea dado a la conciencia" (1929, 46/cf. 1944 a, 59).

En efecto, el centro de una figura simétrica, en forma de círculo, de cuadrado, de cruz o resultante de la superposición de las modalidades anteriores, constituye, según Jung, una simbolización del sí-mismo, eso es, de la "cúma del desarrollo de la conciencia"; de la cual el propio autor halla expresiones en los más diversos ámbitos culturales, del pasado y del presente, de oriente y de occidente: desde los "bellos mandalas" - del "budismo tibetano" hasta los de los "enfermos mentales" que conoce el mismo psiquiatra zurichense, pasando por creaciones del Egipto antiguo, del yoga tántrico, de los indios pueblos, de la Edad Media cristiana, del taoísmo chino, y, por supuesto, del propio autor (162). El mandala, resume Jung en "Recuerdos, sueños, pensamientos", consiste en una "imagen arquetípica cuya existencia a través de los milenios puede comprobarse. Caracteriza la totalidad o simboliza la totalidad de la persona del fundamento del alma expresada míticamente" (163).

.../..

157) cf. p.ej.: 1926, 93/1929,36 ss./1940,92/1944 a,51 ss.59.324/1952 b, 119.128 s./1952 e,29/1954 a,170/1962, 206.216 s.

158) 1940, 145.

159) id. 130,/cf.1944 a,46/1962, 339.

160) 1944 a, 60/cf.1929, 39.

161) 1929. 38 s.

162) cf. id., 36-46/1940, 154/1944 a,59 ss.91 ss.164 ss./1962,206

163) 1962, 339.

II.3. PERSPECTIVA GLOBAL DE LA PSICOLOGIA DEL FENOMENO RELIGIOSO.

II.3.1. GENESIS DE LA TEORIA.

Después de una etapa como profesional de la psiquiatría y como docente universitario en Zurich -una parte de la cual corresponde al tiempo de su permanencia en el seno de la ortodoxia psicoanalítica-, Jung emprende, prácticamente en solitario, a inicios de la segunda década del siglo, un camino, el de la "psicología analítica" (como la llamará durante las dos décadas siguientes) -cuyo contenido se centra en torno a cuestiones psicoterapéuticas planteadas por la práctica clínica y, como no, por su propia experiencia interior-, durante el cual desarrolla una serie de investigaciones etnológicas, a partir de documentos y también de observaciones de campo, sobre la psicología de los "pueblos primitivos" y, en especial, sobre las sabidurías orientales.

A partir de los años 30, y hasta el final de su vida, el autor desplaza de forma ostensible la orientación de su análisis hacia el proceso psicológico inherente al desarrollo de la cultura de occidente, por medio del que intenta detectar el hipotético sentido inconsciente de las dicotomías teológicas veterotestamentarias, del denominador común al gnosticismo y a la alquimia (en tanto que formas de "filosofía religiosa" que actúan de contrapeso subterráneo de ciertos principios establecidos en la superficie cultural por el dogma cristiano), de los efectos sociohistóricos respectivos de las doctrinas protestante y católica, así como de la trascendencia antropológica de la crisis contemporánea del modelo religioso hasta hoy hegemónico en occidente (164).

164) 1962, 208 s.217-228/1929, 9 s./1940, 106/1944 a, 44/1948 b, 71.

A lo largo de esta última etapa, el autor ha venido proponiendo -con muy relativo éxito- la denominación "psicología compleja" para su obra teórica.

"Un punto esencial de mis trabajos, comenta el autor en sus recuerdos autobiográficos, es que desde muy pronto se refieren a las cuestiones sobre la concepción general del mundo y tratan de la confrontación de la psicología con la cuestión religiosa (...) se me planteaba una y otra vez la cuestión de la relación entre el simbolismo del inconsciente con la religión cristiana y también con otras religiones" (165).

Como sugiere R. Hostie (166), pueden distinguirse, como medio para una aproximación esquemática a la evolución de la teoría jungiana de la religión, tres períodos fundamentales: en el primero de ellos, las escasas referencias al tema religioso aparecen impregnadas del reduccionismo que caracteriza el enfoque del tema por parte del autor de *"La interpretación de los sueños"*. En el comprendido entre *"transformaciones y símbolos de la libido"* y las *"Terry Lectures"*, establece una serie de bases teóricas y de enunciados hipotéticos que desarrollará más ampliamente en el siguiente. A partir de los años 40, y hasta el final de su vida, el autor constituye el análisis del simbolismo y funcionalidad psíquica de lo religioso como uno de sus ejes temáticos fundamentales. El objeto concreto de la observación preferente en esta fase consiste, fundamentalmente, en las formas históricas occidentales de religión; del mismo modo que anteriormente la atención había estado centrada en las formas primitivas y orientales de la misma.

Si bien, por una parte, resulta patente una relativa constancia en las afirmaciones básicas del autor sobre la religión a lo largo del segundo y tercer períodos señalados, se hace igualmente destacable, por otra, una relativa relajación progresiva (de enfoque, tono y contenido) en lo que se refiere al agnosticismo filosófico, manifiesto especialmente en las primeras obras dedicadas al tema. Ello puede ser debido entre otras razones, al hecho de la extensión y profundidad con que el autor intenta abarcar ciertos aspectos relativos a la condición humana expresada a través de símbolos religiosos, tarea hasta entonces considerada, según él, monopolio de *"teólogo"*

165) 1962, 217

166) o.c.p. 123 ss.

gos" y "metafísicos". En ese contexto, había de resultarle más difícil mantener a toda costa la pureza de su proyectada neutralidad "fenomenológica". En definitiva, las obras de la última época, expresan menos la preocupación por el sostenimiento de una posición epistemológicamente equidistante de la crítica neoilustrada (de la que Freud constituía un insigne representante) y de la teología apologética neoescolástica que por la afirmación de la función psicológica concreta y específica de la experiencia religiosa; la cual aparece, así, como la verdad profunda de una estructura arquetípica, más que como la superficie fenoménica del eventual fondo de una realidad indefinida. Considera en su conjunto, la psicología jungiana de la religión refleja el pensamiento de un autor que, declarándose "fenomenólogo", se manifiesta en realidad hasta cierto punto agnóstico y, al tiempo, profundamente motivado, como observa Sarró, a "vivir constantemente en las proximidades de lo religioso" (167).

II.3.2. CONCEPTO DE RELIGION.

El autor de las "Terry Lectures" define la religión -que, según él, "constituye, ciertamente, una de las más tempranas y universales exteriorizaciones del alma humana (168)- como "una actitud especial del espíritu humano, actitud que -de acuerdo con el empleo originario del concepto "religión"- podemos calificar de consideración y observancia solícitas de ciertos factores dinámicos concebidos como "potencias" (espíritus, demonios, dioses, ideas, ideales o cualquiera fuere la designación que el hombre ha dado a dichos factores) que, dentro de su mundo, la experiencia le ha presentado como lo suficientemente poderosos, peligrosos o útiles para tomarlos en respetuosa consideración; o lo suficientemente grandes, bellos y razonables para adorarlos piadosamente y amarlos" (169).

167) o.c.p.40. En 1940, 76 s., confiesa el autor, en términos generales, su "fe" "protestante"; si bien, a la vista de sus "Recuerdos..." (1962, 57 ss.), el contenido de ésta debía resultarle difícilmente precisable. Por otra parte, en "Respuesta a Job", intenta establecer distancias con respecto de los "ilustrados" que, según él, "operan con un inadecuado concepto racionalista de la verdad" y de los "agnósticos", quienes "no ven que no se posee las convicciones metafísicas, sino que se es poseído por ellas" (1952 b, 110 s.)

168) 1940, 19.

169) id. 23.

Jung gusta de combinar el concepto de "experiencia" según W. James con el de lo "numinoso" definido por R. Otto: "el término *religión* expresa la particular actitud de una conciencia transformada por la experiencia de lo numinoso". Según esa condición, lo numinoso es, o la propiedad de un objeto visible, o el influjo de una presencia invisible que producen una especial modificación de la conciencia, de modo que el efecto se apodera y domina al sujeto humano que siempre, más que su creador, es su víctima. Sea cual fuere su causa, lo numinoso constituye una condición del sujeto, independiente de su voluntad (171). En síntesis, para el autor, la religión consiste en "una relación con el valor supremo o más poderoso, sea éste positivo o negativo. Relación que es tanto voluntaria como involuntaria, es decir, que alguien puede hallarse inconscientemente obsesionado por un "valor", o sea por un factor psíquico pleno de energía, o bien puede aceptar tal factor conscientemente" (172).

Esta experiencia "subjetiva" (173) caracterizada por la "valoración suma, haciendo caso omiso de todos sus contenidos" (174) y basada en la "creencia religiosa" en una "causa exterior y objetiva divina", es considerada la precondition de todas las "funciones rituales" de la religión, que se realizan "con la exclusiva finalidad de suscitar deliberadamente el efecto de lo numinoso mediante ciertos artificios mágicos, como la invocación, el encantamiento, el sacrificio, la meditación, las prácticas yoga, las mortificaciones autoimpuestas de diversa naturaleza, etc." (175).

Así mismo, las formas históricamente más evolucionadas e institucionalizadas de religión -las "confesiones"- se remiten, a juicio del autor, básicamente a la misma experiencia:

"Toda confesión, por un lado, se funda originariamente en la experiencia de lo numinoso, y por otro, en la *pistis*, en la fidelidad (lealtad), la fe y la confianza ante una señalada experiencia de efecto numinoso y el cambio de conciencia que resulta de ésta" (176). Por ello, "las confesiones son formas codificadas y dogmatizadas de experiencias religiosas primitivas. Los contenidos de la experiencia son sagrados, y

171) id. 22.

172) id. 131.

173) id. 68.

174) id. 104.

175) id. 22.

176) id. 24.

por regla general, se han vuelto rígidos dentro de una construcción mental inflexible y a menudo compleja. El ejercicio y repetición de la experiencia primitiva han llegado a constituirse en rito e institución inmutable" (177).

Si bien Jung no deja de reconocer, por un lado, que "la experiencia religiosa es subjetiva y se halla expuesta al peligro del error ilimitado" (178); por otro, afirma categóricamente, como contrapartida, que el "dogma" religioso constituye "el tesoro más alto del conocimiento" (179); puesto que, al reflejar -como el sueño- "la actividad espontánea y autónoma de la psique objetiva, de lo inconsciente (...) constituye una expresión del alma más completa que una teoría científica; pues esta última sólo es formulada por la conciencia" (180). De ahí deduce la importancia psicológica del análisis de lo religioso como medio de expresión de las realidades del "alma":

"Las afirmaciones de la conciencia pueden ser engañosas, mentirosas y caprichosas; pero esto no ocurre con las afirmaciones del alma. Las afirmaciones del alma son trascendentes a nosotros, pues apuntan hacia realidades trascendentes a la conciencia. Estas realidades son los arquetipos del inconsciente colectivo, los cuales producen complejos de ideas en la forma - de motivos mitológicos" (181).

Por ello, concluye que "el hombre debe conocer la naturaleza de Dios y las cosas que estudia la metafísica, para entenderse a sí mismo" (182).

II.3.3. LOS ENUNCIADOS RELIGIOSOS, "REVELACIONES" DE LO INCONSCIENTE.

II.3.3.1. Más allá del reduccionismo freudiano.

En un artículo elaborado en su fase de mayor proximidad con el círculo psicoanalítico, Jung esboza una teoría genética acerca de la idea de Dios en una línea próxima a la que caracterizaría el conjunto de la aportación de Freud al respecto: tanto en el individuo como en la colectividad, el poder pater

177) id. id.

178) id. 68.

179) 1955-57 (II), 101.

180) 1940, 79.

181) 1952 b,10/cf.1934, 24/1940, 19.33.84.131/1944 a,33/1952 a,24.87s./1952 b, 7.11.125/1962,217.321.

182) 1952 b,121.

no se constituye en "destino supremo" del ser humano, hasta que, a lo largo del proceso de desarrollo, su influencia "es reprimida en el inconsciente", desde donde "guía aún, mediante hilos invisibles, las creaciones, en apariencia individuales, del espíritu maduro. Al igual que todo aquello que cae en el inconsciente, la constelación infantil provoca misteriosas sensaciones en la conciencia. Multiplica los presentimientos, que hacen inferir la influencia de un poder del más allá que lo guiara en secreto. Descubrimos aquí las raíces de la sublimación religiosa. Sustituye a la figura del padre, con sus virtudes y defectos, por una parte, la idea de un Dios omnipotente y perfecto; por otra, la del Diablo" (183).

El texto que aparece en la tercera edición revisada del mismo trabajo ofrece una idea de la metamorfosis experimentada por el pensamiento del autor:

"Freud es de opinión de que todas las representaciones de la divinidad tienen su raíz en la imago del padre. No puede negarse que ellas provienen de esta imago. ¿Pero cuál es su correspondencia exacta con dicha imago paterna? He aquí lo que hay que elucidar. La imago de los progenitores se halla dotada de una fuerza extraordinaria. Influye en tal forma - en la vida psíquica del niño que cabe preguntarse si es posible atribuir un poder casi mágico a simples mortales. Es indudable que disponen de él. Pero no puede eludirse este interrogatorio: ¿les pertenece exclusivamente? El hombre está en posesión de muchas cosas que no ha adquirido de modo personal, sino que ha heredado de sus antepasados. Al nacer, no es una tabula rasa, sino tan sólo un ser inconsciente" - (184).

La misma posición es sostenida en otro de los textos de la primera época reeditado, previa reelaboración, en la compilación de "Psicoanálisis y educación":

"¿Puede acaso la ciencia tener la certeza de que no existe - algo así como un "instinto religioso"? ¿Podemos suponer legítimamente que el fenómeno religioso constituye siempre una función secundaria, basada en la represión de la sexualidad? ¿Por ventura puede alguien indicarnos algún pueblo o raza normales libres de tan insensata represión?. Mas, si por casualidad ocurriese que no se atinara a señalar qué raza o por lo menos qué tribu carece por completo de manifestaciones religiosas, no sabríamos en verdad con qué funda--

183) 1909, 19. Extraído de R. Hostie, o.c.p. 61.

184) id.p. 28 (Texto de 1949) Versión castellana igualmente según R. Hostie o.c.p. 62.

mento se llega a afirmar que los fenómenos religiosos no son genuinos, sino mera represión de la sexualidad" (185).

II.3.3.2. El nuevo "punto de vista psicológico".

En su fase postfreudiana, el autor establece un nuevo criterio hemenéutico, que resume en "Respuesta a Job":

"Cuando hablamos de contenidos religiosos, nos movemos en un mundo de imágenes, las cuales señalan hacia algo que es inefable (...), las afirmaciones religiosas son conocimientos anímicos, que, en último término, tienen como base procesos inconscientes, es decir, trascendentales. Estos procesos son inaccesibles a la percepción física, pero demuestran su presencia mediante las correspondientes confesiones del alma" (186).

Es desde ese enfoque "psicológico" (por el que considera la realidad anímica no como un simple continente de productos de la represión, sino, fundamentalmente, como medio de conjunción del individuo con el cosmos y en especial con la historia colectiva humana) que las representaciones religiosas aparecen, según "Psicología y religión", como "símbolos naturales de lo inconsciente" (187), los cuales, explica el autor en "Respuesta a Job", "irrumper" en la conciencia -acompañados de una "erupción de sentimientos que sobrepasan todo lo personal"- y, "en una "revelación" violenta, la asaltan con una vehemencia no querida y no esperada, y con una intensidad que (...) sobrepasa todo lo que podría esperarse normalmente como compensación de una actitud de conciencia a un poco unilateral" (188) "Recuerdos, sueños, pensamientos" resume la posición jungiana al respecto, sostenida a lo largo de más de cuarenta años, estableciendo - que, desde un "punto de vista psicológico", la "esencia de la religión" puede ser explicada en base a la "autonomía y numinosidad de los procesos arquetípicos" (189).

185) 1946 c,39 s/cf. 1952 a, 84.

186) 1952 b, 8.

187) 1940, 144/1952 b,126.

188) 1952 b, 108.

189) 1962, 357/cf. id.341./1921 (I), 294/1929,29/1940,144/1941,118/1944 a, 37,47./1948 b,90/1952 a,81.171/1952 b,9.100.125 s.

II.4. ESTRUCTURA ARQUETIPICA DE LOS SIMBOLOS RELIGIOSOS.

II.4.1. "DIOS", COMPLEJO PSIQUICO AUTONOMO.

II.4.1.1. "Relatividad" de lo divino.

El tercero de los "Septem sermones ad mortuos" (de 1916) -que, según A. Jaffe, "transmiten una impresión, aunque fragmentaria, de lo que preocupó a Jung desde 1913 a 1917 y lo que entonces creó" (190)-, los "muertos" gritan: "sobre Dios queremos saber. ¿Dónde está Dios? ¿Está muerto Dios?" (191).

Esas cuestiones que el autor pone en boca de los "muertos" expresan el núcleo de la problemática que le inquietaba durante los inicios de su etapa postfreudiana, a lo largo del período de la primera gran guerra europea del siglo XX. Al mecanicismo reduccionista (religión como sublimación, Dios como proyección) que caracteriza su etapa freudista le sucede lo que algunos críticos han calificado como posición de "agnosticismo absoluto", expresada en "Tipos psicológicos":

"El descubrimiento y la circunstanciada formulación de la relatividad de Dios respecto del hombre y su alma pareceme uno de los más importantes pasos en el camino de una aprehensión psicológica del problema religioso y con ello de una posibilidad de liberación de la función religiosa de las agobiantes vallas que le opone la crítica intelectual, a su vez con derecho a la existencia" (192).

El autor define su nuevo enfoque en los términos siguientes:

"Por relatividad de Dios entiendo un punto de vista según el cual Dios no existe de un modo "absoluto", es decir, desprendido del sujeto humano y allende todo humano vínculo, sino que en cierto sentido, depende del sujeto humano, observándose una relación mutua e ineludible entre el hombre y Dios, de modo que por una parte puede entenderse al hombre como una función de Dios y por otra parte a Dios como a una función psicológica del hombre". (193). En este sentido considera -

190) 1962, 391

191) id. 393.

192) 1921 (I) 322.

193) id. id.

que "del mismo modo que el alma es una personificación de contenidos inconscientes (...) también es Dios un contenido inconsciente, una personificación en cuanto es pensado personalmente y una imagen o expresión en cuanto es pensado exclusiva o principalmente de modo dinámico, es decir, en lo esencial, lo mismo que el alma en cuanto es pensada como personificación de un contenido inconsciente" (194).

Amparándose en una particular lectura del maestro Eckart, el autor concluye que "psicológicamente quiere decir esto que cuando la libido "de Dios", "divina", es decir, la plusvalía proyectada, es reconocida como proyección, de modo que los objetos pierdan importancia por el conocimiento, ésta es considerada como perteneciente al individuo, lo que da lugar a un sentimiento vital intensificado, es decir, a una nueva vertiente. Dios, es decir, la suma intensidad vital, se encuentra entonces en el alma, en el inconsciente" (195). En resumen, Dios es interpretado como "una función inconsciente, es decir, la manifestación de la dosis escindida de libido activada por la "ímago" de Dios" (196). Así, "Dios mismo se ha convertido en un complejo psicológico autónomo" (197).

II.4.1.2. La "imagen de Dios", proyección de la energía psíquica.

En su evolución posterior, Jung mantiene sustancialmente buena parte de los postulados establecidos en la década de los 20, que desarrolla y matiza. Una de las novedades más características a ese respecto es la de su precisión en torno al alcance y limitaciones de su propio "punto de vista psicológico": "poco me importa, afirma el autor en "Realidad del alma", que la energía sea Dios o Dios la energía; puesto que no lo podremos saber de ningún modo. Pero es necesario conocer las explicaciones psicológicas que deben darse" (198). Según "Símbolos de transformación", "la figura divina es ante todo una imagen psíquica un complejo de representaciones de naturaleza arquetipos, que la fe identifica con un ente metafísico. La ciencia no tiene competencia para juzgar de esa aserción. Por el contrario, debe tratar de explicarla sin recurrir a tal hipótesis" (199). El "punto de vista religioso", explica

194) Id. 328 s.

195) Id. 329/cf. id. 260 s.

196) Id. 323.

197) Id. 330/ En "Lo inconsciente", el autor insiste en que "el concepto de Dios es una función psicológica absolutamente necesaria, de naturaleza irracional, que no tiene nada que ver con la cuestión de la existencia de Dios" (1926, 89).

198) 1934, 20.

199) 1952 a, 86/cf. 1952 e, 28.

el autor de "Psicología y alquimia", "traslada el acento al sello grabador; pero la psicología como ciencia, lo pone en lo único concebible para ella, en la TUPOS, la grabación. El punto de vista religioso comprende al tipo como efecto del sello; por el contrario, el punto de vista científico estima que dicho tipo es el símbolo de un contenido desconocido para él e inconcebible" (200). Para él, resultaría blasfemo el considerar que "Dios se puede revelar en todas partes y precisamente no en el alma humana"; por lo que, en su tradicional y criticada línea psicologista, llega a afirmar que "el alma corresponde a Dios como el ojo al sol" y a detectar, en el hecho de tal correspondencia, al propio "arquetipo de la imagen de Dios" (201), que aparece como el núcleo de toda la "constelación" de símbolos religiosos, en virtud de la "concentración de libido" "en el mismo: "Psicológicamente Dios es el nombre dado a un complejo de representaciones que se agrupan alrededor de un sentimiento muy intenso" (202) "el representante de cierta cantidad de energía (libido...) proyectada" (203).

El autor resume su concepción, desde el punto de vista "psicoenergético" presentando "la energía psíquica, la libido" como el factor que "crea la imagen de Dios aprovechando un modelo arquetípico y (...) que de esta suerte el hombre tributa honores divinos a la fuerza anímica que actúa en él" (204). En otros términos, "el hombre adora en la divinidad la energía del arquetipo" (205). "Cuando se adora a Dios, al sol o al fuego, se adora directamente la intensidad o la fuerza, es decir, el fenómeno de la energía anímica de la libido" (206).

200) 1944 a, 37/cf. 1926, 90/1940, 98 s. 121/1944 a, 31 (Nota 4). 33.38.47/1951, 106 s/1952 a, 81.84.87.110.191.244/1952 b, 7-12.62.130/1954 b, 88/1962, 224.339.352.

201) 1944 a, 31/cf. 1921 (I) 235.255/1962, 378.

202) 1952 a, 109/cf. id. 81.89.189/1921 (I) 255/1934, 48/1944 a, 37/1952 a, 109/1952 b, 114.

203) 1952 a, 81/cf. 1962, 340.

204) 1952 a, 110.

205) Id. 113.

206) Id. 109/cf. 1940, 48/1952 b, 114/1962, 341.

En "Energética psíquica...", el autor desarrolla su concepción general acerca del "concepto energista" como causa primaria de los "símbolos religiosos" y de "las más primitivas representaciones de una potencia mágica" que aparece como "fuerza objetiva en la medida en que es también un estado de intensidad objetivo" (1948 b, 92). Para ello, se apoya en los datos e hipótesis aportados, entre otros por Codrington, Fletcher, Hetherwick, Lovejoy, Lumholtz, McGee, Preuss, Roehr, Seligman, Soederblom, ... etc. (Cf. 1948 b, 93-99).

II.4.1.3. Naturaleza contradictoria de la divinidad.

Pero ese enfoque energético, según el autor, no puede aportar luz sobre el significado psicológico global del arquetipo de la divinidad. Su "Respuesta a Job" (207), desarrollando un concepto ya apuntado en "Aion", desvela el hecho de la "insoportable contradicción que existe en la esencia de la divinidad" (208); "Dios tiene un doble aspecto terrible; el mar de la gracia choca contra un ardiente lago de fuego y la luz del amor ilumina un oscuro ardor" (209); "lo paterno terrible y violento (Antiguo Testamento) y lo paterno amante (Nuevo Testamento)" (210); lo "inconsciente" y lo "consciente" (211).

Del mismo modo que el "Libro de Job" constituye el "paradigma de un modo de experimentar a Dios" (212) y la expresión de la toma de conciencia humana de la "imagen contradictoria de Jahve" (213), de su "inestabilidad interna" (214) y de su "doble naturaleza" (215) -es decir, de la "antinomia de Dios" (216)-, el Libro del Apocalipsis proporciona el conocimiento de que "no sólo hay que amar a Dios, sino que también hay que temerle. Dios nos llena del bien y del mal" (217); puesto que, en opinión del autor, "éste es el evangelio eterno (en contraposición al evangelio temporal): Dios puede ser amado y debe ser temido" (218).

La proximidad de la "imagen de Dios" al "arquetipo de la totalidad" (219) induce a Jung a considerar "Dios como *complexio oppositorum*" (220): "Las necesarias contradicciones internas en la imagen de un Dios creador pueden reconciliarse en la unidad y totalidad de la persona como *coniunctio oppositorum* de los alquimistas o como *unio mystica*" (221), como "la *complexio oppositorum* filosófica de un Cusanus y la ambivalencia moral de un Boëhme" (222). De modo que "sólo entonces puede otorgar-

207) El "Libro de Job" sirve al autor "únicamente como paradigma de un modo de experimentar a Dios que tiene significación especial para nuestro tiempo" (1952 b, 13 s.).

208) 1952 b, 112

209) Id. 109.

210) 1952 a, 81.

211) 1952 b, 32. 115. 130/1954 a, 114/1962, 224. 338 s. 341.

212) 1952 b, 13 s.

213) Id. 13.

214) Id. 83.

215) Id. 35.

216) Id. 25.

217) Id. 120.

se a un dios la totalidad propia de Él y la síntesis de los contrarios" (223).

II.4.2. "CRISTO", PERSONIFICACION DEL "SI-MISMO"

II.4.2.1. La tesis.

El autor de "Respuesta a Job" se aproxima al "misterio de la personalidad de Cristo" (224) a partir de la obra novotestamentaria - más plenamente impregnada de elementos simbólicos: el Apocalipsis, atribuido al apóstol Juan, a través de cuya obra "irrumpe (...) la tormenta de los tiempos, el barrunto de una tremenda enanti tiodromía", y se afirma "la oscura profundidad de aquellas fuerzas que se encuentran contrapuestas por su cristianismo" (225). Jung considera que "la conciliación de los contrarios está ya insinuada en el simbolismo del destino de Cristo" (226). En el "grito desesperado de Cristo en la cruz: "Dios mío ¿por qué me has abandonado?""", la divinidad alcanza, según el autor, su esencia humana. En esa situación, "Dios tiene la vivencia del hombre mortal" experimentando aquello que Él mismo "hizo sufrir a su fiel siervo Job". Por eso, las palabras de Cristo pueden ser interpretadas como una verdadera "respuesta a Job"; como un momento "igualmente divino y humano"; eso es, "escatológico" y "psicológico" (227). Profundizando en el tema, el autor añade que "el arquetipo no se realiza sólo psíquicamente en el individuo sino también objetivamente fuera de Él. Yo sospecho que Cristo fue una de estas personalidades. La vida de Cristo es tal como debe ser la vida de alguien que es Dios y hombre al mismo tiempo. Es un símbolo una unión de naturalezas heterogéneas, algo así como si se hubiesen juntado Job y Yavé en una personalidad. La intención de Yavé de hacerse hombre, que surgió de su choque con Job, se realiza en la vida y en la

.../..

218) Id. 108 s.

219) Id. 130/Cf. id. 115.

220) 1962, 345.

221) Id. 345.

222) Id. 342.

223) Id. Id./Cf. 338 s.342.

224) 1952 b, 61.

225) Id. 101.

226) Id. 114/Cf. 1952 a, 372.

227) 1952 b, 61.

pasión de Cristo" (228).

De este modo, si el conflicto planteado entre lo divino y lo humano a través del libro de Job constituye una expresión simbólica del que se establece a nivel psicológico entre lo irracional-inconsciente y lo racional-consciente (puesto que "Dios opera desde el inconsciente del hombre y le obliga a armonizar y coordinar las continuas influencias contrarias, a las cuales se halla expuesta su conciencia por parte del inconsciente" (229)), cabe pensar, sugiere Jung, que la cristología está cargada de sentido psicológico: "la decisión de Yavé de hacerse hombre es un símbolo del proceso que se inicia necesariamente cuando el hombre toma conciencia de la imagen de Dios a la que se haya enfrentado" (230).

En otros términos, el dogma ("mito") cristológico de la encarnación de Dios en el hombre-Jesús puede ser considerado un símbolo religioso del proceso psíquico de la individuación; eso es, de la integración de lo inconsciente y lo consciente en el "sí-mismo". Esa es la tesis formulada en "Psicología y alquimia":

"El "símbolo de Cristo" tiene una importancia máxima en la psicología, por cuanto, junto a la figura de Buda, quizá sea el símbolo más desarrollado y diferenciado de la individualidad. Nos basamos para ello en el volumen y contenido de las afirmaciones sobre Cristo, las cuales responden en medida extraordinariamente alta a la fenomenología psicológica de la individualidad, aunque no comprenden en sí todos los aspectos de este arquetipo, cuya inabarcable extensión se puede considerar una desventaja frente a la certeza de una figura religiosa" (231).

II.4.2.2. Los fundamentos.

La teoría jungiana acerca de la significación psicológica de la cristología resulta de la integración de una serie de análisis realizados fundamentalmente en tres campos distintos: la mitología comparada, la alquimia y el simbolismo mandálico.

228) 1962, 219.

229) 1952 b, 115.

230) Id. Id.

231) 1944 a, 38 s/Cf. id.37.39.

II.4.2.1. El dogma cristológico y la mitología del héroe.

Ya en la primera gran obra en la que trata sobre lo religioso -"Transformaciones y símbolos de la libido"-, el autor interpreta los contenidos mitológicos acerca del héroe solar descritos por Froebenius como simbolizaciones de procesos libidinales.

En la reelaboración de la misma, cuarenta años después de su primera edición, define el "mito del héroe" como expresión de un "drama inconsciente" en el cual el personaje heroico aparece como un "ser que posee algo más que mera humanidad (...) es el actor de la transformación de dios en hombre" y, por ello, una "personalidad maná", de naturaleza "numinosa", que constituye un "arquetipo del sí-mismo" y, en consecuencia, un paralelo psicológico de Cristo -"imago-Dei"- e igualmente "tipo del sí-mismo" (232).

"Respuesta a Job", en la misma línea de "Símbolos de transformación" y prosiguiendo las teorías expuestas en "Aion" (en torno a la "psicología del cristianismo" a partir del análisis del sentido de la "sincronización" entre "la aparición de Cristo y el comienzo de un nuevo Aeón, de la constelación zodiacal de Piscis") describe el hecho de que "el nacimiento de Cristo está señalado y acompañado por los fenómenos ordinarios en los nacimientos de los héroes, tales como la preanunciación, la concepción divina de una virgen, la coincidencia con la triple conjunctio máxima bajo el signo del pez -signo que sirve de prólogo precisamente al nuevo eón-, el conocimiento por otros del nacimiento de un rey, la persecución del recién nacido, su huida y ocultamiento, la sencillez de su nacimiento, etc." (233).

Los paralelos mitológicos de la cristología demuestran, según "Símbolos de transformación", "cuan poco de humanamente personal y cuánto de universalmente mítico hay en la figura de Cristo" quien, en su calidad de "ser divino" y de "héroe redentor", aparece como "fruto del ingreso de la libido en la profundidad maternal de lo inconsciente" (234)

232) 1952 a, 393.

233) 1952 b, 59/Cf. 1962, 22 s.238

234) 1952 a, 352/cf. 1952 b, 87.116.

II.4.2.2.2. Cristianismo y alquimia.

Las conclusiones acerca del simbolismo psicológico del dogma de Cristo, extraídas de la confrontación de éste con la mitología en general, encuentran en la obra jungiana un refuerzo fundamental en las tesis que el autor deduce de la relación entre ciertos elementos de la religión cristiana y la alquimia (otra fuente privilegiada de "revelación" de lo inconsciente): desde "Psicología y alquimia", pasando por "Psicología de la transferencia", hasta "Misterium coniunctionis", C.G. Jung pone de relieve el paralelismo básico entre la "Lapis" y "Cristo" - ejes centrales de referencia de una y otra perspectiva- así como el denominador común a las mismas- la unificación ("coniunctio")-. Tales son los términos de aproximación al tema desde la primera de las obras mencionadas:

"El proceso alquimista de la época clásica (desde la Antigüedad hasta aproximadamente mediados del siglo XVII) fue una investigación química en sí, en la que se mezclaba, por vía de la proyección, material psíquico inconsciente. Por ello, se resalta múltiples veces en los textos la condición psicológica de la obra (...), la unión de los contrastes desempeña un papel decisivo en el proceso alquimista. Por consiguiente, al resultado le corresponde la significación de un símbolo unificador. Un símbolo de tal naturaleza tiene carácter de numen. Es de este hecho de donde se destaca con necesidad, por decirlo así, la proyección de la imagen del salvador, es decir, el paralelismo Cristo-lapis y asimismo el paralelismo del opus u officium divinum salvador con el magisterium; bien es verdad que con una diferencia de principio: que el opus cristiano es un operari - del necesitado de salvación para honra del Dios salvador, mientras que el opus alquimista representa el esfuerzo del hombre salvador por liberar el alma divina del mundo, que aguarda con impaciencia la salvación mientras permanece dormida en la materia. El cristiano se hace merecedor de los frutos de la misericordia ex opere operato; en cambio, el alquimista se procura ex opere operantis (en el sentido literal) un "remedio vital" que considera o sustitutivo de los medios de gracia de la Iglesia o complemento y paralelo de la obra de salvación divina y continuada en el hombre" (235).

Prosiguiendo la misma línea comparativa, "Psicología y simbólica del arquetipo" establece una relación entre el "filius philosophorum" (y otras figuras de la alquimia, cuyos orígenes se remontan al gnosticismo) con el "logos" cristiano, en tanto que

símbolos del "*principium individuationis*"; así como entre el opus "alquímico" y la "misa" cristiana, por su supuesta común condición de "rito del proceso de individuación" (236).

Es desde la perspectiva de conjunto del paralelismo entre el dogma cristiano, la mitología del héroe y el pensamiento gnóstico y alquímico, que el autor afirma en "*Símbolos de transformación*" que "*Cristo, como héroe y hombre-dios, significa psicológicamente el sí-mismo; representa la proyección de este arquetipo, el más importante y central de todos. Funcionalmente, le corresponde la significación de señor del mundo interior de lo inconsciente colectivo*"; puesto que, "*como símbolo de la totalidad, el sí-mismo es una coincidentia oppositorum*" (237).

II.4.2.2.3. El simbolismo de los mandalas cristianos.

Los paralelismos establecidos en "*Aion*" entre la figura teológica del Cristo y el concepto psicológico del "sí-mismo" (en los cuales el autor opta "*fenomenológicamente*" por considerar la primera como símbolo del segundo) tienen un claro precedente en el capítulo III° de "*Psicología y religión*", dedicado al simbolismo religioso y se pueden remontar perfectamente hasta "*El yo y el inconsciente*", en donde el autor ya propone la consideración del "sí-mismo" como "*el Dios en nosotros*" (238).

En sus "*esfuerzos dirigidos a encontrar fenómenos psicológicos paralelos*" (239) descubre que "*los mandalas expresan una cierta actitud que no podemos menos que llamar "religiosa"*", en el sentido de que expresan una relación, consciente o inconsciente, con un "*valor supremo*" ("*factor psíquico lleno de energía*") (240). Eso le induce a pensar que "*los arquetipos del inconsciente son correlaciones (...) de los dogmas religiosos*" y que, por tanto, en los diversos tipos de mandalas de contenido religioso, "*el arquetipo psíquico es el mismo y, por tanto, puede ser interpretado en cada ocasión según la época, el lugar y el medio. En Occidente es ocupado por la dogmática imagen de Cristo; en*

236) 1954 b, 100-109.

237) 1952 a, 372/cf. 1952 b, 86/1954 b, 100.109

238) 1928, 226.

239) 1940, 111.

240) Id. 131.

Oriente, por el purusha, el atman, el hiranyagarbha, Buda, etc." (241).

Introduciendo un nuevo elemento en su perspectiva, el autor constata que en los "mandalas modernos" han desaparecido los temas "divinos", como expresión de un determinado "estado espiritual": el centrado en el "misterio" de que "Dios se hizo hombre". Por ello "parece que el lugar de la divinidad hállase ocupado por la totalidad del hombre" (242).

De esa identidad del esquema básico de los mandalas, sean de temática religiosa o profana, ya constatada en "El secreto de la Flor de Oro", deduce el autor de las "Terry Lectures" que los contenidos mandálicos son, sin excepción, simbolizaciones del arquetipo del "sí-mismo"; aportando con ello un nuevo argumento de base a su concepción de la figura de Cristo como proyección simbólica del arquetipo del "Selbst" (243).

241) 1944 a,37 /cf.1940, 110.

242) 1940, 132 s./cf.1940, 154,165 s.

243) cf. 1940, 154.165 s./1962, 339.

II.5. FUNCIÓN DE LA EXPERIENCIA DE LO "NUMINOSO" EN LA DINAMICA DE LA "INDIVIDUACION".

II.5.1. LA RELIGION COMO VALOR PSICOLOGICO.

En *"Acercamiento al inconsciente"*, desarrollando un tema ya apuntado en *"Realidad del alma"*, el autor destaca la trascendencia psicológica de los *"símbolos culturales"* (en su calidad de expresiones, a menudo *"religiosas"*, de *"verdades eternas"*), en virtud del contenido de *"numinosidad"* que encierran -por el que llegan a causar *"una profunda emoción en ciertos individuos"*; a pesar de que *"en términos racionales, parezcan absurdos o sin importancia"* (244)-. *"Tipos psicológicos"* presenta el *"problema (...) religiosamente concebido"* como aquel que resulta *"psicológicamente muy importante, de especial valor, referente a la totalidad del hombre"* (245). En ese contexto cabe entender la expresión de las *"Terry Lectures"* según la cual *"la religión no sólo es un fenómeno sociológico o histórico, sino también un importante asunto personal para crecido número de individuos"* (246).

Después del corto período en que comparte las tesis freudianas sobre la religión como vehículo de sublimación de la instintividad sexual reprimida, el autor ensancha su horizonte conceptual atribuyendo a lo religioso la función general de todo lo irracional:

"En todas partes se encuentra lo irracional, lo discordante con la razón. Y este elemento irracional es también una función - psicológica; es precisamente lo inconsciente colectivo, mientras que la función de la conciencia consiste esencialmente en la razón" (247).

Así mismo, según él, *"desde tiempos inmemoriales, los hombres tuvieron ideas acerca de un Ser Supremo (uno o varios) y acerca de la Tierra del más allá"* (248):

244) 1961, 93/cf.1934, 24/1940, 84/1952 b, 62.

245) 1921 (I), 259.

246) 1940, 19.

247) 1926, 90.

248) 1961, 89 s.

"La idea de un ser divino todopoderoso se encuentra en todas partes, si no consciente, por lo menos inconscientemente, - porque es un arquetipo. Hay siempre algo en nuestra alma - que tiene un poder superior" (249)

Por ello, para Jung, no cabe otra conclusión que la de que "el concepto de Dios es una función psicológica, absolutamente necesaria, de naturaleza irracional, que no tiene nada que ver con la cuestión de la existencia de Dios" (250).

En la misma línea, "Psicología y alquimia", en base al concepto de "anima naturaliter christiana", expuesto en el "Apologeticus" de Tertuliano, da por sentado que "el alma es naturaliter religiosa, es decir que posee una función religiosa; (...) que se produce espontáneamente sin ser inducida a ello por opiniones o sugerencias de clase alguna" (251).

El "psicologismo" jungiano abre el paso, a propósito de la función de la religión, al "irracionalismo" (objeto de tantas críticas como aquél) que se desprende de su apología de los factores "mítico", "ritual" y "dogmático" -inherentes al fenómeno religioso-, como medios privilegiados de expresión del "proceso vivo de lo inconsciente" (252):

"El mito religioso es una de las mayores creaciones de la humanidad. Procura a los hombres seguridad y fuerza para no ser agobiados por lo enorme del universo". (253).

Las "confesiones" religiosas cumplen, según esa concepción, una "importante función en la sociedad humana", al "sustituir" la "experiencia inmediata" por una "selección de símbolos adecuados envueltos en un dogma y ritual -de "extraordinaria importancia" como métodos de higiene espiritual"- firmemente organizados" (254)

Por otra parte, "el dogma constituye una expresión del alma más completa que una teoría científica; pues esta última sólo es formulada por la con

249) 1926, 89

250) Id. Id.

251) 1944 a, 33. "Se me ha hecho el reproche de que he "deificado el alma", comenta el autor en el mismo texto. No he sido yo, ha sido el mismo Dios quien la ha deificado".

252) 1940, 79.

253) 1952 a, 244.

254) 1940, 75/Cf. 1948 b, 89.

ciencia"; mientras que aquél "se asemeja a un sueño que refleja la actividad espontánea y autónoma de la psique objetiva, de lo inconsciente" (255). En otros términos, desde "el punto de vista de la verdad psicológica, toda teoría científica, por sutil que sea, posee en sí menos valor que el dogma religioso, y ello por el simple motivo de que una teoría es por fuerza abstracta y exclusivamente racional, al paso que el dogma expresa por su imagen una totalidad irracional" (256).

Los "símbolos" religiosos cumplen, según Jung, una doble función:

- Según "Energética psíquica y esencia del sueño", "permiten al hombre erigir una posición espiritual antagónica a la primitiva naturaleza instintiva, una actitud cultural frente a la mera instintividad. Tal fue siempre la función de todas las religiones" (257).

- "Acercamiento al inconsciente" destaca, desde otra perspectiva, que los pensamientos religiosos, aparentemente carentes de toda lógica objetiva racional, son psicológicamente "útiles":

"El hombre, positivamente, necesita ideas y convicciones generales que le den sentido a su vida y le permitan encontrar un lugar en el universo. Puede soportar las más increíbles penalidades cuando está convencido de que sirven para algo; se siente aniquilado cuando, en el colmo de todas sus desgracias, tiene que admitir que está tomando parte en un "cuento contado por un idiota" (...) La misión de los símbolos religiosos es dar sentido a la vida del hombre" (258).

II.2.5.2. Las ideas religiosas como expresión del desarrollo cultural.

Estableciendo un paralelismo psicológico entre el proceso de la especie y el del individuo humano, Jung entiende el "progreso cultural" como el paso de la "indiferenciación entre sujeto y objeto" a la "diferenciación"; de la "identidad inconsciente" a la "ampliación de la conciencia", de la "participación mística" a la "conciencialización"; como la "introyección" de la "libido" primitivamente "proyectada"; es decir, como la emergencia de la "individuación" a partir de la "personalidad colectiva" (259).

256) Id. 78.

257) 1948 b, 90.

258) 1961, 89.

259) 1929, 60 s/1948, 90/1952 a, 50.

A nivel religioso, la maduración del hombre induce, desde esa óptica, a la "rebelión contra los viejos dioses, que no son otra cosa que las poderosas imágenes primordiales inconscientes que hasta entonces mantuvieron en dependencia a la conciencia" (260). Pero, por otra parte, cabe la consideración de que "quien introvierte su libido, es decir, la retira del objeto exterior, se expone a las derivaciones necesarias de la introversión: la libido que se vuelve hacia adentro, hacia el sujeto, se retrotrae al pasado individual y reanima aquellas imágenes en las que antaño encontró su objeto real. Ante todo y en primerísimo lugar están los recuerdos de la infancia y entre ellos las imágenes del padre y de la madre (...). La reanimación regresiva de las imágenes paterna y materna desempeña un papel importante en la religión. Los beneficios de la religión corresponden a la tutela paterna sobre el hijo, y los sentimientos místicos tienen sus raíces en los recuerdos inconscientes de ciertas emociones de la primera infancia, de aquellos sentimientos arquetípicos" (261).

Según el autor, "este retroceso a la naturaleza primaria, esta regresión, organizada religiosamente a las condiciones psíquicas de la prehistoria, es común a todas las religiones en sus más hondos sentidos vitales, desde las reidentificaciones de las ceremonias totémicas de los negros australianos hasta los éxtasis de los místicos cristianos de nuestro tiempo y de nuestra cultura" (262).

Jung señala con constancia, a lo largo de su obra, a las "religiones dinámicas", basadas en el arquetipo de energía en el sentido de fuerza mágica, como exponente cultural del estado de indiferenciación humana original:

"La idea de la energía y de su conservación tiene que ser una imagen primordial que dormitaba en el inconsciente colectivo (...). Las religiones más primitivas en las distintas partes de la tierra se fundan en esta imagen". (263)

Según "Energética psíquica...", en este mismo sentido, "la difusión casi universal del concepto primitivo de energía es una clara expresión del hecho de que la conciencia humana sintió ya en las fases más primitivas la necesidad de designar figurativamente el dinamismo del suceder psíquico por

260) 1929, 29.

261) 1952 a, 111 s/CF. id. 425.

262) 1921 (I), 329 s.

263) 1925, 86 s.

ella percibido" (264). Desde esa perspectiva, "las más primitivas representaciones de una potencia mágica, considerada como una fuerza objetiva en la medida en que es también un estado de intensidad subjetivo, demuestran en qué alto grado los orígenes de la formación de símbolos religiosos se vinculan, precisamente, con un concepto energetista" (265).

La concepción energética de lo divino debe ser interpretada, a juicio del autor, como resultado de la proyección de contenidos psíquicos inconscientes:

"Se trata (...) en el fondo, de libido que se encuentra en el inconsciente del sujeto y que es percibido en el objeto porque todo inconsciente activado aparece en proyección" (266).

Una "fenomenología de la historia de la religión" -de esa especie de "tesoro de las representaciones arquetípicas" (267)- permite constatar como la "imagen dinámica" de Dios y sus equivalencias "se ha desarrollado en variaciones siempre nuevas a través de la historia": el autor destaca como manifestaciones de la misma los "objetos sagrados", los "churingas", los "fetiches", las propias "imágenes divinas", la evolución de la "idea totémica", que desemboca en la de la "deidad protectora tribal", la "zarza ardiente" y la "cara de Moisés", la concepción heraclitiana de la energía cósmica como "fuego eternamente vivo", el "resplandor ígneo del haoma", según los persas, la "heirmarmene", "fuerza del destino" de los estoicos, el "aura" de los "santos", la afirmación de la "relatividad de Dios" por las corrientes místicas en el período medieval cristiano, la idea de la "inmortalidad del alma" en general, así como la "interpretación budista y primitiva de la metempsicosis" (en tanto que expresiones de los principios de la "conservación" y de la "transformación" de la energía).

Sólo se puede explicar el hecho de la generalidad del fenómeno, supone el autor, en base a la consideración de que esta idea esté "grabada en el cerebro humano desde hace muchos eones (...) oculta en lo inconsciente de cada uno (...) necesitando, tan sólo (...) de

264) 1948 b, 99.

265) id. 92.

266) 1921 (I), 324/Cf. id. 333.339.

267) cf. 1944 a, 51.

ciertas condiciones para volver a manifestarse" (268).

La "revelación" cultural del proceso de "diferenciación" psíquica a través de los símbolos religiosos realiza un salto cualitativo en la teología de la "encarnación" como "exaltación de Job" y consumación de la "diferenciación de la conciencia de Jahve" (269). La dogmática cristiana, a los ojos del autor, "anticipa un proceso de transformación en la divinidad" de modo que, a través de ella, "penetra la totalidad inconsciente en el campo psíquico de la experiencia interna y otorga al hombre un presentimiento de su forma completa" (270).

De este proceso de cristalización "dogmática" de los contenidos de la revelación de lo inconsciente deriva, por una parte, una relativa supresión de la "formación individual de símbolos" (271) y, por otra, el hecho de que el propio cristianismo, "gracias a una labor de educación, debilitó la instintividad animal de la antigüedad y asimismo la de los siguientes siglos de barbarie, de suerte que fue posible dejar en libertad gran cantidad de fuerzas instintivas para la construcción de una civilización" (272).

En un balance, desde la perspectiva de la economía y dinámica psíquicas, "Símbolos de transformación" define el carácter funcional del sistema religioso del cristianismo:

"La proyección consciente hacia la cual se orienta la educación cristiana, aporta de esta suerte un doble beneficio - psíquico. En primer lugar, se mantiene consciente el conflicto ("pecado") entre dos tendencias mutuamente antagónicas; se evita así que mediante la represión y el olvido un sufrimiento conocido se transforme en desconocido y por tanto - más torturador. En segundo lugar, se alivia la carga traspassándose la al dios que conoce todas las soluciones" (273).

Pero el concepto novotestamentario de Dios como "Summun Bonum", al igual que todo fenómeno religioso, no constituye más que "la manifestación espontánea de un cierto estado anímico" con el cual, según "Psicología y religión", "el cristianismo constituyó la formula-

268) 1926, 87/cf.1921 (I), 323 s./1948 b, 73 s.

269) 1952 b, 58.

270) 1962, 332 s.

271) 1948 b, 74 s.

272) 1952 a, 97/cf.id,25/1948 b,33.82. "La concepción de Dios se ha desarrollado, según el autor., en el curso de los milenios, como una formación de aquel principio espiritual opuesto a la instintividad pura" (1948 b, 82).

273) 1952 a, 86.

ción de un estado predominante al comienzo de nuestra era y durante una serie de centurias siguientes. Pero el que una señalada situación anímica prevaleciese en cierta era, no excluye la existencia de estados anímicos diferentes en otra época" (274).

Jung piensa que el simbolismo teológico del credo cristiano primitivo no revela la totalidad de los procesos inconscientes del propio momento psicocultural en el que fue realizado, en base a la siguiente presunción:

"Aunque el concepto de Dios es (...) un principio espiritual por excelencia, la necesidad colectiva exige que sea al mismo tiempo una concepción de la primera causa creadora, de la cual emana toda aquella instintividad antagónica de lo espiritual. Con ello, Dios no sólo sería la esencia de la luz -espiritual, última flor que aparece en el árbol de la evolución; no sólo la meta de la redención espiritual en la que culmina toda creación; no sólo el fin y el objeto, sino también la más tenebrosa, la más baja causa de todas las tinieblas de la naturaleza. He aquí una tremenda paradoja que corresponde, evidentemente, a una profunda verdad psicológica" (275).

Por ello, los "estados anímicos" derivados de los hechos psíquicos inconscientes no expresados a través de la "confesión" de la "fe oficial debían ser susceptibles, a su vez, de "expresión religiosa" -de forma clandestina y enmascarada- en un curso "subterráneo" paralelo al seguido por el "dogma" a nivel de "superficie". Esos contrapesos, igualmente "religiosos", de la "confesión" hegemónica durante la era cristiana habrían sido, según Jung, la "herejía gnóstica", en la antigüedad, y su prolongación, a través del medioevo, hasta la modernidad, por medio de la "alquimia" y de la "astrología" (276): "mientras que, en la Iglesia, la diferenciación creciente de rito y dogma alejaban el consciente cada vez más de las raíces naturales que tiene en el inconsciente", esos procesos, afirma el autor en "Psicología y alquimia", "se ocupaban sin cesar en que no se arruinara el puente de unión con la naturaleza, es decir, con el inconsciente anímico" (277).

274) 1940, 156.

275) 1948 b, 83.

276) Cf. 1940, 156/1944 a, 42.51/1948 b, 83/1962, 332 s, ...etc.

277) 1944 a, 52.

A propósito del fenómeno alquimista, al análisis del cual dedica una parte considerable de sus esfuerzos, el maestro de Zurich sostiene que la alquimia se comporta respecto al cristianismo "como un sueño respecto a la conciencia" y que "en la misma forma que éste compensa los conflictos de la conciencia, la alquimia aspira a llenar los vacíos dejados por la tensión de las contradicciones del cristianismo" (278).

II.5.3. LA CRISIS DEL TRADICIONAL MODELO RELIGIOSO OCCIDENTAL COMO SINTOMA DE LA PATOLOGIA ANIMICA DEL HOMBRE MODERNO.

Para Jung, la proclamación de la "muerte de Dios" por Nietzsche, así como la de la "agonía del cristianismo" por Unamuno, revelan, más que un acontecimiento teológico, una profunda verdad psicológica: la del problema del "hombre moderno" que anda, desorientado, "a la búsqueda de un alma", desde el desconocimiento del "sentido" de la vida, sin saber hacia dónde encaminar sus pasos, en orden a reencontrar el camino de la "individuación", que conduce a la meta del "sí-mismo". Desde ese punto de vista, la crisis religiosa expresa una crisis psicológica, puesto que el problema religioso constituye, a su vez, un problema psíquico: "la mayor parte de mis pacientes, recuerda en sus relatos autobiográficos, no consistían en personas creyentes, sino en aquellas que habían perdido su fe. A mí venían las "ovejas perdidas"" (279). En este mismo sentido afirma en "Símbolos y transformación" que "en la actualidad hay innumerables neuróticos que lo son sencillamente porque no saben a qué se debe que no puedan ser felices a su manera; ni siquiera saben cuál es su mal. Y hay todavía muchos más normales. (...) que se sienten oprimidos e insatisfechos porque ya no tienen un símbolo que pueda servir de cauce a la libido" (280).

278) id. 42.

279) 1962, 151. Por las mismas fechas, escribía el autor que "en nuestros tiempos, hay millones de personas que han perdido la fe en toda clase de religión. Tales personas, ya no entienden su religión. Mientras la vida se desliza suavemente sin religión, la pérdida permanece tan buena como inadvertida. Pero cuando llegan los sufrimientos es otra cuestión. Es cuando la gente comienza a buscar una salida y a reflexionar acerca del significado de la vida y sus turbadoras y penosas experiencias (...) en esta edad científica, el psiquiatra es idóneo para que se le planteen las cuestiones que en otro tiempo pertenecían a los dominios del teólogo". (1961, 87)

280) 1952 a, 25.

II.5.3.1. El panorama.

La degeneración del "espíritu" en "intelecto", a causa de la hegemonía del "racionalismo" en la cultura "occidental" (281), ha determinado, según el autor, la aparición de una nueva especie religiosa -la del "monoteísmo de la conciencia", basado en el culto a la "diosa razón" (282)- y con ella se ha visto abocado el hombre moderno hacia una múltiple pérdida:

- la del "mito" como puente de unión con el "mundo del misterio" y, por éste, con la "naturaleza viva y no meramente contemplada desde fuera" (283),
- la de la "verdad simbólica", tradicionalmente custodiada por las religiones, que "ha sido sacrificada sin defensa a la intervención del pensamiento científico inadecuado a ese objeto" (284),
- la de las "imágenes sagradas", como expresión de importantes factores inconscientes (285),
- la del "rito" que "desde tiempos inmemoriales ha constituido un camino firme para acomodarse con los poderes insondables de lo inconsciente" (286),
- y la de "la protección de los muros de la Iglesia que, desde los días de Roma, se habían erigido y fortificado cuidadosamente" (287).

282) 1929, 50/1961, 101.

283) 1962, 154/cf.1961, 89/1962, 310 s. "La trascendencia del mito cristiano se perdió y con ello la concepción cristiana de la totalidad cumplida en el más allá" (1962, 332 s.)

284) 1952 a, 239/cf.1955-57 (I), 116.

"Al crecer el conocimiento científico, nuestro mundo se ha ido deshumanizando. El hombre se siente aislado en el cosmos, porque ya no se siente inmerso en la naturaleza y ha perdido su emotiva "identidad inconsciente" con los fenómenos naturales. Estos han ido perdiendo paulatinamente sus repercusiones simbólicas. El trueno ya no es la voz de un dios encolerizado, ni el rayo su proyectil vengador. Ningún río contiene espíritus, ni el árbol es el principio vital del hombre, ninguna serpiente es la encarnación de la sabiduría, ni es la gruta de la montaña la guarida de un gran demonio. Ya no se oyen voces salidas de las piedras, las plantas y los animales, ni el hombre habla con ellos creyendo que le pueden oír. Su contacto con la naturaleza ha desaparecido y, con él, se fue la profunda fuerza emotiva que proporcionaban esas relaciones simbólicas" (1961,95 s/cf.id.102/1948 b,89).

285) 1940, 80.

286) Id.Id.

287) Id.Id.

La "desintegración" de la institución eclesial -que a los ojos de Jung supone "un gran riesgo y al propio tiempo una gran posibilidad"- *"tendrá por resultado que el hombre se verá despojado de todos sus dispositivos de seguridad y medios de defensa espirituales que le resguardan contra la experiencia inmediata de aquellas fuerzas radicadas en lo inconsciente, que aguardan su liberación"* (288).

En definitiva, ante el hombre moderno, afirma el autor pocas semanas antes de su muerte, *"ya nada es sagrado. En las edades primitivas, cuando los conceptos instintivos brotaban en la mente del hombre, la mente consciente no dudaba en integrarlos en un esquema psíquico coherente. Pero el hombre "civilizado" ya no es capaz de hacerlo. Su consciencia "avanzada" le privó de los medios con los que podía asimilar las aportaciones auxiliares de los instintos y del inconsciente. Esos órganos de asimilación e integración eran símbolos numínicos, aceptados comúnmente como sagrados (...). Hoy día, el hombre se da penosa cuenta del hecho de que ni sus grandes religiones ni sus diversas filosofías parecen proporcionarle esas ideas poderosas y vivificadoras que le darían la seguridad que necesita ante la actual situación del mundo"* (289).

II.5.3.2. Criterios para un diagnóstico.

El abandono indiscriminado de todo lo religioso, fomentado por el "intelectualismo racionalista", puede constituir, a juicio de Jung, un factor de múltiples perturbaciones, tanto en el orden individual como en el social:

- la "locura", en tanto que *"posesión por un contenido inconsciente que, como tal, no es asimilado a la consciencia"*. A ese respecto observa el autor que el entusiasmo con que la "razón" europea ha pro

288) Id. Id. s.

289) 1961, 94.101/Cf.1952 b,113. En 1961, 101 el autor se expresa en los términos siguientes: *"Ya no hay dioses a los que podamos invocar para que nos ayuden. Las grandes religiones mundiales sufren de anemia progresiva porque los nùmenes benéficos han huido de los bosques, ríos y montañas, y de los animales; y los hombres dioses desaparecieron sumergiéndose en el inconsciente. Y nos mofamos de que lleven una vida ignominiosa entre las reliquias de nuestro pasado"*.

clamado la supuesta extinción de los "fantasmas de los dioses" im pide la toma lúcida de conciencia de que "lo que hemos superado son sólo las fantasías de las palabras, no los hechos psíquicos que fueran responsables del nacimiento de los dioses. Estamos todavía exactamente tan poseídos por nuestros contenidos anímicos autónomos como si éstos fueran dioses. Ahora se los llama fobias, obsesiones, etc.; brevemente, síntomas neuróticos. Los dioses han pasado a ser enfermedades, y Zeus no rige más el Olimpo, sino el plexus solaris y ocasiona curiosidades para la consulta médica, o perturba el cerebro de políticos y periodistas quienes involuntariamente, desencadenan epidemias psíquicas (...esa...) estrechez de conciencia es siempre el camino más corto al asilo de alienados" (290).

- la "inflación psíquica", a causa de la "muerte de Dios" en el alma individual, hecho determinante de la disolución de los límites de la propia individualidad (291).

- la "regresión" a la "barbarie", a "delirios colectivos, instigaciones de guerra y revoluciones; en una palabra, a destructivas psicosis de masas" (292).

II.5.3.3. Propuestas para una alternativa terapéutica.

El autor de "Psicología y alquimia" parte del supuesto de que, en el hombre moderno "sus motivos decisivos y sus intereses e impulsos influyentes actúan desde un alma inconsciente y sin evolucionar, tan pagana y arcaica como la que más, y en modo alguno desde la esfera del cristianismo" (293) y del de que esa afirmación se demuestra vá lida no sólo para la consideración del ser humano individual, sino también para la vida de los pueblos:

290) 1929, 51 s./1962, 305.

291) cf. 1928, 76/1940, 138/1944 a, 32/1962, 332.

292) 1929, 52/cf. 1952 a, 245.

293) 1944 a, 32. En "Psicología y religión" afirma, en ese mismo sentido, que "nuestra actitud moderna habla con orgullo de las tinieblas de la superstición y de la credulidad medieval o primitiva, olvidando por completo que con nosotros llevamos todo el pasado, escondido en los sótanos del rascacielo que es nuestra conciencia racional" (1940 62).

"Los grandes acontecimientos de nuestro mundo, pensados y llevados a cabo por los hombres, nos respiran el espíritu del -cristianismo, sino el de un paganismo claro. Estos hechos tienen su origen en una concepción anímica que ha permanecido arcaica y que no ha sido tocada ni siquiera de lejos por el cris-
tianismo" (294).

La reflexión sobre la modernidad occidental en general le induce a la extracción de deducciones radicales sobre la eficacia cultural del propio cristianismo:

"La cultura cristiana ha demostrado estar hueca hasta un punto que produce pavor; es un barniz exterior; pero el hombre interior permanece intacto y, por tanto, no ha experimentado -modificación alguna. El estado del alma no responde a las -creencias exteriores: la evolución del alma del cristiano no ha discurrido paralelamente al desarrollo exterior. Tanto -en la Iglesia como en las Sagradas Escrituras, todo aparece en palabras e imágenes; pero todo ha quedado exteriormente, no ha calado en el interior del hombre. Reinan en el interior los dioses como jamás lo hicieron, lo cual significa que la correspondencia interior con la imagen exterior de Dios no se ha desarrollado por falta de educación anímica y se ha que-
dado estancada en el paganismo" (295).

Esa crítica de la impotencia del evangelio cristiano para calar su influjo en el "alma" del hombre europeo no le sirve a Jung de pretexto para renegar de lo religioso, en base a la vacuidad del dogma, al desarraigo del mito, a la superficialidad psicológica del rito y a la inoperancia de la ética del cristianismo, sino para reivindicar -desde su manifiesto agnosticismo- la urgencia de proporcionar al hombre moderno "un camino que le facilite la posibilidad de volver a participar espiritualmente del contenido del mensaje cristiano" (296). Para él, "la indiferencia religiosa de hoy no es un progreso, sino un retroceso. Ocurre como en el individuo que abandona una forma de adaptación sin tener otra que la sustituya; infaliblemente volverá por regresión a la senda antigua, con gran desventaja para él, puesto que desde entonces el mundo ambiente se ha modi-
ficado esencialmente" (297). Por ello, el autor propone que "el cris-
tianismo tiene que comenzar necesariamente otra vez desde el principio si

294) 1944 a, 32/Cf. id. 28.

295) Id. Id.

296) 1952 a, 25.

297) id. id./Cf. 1961, 87 ss.

quiere cumplir su alta misión educadora" e insiste en que "no se habrá conseguido logro fundamental alguno mientras la religión continúe siendo únicamente fe y formas exteriores y mientras la función religiosa no sea una experiencia de la propia alma" (298). Siempre en la misma dirección, los "Recuerdos, sueños, pensamientos" sostienen la tesis de que el "cristianismo" del "pueblo cristiano" permanece dormido, porque éste "ha olvidado, en el transcurso de los siglos, construir nuevamente su mito" (299). En una crítica renovada al "racionalismo protestante" (300), el autor urge la "atención a aquellos que expresaron los oscuros movimientos de crecimiento de las concepciones míticas" (gustando a ese respecto de recordar especialmente a da Fiore, Eckart y Boheme), la huella de los cuales le parecería borrada ya por el curso de la historia, si no fuera por ese "único rayo de luz" que es, según él, el papa Pío XII (301).

El autor de "Respuesta a Job" no duda en calificar el "dogma de la ascensión" como "el acontecimiento religioso más importante después de la Reforma" (302). En su concepción, ese "nuevo dogma (...) *petra scandali* (...) para el entendimiento no psicológico" (303), significa "la esperanza renovada de que se cumpla la nostalgia que mueve lo más profundo del alma, de una paz y de un equilibrio de los contrarios que se encuentran en una tensión peligrosa" (304). El "entendimiento psicológico" del dogma sitúa las afirmaciones del mismo en el terreno de las verdades referidas a la "realidad del alma y no a la phisis" (305).

Ese enfoque permite detectar la incorporación a la dogmática católica de un "símbolo arquetípico" de aquel fenómeno "conocido por la psicología del inconsciente con el nombre de proceso de individuación" (306).

298) 1944 a, 32 s.

299) 1962, 336.

300) Cf. 1940,80/1952 a, 239/1952 b, 118.126/1955-57 (I), 116/1962, 332.

301) 1962, 336.

302) 1952 b, 125.

303) id. id.

304) id. 126.

305) Id. 125/Cf. id. 7/1944 a, 33.

306) Id. 126.128. El Papa, comenta el autor "ha proclamado, con gran asombro de los racionalistas, el dogma de la *Assumptio Mariae*: En el *tá-lamo celestial* María se ha unido, como esposa, con su Hijo, y, como Sabiduría, con la divinidad. Este dogma es un dogma pleno de actualidad en todos los sentidos, porque en primer lugar, realiza en forma

Un texto de 1929 resume con bastante precisión la concepción del autor sobre la función de la religión en orden al desarrollo humano:

"Únicamente sobre la base de una actitud tal, que no renuncia a ninguno de los valores adquiridos durante el desarrollo - cristiano sino que, por lo contrario, acepta también con amor y longanimidad cristianos lo más humilde en la propia naturaleza, se hará posible un nivel superior de conciencia y cultura. Esa actitud es religiosa en su más legítimo sentido, y por lo tanto terapéutica pues todas las religiones son terapias para los sufrimientos y perturbaciones del alma" (307).

Con él se reafirma la posición ya establecida en *"Lo inconsciente"* en el sentido de que *"lo irracional no puede ni debe ser extirpado los dioses no pueden ni deben morir"* (308).

.../..

figurativa la visión de San Juan, hace relación, en segundo lugar, a las nupcias de los últimos tiempos, y reproduce, en tercer lugar, la anámnesis veterotestamentaria de la Sabiduría. Estas tres cosas preannuncian la encarnación de Dios, la segunda y la tercera, la encarnación en Cristo; la primera, la encarnación en el hombre creatural"
(Id. 118).

307) 1929, 63.

308) 1926, 91.

II.6. RESUMEN.

Según sus "recuerdos" autobiográficos, la "materia prima" del "trabajo científico" del autor está constituida, fundamentalmente, por los "acontecimientos internos" de su vida, motivados por sus "encuentros con la otra realidad", por su "choque con lo inconsciente": "mis obras -afirma- pueden considerarse como etapas de mi vida, son expresión de mi desarrollo interior"

Hijo de párroco de aldea, la infancia de Jung se desarrolla en el marco de una familia "religiosa" y, por ello, la mayor parte de las impresiones que en su vida adulta conserva de su etapa infantil guardan relación con ideas y sentimientos surgidos de su contacto cotidiano con lo religioso.

Su preocupación por la "verdad" y su "fascinación" por el "misterio" le plantean, ya desde muy joven, cuestiones teológicas a las cuales no halla respuesta satisfactoria en el catecismo cristiano, así como una creciente inquietud para la cual no encuentra apaciguamiento en el hecho de su integración institucional a una comunidad eclesial; situación que abre progresivamente un abismo insalvable entre la dinámica de su experiencia "interior" y la de la religión establecida exteriormente: "Dios" que, para él, "era una de las experiencias más evidentes e inmediatas", "había desautorizado", en un sueño -prototipo de sus experiencias internas-, "a la teología y a la Iglesia sobre ella".

El desencanto de la "dogmática" religiosa induce al joven Jung a buscar posibles puntos de articulación de su propia vivencia íntima con el mundo de la "filosofía", en el que acaba adoptando como referencias fundamentales, entre otras, a Goethe, Nietzsche y ... Freud.

Pero lejos de descubrir, en el ámbito del pensamiento profano, unos dogmas sustitutivos a los que aferrarse, en su búsqueda de la seguridad intelectual perdida, encuentra simplemente la constancia del planteamiento de unas cuestiones fundamentales (a las cuales la propia ortodoxia cristiana constituye una tentativa -para él frustrada- de respuesta adecuada)

- las mismas que le ha planteado su propio inconsciente-, que incitan, con nuevos refuerzos, al psicólogo ya asentado en Zúrich, a ensayar "diversas aproximaciones o, si se prefiere, "circumambulaciones" hacia factores desconocidos", como método hacia una solución de aquellos interrogantes que le preocupan.

El punto de vista "fenomenológico" de Jung observa los "hechos" psíquicos en tanto que "fenómenos" (en el sentido de "realidades" "sui generis", eso es, "psicológicamente verdaderas").

Aplicando este criterio al análisis concreto de la religión, el autor atribuye a las "afirmaciones religiosas" el estatuto de "verdades anímicas" (el cual no presupone la afirmación ni la negación de la existencia ontológica del objeto al que aquéllas pretenden referirse), ante las que "el psicólogo no puede sino tomar nota del hecho y (...) tratar de comprender por qué esta visión obró sobre esa persona justamente en tal forma".

Jung se aleja de Freud por razón de sus discrepancias con el maestro vienes a propósito de lo que considera una "estrechez inaceptable" en su "marco conceptual", a causa de su "sobreevaluación de la sexualidad" como motivación básica del psiquismo, en perjuicio de la consideración del factor "espiritual" en el "proceso de desarrollo anímico" y, por lo mismo, de su "reducción" "semiótica" de las manifestaciones de lo inconsciente a la naturaleza de "enmascaramientos" sintomáticos del "retorno de la represión"; con la consiguiente minimización de su función "simbólica" y de su carácter "numinoso" (por los que aquellas expresiones, más que meras determinaciones "mecánico-causales" de un "pasado" "olvidado", constituyen, a juicio del iniciador de la "Psicología Analítica", anticipaciones teleológico-prospectivas del futuro).

El autor distingue la dimensión "personal" de lo "inconsciente" -para la que reserva la denominación janetiana de "subconsciente"-, sede de los "complejos de carga afectiva", y la de lo "inconsciente colectivo", ámbito de los "arquetipos" ("correlatos" de los instintos, consistentes en "modos de comportamiento universales, típicos", que funcionan básicamente como "ordenadores de representaciones" y "cauces" de la energía psíquica).

La dinámica de los arquetipos, según su concepción, se pone de manifiesto por medio de la "*función simbólica*"; la cual, a su vez, constituye un proceso de "*transformación*" de la energía psíquica en el lenguaje universal que forma un substrato común a una diversidad de expresiones anímicas: mitos, leyendas, folklore, sueños, dogmas religiosos e ideológicos, representaciones psicopatológicas, creaciones artísticas, ... etc.

Desde la perspectiva jungiana, la madurez humana y la salud mental no consisten fundamentalmente en la capacidad de "*concienciación*" de motivos "*ocultos*", como consecuencia de una conquista de dominios "*élicos*" por parte del "*yo*" (como propone Freud); sino en la dinámica de la "*conjunción*" ("*complexio oppositorum*") de lo inconsciente con lo consciente, en una unidad superior -el "*sí-mismo*"-, como objetivo tendencial del "*proceso de individuación*" y signo de la correcta orientación según el "*sentido de la vida*".

Por lo que respecta concretamente al análisis de la religión, el autor, después de una corta fase de orientación freudiana (en la que trata de "*las raíces de la sublimación religiosa*"), se interesa, durante la segunda y tercera décadas del siglo, especialmente por los contenidos religiosos de la psicología de los "*pueblos primitivos*" y de las sabidurías "*orientales*". A partir de los años treinta y a lo largo de los decenios siguientes - (durante los que publica la mayor parte de sus obras importantes sobre el "*fenómeno*" religioso), centra especialmente su "*confrontación de la psicología con la cuestión religiosa*" (dentro del marco "*occidental*") en la "*relación entre el simbolismo del inconsciente con la religión cristiana*".

Si bien, a lo largo de su extensa producción, el punto de vista jungiano sobre la religión puede calificarse de agnosticismo "*fenomenológico*", resulta, no obstante, significativo el énfasis que, durante la última de las fases señaladas, pone el autor en el carácter psicológicamente "*funcional*" de la "*experiencia religiosa*".

Desde esta perspectiva y, en base a la consideración de la re

ligión como "la particular actitud de una conciencia transformada por la experiencia de lo numinoso", el autor califica las "afirmaciones religiosas" de "conocimientos anímicos" y de "símbolos naturales de lo inconsciente", la naturaleza "revelada" de los cuales sólo puede ser explicada a partir del supuesto de la "autonomía y numinosidad de los procesos arquetípicos".

"Dios", desde el "punto de vista psicológico" adoptado por el autor, aparece como un "complejo psicológico autónomo" del que una primera aproximación permite descubrir el carácter de representación "arquetípica" del "fenómeno de la energía anímica de la libido".

Un análisis más profundo del contenido de la "imagen divina" detecta, según Jung, la naturaleza contradictoria de la misma; por razón de lo cual "Dios" debe ser considerado como imagen de la "síntesis de los contrarios" (de la "coniunctio oppositorum" de los alquimistas, de la "unio mística" de los contemplativos, de la "complexio oppositorum" filosófica), detrás de la cual se vislumbra el "arquetipo de la totalidad", eso es, de la "unidad y totalidad de la persona" humana.

Sobre la base de sus investigaciones realizadas en los campos de la mitología comparada, de la alquimia y del simbolismo mandálico, el autor afirma que uno de los mayores acercamientos religiosos a la plenitud del simbolismo conjuntivo tiene lugar mediante el dogma cristológico de la "unión de naturalezas heterogéneas" (de lo divino y lo humano, de Jahve y Job) en la sola personalidad del Cristo, "símbolo (...) de la individualidad" y "proyección" del arquetipo del "sí-mismo" (al que "funcionalmente corresponde la significación de señor del mundo interior, de lo inconsciente colectivo").

Según la Psicología Analítica, los símbolos religiosos, por la carga de numinosidad que les transfiere lo inconsciente colectivo, realizan (independientemente de la naturaleza de sus contenidos) una "función psicológica": la mitología, el ritual y la dogmática religiosa, al constituir expresiones del "alma" y, por ello, del "proceso vivo de lo inconsciente", aportan las bases psicológicas para la construcción de una "posición espiritual an-

tagónica a la primitiva naturaleza instintiva" y los medios para "dar sentido a la vida del hombre". En la medida en que se organizan en "confesiones", constituyen, además, eficaces "métodos de higiene espiritual".

Las diversas formas (sucesivas o simultáneas) de representación de lo divino, por su calidad de "proyecciones" de contenidos psíquicos inconscientes, expresan los momentos del desarrollo de la "individuación", desde la "participación mística" (o "indiferenciación entre sujeto y objeto") hasta la plena "diferenciación" individual.

De la aplicación de su esquema evolutivo del proceso psíquico a la interpretación genética de las formas religiosas, Jung deduce que las religiones "dinámicas", que adoptan como eje central el concepto energético de "fuerza mágica", en todas sus manifestaciones, traducen estados psicológicos típicos del momento de "indiferenciación" humana original. Las modalidades actuales de las mismas son consideradas por el autor como efectos de "regresiones" a las condiciones psíquicas de la prehistoria humana colectiva e individual.

La teología cristiana de la "encarnación" representa, desde ese enfoque, un hito en el proceso cultural de "individuación" humana, al simbolizar la "diferenciación de la conciencia de Jahve" un preludio de la misma integración "escatológica" de lo inconsciente y lo consciente en el futuro hombre individualizado.

Pero la ortodoxia de la "confesión" cristiana, al establecer la imagen de Dios como "Summun Bonum" expresa, a juicio de Jung, sólo una parte de lo inconsciente colectivo, lo cual ha debido procurarse, además, otros cauces subterráneos y paralelos de expresión cultural: la herejía gnóstica, la alquimia y la astrología, así como ciertas tendencias místicas y filosóficas para, en combinación con la dogmática oficial, simbolizar el arquetipo de la unidad de contrarios como meta final del proceso de individuación.

En un ensayo de diagnóstico del momento presente de la cultura occidental, el autor considera la crisis religiosa de los tiempos

pos modernos como indicador de la pérdida por el hombre del rumbo en el camino de la individuación, a causa de la hegemonía del "intelectualismo racionalista", que ha instaurado un "monoteísmo de la conciencia", ignorando el universo de lo simbólico y bloqueando, así, la posibilidad de síntesis entre lo racional-consciente y lo irracional-inconsciente y, con ello, el acceso al "sí-mismo"; al tiempo que ha colocado al hombre actual ante el riesgo de regresión patológica a la "barbarie", como consecuencia del abandono -sin contrapartida- de sus tradicionales mecanismos de defensa "espirituales".

A ese respecto, el autor considera que el acceso a un "nivel superior de conciencia y cultura" solo será posible mediante la integración, en una nueva totalidad cultural, de los "valores" adquiridos en el pasado religioso; puesto que, según él, "lo irracional no puede ni debe ser extirpado. Los dioses no pueden ni deben morir".

III. LAS APORTACIONES DE REICH Y FROMM A LA EXPLICACION DEL
HECHO RELIGIOSO.

III. 0. INTRODUCCION.

La correcta comprensión de las teorías de los autores sobre la religión implica una previa definición de los contenidos, génesis y contexto general de las bases conceptuales sobre las que aquéllas se apoyan.

Ese marco de referencia no se limita al estricto ámbito de la ortodoxia psicoanalítica, sino que abarca el complejo panorama resultante de la contraposición marxismo-freudismo, en tanto que supuestos sistemas explicativos de los factores motivacionales de la conducta humana individual y social y de las determinaciones fundamentales de los diversos tipos de fenómenos culturales en general.

Así, entre los precedentes de las caracterologías reichiana y frommiana se cuenta, por supuesto, "El carácter y el erotismo anal" de Freud, pero también el "Prefacio" a la "Contribución a la crítica de la Economía Política" marxiana. Por ello, tan necesarias para la comprensión de los resultados de la aplicación de aquellas concepciones al análisis concreto de la religión resultan las alusiones a los postulados freudianos de la causalidad inconsciente de ciertos fenómenos del comportamiento humano como a los marxistas de la determinación en última instancia de los procesos superestructurales por la base material.

El apartado introductorio se centrará, en un principio, en la exposición esquemática de los términos generales de la controversia Marxismo versus Freudismo, como marco para una definición del objeto del ensayo "freudomarxista" (al que aportan una contribución decisiva Reich y Fromm) que, a su vez, constituye el indispensable sistema de referencia para la localización de los puntos de partida de las respectivas teorías de esos autores sobre la religión.

En los dos restantes, se describirá la estructura del análisis de la religión por Reich y Fromm (la del primero en el II y la del segundo en el III) quienes, partiendo de un tronco común freudomarxista, evolucionan bien pronto hacia posiciones mutuamente diferenciadas.

III. I. EL "FREUDOMARXISMO", MARCO DE REFERENCIA INICIAL
COMUN.

III.1.1. PSICOANALISIS Y MATERIALISMO DIALECTICO-HISTORICO como perspectivas antropológicas.

Tanto la corriente teórica impulsada por Marx como la que arranca de Freud constituyen intentos de aproximación sistemática al conocimiento de los factores y mecanismos de la actividad humana, realizados desde un enfoque psicodinámico el de ésta y sociohistórico al de aquélla.

Ninguna de las dos establece, en sus inicios, una clara distinción entre socio y psicología : Marx, en su tiempo, no dispone de una perspectiva psicológica a la que referirse y en la que apoyarse; Freud, por su parte, recurre constantemente a analogía entre los fenómenos de la conducta individual y los de la colectiva.

Ambas tendencias disponen de un marco conceptual específico (el Materialismo Dialéctico-Histórico la una, la teoría psicoanalítica la otra) y un ámbito definido de la práctica (los procesos sociales el marxismo, la clínica psiquiátrica el freudismo) del que pretenden extraer y al que procuran aplicar los contenidos científicos respectivos.

Marxismo y psicoanálisis han terminado configurándose, en cierto modo y relativamente, como "*sistemas*", con sus correspondientes principios de estructuración y funcionamiento, tanto en el plano de la ortodoxia, como en el de la ortopraxis.

De la confrontación de esas perspectivas en tanto que sistemas ha nacido un movimiento -el llamado "*freudomarxismo*"- orientado a ensayar una síntesis de las mismas, desde la plataforma del cual ha sido posible un modo peculiar de aproximación al análisis del hecho religioso.

III.1.1.1. FOCOS DE CONVERGENCIA TEORICOS.

Entre los elementos constitutivos del denominador común a la antropología marxiana y a la freudiana destacan los de la con-

cepción materialista del hombre como ser natural, sede de impulsos que lo motivan a la acción para satisfacer sus necesidades vitales y de la existencia humana como tensión entre los imperativos del propio estado de necesidad y los del deseo de superación del mismo.

En efecto, en una de sus obras de juventud, Karl Marx define el hombre como *"un ser natural activo (...) dotado de fuerzas naturales (... que...) existen en él (...) como impulsos (...) de otra parte, como ser natural, corpóreo, sensible, objetivo, es, como el animal y la planta, un ser paciente, condicionado y limitado; esto es, los objetos de sus impulsos existen fuera de él, en cuanto objetos independientes de él, pero estos objetos son objetos de su necesidad, indispensables y esenciales para el ejercicio y afirmación de sus fuerzas esenciales"* (1).

Por su parte, Freud resume, en *"Compendio del Psicoanálisis"*, su concepción acerca de que *"el yo persigue el placer y trata de evitar el displacer"* y de que, *"frente al mundo exterior, se percata de los estímulos, acumula (...) experiencias sobre los mismos, elude (...) los que son demasiado intensos, enfrenta (...) los estímulos moderados y, por fin, aprende a modificar el mundo exterior"* (2).

Según el libro III° de *"El Capital"*, el reino de la libertad solo empieza, de hecho, cuando cesa el trabajo determinado por la necesidad. Por eso, el autor de la *"Crítica del Programa de Gotha"* afirma que únicamente *"en la fase superior de la sociedad comunista (...) la sociedad podrá escribir en su bandera: ¡De cada cual según su capacidad; a cada cual según sus necesidades!"* (3).

En *"El malestar en la cultura"*, comenta Freud el hecho de *"los pesados sacrificios"* impuestos por la *"cultura"* a los instintos humanos -lo que, según él, permite comprender el *"por qué al hombre le resulta tan difícil alcanzar en ella su felicidad"*- y analizar las posibilidades de *"imponer a nuestra cultura modificaciones que satisfagan mejor nuestras necesidades"* (4).

1) Manuscritos. Economía y Filosofía. Alianza. M-68. p. 194 s. (se trata del III°).

2) 1938 b, 3380.

3) en T.B. Bottomore & M. Rubel: K. Marx. Sociología y Filosofía social. Península. B-68² pp. 278. 282.

4) 1930 a, 3048 s.

Las aportaciones teóricas de Marx y Freud convergen, igualmente, complementándose mutuamente, en otra serie de puntos significativos:

- en la crítica epistemológica de la validez de conocimiento "vulgar"; al detectar una y otra en el entorno del hombre aquello que R. Osborn denomina "*fuerzas irracionales que dificultan y limitan su vida*" (5),
- en la concepción de las ideas manifiestas en la conciencia como productos gestados fuera de la misma y que traducen y reflejan las tensiones y contradicciones propias de la existencias real del sujeto que las elabora,
- en el análisis de las leyes (sociales, para uno; psíquicas, para otro) determinantes de los procesos conscientes.

P. Ricoeur (6) presenta a Marx y a Freud como "*protagonistas de la sospecha*". Con ellos, afirma, "*ha nacido un problema nuevo: el de la mentira de la conciencia; el de la conciencia como mentira*".

En el mismo sentido, Erich Fromm considera que los mencionados autores comparten, entre otros, los siguientes elementos importantes:

- su "*apreciación de la conciencia*" como "*reflejo de fuerzas ocultas*" (7),
- sus "*dudas*" acerca de las "*ideas del hombre sobre sí mismo y sobre los demás*" (8),
- su "*escepticismo hacia el pensamiento común*". (9),
- su concepción del saber vulgar como "*falsa conciencia*" (10),
- su convicción de que "*el hombre vive de ilusiones porque éstas hacen soportable el infortunio de la vida real*" (11),
- y su "*creencia en la fuerza liberadora de la verdad*" (12).

5) o.c. bib. p. 15.

6) en "*Hermeneútica y psicoanálisis*" o.c.p.5./cf "*El consciente y el inconsciente*", p. 440.

7) 1932 a, 118.

8) 1962, 19.

9) Id. 20.

10) Id.122./cf. id. 128.

11) Id. 21.

12) Id. 20.

III.1.1.2. POSIBLES PUNTOS DE ARTICULACION CONCEPTUAL.

Tanto el cuerpo teórico de la tradición marxista como el conjunto de la producción freudiana ofrecen significativas consideraciones susceptibles de ser concebidas como vías abiertas desde la sociología hacia la psicología y viceversa. Ello permite, en principio, imaginar como razonables, los intentos de establecer puentes de enlace teórico entre ambas perspectivas.

En efecto, atendiendo a la propia obra sociológica de Marx, se observa que, en *"La Ideología Alemana"*, se hace referencia a ciertas *"ilusiones conscientes"* que, cuanto más se las condena por falsas y cuanto menos satisfacen las exigencias de la comprensión, más dogmática es su forma (13); a la *"lentitud"* de la evolución de las formas y contenidos de *"conciencia"*, por comparación a la dinámica de las *"relaciones empíricas contemporáneas"* -por razón de la *"fuerza tradicional"* constituida por las creencias populares- (14) y al hecho de la *"contradicción entre la personalidad del proletario individual y la condición de vida que se le impone"* (15). Así mismo, en el *"Prefacio"* a la *"Contribución a la Crítica de la Economía Política"*, el autor observa, en este sentido, que, *"al cambiar la base económica, se transforma, más o menos rápidamente, toda la inmensa superestructura erigida sobre ella"* (16).

13) según la versión citada de Bottomore & Rubel (en adelante BR) p. 102.

14) cf. *"La ideología alemana"* 62. B-69. p. 92.

15) BR. p. 274.

16) Id. p. 72.

Estos rasgos de apertura teórica al papel de una eventual psicología en el contexto del Materialismo Dialéctico-Histórico no constituyen patrimonio exclusivo de unos fragmentos aislados de la obra de Marx: por su parte F. Engels, en su carta a Joseph Bloch de 21.9.1890, reconoce la importancia del *"papel"* de *"la tradición, que merodea como un duende en las cabezas de los hombres"* (cf. J. Del Turia, selec.: Temática del marxismo. Cinc d'Oros. B-77. vol. I, 49).

Por la vertiente psicoanalítica, Freud valora positivamente las tesis marxianas sobre la "influencia de las distintas formas de economía sobre todos los sectores de la vida humana" (17); así como la "perspicacísima demostración de la influencia coercitiva que las circunstancias económicas de los hombres ejercen sobre sus disposiciones intelectuales, éticas y artísticas" (18). Por lo que no duda, en "El problema de una concepción del universo", en afirmar que si alguien incorporase a la reflexión del Materialismo Histórico la consideración del factor instintivo, "completaría el marxismo, haciendo de él una verdadera ciencia social" (19).

Ya en "Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana", el mismo Engels pone de relieve su concepción acerca de "la tradición" que constituye, "en todos los campos ideológicos, una gran fuerza conservadora" (Turia, Id. p. 57) y de los "eslabones intermedios" que, en ciertos casos, se interponen entre "las ideas" y "sus condiciones materiales de existencia" (id. id. 55).

En la misma línea cabe destacar:

- la mención por Pléjanov de la "psicología del hombre social", como uno de los niveles que se articulan en el complejo base-superestructura (según I. Sapir en "Freudismo, sociología, psicología" o.c. bib. p. 52).
- la distinción bujariniana entre "psicología de clase" e "intereses de clase" y su alusión a los "resortes ocultos de los intereses" (según E. Fromm, 1932 a, 135).
- la consideración por Lenin del factor de la "psicología de las masas trabajadoras y explotadas" (en "Acercas del infantilismo izquierdista y del espíritu pequeñoburgués", obras escogidas. Progreso Moscú-70. Vol. II. p. 719 s.).
- la importancia atribuida por Gramsci al "complejo de convicciones y creencias poderosamente activo" y al "complejo de pasiones y sentimientos imperiosos" que tienen "la fuerza de inducir a la acción" (en "Introducción a la filosofía de la praxis" o.c. bib. p. 136).
- el estudio por Lúkacs de la "fuente subjetiva" de la historia, su atención
- el estudio por Lúkacs de la "fuente subjetiva" de la historia, su atención a la "psicología de las masas" y su interpretación del carácter de "eslabón psicológico-social" de ciertas modalidades de "estado de ánimo colectivo" (cf. "El asalto a la razón" o.c. bib. pp. 66. 69. 48),
- así como la afirmación de Mao en el sentido de que "las ideas justas" nacidas de la "práctica social", "una vez que han penetrado en las masas, llegan a ser una fuerza material capaz de transformar la sociedad y el mundo" ("D'où viennent les idées justes?", en Quatre essais philosophiques. Pekín-66 p. 149).

17) 1932 a, XXV, 3202.

18) id. 3203.

19) id. 3204.

III.I.I.3. MOTIVOS PRINCIPALES DE CONTROVERSIA.

Una especie de "guerra fría" entre marxismo y psicoanálisis se ha desarrollado en un doble frente: el teórico (al que corresponde el debate "economicismo" versus "instintivismo") y el práctico-institucional, escenario de la confrontación Komintern-Asociación Psicoanalítica Internacional.

El primer aspecto destacable del antagonismo teórico entre las dos perspectivas -en tanto que sistemas ortodoxos- consiste en el hecho de una "reducción" de lo individual a lo colectivo (sociologismo) por parte del marxismo y de lo segundo a lo primero (psicologismo) por el freudismo. Las bases de ambas formas de reduccionismo a nivel de enfoque se hallan en los textos respectivos de los autores que dan nombre a las dos corrientes:

En efecto, en el Manuscrito III de Economía y Filosofía, Marx manifiesta su concepción del "individuo" como "actividad social" y de la "esencia humana" como "hombre social". (20)

Su Tesis IV sobre Feurbach define la "naturaleza del hombre" como la "totalidad de sus relaciones sociales" (21). Así mismo, en "La Ideología Alemana", el autor se refiere a la "conciencia" como "existencia consciente", a la determinación de la misma por el "ser social" y a los "reflejos y ecos ideológicos" del proceso real de la vida (22).

El "Prefacio" a la "Contribución a la crítica de la Economía Política" establece que "no es la conciencia del hombre lo que determina su ser, sino, al contrario, su ser social el que determina su conciencia" (23).

El resumen de esa perspectiva lo proporciona el citado Manuscrito III° cuando afirma que una "psicología" (entendiendo por tal la consideración del individuo aislado) no es una "ciencia con verdadero contenido" (24).

20) o.c.p. 145 s.

21) BR. o.c.p. 89.

22) id. 96/cf. id. 100 ss.

23) id. 74.

24) o.c.p. 151.

Por su parte Freud, establece en *"El problema de una concepción de universo"* que *"la sociología, que trata de la conducta del hombre en la sociedad"*, no *"puede ser otra cosa que psicología aplicada"* y que, *"en rigor, no hay más que dos ciencias: la psicología pura y aplicada y la historia natural"* (25).

El reduccionismo del enfoque tiene su correspondencia en el plano de la interpretación: la reducción sociologista aparece complementada por el economicismo como hermenéutica de la conducta, basada en la atribución de la causalidad en última instancia a la motivación socioeconómica; mientras que la psicologista, por otro lado, lo es por el instintivismo, que reduce la determinación fundamental de la actividad humana al factor de los impulsos biopsicológicos. Esta contraposición teórica se traduce a nivel ideológico en la adopción de posturas irreconciliables a la hora de imaginar las posibles alternativas a la presente realidad sociocultural: el sociologismo-economicista del marxismo da lugar a un optimismo histórico, basado en una concepción del progreso en la que encajan los saltos cualitativos y la superación revolucionaria de las contradicciones *"históricas"*, según las leyes de la dialéctica materialista. Del psicologismo-instintivista freudiano, en cambio, sólo puede derivar un realismo trágico conducente a un pesimismo conformista, fundamentado en la inconcebibilidad de un cambio profundo en la misma *"naturaleza"* humana.

A este respecto, según el *"Prefacio"* a la contribución marxiana a la crítica de la Economía Política liberal, *"el modo de producción de la vida material determina el carácter general de los procesos de la vida social, política y espiritual"* (26).

Esta concepción permite explicar la conciencia *"por las contradicciones de la vida material, por el conflicto entre las fuerzas productivas sociales y las relaciones de producción"* (27). De ello se deduce que, en una sociedad clasista, como apunta *"La Ideología Alemana"*, *"las ideas de la clase dominante son, en cada época, las ideas dominantes"* (28).

25) 1932 a, XXXV, 3204.

26) BR. p. 71.

27) Id. 72.

28) Id. 100 s.

En ese marco teórico, se puede mantener, como hace el "Manifiesto" comunista, que "la disolución de las viejas ideas marcha a la par con la disolución de las antiguas condiciones de vida" (29). Ese determinismo economicista, desde el que se afirma en "La Ideología Alemana" que "todos los conflictos de la historia tienen su origen en la contradicción entre las fuerzas productivas y la forma de las relaciones" (30), permite entrever la utopía intrahistórica anunciada en el Manuscrito III^o (concepción que será más tarde, reiterada en otros términos en la "Crítica del Programa de Gotha"):

"el comunismo es la abolición positiva (...) de la autoalineación humana (...) la solución definitiva del antagonismo entre el hombre y el hombre (...) entre la libertad y la necesidad (...) Es la solución del enigma de la historia" (31).

A propósito de la teoría de la producción social de las ideas y de la interpretación mecanicista de la determinación de la superestructura por la base, Freud se refiere a los "importantes auxilios para la comprensión de la conducta social de los hombres" que "resultan de la consideración del Super-Yo", en "La angustia y la vida instintiva". En su opinión, "la concepción materialista de la historia peca probablemente en no estimar bastante este factor. Lo aparta a un lado con la observación de que las "ideologías" de los hombres no son más que el resultado y la superestructura de sus circunstancias económicas presentes. Lo cual es verdad, pero probablemente no toda la verdad. La humanidad no vive jamás por entero en el presente; en las ideologías del Super-Yo pervive el pasado (...) sólo muy lentamente ceden a las influencias del presente; desempeñan en la vida de los hombres (...) un importantísimo papel, independiente de las circunstancias económicas" (32).

29) en Marx-Engels-Lenin: "la sociedad comunista". Akal. M-76. p.33 s. (nótese la contradicción entre la expresión "a la par" contenida en este texto con la de "más o menos rápidamente", incluida en el texto anteriormente citado del "Prefacio"... Hecho indicativo de la evolución del pensamiento del propio autor, no en el sentido de una minimización progresiva del peso específico de la conciencia en los procesos de la vida material; sino, precisamente, de todo lo contrario).

30) BR. p. 271.

31) Id. 268.

32) 1932 a, XXXII, 3138 s.

La filosofía de la historia implícita en la obra de Freud se asienta sobre postulados muy distintos de los de la marxiana: la misma existencia de la cultura se basa, según él, en la represión instintiva y su evolución viene determinada por la imposición coercitiva del trabajo la renuncia a la satisfacción plena e inmediata de las tendencias instintivas de tipo sexual y el control de los impulsos destructivos; con las inevitables contrapartidas de las satisfacciones sustitutivas, a través de la ilusión y de la interiorización de la primitiva coacción externa.

Bajo el influjo de la cultura, piensa el autor, los instintos son a menudo transformados en rasgos de carácter, o bien se ven forzados a pasar por un proceso de sublimación o simplemente abocados a la frustración (33). Por ello, la "hipótesis psicológica de los comunistas" según la cual "el hombre sería bueno de todo corazón (...) la institución de la propiedad privada habría corrompido su naturaleza" y por tanto, el establecimiento de la comunidad de los bienes supondría la "redención del mal" es calificada por Freud de "vana ilusión" (34) y sus supuestos de "desconocimiento idealista de la naturaleza humana" (35). Siguiendo la misma línea, en "El programa de una concepción del universo", el autor considera las tesis marxistas sobre la dialéctica social como "nada materialistas, sino, más bien, un residuo de aquella oscura filosofía hegeliana" (36).

33) cf. 1927 a, I-II/1930 a, II-VII.

34) 1930 a, 3047.

35) Id. 3066.

36) 1932 a, XXXV, 3202. Por todo ello, el autor explica el hecho de que, ante sus dificultades para llegar a la felicidad (satisfacción de las exigencias del placer), el hombre experimente un profundo malestar y se resigne a perseguir tan sólo el aspecto negativo de aquélla; eso es, el de la simple evitación del dolor y un mínimo de seguridad ante la amenaza de su propia destrucción (muerte), que le proviene tanto del medio físico-natural como del sociocultural. "No se puede admitir que los motivos económicos sean los únicos que determinan la conducta de los hombres en la sociedad, afirma asimismo, en "El problema de una concepción del universo" (...) no se comprende, en general, cómo es posible prescindir de los factores psicológicos en cuanto se trata de reacciones de los seres humanos vivos, pues no es ya sólo que los tales hubieran de participar en el establecimiento de aquellas circunstancias económicas, sino que tampoco bajo su régimen pueden hacer los hombres otra cosa que poner en juego sus impulsos instintivos originales, su agresividad, su necesidad de amor y su tendencia a conquistar el placer y evitar el displacer". (1932 a, XXXV, 3202).

Las contradicciones manifiestas a nivel teórico se expresan en el práctico a través de la exclusión institucional por parte de las respectivas ortodoxias de la Asociación Psicoanalítica Internacional (API) y de la III^a Internacional, Marxista-Leninista (la Komintern), de toda posibilidad de mutua conciliación, ya desde finales de los años veinte y principios de los treinta.

Cualquier intento de establecer un puente entre ambos sistemas será, por tanto, tachado de doblemente revisionista y objeto de los más duros anatemas por parte de uno y otro bando.

A ese respecto, la obra escrita de W. Reich deja constancia, en el prefacio de 1934 a *"Materialismo Dialéctico y Psicoanálisis"*, del hecho de que *"Freud reprobó tajantemente la relación entre el marxismo y el psicoanálisis, presentando ambas disciplinas como antagónicas"* y del de que *"el mismo punto de vista sostuvieron los representantes oficiales del Komintern"* (37).

Por otro lado, la misma historia personal de ese autor (en la que destaca como dato significativo a ese respecto el hecho de su expulsión de la Komintern y de la internacional psicoanalítica, por razón de su esfuerzo en enlazar Materialismo Dialéc-

../... (continuación)

"Los bolcheviques, comenta Freud en una carta a Einstein, esperan que podrán eliminar la agresión humana asegurando la satisfacción de las necesidades materiales y estableciendo la igualdad entre los miembros de la comunidad. Yo creo, añade, que esto es una ilusión". Puesto que, a su juicio, *"el hecho de que los hombres se dividan en dirigentes y dirigidos es una expresión de su desigualdad innata e irremediable"* (1932 b, 3213).

El autor de *"El malestar en la cultura"* no tiene reparo en declarar que *"contaría con toda mi comprensión quien pretendiera destacar el carácter forzoso de la cultura humana, declarando, por ejemplo, que la tendencia a restringir la vida sexual o a implantar el ideal humanitario a costa de la selección natural, sería un rasgo evolutivo que no es posible eludir o desviar, y frente al cual lo mejor es someterse, cual si fuese una ley inexorable de la Naturaleza"*. (1930 a, 3067). Frente al optimismo de ideologías como la marxista, Freud sugiere que *"quizás convenga que nos familiaricemos también con la idea de que existen dificultades inherentes a la esencia misma de la cultura i inaccesibles a cualquier intento de reforma"*. (Id. 3048 s.).

37) 1929 b, 68.

tico y Psicoanálisis y en corregir y complementar, a su modo, aspectos de las respectivas teoría y práctica marxista y freudiana) constituye una prueba irrefutable de la veracidad de aquella declaración.

Desde su posición de líder de la ortodoxia kominternista, Lenin, según Clara Zetkin, enjuicia "la teoría de Freud" como "una especie de capricho que está en boga" y manifiesta, a propósito de ello, su desconfianza en toda "esa literatura específica que tanto florece en el estercolero de la sociedad burguesa" (38).

Por su parte, Freud realiza, en "El problema de una concepción del universo", una lúcida crítica del stalinismo al afirmar que, "con su realización en el bolchevismo ruso, el marxismo teórico ha conquistado

-
- 38) En V.I. Lenin: La emancipación de la mujer. Akal. 74.M-75.p.101 s. (apén dice: "Recuerdos sobre Lenin", por C. Zetkin).
 Cf., a ese respecto, la lectura "revolucionaria" que del texto hace Reich en "La lucha sexual de los jóvenes", en su propósito de legitimar, a partir del propio Lenin, la orientación Sex-Pol (1932 , 137 ss.).
 I. Sapir, durante un tiempo antropólogo oficial de la ortodoxia marxista-leninista, califica el psicoanálisis de "psicología social burguesa" orientada en una "dirección inaceptable para el marxismo"; por estar, según él, basada en "hipótesis idealistas", producir "adulteraciones" en "la psicología, la sociología y la filosofía" y pretender "justificar" y perpetuar todo lo absurdo y violento que tiene el capitalismo. ("Freudismo, sociología y psicología". o.c.b.p. 53.45.55).
 G. Lúkacs, destacado representante de la intelligentsia ilustrada, no duda en situar la obra de Freud en la línea del "irracionalismo reaccionario de la trayectoria burguesa" (El asalto a la razón o.c.p. 190).
 El stalinismo aplicó al psicoanálisis la etiqueta de pensamiento "burgués" y, por tanto, de carácter "idealista" en cuanto a su génesis e "ideológico" por su función en orden a la estabilidad del sistema capitalista, sin nada que ver con la auténtica "ciencia proletaria" ("materialista"... etc. etc.).
 La misma suerte ha corrido, en cierto modo, la teoría freudiana en la China de la llamada "Revolución Cultural", cuando la "Asociación de Editores de Shangai para la crítica revolucionaria de masas" se refiere a la "sumamente deteriorada y reaccionaria escuela psicoanalítica de Freud" (cit. por H.G. Gente en "Nota preliminar" a V.A.: Marxismo, Psicoanálisis y Sex-Pol. o.c.p. bib. Vol.II, p.12).

la energía, la concreción y la exclusividad de una concepción del universo pero también, al mismo tiempo, un siniestro parecido con aquello mismo que combate (...) ha creado (...) una prohibición de pensar tan implacable como la de la religión en su tiempo. Ha prohibido toda investigación crítica de la teoría marxista (...) Las obras de Marx han tomado, como fuente de una revelación, el lugar de la Biblia y del Corán, aunque no están más libres de contradicciones y oscuridades que aquellos libros sagrados más antiguos" (39).

En síntesis, el esquema de las principales contradicciones entre marxismo y psicoanálisis puede concretarse en los siguientes puntos:

- Marx explica el individuo desde la sociedad. Freud, la sociedad desde el individuo.
- El primero atribuye la motivación básica de la conducta a los factores de la base económica de la sociedad; el segundo, a las pulsiones instintivas enraizadas en los individuos que la integran.
- Los conflictos fundamentales que caracterizan la existencia humana actual derivan, a la luz del materialismo histórico, de

39) 1932 a, XXXV, 3204. en la misma línea, en el Prefacio I a "*Moisés y el Monoteísmo*", el autor ilustra su concepción de que "*el progreso ha concluido un pacto con la barbarie*", refiriéndose a su convicción de que en la "*Rusia Soviética*", ha llegado a imperar "*la más cruel dominación*" y la prohibición de "*pensar libremente*"; situación que, según él, presenta analogías con la que padecen, en aquellos tiempos, los pueblos "*italiano*" y "*alemán*" (cf. 1934-38, 3272).

la estructura de explotación y dominación propia y específica del orden social clasista; según Freud, en cambio, por un lado, de las frustraciones y represiones que impone la realidad cultural a los imperativos básicos del placer y, por otro, del antagonismo entre los instintos de vida y los de muerte.

-Según el marxismo, la espiral de la historia apunta hacia la superación de las contradicciones, al salto desde el reino de la necesidad al de la libertad; para el freudismo, el progreso cultural tiene como premisa fundamental la represión; por lo que no parece razonable suponer que Eros pueda imponer su ley a Ananké y a la Muerte.

- La cosmovisión marxiana es optimista en base al supuesto de que la superación revolucionaria del presente orden sociocultural es posible, necesaria, inevitable, irreversible, positiva, progresiva. La mentalidad freudiana aparece como reaccionariamente pesimista, al concebir la misma idea de la revolución como un eventual producto de la ilusión.

El fondo de la controversia es, como sugiere Fromm, el que cabía esperar de la contraposición de la obra de un revolucionario radical como Marx y la de un reformador liberal como Freud (40).

Por otro lado, el miserable fruto derivado de la pseudodialéctica entre las dos perspectivas debe ser atribuido, según apunta Reich, al hecho de que ni las instancias oficiales de la Kominintern ni las de la Asociación Psicoanalítica Internacional supieron ni quisieron superar la ignorancia y los prejuicios de un sistema cerrado en relación a otro (41).

40) 1962, 33/cf. id. 16.23.32.

41) 1929 b, 68.

III.1.2. EL ENSAYO DE SINTESIS A PARTIR DE UNA DOBLE REVISION.

III.1.2.1. NATURALEZA DEL PROYECTO.

III.1.2.1.1. Contexto.

El llamado "freudo-marxismo" constituye una corriente teórica aparecida básicamente hacia finales de la década de los 20, cristalizado durante la de los 30 y que, de algún modo se ha prolongado hasta la actualidad; sin haber, no obstante, constituido jamás una tendencia homogénea y unitaria, sino siempre bastante incoherente y dispersa: *"más que un movimiento único, afirma Laplanche, el freudomarxismo es un intento incesantemente renovado y de múltiples facetas"*(42).

No resulta fruto de la casualidad el que este movimiento nazca en el Centro-Europa de entreguerras, en plena época de crisis cultural determinada por la agonía del régimen económico inspirado en el liberalismo clásico, por las profundas convulsiones en el orden social burgués vigente y por la dispersión de las alternativas revolucionarias (fraccionadas en distintas tendencias "*internacionalistas*" y afectadas por las controversias particulares desencadenadas en la URSS a propósito de los objetivos y la estrategia a adoptar en función de la transición hacia la nueva sociedad, atendida la coyuntura internacional); en que la conciencia colectiva está afectada por el trauma de la reciente conflagración mundial, profundamente desencantada del mito neoilustrado del "progreso" y cada vez más inquieta, a la vista de la evolución de los acontecimientos, tanto en el ámbito soviético, como en el de los países occidentales en general y particularmente en el de los que experimentan el auge del fascismo.

Ni el marxismo ni el psicoanálisis podían aspirar a la condición de ortodoxias omnicomprensivas de lo humano si no se enfrentaban a las auténticas cuestiones que preocupaban a los hombres de aquel momento histórico.

42) En H. Marcuse et Al.: La vejez del psicoanálisis. Proceso. BA-71.p.72.

Desde los inicios de los 20, la atención de Freud experimenta un profundo vuelco hacia los temas relativos a cultura, sociedad y política. Por otra parte, en el seno del pensamiento marxista, al lado de las cuestiones urgentes a dilucidar relativas a la práctica histórica inmediata, aparece también una reactualización del interés por una serie de temas casi olvidados desde la época del joven Marx (la praxis, la historia, la dialéctica, la conciencia, la alienación, la utopía, el sujeto) que permite el establecimiento de un enfoque alternativo al del economicismo, que se estaba instalando en las esferas del poder soviético y, por tanto, de la Komintern. En ese marco general se desarrolla propiamente el movimiento freudomarxista y la polémica en torno al mismo.

III.1.2.1.2. Bases.

El pensamiento freudomarxista parte del supuesto de la tesis marxiana según la cual no se puede entender la realidad humana atendiendo a la simple consideración del individuo aislado, si no sólo a partir del enfoque del conjunto de las relaciones sociales que definen su existencia, por una parte, y, por otra, de la insistencia freudiana en que la sola referencia a la pura racionalidad consciente no puede explicar la complejidad de los fenómenos psíquicos, que están encuadrados en el contexto del dinamismo inconsciente.

Esas dos perspectivas constituyen, desde la óptica de este movimiento integrador, como observa P. Fougeirollas (43), fundamentos indispensables para una ciencia del hombre. En ese sentido apunta C. Castilla del Pino (44) cuando afirma que *"el marxismo se ofrece como la hasta ahora más satisfactoria interpretación dinámica de la historia y el psicoanálisis como la hasta este momento más lúcida intelección de la dinámica personal"*.

Wilhelm Reich reconoce, en *"Materialismo Dialéctico y Psicoanálisis"*,

43) Cf. "La revolución freudiana". O.C. bib. pp. 407.423.

44) Nota a la II^a ed. de "Psicoanálisis y marxismo". P.1.

que "así como el marxismo es la expresión sociológica de la toma de conciencia de las contradicciones económicas, de la explotación de la mayoría por una minoría, así también el psicoanálisis es la expresión de la toma de conciencia de la represión sexual socialmente determinada" (45).

Por ello, apoyándose "sobre los descubrimientos sociológicos de Marx y sobre los descubrimientos psicológicos de Freud" (46), afirma que "la existencia humana está determinada por procesos instintivos y socioeconómicos" (47).

Así mismo, Fromm, en "Sobre métodos y objetivos de una psicología social analítica", constata que, por un lado, "el materialismo histórico ve en la conciencia una expresión de la existencia social" y que, por otro, el psicoanálisis la concibe como "una expresión de lo inconsciente, de los instintos" (48). A su juicio, tiene sentido "entender la estructu-

45) 1929 b, 132 s,

46) 1933-46 a, 42.

47) Pref. II a "Psicología de masas del fascismo" (1942). 1933-46 b, 20.

Para Reich, "La economía, sin una estructura emocional operante, es inconcebible; dígase lo mismo del sentir, pensar y obrar humanos sin una base económica. Despreciar unilateralmente lo uno o lo otro lleva al sicologismo ("las fuerzas síquicas son el único motor de la historia"), o al economismo ("la técnica es el único motor de la historia")". ("La Revolución Sexual". Prólogo a la II^a Ed. 1936-49 b, 14 s.).

Así pues ya que "no podía aplicarse ningún método psicológico a las cuestiones pertenecientes a la sociología" y que "la sociología no podía prescindir de la psicología tan pronto tratara los problemas de la llamada "acción subjetiva" del hombre y de la formación de las ideologías", el autor se esfuerza "en poner de acuerdo la psicología profunda de Freud y la teoría económica de Marx", de cara a superar la "contradicción que tenía por consecuencia el que el psicoanálisis negligiera el factor social en tanto que el marxismo olvidaba el origen animal del hombre" (1933-46 b, 20. Pref. II^a Ed.).

48) 1932 a. 118. Según él, "Marx penetró más profundamente en la naturaleza del proceso social y se independizó más que Freud de las ideologías sociales y políticas de su época".; mientras que "Freud tuvo una visión más profunda del proceso del pensamiento humano, de los efectos y de las pasiones; si bien no llegó a superar los principios de la sociedad burguesa". El autor reconoce que "uno y otro nos proporcionaron los útiles intelectuales para abrirnos paso a través de las racionalizaciones y de las ideologías y para penetrar hasta el corazón de la realidad individual y social" (1962, 195).

En su ensayo de armonizar diferencias y de descubrir un común denominador "humanista" a Marx y a Freud, el autor sugiere que "a pesar de sus diferencias, tenían en común una voluntad decidida de liberar al hombre, una fe igualmente decidida en la verdad como instrumento de liberación y la creencia de que la condición de esta liberación es la capacidad del hombre para romper la cadena de la ilusión" (1962, 33). Abundando en

.../...

ra instintiva (...) de un grupo en función de su estructura socioeconómica" (49) o, en otros términos, analizar "la influencia de las condiciones económicas sobre las tendencias libidinales" (50).

R. Kaliyoda (51) enuncia como principales presupuestos del freu fomarxismo los siguientes:

- "la tensión y el conflicto permanentes entre el hombre y la naturaleza constituyen el principio fundamental de la existencia humana";
- "la estructura material de la existencia humana es (...) una estrutura compleja en la que se organizan y funcionan, interpene--trándose, las dimensiones Fisiológico-Biopsíquica e Histórico-Social del hombre";
- "la fundamental interacción en la vida del hombre es la que se produce entre sus dimensiones biopsíquica y socioeconómica".

III.1.2.1.3. Finalidad.

Nacido de la necesidad de hallar una respuesta a cuestiones urgentes, por un lado, y, por otro, de la confrontación dialéctica de dos concepciones oficialmente irreconciliables, de dos hermenéuticas reduccionistas y mutuamente exclusivas, igualmente empeña

../...

el mismo sentido, el autor considera que "la defensa por Freud de los impulsos naturales del hombre contra las fuerzas de la convención social, y su ideal de que la razón controle y ennoblezca estos impulsos, es una parte de la tradición humanista.

La protesta de Marx contra un orden social en que el hombre es mutilado por su submisión a la economía, y su ideal de un pleno desarrollo del hombre total, desalienado, son también una parte de la misma tradición humanista". (1962, 33)

49) 1932 a, 119.

50) id. 125.

51) o. C. bib.9.295.

das en ofrecer una explicación válida de los problemas existenciales del hombre de un determinado tiempo y lugar, más que la síntesis o que la simple amalgama ecléctica de dos factores antagónicos, el freudomarxismo constituye una revisión del materialismo dialéctico-histórico desde el psicoanálisis -que pone de manifiesto su déficit psicológico- y de la teoría freudiana desde la perspectiva marxista -que descubre su incompetencia sociológica-.

Con ello, pretende potenciar la capacidad explicativa de una teoría que, teniendo en cuenta la doble dialéctica social y psíquica, evitando la tentación de la unilateralidad reduccionista, pueda dar razón de una serie de fenómenos de la conducta de masa de modo más convincente que la de los círculos oficiales de la Komintern, por un lado, y que la de la ortodoxia psicoanalítica, por otro. No obstante, cabe destacar a ese respecto que el freudomarxismo no apoya sobre un terreno neutral los pilares de sustentación de su puente entre psicoanálisis y marxismo; sino que es precisamente desde el marco de una cosmovisión materialista dialéctico-histórica que enfoca una realidad concreta -"el factor subjetivo de la historia" (52)- la trascendencia de la cual había sido minimizada por el marxismo y maximizada por el psicoanálisis. En realidad, se orienta primariamente de cara al marxismo, para ofrecerle la psicología social que le falta y, secundariamente, a una corrección sociológica del freudismo (53).

La cuestión concreta a la que Reich se propone reponder en su obra consiste en la siguiente:

52) Reich, 1933-46 a, 26/cf, 1934a, 149.

53) Reich presenta "*Materialismo Dialéctico y psicoanálisis*" como un texto de "*orientación introductoria al psicoanálisis desde una perspectiva marxista*" (Prefacio 1934 en 1929 b, 68), critica las "*tentativas eclécticas encaminadas a amalgamar arbitrariamente "pulsión" y "economía"*" (1933-46 b, 20. Pref. III^a Ed.) y se esfuerza en determinar "*la función precisa que asume el psicoanálisis en el edificio del Materialismo Histórico*" (1933-46 a, 42).

Así mismo, Fromm se pregunta "*si la utilización de métodos psicoanalíticos significa un enriquecimiento para el Materialismo Histórico y por qué*" (1932 a, 118).

" La tesis de Marx según la cual lo "material" (el ser) se transforma en la cabeza del hombre en lo "ideal" (conciencia) y no al contrario, plantea dos preguntas; primera: ¿cómo se opera esta -mutación, qué sucede en la cabeza del hombre?; segunda: ¿cómo actúa la conciencia así producida (...) al reaccionar sobre el proceso económico?" (54).

Un año antes, Fromm se había planteado los objetivos de su psicología social analítica de modo semejante:

"El primer objetivo de una psicología social analítica es descubrir las tendencias libidinales de importancia social; en otras palabras: comprender la estructura libidinal de la sociedad. En segundo lugar, debe explicar cómo se forma esta estructura libidinal y cuál es su función en el proceso social. La teoría acerca de cómo se forman las ideologías a partir de la acción conjunta del aparato instintivo y de las condiciones socioeconómicas será un elemento de particular importancia" (55).

La respuesta concreta a las cuestiones planteadas consiste, según Reich, en que "el psicoanálisis se inserta coherentemente en la concepción materialista de la historia en un punto exactamente preciso y adecuado: concretamente allí donde se da comienzo a los problemas psicológicos a los que alude la frase de Marx según la cual el modo de existencia material se transforma en ideas en la mente del hombre". (56).

Para Fromm, " el psicoanálisis puede enriquecer la concepción global del materialismo histórico en un punto muy concreto: puede ampliar su conocimiento de uno de los factores que actúan en el proceso social -la naturaleza del propio ser humano- (...) la psiquis modificada por el proceso social" (57) mostrando "los mecanismos que relacionan la estructura económica básica y la superestructura" (58).

54) 1933-46 a, 27.

55) 1932 a, 142.

56) 1934 a, 146/cf. id.143 ss, 148. 151. 171./1929 b, 73. 75. 125/1927-49, 20/1928, 23/. 1933-46 a, 23. 30. 42./id. b, 20.

57) 1932 a, 132.

58) 1962, 85.

En síntesis, Reich y Fromm están de acuerdo en considerar que la teoría materialista de la historia resulta incapaz de explicar con la precisión adecuada "cómo se traduce la base económica en la superestructura ideológica" (59); de describir los eslabones intermedios de la cadena establecida "entre los dos extremos: estructura económica y superestructura ideológica" ("cuya relación causal comprende de una manera general") (60).

En consecuencia lo que en su obra freudomarxista se proponen los mencionados autores no puede consistir más que en el análisis de lo que Reich denomina "eslabones mediadores entre la superestructura y la infraestructura" (61); eso es, en términos frommianos, en la respuesta al "cómo se transforma la situación económica en ideología, por la vía instintiva" (62).

III.1.2.2. CONDICIONES DE REALIZACION

El desarrollo de la teoría freudomarxista implica una cierta relativización de la transcendencia históricocultural de los factores privilegiados por Freud y por Marx en sus respectivas explicaciones de las determinaciones básicas de la evolución humana.

III.1.2.2.1. Crítica de la incompetencia sociológica del freudismo.

La revisión freudomarxista de la teoría de Freud se centra especialmente en la crítica, desde una óptica sociocultural, de los postulados del maestro vienés relativos al "complejo de Edipo"

59) Id. id.

60) Reich, 1929 b, 125.

61) 1934 a, 153./cf. 1928, 23/. 1927-49, 20/1933-46 a, 30.

62) 1932 a, 133. A esas estructuras de mediación se refería M. Horkheimer, al hablar del "complicado papel intermedio de los procesos psíquicos que se intercalan entre los procesos mentales y materiales" ("Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgabe eines Instituts für Sozialforschung", Frankfurt, 1931, Citado y traducido por A. Caparrós: "Apuntes históricos..."p.27).

En la misma línea apuntan Adorno y colaboradores al definir "la personalidad como agente mediador entre las influencias sociológicas y la ideología" y al considerar "los determinantes psicológicos de la ideología" (La personalidad autoritaria, pp.31.36.).

y a las tendencias "agresivas" como realidades inherentes a la misma naturaleza humana y, por tanto, independientes de los procesos históricos. Las consideraciones que siguen se centrarán en la descripción específica de los términos de la "revisión" del primero de dichos postulados; por ser el más directamente implicado en la teoría de la religión y porque los argumentos aducidos en la crítica del mismo resultan, en definitiva, igualmente aplicables en el caso del otro.

La concepción freudiana del carácter universal del complejo paterno como nódulo de la neurosis y última explicación de los procesos culturales es objeto de una crítica frontal no sólo desde ciertos sectores de la antropología en general; sino también desde movimientos surgidos del propio seno del psicoanálisis. Desde ángulos de mira distintos, Reich y Fromm critican el biopsicologismo freudiano, presentando las afirmaciones del mismo como referidas a una realidad históricamente determinada.

• EL TEMA EN LA OBRA DE REICH.-

El autor de "*Materialismo Dialéctico y Psicoanálisis*" intenta hacer con la obra de Freud lo que Marx pretendió haber hecho con la de los sociólogos liberales que le precedieron: demostrar el carácter históricamente determinado de unas realidades que aquellos consideraban fijas, eternas, inmutables; al considerarlas inscritas en la misma naturaleza de la sociedad. Si Marx "demostró" (63) que "*la existencia de clases no está sino ligada a determinadas fases del desarrollo histórico de la producción*" (de lo que dedujo la posibilidad histórica de superación revolucionaria del clasismo), Reich, apelando a ciertas aportaciones de la antropología cultural, afirma que aquello que para Freud es la premisa del orden cultural general -la represión instintiva-, cuya última razón atribuye a la supuesta universalidad del complejo de Edipo, no constituye en realidad más que un fenómeno específico derivado de una forma particular de organización social -la "Patriarcal"-. Por tanto, y ése es el "descubrimiento" de Reich, la "*represión instintiva*" puede desaparecer en cuanto se desintegre el sistema sociocultural que apoya en la misma. En otros términos: ! La revolución sexual es posible!.

63) Según su carta a Weidemeyer de 5-III-1852. Cf. Turia o.c.I, 110.

Por otro lado, si la lectura materialista de la historia por Marx justificaba no sólo la hipótesis de la revolución; sino también, en virtud de las leyes de la dialéctica, la propia necesidad de la misma (64), lógicamente, la actitud reichiana ante la cultura debía presentar una características bien distintas de la sostenida por Freud al respecto: Reich interpreta el contenido del complejo edipiano desde el prisma conceptual del modelo marxista de "modo de producción"; lo que le permite asociar "patriarcado" a "clasismo", "represión" sexual a "explotación" económica y a "dominación" política, "ilusión" a "ideología", el "malestar en la cultura" a la "lucha de clases". Esas son sus propias expresiones:

"Traducida a un plano sociológico, la tesis central de Freud sobre la importancia del complejo de Edipo en el desarrollo del individuo no significa sino que es el ser social lo que determina este desarrollo" (65), comenta el autor en "Materialismo Dialéctico del Psicoanálisis", para acabar afirmando que "ello no supone más que limitar la validez de una tesis fundamental del psicoanálisis a determinadas formas sociales. Y significa, a su vez, la caracterización del complejo de Edipo como un hecho determinado social y, en última instancia, económicamente" (66). Según "La Revolución Sexual", "lo que hay de verdad en esta teoría es simplemente que la represión crea la base psicológica colectiva de una determinada cultura, a saber: la cultura patriarcal, en sus diversas formas. Pero, es inexacta la afirmación de que la represión sexual sea el fundamento de la cultura en general" (67).

64) cf. id. id.

65) 1929 b, 118. Según "La Revolución Sexual", "el propio inconsciente se halla cuantitativa y cualitativamente determinado por la sociedad" (1930-49 a, 30.). Así mismo, el apéndice de 1934 a "Materialismo Dialéctico y Psicoanálisis" defiende que "los mecanismos inconscientes sólo pueden considerarse como fuerzas que actúan a título de mediación entre el ser social y los modos de reacción humanos" (1934 a, 152).

66) 1929 b, 128.

67) 1930-49 a 21. En su artículo publicado "con motivo del ochenta cumpleaños de Freud. Nuestra felicitación a Freud en su cumpleaños (1936)", el autor recuerda que "nuestra crítica psicológica de Freud se inició con la constatación clínica de que el infierno del inconsciente no es algo absoluto, eterno e inmutable, sino que fueron una situación y evolución social determinadas las que crearon y perpetuaron la actual estructura del carácter" (1967, 252. Art. aparecido en ZPS, III (1936) pp. 150-156).

● EL PUNTO DE VISTA DE FROMM.-

La revisión frommiana de la teoría ortodoxa sobre el complejo de Edipo consiste en una disminución del peso específico atribuido al factor sexual implicado en el mismo acompañada, como contrapartida, de la inclusión del criterio "humanístico", como norma básica para la interpretación del "complejo". En "Psicoanálisis y Religión", sostiene que "la declaración freudiana de que el complejo de Edipo, la fijación incestuosa, es el "núcleo de las neurosis" es una de las visiones más penetrantes del problema de la salud moral, si lo liberamos de la estrecha formulación en términos sexuales y la entendemos

../....

"Psicología de masas del fascismo" desarrolla el concepto en los términos siguientes: "Si examinamos la historia de la represión sexual, descubriremos que su nacimiento no coincide con el de la cultura, que no es una condición de la formación de la cultura, sino que ha aparecido relativamente tarde, tras la instauración del patriarcado autoritario y el nacimiento de las clases.

En ese momento, se comienza a poner al servicio de la minoría los intereses sexuales de todos; el matrimonio y la familia autoritaria le han dado a esta situación una nueva forma de organización". (1933-46 a, 43/cf. 1942, 150 s.176.181 ss.)

La conclusión revolucionaria de "Materialismo Dialéctico y Psicoanálisis" no podía consistir más que en una tesis: "Eternizar el complejo de Edipo significa concebir la forma familiar en que se funda como absoluta y eterna; lo que sería tanto como decir que la humanidad no puede ser, por su naturaleza, sino tal como aparece en la actualidad. La teoría del complejo de Edipo es válida para todas las formas de sociedad patriarcal (...), debe desaparecer en una sociedad socialista, pues, en la medida en que desaparece su base social, es decir, la familia patriarcal, se suprime también su razón de ser" (1929 b, 12/cf. 1942, 169s.174 ss.). En el fondo de la argumentación del autor está presente el postulado de que "según Malinowski, el complejo de Edipo es un hecho sociológicamente determinado, cuya forma está sujeta a las modificaciones de la estructura social" i que "la relación de los niños con sus padres es tan distinta en las sociedades matriarcales, de acuerdo con las investigaciones de Malinowski, que apenas cabe la posibilidad de utilizar el mismo concepto" (1929 b, 127).

Rycroft (o.c.p. 72 ss.) observa la confusión por Reich de los conceptos de "matriarcalidad" y "matrilienalidad", identificando sus significaciones respectivas, cuando en realidad se refieren a realidades distintas, que no se implican mutuamente de forma necesaria. Malinowski habla del carácter "matrilineal" de la sociedad trobriandesa y Reich considera, por ello, que ésta era "matriarcal", supervivencia del estadio de "comunismo primitivo" de que hablan Marx y ciertos antropólogos del Siglo XIX. Sobre esta base, Reich defiende, lógicamente, que si esta sociedad "matriarcal" paradisiaca (democrática, comunitaria, sin propiedad, ni Estado, ni clases, ni autoridad, ni represión) ha existido y sigue real en algún lugar, puede también ser reconquistada por las sociedades más evolucionadas, una vez hayan realizado su correspondiente revolución Sex-Pol.

en su amplio sentido de significación interpersonal".(68).

Pasando del enfoque individual al políticocultural, el autor se refiere a diversas modalidades de relación incestuosa:

"El apego a los padres es sólo una, aunque la más fundamental, de las formas de incesto; en el proceso de la evolución social, se ve reemplazado por otros apegos: la tribu, la nación, la raza el Estado, la clase social, los partidos políticos y otras muchas posibles formas de instituciones y organizaciones se convierten en el hogar y la familia".(69).

En base a la consideración de que el "cortar el cordón umbilical, no en el sentido físico sino en el psicológico, es el mayor desafío al desarrollo humano y también su tarea más difícil", el autor presenta el progreso de la humanidad como el tránsito del infantilismo a la adultez, de la fijación a la autoridad paterna hacia la autonomía, de la irresponsabilidad del feto hasta la responsabilidad de la autoconsciencia, "del incesto a la libertad" (70).

III.1.2.2.2. Reconocimiento del déficit psicológico del marxismo.

Dentro de la obra de Reich, "Psicología de masas del fascismo" consti-

68) 1950, 110. En "Ética y psicoanálisis", expone el autor que "la reacción natural del niño a la presión de la autoridad paterna es la rebelión, esencia del "complejo de Edipo" freudiano(...) Este conflicto no es motivado principalmente por la rivalidad sexual, sino que es resultado de la reacción del hijo a la presión de la autoridad de los padres, la cual es, en sí misma, una parte intrínseca de la sociedad patriarcal" (1947, 140).

Así mismo, en "Psicoanálisis y Religión" afirma que "la esencia del incesto no es el anhelo sexual por los miembros de la misma familia. Este anhelo(...) es sólo una expresión del deseo mucho más profundo y fundamental de seguir siendo niño apegado a las figuras protectoras, de las cuales la madre es la primera y más influyente(...) Permaneciendo niño, el hombre no sólo evita la ansiedad fundamental que va unida necesariamente a la conciencia total de sí mismo como entidad separada, sino que, además, goza las satisfacciones de protección, calor y la incuestionable sensación de ocupar naturalmente un lugar propio, que disfrutó cuando era niño; pero paga un alto precio. No logra convertirse en un ser humano completo, desarrollando sus capacidades de razón y de amor; permanece dependiente y conserva un sentimiento de inseguridad que se manifiesta en cualquier momento, cuando estos lazos primarios se ven amenazados".(1950, 107 s.).

69) Id. 108 s.

70) Id. 107. 109.

tuye un intento especial de superar el "economicismo vulgar" por la "economía sexual" (71), una reivindicación de la urgencia de una "psicología social" capaz de explicar un conjunto de fenómenos no analizados por Marx (72) -quien se ocupó fundamentalmente del estudio económico del modo de producción capitalista- y que siguen ignorados o minimizados por el pensamiento economicista, en boga durante el período de euforia de la III Internacional: según él, "las situaciones económica e ideológica de las masas no tienen por qué coincidir (...) e incluso puede haber entre ellas una divergencia notable. La situación económica no se traslada inmediata y directamente a la conciencia política; si ello fuera así, la revolución social se habría realizado hace mucho tiempo" (73).

71) 1933-46 b, 13 (Perf. II^a Ed.).

72) A ese respecto el autor precisa que "la estructura caracterológica del hombre que actúa, dicho de otro modo, del "factor subjetivo de la historia" en el sentido de Marx, no fue explorada porque Marx era sociólogo y no psicólogo y porque en su tiempo la psicología científica aún no existía". (1933-46 a, 38 s.).

73) Tanto el marxismo vulgar como el economicismo, que rechazaron la psicología, afirma el autor en la misma obra, se hallan "desarmados" ante la "contradicción" de "por qué la mayoría de hambrientos no roba y por qué la mayoría de explotados no va a la huelga" (1933-46 a, 29/cf.id.39). Así mismo, en el Cap. XIII de la IV^a Ed. de la misma obra, Reich critica "la noción política de dos clases sociales estrictamente dissociadas en el plano económico y personal, la clase dominante y la clase dominada"; puesto que, según él, si desde un punto de vista "económico" sería posible la división en "propietarios de capitales" y "propietarios de la mercancía fuerza de trabajo", desde la "perspectiva biosociológica, no se sabrían trazar fronteras rigurosas entre las clases, ni ideológicas ni psicológicas" (1933-46 b, 324).

En resumen, según establece en el Prólogo a la III^a Ed. de "La Revolución Sexual", "no hay fronteras de clase para la estructura del carácter, como las hay económicas" (1930-49 b, 5). Retomando el tema iniciado en "Materialismo Dialéctico y psicoanálisis", con ánimo crítico más agudizado observa Reich que "quien haya seguido y experimentado prácticamente la teoría y la práctica del marxismo entre 1917 y 1933 ha tenido que darse cuenta necesariamente de que aquella estaba limitada al estricto campo de los procesos objetivos de la economía y de la política del Estado en sentido lato, que no observaba ni captaba con atención los llamados "factores subjetivos" de la historia, la ideología de masas en su evolución y sus contradicciones. De lo que sobre todo se olvidaban era de aplicar con perseverancia su método del materialismo dialéctico, de mantenerlo vivo, de examinar a su luz cada fenómeno nuevo". (1933-46 a, 14/cf.id. b. 17.23/1930-49 b, 6.17).

Por su parte, Fromm hace notar, en *"Psicoanálisis de la Sociedad Contemporánea"*, que la "subestimación de la complejidad de las pasiones humanas", precisamente a causa de su falta de consideración del factor psicológico, da lugar, en la concepción marxiana, a "tres errores sumamente peligrosos" (74), detectados desde una óptica estrictamente "humanista":

- El primero de ellos sería el que "lo llevó a olvidar el factor moral en el hombre. Precisamente porque suponía que la bondad del hombre se reafirmaría automáticamente cuando se hubieran realizado los cambios económicos, no vio que gentes que no habían sufrido un cambio moral en su interior no podían dar vida a una sociedad mejor. No prestó atención, por lo menos explícitamente, a la necesidad de una orientación moral nueva, sin la cual vendrían a ser inútiles todos los posibles cambios políticos y económicos". (75).

../... (continuación).

En *"La función del orgasmo"*, el autor se lamenta de que el marxismo instalado en el poder no hubiese llenado ese vacío teórico: "la primera democracia social rusa era el comienzo de la mejor solución humana, dadas las condiciones históricas y la estructura caracterológica humana existentes". Pero, según él, "la degeneración de la democracia social de Lenin en la dictadura staliniana" comportó "el abandono de todos los principios de verdad en el pensamiento sociológico" y la sustitución de los mismos por los de la "religión socialista" (1942, 168).

Así mismo, en *"People in trouble"*, califica el stalinismo de "fascismo rojo" en tanto que "plaga emocional organizada y armada política y militarmente" (1953 b. 158./cf.id. ss.).

74) 1955 a, 220.

75) Id. id. En la misma línea, en *"Ética y Psicoanálisis"* el autor critica el modelo del "homo oeconomicus", en base a que considera "imposible comprender el hombre y sus alteraciones emocionales y mentales, si no conocemos la naturaleza de los conflictos de valor y morales" (1947, 20).

- El segundo pecado teórico de Marx había consistido en el exceso de idealismo basado en el mito del hombre bueno, producto del aliento utópico más que de la experiencia histórica, conducente a una "errónea aprehensión de la realidad" y a "muchos de los errores teóricos y políticos" de aquél -confiado en el "advenimiento inmediato" de la "sociedad buena"; sin tan sólo sospechar "la posibilidad de una nueva barbarie en la forma del autoritarismo comunista y fascista"- (76).

- "El tercer error, sostiene el autor, fue la idea de Marx de que la socialización de los medios de producción no sólo era condición necesaria, sino condición suficiente, para la transformación de la sociedad capitalista en una sociedad socialista cooperativa(...) creyó que la emancipación de la explotación produciría automáticamente seres libres y cooperativos(...) y no estimó suficientemente el poder de las pasiones irracionales y destructoras que no podían transformarse de un día para otro por virtud de cambios económicos" (77).

De su crítica deduce Fromm la urgencia de las "necesarias revisiones" de la perspectiva marxista (78).

III.1.2.3. NUCLEO DEL CONTENIDO.

III.1.2.3.1. Génesis de la caracterología freudomarxista.

Ya en "El carácter y el erotismo anal", Freud define el carácter en función de la libido, considerando sus rasgos permanentes como simples prolongaciones de las pulsiones instintivas o como formaciones sustitutivas (por sublimación o por reacción) de las mismas (79).

76) *Íd. Íd.*

77) *Íd. Íd.*, Fromm aprovecha la ocasión para subrayar que esta "falacia" que Marx no pudo corregir a tiempo resulta hoy fácilmente detectable, ante la experiencia staliniana, que "demostró que una economía socialista puede funcionar con buen éxito desde el punto de vista económico, también demostró que, de ningún modo está destinada en sí misma a crear un espíritu de igualdad y cooperación; demostró que la propiedad de los medios de producción por "el pueblo" puede convertirse en la capa ideológica de la explotación del pueblo por una burocracia industrial, militar y política". (1955a, 221).

78) *Íd.* 221.

79) *Cf.* 1908b, 1357.

El desarrollo por K. Abraham de las primeras teorías caracterológicas del maestro del psicoanálisis da como resultado la consideración del carácter como producto global de las reacciones de un individuo a los estímulos exteriores.

Glover y Alexander distinguen las neurosis "caracteriales" de las "sintomáticas". Por su parte, Adler asocia "síntomas" a "rasgos de carácter".

Reich, que se nutre de esta tradición, acaba, en "El carácter genital y el carácter neurótico", definiendo los "síntomas neuróticos" como un "producto concentrado del carácter neurótico" (80). Así mismo, en "La función del orgasmo", se refiere a la "neurosis del carácter" (81) y a las "bases caracterológicas de los síntomas" (82), e insiste en que "no hay síntomas neuróticos sin una perturbación del carácter en su conjunto. Los síntomas neuróticos son como los picos en una cadena de montañas que representarían el carácter neurótico" (83). Aquello que, según él, empezó, en un primer momento de la evolución humana, como medio de autodefensa "narcisística" (84), que actúa como sustancia protectora, especialmente contra los agentes externos, acaba transformándose, en muchos casos, como efecto del "proceso social", en el contexto de la "cultura patriarcal", en una coraza rígida ("armadura caracterial"), que protege bloqueando el flujo energético que habría de consumirse a través de la actuación espontánea de los impulsos naturales; es decir, paralizando el ejercicio "natural" de la actividad corporal (85).

En "Anatomía de la destructividad humana", en la línea de "Ética y Psicoanálisis", Erich Fromm define el "carácter" como "la estructura específica en que se organiza la energía humana para la consecución de los fines del hombre" (86). Esa "segunda naturaleza del hombre" está, según

80) 1929a, 13.

81) 1942, 185.

82) *Íd.* 183.

83) *Íd.* 39.

84) 1929a, 38.

85) *cf.* *Íd.* 16.41s, 56.

86) 1974, 255.

él, constituida por el "sistema relativamente permanente de todos los afanes no instintivos mediante los cuales el hombre se relaciona con el mundo humano y el natural"(87).

El desarrollo de la concepción frommiana de los "mecanismos que relacionan la estructura económica básica y la superestructura" debe ser comprendido en el marco de un complejo sistema de coordenadas teóricas: a parte de las lógicas referencias a Marx y a Freud (88), cabe tener en cuenta la tradición caracterológica psicoanalítica, en la que, además de los autores mencionados anteriormente, cabe destacar la corriente psicosocial y cultural de O. Rank, K. Horney y especialmente H.S. Sullivan; así como ciertas tendencias dentro de la antropología cultural -A. Kardiner, R. Linton, M. Mead, R. Benedict, ...etc.- y de la vertiente "crítica" ("dialéctica negativa") de la filosofía social y de la sociología, en la que cabe destacar las aportaciones de M. Horkheimer, T.W. Adorno y K.W. Mills.

En sus primeros ensayos freudomarxistas, el autor, todavía fuertemente imbuído del espíritu freudiano, define el elemento mediador entre economía e ideología con la expresión "estructura

87) *Id.*, 231.

88) La influencia de Marx y de Freud en la caracterología freudomarxista no se limita puramente al nivel del marco paradigmático de la construcción teórica de Reich y de Fromm, sino que incluso pueden establecerse ciertos paralelismos conceptuales e incluso lexicales entre contenidos de las aportaciones de estos autores y de las de aquellos: En el tercero de los Manuscritos del 44, Marx se refiere al "carácter social" como al "carácter general de todo el movimiento" de "producción" del mismo "hombre" y de la "sociedad". Puesto que "la esencia humana de la naturaleza no existe más que para el hombre social" (Manuscritos... Alianza. M-68, p. 145).

Por otra parte, Freud, además de sus análisis específicos sobre la "psicología de las masas" y de los factores constitutivos de aquella especie de "alma colectiva" que, según él, caracteriza el comportamiento de toda masa humana, en el Prefacio II^a a "Moisés y el Monoteísmo" utiliza concretamente expresiones como "carácter judío" (3304), "peculiar" y "enigmático" "carácter del pueblo judío" (3303.3305.3312.3315.3324), "espíritu" y "vida anímica de un pueblo" (3282), "carácter étnico" (3316) ...etc. y recurre a aquel concepto de "tradición" -clásico y olvidado del marxismo- como fuerza histórica, con el que intenta "comprender mejor el hecho de que la religión de Moisés sólo llegara a ejercer su influencia sobre el pueblo judío una vez que se hubo convertido en una tradición" (1934-38, 3318/cf. ss.).

libidinal", con la que se refiere al conjunto de pulsiones, re-
presiones y sublimaciones materializados en un proceso socio-
genético y que comparten los individuos de una misma sociedad.
Pero pronto se distancia de esa perspectiva fundamentalmente bio-
logista, convencido de que el núcleo de esa estructura intermedia
no radica "en los diversos tipos de organización de la libido, sino en for-
mas específicas de cómo una persona se relaciona con el mundo" (89).

Lo que Fromm mantendrá de la caracterología freudiana en parti-
cular será "la afirmación de que los rasgos de carácter son subyacentes
a la conducta y deben ser inferidos de la misma y que constituyen unas
fuerzas de las cuales (...) el hombre puede ser completamente inconsciente".
De la corriente freudista en general incorporará a su propia
concepción concretamente "la suposición de que la entidad fundamental
del carácter no es el rasgo de carácter aislado, sino la organización total
del carácter, de la cual derivan cierto número de rasgos" (90).

III.1.2.3.2. El "carácter" como estructura mediadora entre la "base material" y la "superestructura ideológica" (91).

Para situar en su adecuado contexto el concepto freudomarxista
de "*estructura intermedia*", es necesario recurrir al modelo general
marxiano:

*"En la producción social de su vida afirma Marx en el "Prefacio"
a la "Contribución a la Crítica de la Economía Política" (1859),
los hombres entran en determinadas relaciones, necesarias e inde-
pendientes de su voluntad, relaciones de producción que correspon-
den a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas producti-
vas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción for-
ma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la-
cual se levanta la superestructura jurídica y política y a la que
corresponden determinadas formas de conciencia social". (92).*

89) 1947, 61./cf. íd. 60. Para una ampliación de las referencias sobre la gé-
nesis de la caracterología frommiana, cf. la exposición sistemática so-
bre el tema por A. Caparrós: "El carácter Social..." o.c.bib.

90) 1947, 60

91) cf. Reich, 1927-49, 20.

92) BR, p. 71s.

Reich y Fromm hacen extensivo al ámbito amocional el concepto de determinación social que Marx aplica puramente al intelectual:

En el prólogo a la III^a edición de "*Psicología de masas del fascismo*", explica el autor que "desde que ciertas circunstancias y transformaciones han cambiado las necesidades biológicas primitivas del hombre en estructura caracterial, ésta reproduce bajo la forma de ideologías la estructura social de la sociedad" (93). En este mismo sentido ya había afirmado, en el prólogo a la I^a edición de "*Análisis del carácter*", que "la estructura del carácter es (...) la cristalización del proceso sociológico de una determinada época" (94).

Por su parte, el Fromm de "*El miedo a la libertad*", define el "*carácter social*" como el "núcleo esencial de la estructura del carácter de la mayoría de los miembros de un grupo (...) que se ha desarrollado como resultado de las experiencias básicas y los modos de vida comunes del mismo" (95).

Esos textos justifican plenamente la afirmación de Antonio Caparrós en el sentido de que la teoría del carácter, tanto en Reich como en Fromm, "no es más que la versión psicológica" del concepto marxiano del "hombre como conjunto de relaciones sociales" (96).

Si se insiste en la búsqueda de claros antecedentes marxianos de la caracterología social analítica, resulta inevitable la referencia a aquel postulado básico de Marx y Engels expresado en "*La Ideología Alemana*":

"Las ideas de la clase dominante son, en cada época, las ideas dominantes, es decir: la clase que es la fuerza MATERIAL dominante es, al mismo tiempo, la fuerza INTELECTUAL dominante.

93) 1933-46b, 10. En el apéndice de 1934 a "*Materialismo dialéctico y psicoanálisis*", el autor afirma que "las relaciones de producción modifican precisamente la estructura pulsional en los puntos más decisivos, como por ejemplo en la reproducción ideológica y estructural del sistema". (1934 a, 153).

94) 1927-49, 22.

95) 1941, 327/cf: 1947, 63/1955a, 71/1955b, 57/1962, 92/1974, 256.

96) "*El carácter social...*" p.21.

La clase que controla los medios de producción material controla al mismo tiempo los medios de producción mental; por consiguiente, las ideas de los que no disponen de los medios de producción mental están, por lo general, sometidas a las de la clase dominante. Las ideas dominantes no son más que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, aprehendidas como ideas y, por consiguiente, de las relaciones que convierten una clase en clase dominante". (97)

En este sentido, haciendo gala de un profundo sentido de la ortodoxia creativa, W. Reich apunta, en su importante prólogo a la I^a edición de "Análisis del carácter", su concepción al respecto:

"Todo orden social crea aquellas formas caracterológicas que necesita para su preservación. En la sociedad de clases, la clase gobernante asegura su posición(...) haciendo de sus propias ideologías las ideologías rectoras de todos los miembros de la sociedad.

Pero no se trata meramente de imponer a los miembros de la sociedad ideologías, actitudes y conceptos. Más bien se trata de un proceso de profundos alcances en cada nueva generación, de la formación de una estructura psíquica que corresponda al orden social existente, en todos los estratos de la población" (98)

Así mismo, orientado con precisión en la misma tendencia, un año antes, Erich Fromm se expresaba en términos análogos:

"Así como tiene una determinada estructura económica, social, política y espiritual, cada sociedad tiene una estructura libidinal (...) producto de la acción de las condiciones socioeconómicas sobre las tendencias instintivas, y es, por su parte, un importante factor determinante tanto en la formación de sentimientos dentro de las diferentes capas de la sociedad, como en la naturaleza de la "superestructura ideológica". La estructura li

97) BR, p.100s.

98) 1927-49,20/cf:1930-49a, 90/1930-49 b, 5/1927-49, 21s/1942, 16/ y, en general, 1932-35.

bidinal de una sociedad es el medio a través del cual se cumple la acción de la economía sobre los fenómenos verdaderamente humanos, sobre los fenómenos mentales y espirituales." (99)

La función social del carácter desde una perspectiva freudomarxista no puede ser otra que la de contribuir al mantenimiento del orden socioeconómico establecido, por medio de la elaboración psíquica y la reproducción social transgeneracional de las pautas culturales. Esta concepción puede desarrollarse extrayendo los conceptos básicos de los mismos textos de los autores, la yuxtaposición de los cuales permite constatar, una vez más, el claro paralelismo y el relativo acuerdo básico entre las respectivas concepciones iniciales de Reich y Fromm (100).

• FUNCION GENERAL DEL CARACTER: LA CONSERVACION DEL SISTEMA.-

Para Reich, *"la ideología de cada formación social no solamente tiene como función reflejar el proceso económico, sino también enraizarlo en las estructuras psíquicas de los hombres de esta sociedad"*(101).

Según Fromm, *"la función del carácter social consiste en modelar y canalizar la energía humana en el interior de una sociedad dada, con vistas a*

99) 1932, 140. Al concepto de "estructura libidinal" "carácter social" asocia Fromm el de "inconsciente social", referido al ámbito de aquellos contenidos que, por imperativos funcionales del sistema social, hallan bloqueado su acceso a la conciencia social y que constituyen, por tanto, la "parte socialmente reprimida de la psique universal" (1962, 131. nota 17 / Cf: 1941, 44.323s. 329. 343ss/1947, 62/1960, 107.109.113-118/1962, 85.94.99.103.131.150/. 1974, 19.255).

A partir de "El miedo a la libertad", el autor, prescindiendo de las referencias a la libido, describe el "carácter social" como "el intermediario entre la estructura socioeconómica y las ideas e ideales que prevalecen en una sociedad". Según esa concepción, la labor mediadora se realiza "en ambas direcciones: de la base económica a las ideas" y de éstas a aquélla. (1962, 102/cf: íd. 96/1955a, 72ss.).

100) El hecho de estas innegables concordancias significa para L. de Marchi la "usurpación tácita y la sistemática domesticación de las ideas de Reich" (o.c.p.5) por parte de autores como Fromm; mientras que A. Caparrós entiende al respecto que el marco general de referencia de la concepción frommiana no se reduce a la obra de Reich, sino a la caracterología psicoanalítica en conjunto y que, en todo caso, lo que "Fromm le debe específicamente a Reich es el haber situado la caracterología en el contexto marxista" ("El carácter social..." p.55).

101) 1933-46a, 29.

mantener el funcionamiento de dicha sociedad" (102).

• EL CARACTER Y LA REPRODUCCION DEL ORDEN SOCIOCULTURAL.-

El autor de *"Psicología de masas del fascismo"* considera que *"como quiera que una ideología social modifica la estructura psíquica de los hombres, no se reproduce solamente en esos hombres; sino que, lo que es más importante, la ideología toma en la forma de ese hombre concretamente modificado, y que actúa de modo modificado y contradictorio, el carácter de una fuerza activa, de un poder material"*(103).

En parecidos términos se expresa el de *"El miedo a la libertad"*: *"las ideologías y la cultura en general se hallan arraigadas en el carácter social, que (...) es moldeado por el modo de existencia de una sociedad dada (...) los rasgos caracterológicos dominantes se vuelven también fuerzas constructivas, que moldean el proceso social"* (104).

• LA CARACTEROLOGIA Y SU PAPEL EN LA HERMENEUTICA DE LA HISTORIA.

Reich entiende que *"así y solamente así se explica el efecto de reacción de la ideología de una sociedad sobre la base social de la que ha surgido. El "efecto de reacción" pierde su carácter aparentemente metafísico o psicológico si se entiende su forma funcional como la estructura caracterológica del hombre que actúa socialmente"*. (105).

Para Fromm, el concepto de carácter social *"constituye una noción fundamental para la comprensión del proceso social. En el sentido dinámico de la psicología analítica, se denomina carácter la forma específica impresa a la energía humana por la adaptación dinámica de las necesidades de los hombres a los modos de existencia peculiares de una sociedad determinada"*(106).

102) 1955b, 58/cf:1955a, 72/1962, 94.

103) 1933-46a, 29s.

104) 1941, 343/cf.íd, 327/1961, 99.

105) 1933-46a, 30.

106) 1941, 323/cf:1955a, 19.72.

III.1.3. LA RELIGION DESDE LA OPTICA PREUDOMARXISTA.

III.1.3.1. CONCORDANCIAS GENERALES ENTRE LAS TEORIAS FREUDIANA Y MARXISTA SOBRE LA RELIGION.

III.1.3.1.1. El "religioso", estadio del progreso histórico.

Herederos y, en cierto modo, fieles exponentes de una influyente moda antropológica típica del siglo XIX -basada en la concepción del proceso histórico como conjunto de estadios que se suceden uno a otro según un plan general de desarrollo humano, cuyas leyes universales habrían sido ya definidas por la ciencia-, los respectivos autores de "El Capital" y de "Tótem y tabú" coinciden en su calificación de la religión como rasgo cultural característico y específico de una determinada etapa de la evolución del hombre; como forma ejemplar de "reflejo" superestructural de los procesos sociales desarrollados en el seno de una sociedad clasista, "conciencia del mundo invertida" y "fantástica realización de la esencia humana", según el primero; como prototipo ideológico de las "reacciones" tendentes a procurar "satisfacciones sustitutivas" de carácter "ilusorio", en un universo cultural caracterizado por una especial intensidad en la represión de las tendencias instintivas de los individuos, según el segundo.

Para Marx, el religioso es un fenómeno propio de lo que él considera la "prehistoria" humana, "expresión" y "protesta" de la "misericordia" reales del hombre, que no ha accedido todavía al estadio en el que deviene capaz de desarrollarse como dueño de su destino. Para Freud, supone una expresión de primitivismo onto y filogenético, de inmadurez humana, "síntoma" de "fijación" y "regresión" al infantilismo psíquico.

Dentro de la tradición marxista, Engels esboza, en sus apuntes preparatorios al "Anti-Dühring", una teoría de la evolución de las formas de conciencia religiosa que, partiendo de la representación antropomórfica de las fuerzas naturales, desemboca en la personificación de las potencias sociales. Por su parte, el autor del "Prefacio" II^o a "Moisés y el Monoteísmo" elabora en términos

análogos una descripción de la génesis de la idea de Dios a partir del politeísmo primitivo.

Tanto Marx, en el libro primero de "*El Capital*", como Engels, especialmente en el "*Anti-Dühring*", expresan una tesis hasta cierto punto mecanicista acerca de la extinción de la religión como eco ideológico y "*aroma espiritual*" de unos procesos sociales contingentes, una vez cumplido el proceso revolucionario de liquidación del clasismo capitalista y el tránsito definitivo a la sociedad comunista. Freud, en cambio en las obras de su última época, se muestra más precavido, reservado e incluso escéptico al respecto; de acuerdo con su interpretación de la génesis de la religión no en base a factores socioeconómicos -históricamente modificables-, sino a la influencia de tendencias instintivas y, por tanto, permanentemente enraizadas en la naturaleza humana.

III.1.3.1.2. La consciencia religiosa, inconsciencia ideológica de las determinaciones reales de la existencia humana.

El mecanismo "*proyectivo*", por medio del cual se exterioriza lo que el Freud de "*Tótem y tabá*" denomina "*omnipotencia de las ideas*", -base de la "*ilusión*" religiosa, según "*El provenir de una ilusión*"- como expresión de una regresión al estadio "*animista*" - "*narcisista*", había sido ya descrito en parecidos términos por el mismo Karl Marx, por las fuentes pre-marxianas y por la corriente post-marxista: en efecto, Feuerbach aplica el concepto antropológico de "*alienación*" para desentrañar lo que él llama la "*esencia de la religión*" y la del "*cristianismo*". En su opinión, la religión es la conciencia humana de lo infinito; de modo que la teología puede ser concebida como la revelación de los tesoros ocultos en el seno mismo del hombre. Marx, tanto en sus obras de juventud, dedicadas a la crítica de Hegel y de Feuerbach, como en la misma obra de su madurez sobre "*El Capital*", sin dejar de aplicar el mencionado concepto al análisis de la religión, desplaza el uso del mismo desde el terreno de las ideas al de los procesos "*materiales*", para explicar las representaciones religiosas como "*reflejo*" de éstos, y desde el mundo de los espíritus al de las relaciones sociales de producción y de intercambio económico, para dar cuenta, así, de los fenómenos religiosos

en su conexión con los de la "plusvalía", eso es, de la "explotación" del hombre trabajador, y del "fetichismo" de la mercancía (107).

Las teorías de Engels en el "Anti-Dühring" sobre la ideología religiosa como reflejo fantástico de las potencias externas que dominan la vida humana, así como las de Lenin (108) expuestas fundamentalmente en artículos publicados en la primera década del siglo XX sobre la conciencia religiosa como producto del miedo y de la impotencia ante las fuerzas sociales, ilustran con elocuencia el hecho de la comprensión marxista de ese mecanismo que después fue descrito en términos psicoanalíticos por Freud.

III.1.3.1.3. El inmovilismo, función cultural de las doctrinas religiosas.

Tanto en los textos fundamentales del marxismo-leninismo como en las referencias capitales del pensamiento freudiano, el análisis crítico de los contenidos religiosos constituye la base para una crítica de más profundo alcance del orden sociocultural que se sirve de ella: para los primeros, la religión es un síntoma de patología de la conciencia, por el que se expresa la realidad de la situación socioeconómica del ser humano en la sociedad clasista; para el iniciador del psicoanálisis, a través de la conciencia religiosa, se expresa la inconsciencia de las condiciones neurotizantes que impone la misma realidad cultural en general.

Freud coincide con el pensamiento marxista en general al destacar el papel de la religión como inhibidor del miedo ante las amenazas de la vida, analgésico en las experiencias dolorosas, distractor permanente de la atención a los posibles métodos

(107) Para un desarrollo concreto del análisis de la relación entre los conceptos marxianos de "alienación de la conciencia" propio de las obras de la juventud intelectual del autor y de "fetichismo de la mercancía" del primer libro de "El Capital", así como de la conexión de ambos con su teoría de la religión, cf. M. Godelier et al: Epistemología y marxismo. Martínez Roca. B-74. pp. 165-169 / y M. Godelier: Funcionalismo, estructuralismo y marxismo. C. Anagrama. B-76. pp. 36-40.

(108) Expuestas en "Novaja Schism" (3-XII-1905) y en "Proletari" № 45, de Mayo-1909.

conducentes a soluciones efectivas de los problemas existenciales humanos, racionalizador y legitimador de los imperativos de la "realidad" social y cultural y, finalmente, generador de un sentimiento de omnipotencia ante el destino y de un consuelo alucinatorio que reduce la angustia de los miserables a unos niveles que posibilitan la resignada sumisión de éstos a los dictados de su medio. Enfocado en este sentido, en que es calificada por Freud de "narcótico" -como lo es de "opio" por Marx y Lenin-, la religión aparece necesariamente como un mecanismo de defensa social, llamado a contribuir poderosamente a la conservación de un orden que el freudomarxismo considera "autoritario" y "clasista".

III.1.3.2. CONSECUENCIA DE LA APLICACION DEL PSICOANALISIS AL MATERIALISMO HISTORICO: EL CONCEPTO DE RELIGION COMO "REFLEJO" MEDIATIZADO POR EL "DESEO".

La incorporación de la teoría de Freud a la perspectiva marxista permite imaginar una nueva teoría de la génesis y de las determinaciones sociales y psíquicas de la religión. En el análisis freudomarxista de las formas de conciencia religiosa convergen, en primer lugar, la teoría freudiana de la "ilusión" (conocimiento determinado por el "deseo", según "El Porvenir de una ilusión") y la marxiana de la "ideología" (pensamiento como "reflejo" de los procesos materiales, según el "Prefacio" a la "Contribución a la Crítica de la Economía Política"). Secundariamente, aparecen en él ciertos ecos residuales de la psicopatología freudiana de la "obsesión" neurótica y de la filosofía marxista de la "alienación"; así como algunas referencias al concepto freudiano del "animismo" y al marxiano de "fetichismo" (109).

La concepción de la instancia mediadora del "carácter" servirá de base a la "psicología social analítica" frommiana y a la "economía

(109) El concepto de "fetichismo" aparece relativamente pocas veces en la obra de Freud; lo mismo que ocurre con el de "animismo" en la de Marx. En ninguno de estos casos, dichos conceptos aparecen clara ni directamente relacionados con la explicación del fenómeno religioso.

sexual" reichiana para una nueva forma de explicación del mecanismo por el cual se opera la traducción de elementos inconscientes psicosociales a fenómenos de conciencia religiosa y de las causas de la fuerza histórica de esos mismos contenidos.

La aplicación conjunta de los conceptos "*ilusión*" e "*ideología*" en un único modelo explicativo del hecho religioso no constituye en modo alguno una mezcla ecléctica de elementos heterogéneos, como podría parecer en una primera impresión; puesto que uno y otro se refieren a modalidades de determinación del pensamiento consciente en tanto que factores del conocimiento. Por otro lado, la perspectiva global aportada por la conjunción de ambos permite una explicación del hecho de que, en una sociedad clasista y autoritaria, el contenido "*ideológico*" que refleja el "*interés*" de la clase dominante (contrario, lógicamente al propio de la "*dominada*", pero pudiendo coincidir, no obstante, con el "*deseo*" latente de ésta) logre, por ello, estructurar el producto de las "*ilusiones*" de los oprimidos que, efecto de la reacción adaptativa de los mismos a la posición que se ven obligados a ocupar en el sistema de las relaciones sociales de producción, se convierte así, en "*ideología*" introyectada.

En ese contexto, la ideología y el carácter de la personalidad y de la comunidad "*religiosa*" aparecen como fruto de un conjunto histórico de determinaciones sociopsíquicas.

III.1.3.3. CONCLUSION.

La teoría freudomarxista de la religión bebe de unas fuentes que se alimentan de la tradición neoilustrada, que declaró a la religión (en general y al cristianismo en particular) culpable de la parálisis de la fecundidad creadora renacentista, enemiga irreconciliable del progreso y de la razón, instrumento privilegiado en manos de la "*reacción*", con el que ésta mantiene el anclaje ideológico y moral de las masas en estructuras anacrónicas de un pasado social y cultural, y producto residual de etapas anteriores de la evolución humana, destinada inevitablemente a la extinción. Por ello, la postura freudomarxista ante la religión puede considerarse desde una múltiple perspectiva:

- Filosófica : desde la que negará las pretensiones epistemológicas (la cualidad científica) de la conciencia (conocimiento) religiosa, por el hecho de considerarla psicossocialmente determinada (110).

- Histórica: por medio de la que presentará las diversas formas de consuelo religioso en su condición de solución irreal de ciertos problemas de la existencia física y social del hombre (111). Esa actitud crítica se traducirá en lucha concreta en los planos teórico y/o práctico en la medida en que la religión se constituya como obstáculo teórico y/o práctico en el camino hacia la solución "científica" de los enigmas antropológicos, hacia la satisfacción real de las necesidades individuales y sociales, hacia la salud, la madurez y el progreso humano.

- Psicológica: a través de la que reconocerá la parte de "verdad" que contiene la religión (en tanto que producto del "deseo" y del "recuerdo" y que "protesta" por la miseria real) y la identificará como rasgo de carácter determinado, en último término, por la estructura de las relaciones sociales, dentro de un marco cultural

(110) La articulación del análisis de la conciencia religiosa en la perspectiva de la teoría de las ideologías permite, como apunta A. Vergote, "examinar la inserción de la religión en el circuito de las fuerzas productoras de significación", en base a la supuesta condición de "ideología paradigmática" que ciertos autores atribuyen a la misma religión. Desde esa perspectiva, las representaciones religiosas aparecen como el producto de un "proceso de pensamiento realizado por una conciencia que es falsa en la medida misma en que las "fuerzas motrices" de las circunstancias ideales le permanecen desconocidas". ("Interpretation du langage religieux". o.c. bib. pp. 23 ss.).

(111) En este sentido, R. Alves asocia la crítica freudiana de la "ilusión" a la denuncia marxista de la "utopía":
 "Tanto el utópico como el neurótico, no aceptan el veredicto de la realidad. Marx ataca el socialismo utópico y Freud el neurótico. Tanto uno como otro actúan como si sus aspiraciones cambiasen la realidad objetiva. Pero, como la imaginación es una conciencia subjetiva, se abandona como falsa conciencia y como expresión patológica. Luego, si se parte de este supuesto, imaginación es patología, y si el comportamiento humano se explica en función de las estructuras, no puede haber otra conclusión: la religión se define, a priori, como falsa conciencia y como enfermedad. Según esta lógica, la religión pertenece a la esfera de la patología". (o.c. bib. p. 312).

general (112).

A ese respecto, una de las características más destacables de la concepción freudomarxista de la religión, consiste, precisamente, en su insistencia en considerar el religioso no como un fenómeno aislado, sino en su articulación a un complejo sistema de realidades socioculturales y biopsíquicas y en su correlación con los distintos elementos del mismo.

(112) Cf. Freud: 1927a/1934-38; Marx: "Introducción" a "En torno a la Filosofía del Derecho de Hegel".

Según Vergote, la interpretación de la religión en el contexto de una crítica de las ideologías, "consiste en reemplazar en el conjunto de las referencias las verdades parciales que la ideología totaliza y erige en sistema del mundo. Esta crítica se hace con la ayuda de las ciencias humanas, que han precisamente demostrado la causalidad psíquica o social que obra en tal producción de ideas (...)

El reconocimiento de la verdadera naturaleza de las fuerzas motivacionales de las ideas puede restituirles su condición de verdad parcial"; puesto que "ideología y verdad no se contraponen sin más". La hermenéutica crítica de la ideología, en opinión del autor, conduce las "significaciones reales" de aquélla a su auténtica "verdad", a la vez que "examina sus fuentes secretas y restablece sus lazos con otras significaciones". (o.c.p. 24s.).

III.1.4. RESUMEN

Psicoanálisis y Materialismo histórico, en tanto que sistemas antropológicos, comparten su base materialista, su enfoque hedonista de la actividad del hombre como ser natural, su concepción del carácter conflictivo de la existencia humana y su crítica del sentido común, de ciertos principios del racionalismo neoilustrado y de la moral burguesa convencional.

Si bien ni uno ni otro establecen una precisa distinción entre los ámbitos de lo individual y de lo colectivo, puede afirmarse no obstante que el primero analiza la conducta humana desde una perspectiva psicobiológica, mientras que el segundo la observa desde lo sociohistórico, manteniendo, sin embargo, una relativa apertura hacia lo social el primero y hacia lo subjetivo el segundo.

No obstante, la propia dinámica interna de las ideas, derivada, por supuesto, de la de los mismos hombres que las producen y es especialmente condicionada por la de las respectivas instituciones históricas que las han monopolizado y organizado en un cuerpo ortodoxo, ha determinado que la obra teórica de Freud y la de Marx hayan acabado apareciendo como interpretaciones omnicomprendivas y reduccionistas de lo humano, mutuamente irreductibles y enfrentadas especialmente en lo que concierne a la explicación de los factores motivacionales básicos de la actividad del hombre, de la clave de sus conflictos existenciales y de las alternativas al presente orden sociocultural.

En un contexto de especial crisis antropológica, en el que viejas cuestiones son replanteadas con especial urgencia y oportunidad, ciertos elementos nucleares de las teorías freudiana y marxista aparecen, a los ojos de un sector de intelectuales heterodoxos, ya no más como elementos incompatibles, sino como piedras angulares de una síntesis todavía por construir.

La crítica de la insuficiencia Psicológica del marxismo por el psicoanálisis y la de la debilidad sociológica de éste por aquél abre paso a una imaginación doblemente revisionista de las posibilidades de mutua complementación entre las dos perspectivas:

el psicoanálisis encontraría, desde ese enfoque, su sitio específico en el contexto de una concepción general materialista-histórica que, a su vez, se abriría, así, a dimensiones hasta entonces inexploradas desde ella misma.

La revisión consiste fundamentalmente, por un lado, en la relativización cultural del carácter natural -y, por tanto, necesario y universal- atribuido por Freud al "*complejo paterno*" y a las tendencias agresivas del ser humano y, por otro, en el relleno del supuesto vacío teórico, que presentaría la tradición ortodoxa marxista, como consecuencia de su minimización de la trascendencia del "*factor subjetivo*" de la historia en tanto que fuerza material.

Según el "*freudomarxismo*", la concepción psicoanalítica del "*carácter*" aporta al materialismo histórico los útiles conceptuales indispensables para la explicación de la naturaleza y mecanismos de funcionamiento de la estructura mediadora (en doble sentido) entre los "*procesos reales*" y su "*reflejo ideológico*".

Por lo que se refiere concretamente al análisis de la religión, el freudomarxismo encuentra un terreno abonado en el de las relativamente amplias concordancias manifiestas entre las teorías de Marx y de Freud al respecto y que se reducen, básicamente, a las siguientes:

- consideración de lo religioso desde una perspectiva evolucionista en la que aparece como un rasgo sintomático de primitivismo (psíquico según Freud, social según Marx) y, por tanto, producto residual de un estadio anacrónico, destinado a desaparecer como efecto de la propia dinámica del "*progreso*" humano;
- interpretación de los contenidos de la conciencia religiosa como expresión "*ilusoria*" e "*ideológica*" de la falta de conciencia real por el hombre de su situación en el mundo y en la historia.
- y atribución al sentimiento religioso de un papel de droga que proporciona una satisfacción sustitutiva ante las frustraciones por la realidad, al tiempo que inhibe la capacidad de movilización de las energías que habrían de impulsar una reacción orientada a una solución efectiva de las necesidades insatisfechas.

En consecuencia, la actitud freudomarxista ante la religión, de acuerdo con la de sus propias fuentes de inspiración, no puede tender más que a estos objetivos:

- a una crítica epistemológica de las formas de conocimiento religioso en base a la consideración de las determinaciones sociales y psíquicas del mismo.
- a una denuncia histórica de las soluciones "*irreales*" aportadas por la religión a los problemas existenciales humanos.
- y a una hermenéutica psicológica del fondo latente de "*verdad*" subjetiva que se esconde debajo y detrás de los contenidos de la religión en tanto que rasgo caracterial, las raíces de los cuales se hunden, según esta concepción, en la misma estructura social y cultural que les sirve de marco, al tiempo que de caldo de cultivo.

III. 2. EL TEMA RELIGIOSO EN LA OBRA DE REICH.

III.2.1. APROXIMACION BIOGRAFICA AL ESTUDIO DE LA RELIGION POR EL AUTOR.

Wilhelm Reich nace en 1897, de una familia de granjeros judíos no practicantes, en el Imperio Austro-Húngaro y muere, sesenta años después, en una prisión de los USA. La evolución del autor, tanto en el plano específicamente intelectual como en el personal en general, se caracteriza por un eje central de continuidad y coherencia interna determinado por la constancia del estilo genial de sus creaciones teóricas, de la actitud provocativa de sus realizaciones prácticas y de la relativa permanencia de ciertos elementos básicos de referencia; mientras que, por otra parte, aparece tejida de profundos contrastes, giros bruscos y notables sobresaltos -tanto en la orientación de la investigación como en la de sus aplicaciones-, a consecuencia, en parte, de los sucesivos cambios operados en las circunstancias históricas de su vida.

El pensamiento del autor se desarrolla en tres fases principales caracterizadas respectivamente por la predominancia relativa del enfoque psicoanalítico la primera (años 20), del sociológico la segunda (finales de los 20 y principio de los 30) y del biofísico la tercera (segunda mitad de los 30 - final de su vida) (1).

Desde un principio, orienta su obra hacia la constitución de una perspectiva científica totalizadora de los microsistemas teóricos relativos al "problema de la sexualidad" que, "por su propia naturaleza, penetra todos los campos de la investigación científica" (2).

De formación médico-biológica, dirige en Viena, durante la segunda mitad de los 20, un seminario de "Terapéutica Psicoanalítica" abier

1) En ésta última se pueden distinguir, tanto desde el punto de vista de las técnicas aplicadas como del de los postulados teóricos en los que éstas se basan, el momento de la "Vegetoterapia" (como derivación de los procedimientos típicos de la economía sexual encaminados a vencer las "resistencias caracteriales" y a desarticular la misma "armadura caracterológica", que se orienta concretamente a desbloquear la coraza muscular en orden al estimular el "reflejo del orgasmo" y a restablecer, así, la aptitud del sujeto para el ejercicio de una sexualidad "natural") y el momento de la "Orgonterapia", basado en el "descubrimiento" de la "bio-energía" como expresión biológica de la única "energía de orgón cósmico", que persigue la movilización de las "defensas bioenergéticas" de un organismo contra la enfermedad en general y contra la "impotencia orgástica" en particular (entendida como "síntoma biopático" definitorio del "carácter neurótico").

2) 1942, 13.

to a la tarea de descubrir nuevos horizontes a la teoría y a la práctica psicoanalíticas.

Es su experiencia clínica y de activista político en un centro obrero la que le induce a detectar las raíces sociales de las neurosis individuales y a urgir la extensión de la terapia al ámbito social (3). En 1927, se afilia al Partido Social-Demócrata Austríaco y en 1930, ya en Berlín, al Partido Comunista Alemán; con el visto bueno del cual se convierte en el principal animador del movimiento "Sex-Pol" y promotor del ensayo de incardinación del Psicoanálisis al Materialismo Histórico.

Pero, muy pronto, por obra y gracia del sucursalismo del PCA y de su política de alianzas, la tendencia Sex-Pol es desautorizada, la obra teórica de Reich anatematizada y la persona del autor expulsada oficialmente del mismo partido a principios de 1933.

Por otra parte, la publicación en 1932 de su estudio sobre "*El carácter masoquista*", que supone una crítica radical de la teoría freudiana sobre el "*instinto de muerte*", le supone la airada reacción del maestro vienés, quien declara demagógicamente que el artículo de Reich constituye una realización ideológica "*al servicio del PC*" (4).

Así las cosas, la Asociación Psicoanalítica Internacional, preocupada por contener los recelos del nazismo y lógicamente inquieta por las implicaciones de la reciente publicación de "*Psicología de masas del fascismo*", se desentiende formalmente del autor, excluyéndolo de su seno en 1934.

Atacado igualmente por asociaciones de médicos, biólogos, y psiquiatras escandinavos primero, (34-37) y norteamericanos luego (47-57), Reich aume progresivamente un rol que él mismo consideraba de profeta y mártir (en un siglo que no duda en calificar de inmaduro para captar su mensaje y practicar sus consejos), de "*órgano ejecutivo*" de la "*lógica científica*" (5); al margen de toda "*organización religiosa o política*" (6); independiente de "*todas las va*

3) Cf. Prólogo a I^a ed. de "*Análisis del carácter*". 1927-49, 18.

4) Cf. la "*Nota del traductor de la versión inglesa*" en pie de pág. del cap. XI de "*Análisis del carácter*" -formado por el citado artículo-. 1927-49, 220.

5) 1942, 14/cf. id, 13.20.23/1927-49, 19/1933-46 a, 36.

6) 1942,20/cf.id,19/1930-49 a,12.

riedades de las filosofías políticas, puramente ideológicas o místicas" (7); dedicado a "una obra que trata de la vida humana y que se encuentra a menudo en viva oposición con la amenaza política respecto de esa vida" (8).

El aspecto azaroso y novelesco de la vida del autor se caracteriza por el sello de la contestación del anatema, del éxodo y de la persecución:

"Respecto a mi persona y mi obra, cuenta Él mismo en "Análisis del carácter", pido al lector que considere un hecho sencillo: los psicoanalistas neuróticos me califican de esquizofrénico, los comunistas fascistas me combaten como trotskysta, las personas sexualmente lascivas me han acusado de poseer un burdel, la policía secreta alemana me persiguió como bolchevique, la policía secreta estadounidense, como espía nazi, las madres dominadoras querían -acusarme de corruptor de niños, los charlatanes de la psiquiatría me llamaron charlatán, los futuros salvadores del mundo me calificaron de nuevo Jesús o nuevo Lenin". (9).

7) 1942, 20/cf. id, 23.

8) Prólogo IVª ed. de "La Revolución Sexual", 1930-49 a, 12.

9) 1927-49, 285/cf. 1942, 10 s./cf. nota 21 (de 1934) en 1929 b, 96. Según "La función del orgasmo", "La economía sexual ha sido atacada por exponentes de todos los colores políticos. Mis publicaciones han sido prohibidas tanto por los comunistas como por los facistas; han sido atacadas y condenadas tanto por los organismos policiales como por los socialistas y liberales". (1942, 19).

Así mismo, según el Prefacio a la IIIª ed. de "Psicología de masas del fascismo", "se habría podido creer que partidos que pretendían luchar por la libertad del hombre se hubieran felicitado de mi trabajo político-psicológico. Pero los archivos de nuestro instituto demuestran que fue lo contrario lo que se produjo. Cuanto más el trabajo sobre la psicología de las masas hacía su efecto, tanto más las contramedidas adoptadas por los políticos de partido se brutalizaban. Desde 1929-1930, la socialdemocracia austriaca prohibía el acceso de nuestros conferenciantes a sus organizaciones culturales. Las organizaciones socialistas y comunistas prohibían en 1932, en Berlín (...) la difusión de las publicaciones de la editorial de la Sex-Pol (...) se me advirtió que sería fusilado a partir de que los marxistas hubiesen tomado el poder en Alemania. En 1932, las organizaciones comunistas en Alemania cerraban (...) sus salas de reunión a los terapias favorables a la economía sexual. Fui excluido de dos organizaciones por haber introducido la sexología en las ciencias sociales y por haber puesto en evidencia su influencia en la formación de las estructuras humanas. Entre 1934 y 1937, los oficiales del partido comunista no dejaban de informar a los medios fascizantes de Europa de los "peligros" de la economía sexual (...) las publicaciones de economía sexual fueron rechazadas de las fronteras soviéticas como los refugiados que intentaban en masa escapar del infierno del fascismo alemán: ningún argumento político sabía enfrentarse a estos hechos". (1933-46 b, 17).

A eso cabe añadir que, los cazadores de "brujas" le arrestan, procesan, destruyen su obra y le dejan morir prisionero; confirmando de este modo, en cierto sentido, la validez de los argumentos que, en la última década de su vida, elabora el propio autor para justificar la identificación de su propia personalidad y del sentido de su obra con la figura y el rol del Cristo (prototipo de "carácter genital"), víctima de sus contemporáneos -prisioneros de su "coraza caracterológica", alérgicos a la espontaneidad del "amor natural", afectados por la "plaga emocional"- (10).

Estas y análogas afirmaciones del autor, junto a un análisis de su estilo personal de actuar, y en general de los rasgos más sobresalientes de su personalidad, dan pie para que no sólo sus más declarados detractores, sino también algunos de sus biógrafos más desapasionados lleguen a considerar -como Robinson- que la opinión que Reich tuvo de sí, especialmente durante la última fase de su vida, "iba más allá de todos los límites de la cordura, para no hablar de los de la modestia" y que "desarrolló un sentimiento de persecución casi paranoico" (11). Ello constituye ineludiblemente un dato significativo, entre otros, a tener en cuenta a la hora de enjuiciar la aportación del autor al análisis de la religión.

Durante la etapa más decididamente freudomarxista -la de la "economía sexual"-, Reich adopta una postura abiertamente beligerante -según Robinson, típica de "anticlerical volteriano" (12)- ante la "religión patriarcal" en general (13); a la que considera una variedad de "misticismo", expresión del "anclaje social" de las ideas del hombre "acorazado", síntoma de la "plaga emocional" que apesta a las masas oprimidas, soporte básico de un orden cultural construido sobre el tabú de la "satisfacción genital".

Ese radicalismo antireligioso se expresa de modo particularmente intenso ante la realidad de la "Iglesia"; por la supuesta condición de ésta como instrumento privilegiado al servicio de la po-

10) 1927-49, 286 s./1953 a, 215 s. (las citas de esta obra se refieren al texto citado de la versión francesa. Cf. bibliografía).

11) Oc. en bibliografía, p.65.

12) O.c.p. 63.

13) Cf. p. ej.: 1930-49 a, 30.

lítica sexual del Capital y del Estado autoritario. Convencido de que *"la religiosidad de los hombres se ha convertido, en el curso de los siglos, en un instrumento de poder"* en manos de la *"reacción política"*, manifiesta, sin tapujos, su *"voluntad feroz de luchar victoriosamente contra el misticismo y la superstición"* (14).

En cambio, durante la fase más propiamente americana, la actitud del autor ante lo religioso se torna ambivalente; de modo que su permanente crítica decidida del misticismo religioso (15) se ha ce compatible con lo que Robinson califica de *"interpretación de la religión como psicológica y sociológicamente "funcional"*" (16).

Desde esa perspectiva -según el autor citado, análoga a la adoptada por Weber en *"La ética protestante y el espíritu del capitalismo"*, por Durkheim en *"Las formas elementales de la vida religiosa"* y por Ma linowski en *"Magia, ciencia y religión"*-, *"la religión no era simplemente una treta con que los ricos impedían que los pobres exigieran su justa participación en las riquezas de la tierra. Por el contrario, representaba un bien positivo; puesto que ella sola había conservado la conciencia del hombre acerca de las fuerzas de la vida"* (17).

En este sentido, la religión aparece como precursora del *"Funcionalismo Orgonómico"*. Así mismo, los conceptos básicos utilizados en la teoría *"biofísica del orgón"* y las normas de aplicación de la misma a la práctica *"biopsiquiátrica"* se tiñen de elementos típicos de una cosmovisión religiosa y de una liturgia pagana.

A ese respecto, Robinson establece una analogía entre la vida del último Reich y la de los impulsores de corrientes religiosas:

14) Cf. 1933-46 b, 159/1934 b, 269. Y, en general 1933-46, VI-VIII y Pref. II a 1930-49.

15) Así, por ejemplo, en *"El asesinato de Cristo"*, el autor mantiene tajante mente que *"todas las religiones se han revelado sin excepción como instrumentos de represión y de miseria"*. Y, refiriéndose a formas concretas de religión, Reich no deja de repetir que *"la religión cristiana es una religión mistificada de lo viviente (...) que combate la verdad misma que representa como un ideal"*. (1953_a, 16. 189.236./cf. Id, 84 s. 143 ss. 266 ss./1949, 25.51/1951, 82.155/ etc.) (los textos de 1949 y 1951 se citan también a partir de la ed. francesa).

16) O.c.p. 64.

17) Id., Id.

"La ciencia de la orgonomía era tan fantástica y complicada como cualquier sistema teológico y su contenido era idéntico al de -- las grandes religiones de salvación; prometía, al mismo tiempo, -- una interpretación total de la realidad y una terapia total para los males individuales y sociales del hombre" (18).

El mismo Reich afirma, sin ambigüedades, que la "orgonomía" "no se opone a las enseñanzas fundamentales del Cristo" (19), ni a las de "los fundadores de las grandes religiones asiáticas" (20) y que "es el carácter plenamente genital el que satisface enteramente las leyes morales del cristianismo y de todas las otras religiones auténticas" (21).

Si, desde la "economía sexual", lo religioso aparece en conjunto como un obstáculo a salvar para la consecución de los objetivos del movimiento Sex-Pol, la perspectiva orgonómica hace concebible incluso la utilidad de acelerar el proceso religioso para que el hombre llegue a concienciar, a partir de la "idea de Dios", la misma "lógica funcional objetiva" (22), "la vida en nosotros" (23), la "energía de orgón cósmico" (24); para descubrir en el "mito de Cristo" la representación del "principio de la vida en sí" (25); para identificarse, desde una "fe cristiana" "desmistificada", con el "ideal" del "carácter genital" (26); para detectar, sobre la base de la representación del "diablo", la realidad de la "perversión y la distorsión de las fuerzas vivas" (27); para entender, a través de la noción de "pecado", los efectos de la "prisión" y "coraza" caracterológica (28) y reconocer, por la misma, "la tragedia del hombre bajo el reino de la peste emocional" (29) y para percibir que "el reino de los cielos en la tierra" encierra "las cualidades del sistema viviente orgonómico" (30).

18) O.c.p.64.

19) 1953 a, 279/cf. Id. 269.

20) 1949, 25.

21) 1953 a, 284.

22) 1949, 156.

23) 1953 a, 42/. cf. Id. 39.235.252/1949, 110.190/1951, 171.

24) 1953 a, 279/cf. Id. 235/1948, 25/1949, 25.59.109.

25) 1953 a, 12/cf. Id. 37.59.73.113.187.

26) Cf: 1953 a, 41.84 s. 143 ss. 236.266 ss.

27) 1949, 190/ cf. Id. 169.177/1953 a, 37.236.

28) 1953 a, 47.253.

29) 1953 a, 203/cf. Id. 16.217.246.253/1949, 109.

30) 1953 a, 37 s.

El Reich que se expresa en tercera persona en los "Selected Writings" resume la historia de su posición intelectual ante la religión afirmando que él mismo, durante mucho tiempo, "se negó a aceptar que la verdadera religión, a pesar de todas las tergiversaciones que de ella han hecho los místicos, pudiera ser también razonable; que pudiera existir un núcleo racional en el fondo de todas las creencias religiosas, según las cuales un poder racional objetivo gobierna el universo":

"Reich no modificó su posición, determinada por su creencia en las ciencias naturales; no llegó a creer que "un espíritu", enarnado o absoluto, gobernara el mundo. Por el contrario, estaba más convencido que nunca de que existe una fuerza física que actúa, en el universo y en el fondo de cada ser; una fuerza a la que cada uno puede dar el nombre que quiera, que finalmente ha podido ser manipulada, controlada y mensurada gracias a instrumentos fabricados por el hombre, como el termómetro, el electroscopo, el contador Geiger, etc."

Precisamente esa actitud positivista según el mismo texto, le indujo, finalmente, a la identificación de la auténtica realidad de "Dios" como logos cósmico y al descubrimiento del carácter funcional de la misma religión:

"Dios apareció entonces como la consecuencia perfectamente lógica de esta toma de conciencia por el hombre de la existencia de una lógica objetiva y funcional del universo" (31).

31) 1960, 522 s, según la versión castellana de Rycroft: o.c.p. 121 ss.

III.2.2. LA CATACTEROLOGIA COMO BASE PARA UN DIAGNOSTICO DE LA RELIGION.

III.2.2.1. CULTURA, CARACTER Y MISTICISMO.

Desde el doble supuesto "de la unidad de la estructura social y la estructura caracterológica" y de que "la sociedad moldea el carácter humano" (32), Reich hace derivar dos tipos caracteriales de lo que él considera las modalidades fundamentales de organización sociofamiliar: el "genital", propio del régimen "matriarcal", y el "neurótico", efecto del orden "patriarcal".

Apoyándose en una serie de hipótesis etnológicas (33) el autor de "Psicología de masas del fascismo" afirma que "el matriarcado, cuya existencia histórica ha sido probada, no representa solamente la organización de la democracia natural del trabajo, sino también la organización natural de la sociedad, que obedece a los imperativos de la economía sexual" (34).

De ello deduce que no puede ser más que el "matriarcado", en tanto que sociedad democrática y comunista, el marco preciso para unas relaciones "naturales" para el ejercicio de la función sexual y, por tanto, para el desarrollo del "carácter genital", cuyos "rasgos" (potencia orgástica y autonomía moral - "autorregulación natural"-) se estructuran sobre la base de "una economía libidinal bien regulada, sustentada por la capacidad de una experiencia sexual plena" (35).

Por otra parte, inspirándose en el "formidable y revolucionario" "descubrimiento de las leyes de la economía capitalista" por Marx -pero reconociendo que ese hallazgo no sirve, por sí solo, para explicar el hecho de la "sumisión humana a la autoridad", de la "represión de la vida natural" y de la falta de "felicidad" en general (36), que ha

32) 1942, 150.

33) Fundamentalmente en las aportaciones de J.J.Bachofen en "Mito, religión y derecho maternal", de L.H.Morgan en "La sociedad arcaica", de F.Engels en "El origen de la familia", de B. Malinowski en "La vida sexual de los salvajes" y en sus propias reflexiones formuladas en "La irrupción de la moral sexual". (Cf. p.ej.: 1929 b, 127/1933 46 a, 119.146/1933-46 b, 212/1942, 181 s. ... etc.).

34) 1933-46 a, 119.

35) 1929 a, 55/cf. Id. 48 ss./1927-49, 263-271.

36) Prol. IIª ed. de "La revolución sexual", 1930-49 b, 16.

caracterizado, durante los últimos milenios, la historia del hombre-, Reich imputa al "Patriarcado", como régimen en el cual "el orden social autoritario y la represión social de la sexualidad se dan la mano" (37), la raíz última de la patología individual y social:

"Las neurosis son un resultado de la educación patriarcal, autoritaria, con su supresión sexual" (38). En otros términos, "la neurosis es sólo una cosa: la suma total de todas las inhibiciones del placer sexual natural que en el transcurso del tiempo se han vuelto mecánicas" (39).

Así pues, la organización "patriarcal" de la "dominación" política, de la "explotación" económica y de la "represión" sexual determina según el autor, una "economía libidinal inadecuada", que se expresa en la "impotencia orgástica" y en la heteronomía moral como rasgos definitorios del "carácter neurótico" (40).

"La función del orgasmo" describe el cuadro patológico de la neurosis caracterial:

"La estructura caracterológica del hombre actual -que está perpetuando una cultura patriarcal y autoritaria de hace cuatro a seis mil años atrás- se caracteriza por un acorazamiento contra la naturaleza dentro de sí mismo y contra la miseria social que lo rodea. Este acorazamiento del carácter es la base de la soledad, del desamparo, del insaciable deseo de autoridad, del miedo a la responsabilidad, de la angustia mística de la miseria sexual, de la rebelión impotente así como de una resignación artificial y patológica" (41).

Según la concepción reichiana, el conjunto de elementos ideológicos enraizados en el carácter incluye tanto las representacio-

37) Id, 17.

38) Pro1. Iª ed. de "Análisis del carácter": 1927-49, 18.

39) 1942, 203.

40) Cf. 1929 a, 47s. 55ss/1927-49, 261-271/1930-49, 82 ss./1942, 17.

41) 1942, 16. En distintas obras y a lo largo de su producción, el autor asocia además otras expresiones como definitorias de la patología del carácter: "angustia del placer", "contaminación mística", "peste" y "plaga" "psíquica", "emocional" y "fascista", "evasión", "ideologías negadoras de la vida", "seguridad ilusoria", "neurosis colectiva" ... etc. (cf. 1927-49, 257.261.286 s.501/1933-46 b, 21.116.120 s./1942, 15 ss. 20 s. 122.203./1930-49 a, 31/ y, dentro de las obras correspondientes a la última etapa de su producción: 1953a, 16.270/1960, 10/1967, 220 ss. 270 ... etc.).

nes del "interés" (reflejo mental de la existencia social, según la concepción de Marx) como las del "deseo" (imágenes asociadas a pulsiones internas, según Freud).

En el individuo afectado por una neurosis caracterial -así como en la masa víctima de la plaga emocional-, puede darse un conflicto entre "interés" y "deseo"; por lo que resultará incapaz de tomar "conciencia" de los medios adecuados para satisfacer sus necesidades reales.

Desde esa perspectiva, explica el "efecto de reacción de la ideología sobre la base económica": "*la inhibición sexual crea modificaciones estructurales en el hombre oprimido económicamente, que le obligan a actuar, sentir y pensar en contra de sus intereses materiales*" (42).

Para comprender adecuadamente el rol que la "ciencia" de la "economía sexual" atribuye a la religión en el "patriarcado", cabe referirse a la concepción expresada fundamentalmente en "La función del orgasmo", según la cual "la base de la psicología de las masas" que, en el orden "patriarcal", "nace de la supresión de la función vital" incluye entre sus elementos principales el de la "mistificación del proceso de la vida" (43).

En otros términos, pero en análogo sentido, "Análisis del carácter" califica el "misticismo" como un síntoma de la "plaga emocional", que es el efecto social de la "coraza" caracterial (44).

"Psicología de masas del fascismo" describe el "contenido de la experiencia mística" como "una imagen negativa de la tendencia sexual" (45).

Según esa concepción, la pluralidad de manifestaciones del misticismo -que abarca, entre otros fenómenos, diversas formas de religión- presenta como denominador común "el carácter universal y típico de su fundamento en la economía sexual" (46).

42) 1933-46 a, 47.

43) 1942, 119.

44) cf. 1926-49, 261.

45) 1933-46 b, 134.

46) id.id.id. Más adelante, en la misma obra, aparece la expresión "carácter político-sexual del misticismo" (p. 138).

La "sensibilidad mística" aparece contrapuesta, en este sentido, a la "sensibilidad sexual"; de la misma manera que lo inconsciente a lo consciente; puesto que el misticismo no sólo se apoya precisamente en la "ignorancia" de la "excitación sexual" y de la "descarga orgástica"; sino que supone además la "renuncia sexual" y una toma de posición activa "contra la sexualidad" (47):

"La actitud mística se manifiesta en principio, de modo totalmente típico, por una resistencia violenta contra la puesta al día de - la vida psíquica inconsciente, especialmente contra la genitalidad reprimida" (48).

En este contexto que adquiere una significación precisa la definición reichiana de misticismo como "nostalgia inconsciente del orgasmo" (49).

III.2.2.2. LO RELIGIOSO EN LA PSICOLOGIA DE MASA.

En el apéndice de 1934 a "Materialismo dialéctico y psicoanálisis", centrado en el tema de las posibilidades de aplicación del psicoanálisis a la investigación histórica, en el marco de la reafirmación de su tesis de que "la estructura económica de la sociedad" no se refleja automáticamente en forma de "ideología" en la mente del hombre socializado, sino que accede a ella a través del filtro de unas instancias mediadoras resultantes de la modificación de las funciones de la energía sexual por la dinámica social y de que, por otra parte, éstas trafieren, a su vez, a los mismos procesos sociales el producto de su acción en forma de libido sublimada, el autor propone la religión como ejemplo de esos "resultados altamente desarrollados de la sublimación sexual" (50).

El primero de la trilogía de capítulos que "Psicología de masas del fascismo" dedica al análisis del "misticismo" empieza planteando el problema de la interpretación de la eficacia social demostrada por la "fraseología mística", típica de la "propaganda ideológica

47) cf. id. 119. 126 s. 134 s. 168 s.

48) id. 167.

49) id. 156.

50) 1934 a, 146.

de la reacción"- la cual, según Reich, debe una parte considerable de su éxito a su invocación a las llamadas "verdades del cristianismo".

Por considerar una simplificación inadmisibile todo intento de explicar el hecho como consecuencia de puras "maniobras de diversión", el autor se ve obligado a reconocer que "el examen de los efectos psicológicos del misticismo" constituye un "problema relevante de la psicología de masa", la cual se debe enfrentar, así, "a un fenómeno todavía mal explorado en el seno de las masas, que les impulsa a pensar y a actuar en contra de sus propios intereses vitales". En el texto, se insiste en la urgencia de "aclarar este punto"; en base a que la "contaminación mística de las masas", reflejada en aquella actitud, constituye un terreno abonado para el cultivo de todo género de sistemas autoritarios (51).

Imaginando los posibles medios de "lucha de la economía sexual contra el misticismo", el autor se pregunta "si la ciencia natural ha comprendido verdaderamente el misticismo en todas sus dimensiones". Como primer paso hacia una solución de la cuestión planteada, se toma en consideración el argumento de la crítica del nazi Otto Strasser a lo que éste considera subestimación de la trascendencia de lo religioso por el pensamiento marxista:

"Si la religión no era (...) como pretendía Marx, más que la flor que adornaba la cadena de la humanidad trabajadora explotada, -- ¿cómo explicar que (...) haya podido mantenerse casi intacta, a lo largo de milenios y, en particular la religión cristiana después de dos mil años, tanto más cuanto que en sus inicios su mantenimiento ha costado más vidas que todas las revoluciones juntas?"

Reich admite que a ese interrogante no se ha dado todavía una respuesta satisfactoria y que, por tanto, "la ciencia natural no ha sabido comprender, hasta el presente, el potente contenido emotivo del misticismo" (52).

51) 1933-46 b, 116 ss./cf.id.a, 47/1932,138.

52) 1933-46 b, 138/cf. 1932, 138.

Con la intuición de ese trasfondo oculto de lo religioso, Reich se desmarca, no sólo de la explicación de la religión según la ortodoxia marxista-leninista, sino también de las premisas del pensamiento neoilustrado y liberal al respecto; al tiempo que se sitúa en una óptica semejante a la de Freud y, en especial, a las que también acaban adoptando respectivamente Jung y Fromm.

Ello le induce finalmente a la búsqueda de la posible contribución de su teoría de la "economía sexual" a la explicación de ese fenómeno tan sólo parcialmente comprendido por la "ciencia social" y por la "psicología del inconsciente".

III.2.2.3. CONCEPTO DE RELIGION, COMO ESPECIE DE MISTICISMO.

Atendiendo fundamentalmente a los aspectos energético y cognitivo de la religión, "Psicología de masas del fascismo" considera habitualmente las manifestaciones de la misma como modalidades particulares del género "misticismo"; no obstante, en algunas ocasiones, los conceptos de "religión" y de "mística" aparecen como sinónimos e incluso, en otras, los términos citados son utilizados conjuntamente, haciendo el primero la función de adjetivo del segundo, o viceversa.

Ambos desempeñan unas veces el rol de sustantivo; mientras que, en otras, son usados como adjetivos de nombres como "sensibilidad", "actitud", "excitación", "sentimiento", "experiencia" y "conciencia".

El apéndice de 1934 a "Materialismo Dialéctico y Psicoanálisis" presenta, por su parte, "el religioso" y "el místico" como ejemplos de "los modos de comportamiento irracional" (53).

Normalmente, el término "religión", en el contexto general de la teoría económica-sexual, remite al sentido preciso de forma de misticismo propia del régimen "patriarcal"-*"antisexual"*. Así, en "La función del orgasmo", "religión" y "misticismo religioso" se refieren al mismo fenómeno de "la más peligrosa de las ilusiones" (54). Tan sólo

53) 1934 a, 151 s.

54) 1942, 167/cf. 1933-46 b, 165.

en unas pocas ocasiones se incluye en la acepción general de lo religioso un tipo de experiencia no mística, eso es, "proxesual", que sólo puede darse en una organización "matriarcal" (55).

Reich resume su concepción acerca de la religión en tanto que fenómeno "místico" estableciendo las siguientes tesis (56):

- 1) "La excitación religiosa (57) es una excitación sexual vegetativa disimulada".
- 2) "Por la mistificación de su excitación, el hombre religioso rechaza su sexualidad".
- 3) "El éxtasis religioso es una compensación de la excitación vegetativa orgástica".
- 4) "El éxtasis religioso no aporta ninguna descarga sexual, sino, en el mejor de los casos, una fatiga muscular y psíquica".
- 5) "El sentimiento religioso es subjetivamente auténtico y está fundado fisiológicamente".
- 6) "La denegación de la naturaleza sexual de esta excitación desemboca a una insinceridad caracterial".

Como resumen general, el autor establece que si el misticismo es la nostalgia inconsciente del orgasmo, la religión, en tanto que "nostalgia de Dios" y "deseo de Dios", constituye, "en realidad, una nostalgia nacida de la excitación sexual que prelude el placer y que exige ser apaciguada" (58).

55) p. ej.: 1933-46 b, 140.

56) 1933-46 b, 143 s./cf.id., 133.138.141.241/1942,201.

57) Según "Psicología de masas del fascismo", "no es conveniente limitar la noción de excitación religiosa a los sentimientos que experimentan los individuos particularmente piadosos cuando asisten por ejemplo a una ceremonia religiosa. Comprende igualmente ciertos estados de excitación psíquica, como la excitación de masas subyugadas que vibran ante el discurso de un líder apreciado; comprende también, evidentemente, la excitación que se experimenta ante la presencia de fenómenos naturales majestuosos" (1933-46 b, 138).

58) 1933-46 b, 142/cf.id, 156.

III.2.3. GENESIS DEL SENTIDO RELIGIOSO.

III.2.3.0. LAS CUESTIONES FUNDAMENTALES.

Las "investigaciones de la economía sexual en materia de religión" pretenden hallar una respuesta a las cuestiones siguientes (59):

- 1) "¿Cómo la representación de Dios, la ideología del pecado y del castigo, producidas en el plano social y reproducidas por el medio familiar, echan raíces en cada individuo?".
- 2) "¿En qué momento se opera el anclaje de las representaciones religiosas en los hombres?".
- 3) "¿Gracias a qué energía puede este proceso tener lugar?".

En el fondo de las tres cuestiones late la preocupación fundamental por interpretar el fenómeno global del misticismo y por la explicación del por qué, en el caso concreto de la religión (tomado como modelo de las demás formas del mismo) los hombres, lejos de considerar unas "representaciones" y "sentimientos" como componentes de un yugo que les ha sido impuesto contrariamente a sus propios intereses vitales, se afanan en buscarlos, acogerlos, someterse a los mismos y defenderlos a toda costa.

Como Freud, Reich ofrece elementos para una doble explicación (filo y ontogenética) de la religión, al tiempo que adopta igualmente el tema de la situación adipiana y de su evolución como referencia teórica general.

III.2.3.1. LA RELIGION EN LA HISTORIA HUMANA.

III.2.3.1.1. Matriarcado y Patriarcado.

La teoría económico sexual del desarrollo de la religión como fenómeno sociocultural está enmarcada por una perspectiva evolucionista, desde la que se diseña una tipología religiosa:

59) 1933-46 b, 140.

- En un "Estadio Matriarcal" (de comunismo primitivo, democracia laboral y sexualidad natural) debió darse una forma de religión "prosexual", perfectamente compatible con las exigencias de una vida sana.
- El "Estadio Patriarcal" (autoritario, clasista, de explotación laboral, dominación política y represión sexual) presenta una religión "antisexual", "mística" y, por tanto, patológica.
- En el ESTADIO MATRIARCAL, las "religiones primitivas" (...eran...) prosexuales, porque "fundían en una unidad el ámbito religioso y el ámbito sexual" (60). Lo "otro" -es decir, lo "sagrado" o "divino"- de estas religiones no podía ser otra cosa que la objetivación de las leyes naturales, de la racionalidad cósmica, la energía del universo, un elemento de la inmanencia física, del ámbito de lo humano:

"Al principio, la sexualidad representaba naturalmente el bien, lo bello, la felicidad, todo lo que religaba el hombre a la naturaleza universal" (61).

- El establecimiento del PATRIARCADO supuso, según el autor, una modificación fundamental de la naturaleza y función de la religión (62):

"Con el paso de la organización social fundada en el derecho natural y el matriarcado a la del patriarcado y, por ello, a la sociedad de clase patriarcal, la unidad de culto religioso y de culto sexual se quebró; el culto religioso se erigió en adversario del culto sexual". Es decir, "el culto sexual dejó de existir para hacer sitio a la anticultura sexual de los burdeles, de la pornografía y de los amores a escondidas".

Por ello, "en el instante preciso en que la unidad de la experiencia sexual y de la experiencia religiosa se había roto para hacer sitio a su contrario, la emoción religiosa debía convertirse, al tiempo, en un sucedáneo del acto de placer perdido, que, hasta entonces, había encontrado la aprobación de la sociedad".

60) id.id./cf.id.134.

61) id.142/cf.1942,24.

62) cf.1933-46 b, 140-143.

Reich no encuentra otra razón de "la fuerza y la perseverancia de las religiones" que la de esta "contradicción interna de la emoción religiosa", que constituye, "a la vez, antisexualidad y formación sustitutiva".

Así mismo, esa "disociación de los sentimientos sexuales y religiosos" explica, según el autor, el dualismo tan profundamente arraigado en las doctrinas religiosas y en todas las formas de pensamiento irracional: el "bien" y el "mal", sus respectivas personificaciones sublimadas -"Dios" y el "Diablo"-, sus correspondientes ámbitos metafísicos -el "cielo" y el "infierno"-, sus traducciones morales -la "virtud" y el "vicio", la "gracia" y el "pecado"-, sus implicaciones escatológicas -la "salvación" o la "perdición"-, ... etc., en el sentido de que los pares de elementos contrapuestos pueden ser considerados como meras simbolizaciones de la "satisfacción sexual" por un lado y de "su castigo" por el otro.

En síntesis, para Reich, "la religiosidad antisexual es un producto de la sociedad patriarcal autoritaria" (63).

Esa modalidad de religión es descrita, especialmente en "Psicología de masas del fascismo" y en "La función del orgasmo", como un mecanismo de "descarga mística", tanto de tipo "masoquista" como "sádico", en el terreno ideológico y en el de la praxis histórica, cuyo funcionamiento tiene precisamente como precondition la frustración de las exigencias naturales de la vida (64).

III.2.3.1.2. Fundamentos teóricos del enfoque.

La inspiración freudiana de la concepción económico-sexual sobre la filogénesis de la religión se hace patente en "Psicología de masas del fascismo", cuando en esta obra se define la "religión antisexual" como "producto de la sociedad patriarcal autoritaria".

Según el autor, "la relación padre-hijo que encontramos en todas las religiones patriarcales" constituye "el contenido necesario, socialmente determinado, de la experiencia religiosa" (65).

63) id., 145.

64) id., 133 s. 153/1942, 201.203.

65) 1933-46 b, 145.

En ese contexto, la "prohibición del incesto" aparece como la causa determinante de la transformación de la "genitalidad" en "nostalgia de orgasmo y ternura asexual". Es decir, la represión de la misma "nostalgia de orgasmo" da lugar a que la "energía" bloqueada tienda a reforzar el sentimiento "asexual" de "ternura" y a establecer, de este modo, "lazos extremadamente duraderos con la experiencia mística" (66).

Por otra parte, Reich mantiene de la tradición marxista que (67)

- 1) "las formas y también ciertos contenidos de la religión" son "tributarios de los estados de evolución de la situación socioeconómica";
- 2) "la idea que los hombres se hacen de los seres divinos y sobrenaturales es está normalmente determinada por la situación económica y cultural";
- 3) "las representaciones religiosas están esencialmente determinadas por la aptitud de los hombres en dominar la naturaleza y las dificultades sociales";
- 4) "la impotencia ante las fuerzas de la naturaleza y las catástrofes sociales elementales favorece, en las unidades de civilización concernidas, la producción de ideologías religiosas";
- 5) "la creación de cultos religiosos es, pues, independiente de la voluntad del individuo: se trata de formaciones sociológicas surgidas de las relaciones entre individuos y de las relaciones de estos individuos con la naturaleza".

Según la ciencia de la "economía sexual", queda todavía mucho por explicar acerca de las "relaciones extremadamente complicadas entre forma de culto religiosa, organización socioeconómica de la sociedad y estructura humana". No obstante, Reich considera que se puede establecer que son precisamente el "temor genital" y el "miedo del placer" los "fundamentos energéticos de todas las religiones patriarcales antisexuales" (68).

III.2.3.2. LA RELIGION EN LA VIDA DEL INDIVIDUO.

III.2.3.2.1. Consideraciones generales.

Si para Freud la ontogénesis religiosa se opera como efecto de la

66) id., 156.

67) id., 139/cf. 1934 a, 146 s.

68) 1933-46 b, 144.

reacción del individuo ante la "indefensión", que conduce a la búsqueda de una satisfacción sustitutiva de las tendencias reprimidas; para Reich, se realiza igualmente como producto de una reacción del sujeto orientada a procurar una compensación ilusoria del estado de frustración a que le ha inducido su interiorización de la moral heterónoma, que le ha impuesto la familia autoritaria y las otras instituciones que refuerzan su acción en el marco del sistema patriarcal.

En una aproximación descriptiva a la "estructura emocional del hombre auténticamente religioso", el autor considera que éste, "a nivel biológico, está sometido a las mismas tensiones sexuales que el resto de los hombres y seres vivientes" y que el hecho de que se encuentre imposibilitado para la experiencia "de tensión y de satisfacción sexuales naturales" sólo resulta explicable como consecuencia de la adquisición, por la vía sociocultural, del "miedo al castigo".

Estas circunstancias determinan, según el autor un "estado de superexcitación física crónica" que el hombre que lo padece se esfuerza en mantener permanentemente bajo control, gracias a la misma presión del "miedo" y con el auxilio de las "representaciones religiosas antisexuales" que, por un lado, le presentan como indeseable "la felicidad en la tierra" y, por otro, le incitan a desplazar su atención hacia "la recompensa del más allá".

Con todo, según esta concepción, el individuo no consigue evitar un fuerte "sentimiento de su inaptitud para la felicidad"; puesto que, por su condición de "ser vivo", tiene necesidad de esa misma "felicidad, de descarga y de satisfacción".

Es por ello, concluye Reich, que se ve impulsado a la "búsqueda de una felicidad imaginaria", tarea en la que la religión le proporcionará los recursos pertinentes para acceder al "estado de excitación somática", como "preludio al placer" y para disimular, al propio tiempo, la verdadera naturaleza sexual del mismo (69).

69) id.141/cf.id.126 s. 140.156 s.206 s./1930-49 a,30/1942,189.201.

III.2.3.2.2. Tesis principales.

Como resumen de la concepción del autor en relación a la ontogénesis del sentido religioso, se pueden establecer, a partir de sus propios textos, las siguientes tesis:

- 1) "La religión extrae su fuerza de la represión sexual genital" (70).
- 2) "Los contenidos psíquicos de la religión son reproducciones de las relaciones familiares de la primera infancia" (71).
- 3) "La representación de Dios no es más que la objetivación de la conciencia moral, la interiorización de las amonestaciones o de las amenazas formuladas por los padres y los educadores" (72).
- 4) "La fe y el temor de Dios son, en el plan energético, excitaciones sexuales que han cambiado de objeto y de contenido. La sensibilidad religiosa sería pues idéntica a la sensibilidad sexual; con la sola diferencia de que la primera está rellena de contenidos místicos, psíquicos" (73).

70) 1933-46 b, 153/cf.id.126.165.

El autor amplía este concepto afirmando que el "anclaje de la creencia en Dios" se opera precisamente cuando los niños "son obligados a reprimir su excitación sexual provocada por la masturbación" (1933-46 b, 144).

71) 1933-46 b, 140.

Las "representaciones religiosas" según Reich, se apoyan "en las figuras reales del padre y de la madre" (id.144); demodo que "el psicoanálisis ha podido establecer que (...) la trinidad de la religión cristiana refleja directamente el triángulo padre-madre-hijo" (id. 139).

72) id.147/cf.id.167.

"Así como la dominación patriarcal se remite a Dios para mantener la autoridad real del padre, comenta el autor dentro de la misma obra, así también el niño sueña en su padre cuando invoca a "Dios". En la estructura del niño, la excitación sexual, el concepto de padre y el concepto de Dios forman evidentemente una unidad" (id. 144/cf.id.139).

73) Id.147.

En este mismo sentido, afirma el autor que "la fuente viva del sentimiento religioso y el eje central de toda la dogmática son el rechazo del placer de la carne; esto se expresa de forma particularmente clara en el cristianismo y el budismo" (id.145/cf.id.165.167).

III.2.4. FUNCIÓN CULTURAL DE LA "RELIGION ANTISEXUAL".

III.2.4.1. LA "CONTAMINACIÓN MÍSTICA DE LAS MASAS" (74).

La más significativa contribución reichiana a la psicología de masas es su teoría, inspirada en Freud e incorporada a una particular concepción del materialismo histórico, según la cual la represión sexual contribuye a la disociación de "interés" y "deseo"; impidiendo así a los hombres la concienciación adecuada de su contexto vital y, por tanto, la posterior adopción de medidas de acción encaminadas a la satisfacción efectiva de sus necesidades reales.

El "misticismo", síntoma de la "represión sexual" generalizada en el marco del régimen patriarcal, es, según Reich, "la fuente primera de donde bebe toda la reacción política" (75): al extraer su fuerza de "energías insatisfechas" (76), cumple su "rol reaccionario" (77), a base de:

- "desviar la atención de las miserias presentes" (78),
- inhibir "la toma de conciencia por las masas de sus responsabilidades" (79),
- "impedir que las gentes se rebelen contra las verdaderas causas de la miseria humana" (80).

Desde esa concepción, la función económico-sexual de la "mística religiosa" no puede ser otra que la de reforzar el "blindaje caracterológico" de los individuos y extender la "peste emocional" entre las masas, de cara al mantenimiento del orden sociosexual patriarcal, mediante su contribución

- a la represión sexual; puesto que "niega la sexualidad" (81) y la condena "como uno de los aspectos más pecaminosos de la condición humana" (82),

74) Cf. id.116.

75) id.127.

76) id.156.

77) id.126.

78) id.124.

79) id.156.

80) id.124.

81) id.a,43.

82) id.,123/cf.1929 b,129 ss.

- a la dominación política; con su actitud de "obediencia y renunciamento ante la autoridad" (83) y sus "normas" de "modestia y sumisión" (84),
- y a la "explotación (...) de la fuerza de trabajo" (85); sirviendo "siempre a los intereses de la capa dominante de cada sociedad de clases" (86).

En base a esas consideraciones, el autor concluye que "las religiones patriarcales son siempre políticamente reaccionarias" (87).

III.2.4.2. EL EFECTO NARCOTIZANTE DE LA ILUSION RELIGIOSA.

Reich no podía dejar de hacerse eco de uno de los puntos de convergencia de las teorías marxista y freudiana sobre la religión: el relativo a su función de droga, que impide reaccionar adecuadamente ante la realidad y que abre el paso a toda suerte de ilusiones.

Según el autor, "los economistas en materia de sexo" han llegado a la conclusión de que "la religión ofrece una satisfacción fantástica en sustitución de una satisfacción real"; con lo que se muestran "en perfecto acuerdo con la tesis de Marx según la cual la religión ejerce en las masas el efecto de opio" (88).

Eso es, añade, "algo más que una simple metáfora"; puesto que la "experiencia mística" produce "los mismos efectos que un estupefaciente".

Los resultados de la religión consisten pues en "procesos de excitación del aparato sexual, los cuales suscitan estados de tipo narcótico y hacen nacer un vivo deseo de satisfacción orgástica" (89).

83) 1933-46 b, 145.

84) 1929 b, 90.

85) 1933-46 a, 43.

86) id. b, 140/cf. 1934 a, 156 s.

87) 1933-46 b, 140.

88) El autor se refiere a un texto de la "Introducción" a "En torno a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel". En 1942, 167, cita el autor el texto freudiano de "El porvenir de una ilusión" en el que se califica la religión de "narcótico".

89) 1933-46 b, 127.

El mecanismo concreto a través del que se realiza dicha función narcotizante funciona, a nivel ideológico, en forma de doctrinas que "obstaculizan en la práctica la eliminación de la miseria de las masas, presentándola como querida por Dios" y, a nivel emocional "consolando a los fieles, por la perspectiva de un mejor más allá" (90).

A propósito de las consecuencias de la acción del "cristianismo católico" (91) -como inversión del "carácter revolucionario" del "movimiento cristiano primitivo"- sobre la "estructura del pensamiento y de la acción de las masas humanas oprimidas", el autor observa que:

"los católicos trasponen la vida apacible en un mundo supraterrrestre, ruegan en este bajo mando la aceptación de la miseria y --arruinan sistemáticamente en el hombre la capacidad de apoderarse del objetivo de la libertad, de conquistarlo mediante una lucha leal (...).

El catolicismo produce la impotencia estructural de las masas --humanas, las cuales, en su indigencia, se dirigen antes a Dios-- que a sus propias energías y al sentimiento de su propio valor; convierte las estructuras humanas en incapaces de goce y mata en ellas el gusto del placer" (92).

III.2.4.3. LA "MORAL SEXUAL DE LA IGLESIA" (93) Y EL "PRINCIPIO DE REALIDAD DE LA EPOCA CAPITALISTA" (94).

Si bien es cierto que Reich sitúa siempre el análisis de la religión antisexual en el contexto de la cultura patriarcal, no lo es menos el hecho de que las referencias históricas concretas que utiliza en el mismo corresponden generalmente a situaciones propias de la fase "capitalista" de la sociedad autoritaria y clasista.

90) Id.140,

91) En esta expresión, Reich, como Fromm en "El dogma de Cristo", se hace eco (aunque sin citarlas explícitamente) de las tesis sostenidas por Engels en sus contribuciones a la historia del cristianismo primitivo, y en general, de los tópicos de la crítica histórica liberal del siglo XIX.

92) 1933-46 b, 206 y 205/cf. 1942,189.

El contenido temático de este texto recuerda el de aquél de Karl Marx sobre la función de los "principios sociales del cristianismo", publicado en Detsche Brüseller Zeitung 12-XI-1847 con el título "Der kommunismus des "Rhenischen Beobachter"". (Cf.p. ej. I.Fetscher: "El marxismo. Su historia en documentos", ZYX.M-73.I,200).

93) 1929 b,130.

94) id.90.

Es por ello que los juicios en torno a la religión en general se aplican con mayor énfasis a la "Iglesia", como "organización político sexual patriarcal" (95).

Así, la Iglesia contribuye, según, él al sostenimiento del orden patriarcal, en primer lugar, a base de reforzar permanentemente uno de sus pilares fundamentales, el de la represión sexual:

"La Iglesia (...) cuenta con la fuerza más poderosa en el plan de la psicología de masa y de la afectividad, a saber, con la angustia sexual y la represión sexual" (96).

Como "promotor de la lucha antisexual" (97), fomenta el "rechazo de la función de placer" (98) y persigue la "extirpación del placer sexual y de la escasa felicidad sobre la tierra" (99); perpetuando, así, la función antisexual de la familia autoritaria, en el contexto del patriarcado (100).

En segundo lugar, la institución eclesial aporta al mantenimiento del patriarcado su legitimación ideológica de la explotación y dominación de clase "capitalista" (101); predicando, desde la "cabeza" de la "reacción política" (102) y, con el "apoyo del Estado y de sus medios de presión" (103), "la humildad del hombre "sencillo"" (104) y la "abdicación general también en el ámbito económico" (105).

95) 1930-49 b,20/cf. 1933-46 a,43.

96) 1933-46 b,161.

97) Id.165.

98) Id.126.

99) 1933-46 a,43.

100) cf.id,44. Cf., también, el texto íntegro del documento del "Programa Político Sexual de la "Asociación Alemana para una Política Sexual Proletaria"" (junio 1931), a la elaboración del cual Reich aportó una contribución fundamental, en E.Subirats: o.c., especialmente p.22.

101) 1929 b,130.

102) 1934 b, 269.

103) 1933-46 b, 161.

104) 1934 b,269.

105) 1933-46 b, 126.

III.2.5. DIAGNOSTICO Y ALTERNATIVAS TERAPEUTICAS.

III.2.5.1. LA RELIGION MISTICA, RASGO PATOLOGICO DEL CARACTER.

En tanto que fenómeno de la cultura "patriarcal", la religión aparece, a los ojos del Reich freudomarxista, como un síntoma de la "plaga emocional" que "apesta" la "estructura catacterial de las masas" humanas de la sociedad autoritaria y clasista y, por tanto, del "carácter neurótico" de los individuos que las componen (106).

Desde una perspectiva económico-sexual, "el misticismo religioso en todas sus formas no es más que obscuridad del intelecto y estrechez de espíritu" (107); puesto que las formas de "conciencia" religiosa vienen determinadas por la realidad "inconsciente" de la "tensión sexual". De ello se deduce que la "excitación religiosa" es "profundamente antinatural, contraria a la salud en el sentido en que la entiende la economía sexual" (108).

III.2.5.2. METODO DE SOLUCION DE LA PATOLOGIA RELIGIOSA.

III.2.5.2.1. La profilaxis mental y sexual como medida psicobiológica.

Las sugerencias reichianas para una superación de la patología religiosa partende los siguientes presupuestos fundamentales:

- la base de toda religión antisexual está constituida por el "miedo al placer" y el "temor genital" (109),
- "la conciencia sexual y la sensibilidad mística se excluyen recíprocamente" (110),
- "la satisfacción genital (... -factor de economía sexual decisivo en la prevención de las neurosis-...) se halla en contradicción a todos los respectos (...) con toda la religión patriarcal" (111).

106) Cf. especialmente 1933-46 b, VII.

107) 1933-46 b, 159.

108) Id.143.

109) cf.id.144.

110) Id.169.

111) 1930-49 a, 30.

- "la sexualidad natural es la enemiga mortal de la religión mística" (112).

En virtud de ello, las medidas terapéuticas propuestas por la Economía Sexual no pueden lógicamente, apuntar más que a un múltiple objetivo coherente y definido:

- a la contraposición de "las exigencias genitales naturales a las pulsiones (...) místicas" (113).
- a la "toma de conciencia lúcida de la sexualidad" (114),
- a la "puesta al descubierto de los procesos económicos-sexuales que nutren todo misticismo religioso" (115).
- y a la "organización natural de la vida sexual" (116).

"Análisis del carácter", resume la posición de Reich al respecto:

"Por primera vez en la historia, la plaga emocional, construida y mantenida sobre el temor a las sensaciones orgánicas, ha encontrado su oponente médico. Esta es nuestra gran obligación: Capacitar al animal humano para que acepte la naturaleza que existe dentro de él, para que deje de escapar de ella y goce lo que ahora tanto teme" (117).

III.2.5.2.2. La revolución cultural como condición histórica.

El autor reconoce, en un enfoque global de la cuestión, que la supresión definitiva de la "misericordia sexual", base de la "mística religiosa", sólo resulta concebible desde la perspectiva del Materialismo Histórico, que permite invalidar las razones del escepticismo trágico freudiano, al poner de manifiesto el carácter históricamente determinado de aquéllas y la contingencia del mismo orden cultural en el que han aparecido.

Considerada la posibilidad de la "revolución sexual", en el contexto más amplio de una revolución cultural, el autor puede afirmar

112) 1933-46 b, 165.

113) Id. 153.

114) Id., 165. cf. s.

115) Id., 169.

116) Id. 165.

117) 1927-49, 501/cf. 1933-46 b, 167.

que "solamente la regulación por la economía sexual puede eliminar la antinomia de la naturaleza y de la cultura" (118) y, por tanto, operar el complejo "proceso de desanclaje del misticismo" (119).

118) 1930-49 a, 31 s./cf.1932, 156.

119) 1933-46 b, 167/cf. 1930-49 b, 17/ y "Programa Político Sexual ..."
(cf. nota 100) en Subirats, E: o.c.pp.19-33, especialmente 19-22.

III.2.6. APENDICE. RELIGION Y ORGONOMIA.

III.2.6.0. INTRODUCCION.

A lo largo de la década de los cuarenta, se desarrolla, en la trayectoria intelectual de Reich, un proceso en realidad iniciado en la anterior -y del que incluso se pueden hallar raíces arcaicas en ciertos trabajos de los mismos años veinte- y que culmina en la siguiente, consistente en un desplazamiento de la perspectiva básica de referencia desde el ámbito psicosocial al biofísico.

Ello supone no tanto una ruptura con la obra anterior cuanto una reelaboración de los productos de la misma en el marco de un horizonte más amplio y, al tiempo, difuso. No se puede hablar a ese respecto de simple "revisión" o "abandono" de la economía sexual (120).

Tampoco resulta adecuada, por otra parte, la calificación del pensamiento "orgonómico" como efecto de una reacción "anti" o "post" freudomarxista: Ni los severos reproches a la degeneración de la ortodoxia psicoanalítica en "filosofía cultural perniciosa" (121) constituyen un pretexto para que el autor deje de reconocer la trascendencia del pensamiento de Freud y el carácter del psicoanálisis como la "primera psicología verdaderamente grande y profunda de la historia de la humanidad" (122); ni sus reiteradas alusiones a la "experiencia traumatizante de la revolución rusa" (123) le inducen a olvidar "la obra de Karl Marx" como "realización científica del todo remarcable", por su explicación de que "la vida moral y psíquica" no tiene nada "de absoluto o de eterno", sino que va asociada "a las circunstancias sociales en las cuales evoluciona el animal humano" (124):

120) Según "El asesinato de Cristo", las teorías de la "Economía sexual" de "fines de los veinte", "comprendían la verdad", "pero no contenían toda la verdad" (1953 a, 283/cf.id.81/1949,34 ss.).

121) 1953 a, 151.

122) 1953 a, 144./cf.1949, 16.36.

123) 1949, 69/cf.id.,175/1953 a, 103.125.

124) 1949, 50.

"El pensamiento orgonómico -según "El asesinato de Cristo"- no es ni político ni exclusivamente sociológico; tampoco es psicológico; se funda en la crítica y la rectificación, en materia de psicoanálisis, de hipótesis psicológicas según las cuales existiría un inconsciente absoluto, según las cuales el inconsciente sería el último dato del hombre, etc; y en la introducción de la biopsiquiatría en el pensamiento socioeconómico.

El pensamiento orgonómico es biológico y biosocial; descansa sobre el descubrimiento de la energía cósmica" (125).

III.2.6.1. CONCEPTOS BASICOS IMPLICADOS EN LA TEORIA ORGONOMICA DE LA RELIGION.

La orgonomía mantiene el concepto de "carácter" -en tanto que instancia mediadora entre lo real y su representación psíquica (126)-; si bien en una nueva versión que acentúa los factores biofísicos del mismo.

Así mismo, conserva la distinción entre los tipos de carácter "genital" y "neurótico", basada en la "presencia o ausencia de una stasis sexual crónica y de una coraza automática" (127), y también la tesis de que "la significación de estas distinciones clínicas sobrepasa en mucho el ámbito de lo individual. Interviene en la formación de "filosofías de la vida" y de "imágenes del mundo"" (128).

Desde un punto de vista "biopsiquiátrico", "la vida funciona en el carácter genital conforme a sus leyes naturales y específicas, mientras que en el carácter neurótico obedece a las exigencias de la coraza y no de la materia viviente" (129).

La "cultura patriarcal" sigue siendo considerada la razón última de la "represión sexual" y, por tanto, del "carácter neurótico" individual y de la "plaga emocional" que padecen las masas; si bien la expresión "represión sexual" tiende a estar sustituida por la

125) 1953 a, 279/cf.id.17/1949,16.37 s.43.62/1933-46 b,9.

126) cf.1949,21.

127) id.83 s.

128) Id. 84.

129) id.id.

de "stasis bioenergética", así como el término "plaga" lo es habitualmente por el de "peste", el de "neurosis" por el de "coraza" y el de "cultura" por el de "civilización" (130).

La única innovación conceptual de esta nueva fase destacable por su trascendencia en la teoría de la religión consiste en la sutil distinción de dos modalidades de existencia neurótica del "hombre acorazado": la "mecanicista" y la "mística" (131).

Según "Dios, el Eter y el Diablo", "el hombre mecanicista y el hombre místico evolucionan dentro de los límites y leyes mentales de su civilización erigida bajo el signo de una confusa mezcla de máquinas y dioses".

Y, por ello, "son incapaces de comprender los problemas fundamentales de esta civilización, dado que su pensamiento y su visión del mundo corresponden exactamente a la situación que reflejan y reproducen sin parar" (132).

En "Superposición cósmica", el autor considera la "coraza del organismo" como "responsable de la misticación y de la mecanización de la naturaleza" y entiende los razonamientos "mecanicista" y "místico" como modos de bloqueo "cultural" de la "naturaleza" (133).

Según el autor, la modalidad "mecanicista" de coraza caracterial se da en los individuos que, aún estando directamente orientados al conocimiento de la naturaleza material, se mantienen enclaustrados en su búnker caracterial, reteniendo paralizada la bio-energía y "negando", con su conducta, la espontaneidad de la "vida".

La "mística", por su parte, es la típica de aquellos que, más in

130) Con lo que la precisa significación del original concepto alemán de "cultura" se diluye un tanto a través del polisémico término inglés "civilización".

131) Lo que da pie a menudo a la expresión "civilización mecanicista y mística", en lugar de la antigua de "cultura patriarcal".

132) 1949, 19:

133) 1951, 161 s.

clinados hacia la realidad de la vida, intentan liberar el contenido stásico no a través de su cuerpo físico, sino de la relación "sentimental" con un supuesto objeto exterior.

Desde esa perspectiva, mecanicistas y místicos, negando respectivamente la "vida" y el "cuerpo", devienen incapaces de la experiencia orgástica, de la plena unión vital con el cosmos por la liberación de la energía corporal.

El "misticismo", que sigue siendo considerado el ámbito específico de lo religioso, resta, por tanto, identificado como una de las formas actuales de manifestaciones del "carácter neurótico".

III.2.6.2. LA MISTICA RELIGIOSA DESDE UNA PERSPECTIVA "BIOPSIQUIATRICA".

III.2.6.2.1. La religión como síntoma biopático.

En base a una premisa funcionalista, según la cual "el animal humano no puede pensar, postular o hacer nada que no esté, de una u otra forma, preparado y dispuesto en su estructura biopsíquica" (134), el autor de "Dios, el Eter y el Diablo" concluye que "incluso los errores más groseros del hombre, tales como su creencia en los espíritus supraterrrestres y en un creador absoluto de todo ser, deben tener una función racional y un sentido cognoscible" (135).

Para Reich, el mecanismo según el cual el (tipo de) carácter - determina la cualidad (adecuada o no) de la percepción de la realidad se puede comparar al papel que realiza un espejo en la reproducción de los objetos reales: uno de superficie lisa refleja el mundo de forma distinta de otro que la tenga accidentada. Todo el mundo, comenta, se pone de acuerdo en reconocer

134) 1949, 71. En otros términos: "el hombre no puede pensar o realizar - incluso si sus pensamientos y sus actos están en desacuerdo con los datos de su vida o los conceptos de una ciencia natural objetiva- nada que no responda, de alguna manera y en algún aspecto, a un núcleo de verdad objetiva, que no sea, bajo algún punto de vista, sensato y racional" (id. id.).

135) Id. 71 s.

que el primero proporciona una imagen fiel de lo real y que, por el contrario, el segundo la distorsiona (136).

Desarrollando la analogía carácter-espejo (carácter genital = espejo de superficie lisa; carácter neurótico-acorazado = espejo de superficie accidentada), el autor afirma que *"el ser vivo no acorazado tiene una sensación de sí mismo y del mundo circundante que se distingue esencialmente de la del ser vivo acorazado"* (137).

Las representaciones religiosas constituyen, según esa concepción, la reproducción distorsionada de la naturaleza, a causa de la coraza mística; es decir, proporcionan una imagen de lo exterior tal como la reflejaría un espejo de superficie irregular:

"La mistificación consiste en adorar en un espejo la imagen de una realidad inaccesible" (138).

De ello se deduce que *"el error religioso no es mas que un síntoma y no la causa de la biopatía humana"* (139) y de que, la base de la prohibición de pensar pronunciada por las religiones" radica en los mismos *"rasgos del carácter humano"* (140).

En base a un esquema de los *"ámbitos del pensamiento humano y de su interdependencia objetiva (...) en función de su extensión"* (141), Reich ofrece una panorámica de los distintos criterios de interpretación de las fuentes del *"error humano"*, dentro de la que aparece concretamente el campo específico de actuación de la mística - religiosa:

1) Nivel de la *"conciencia"*: error imputado a la responsabilidad moral por las doctrinas del *"pecado"* y de la *"mala voluntad"*.

136) Id. 78 s.

137) Id. 79/ cf. id., 81.

138) 1953a, 71/cf. 1949, 58, 122, 129.

139) 1949, 68/cf. 1953a, 71.

140) 1949, 108.

141) Id. 35 y 34/cf. ss.

2) Nivel de lo "inconsciente": atribución de los fallos a las determinaciones de un "inconsciente esencialmente perverso" por teorías de la culpabilidad trágica.

3) Nivel de la "sociedad" y de su "historia": interpretación por el Materialismo Histórico de los males del hombre como resultado de los procesos sociohistóricos.

4) Nivel "biológico": los defectos humanos son explicados en base a las teorías de la "herencia".

5) Nivel "cósmico": las faltas resultan de la misma "naturaleza pecadora del hombre".

En ese contexto, el autor afirma que "la religión ha sabido extender su imperio al ámbito más extenso, el ámbito cósmico: partiendo de ahí, ha invadido los dominios sometidos a la existencia biológica, social y moral, llevando a ello su teoría de lo absoluto y del pecado original" (142).

III.2.6.2.2. El "Funcionalismo Orgonómico", superación de la antinomia sexualidad-religión.

En una nueva versión de su teoría anterior, Reich describe los diferentes estadios evolutivos de la religión:

1) "Religión Natural": durante la fase que la economía sexual calificaba de "matriarcal", "existía identidad entre religión y sexualidad"; puesto que "ambos son una emoción orgonótica del plasma" (143).

2) "Religión patriarcal": la "civilización mecanicista y mística" comporta la disociación religión-sexualidad: "el pensamiento mecanicista y místico no puede conciliar la religión y la sexualidad"; por lo que se ve impulsado a contraponer "la sexualidad considerada como un pe

142) Id., 45. Por el contrario, la perspectiva orgonómica viene representada por una flecha que se orienta en una dirección que apunta desde la "sensación" (a nivel 1) hacia la "energía de orgón cósmico objetiva" (nivel 5).

143) Id. 147.

cado y la religión considerada como una liberación del pecado" (144).

3) "Orgonomía": el trascendental "descubrimiento" de la "energía de orgón cósmico" permite establecer la tesis inconcebible unas décadas antes de que "el principio común de la sexualidad y de la religión es la autopercepción de la naturaleza en el organismo" (145).

En otros términos, el autor insiste en que "el funcionalismo orgonómico" pone de manifiesto los "factores comunes de la emoción, origen y esencia de la sexualidad, así como de la religión" (146).

La orgonomía induce a pensar que "toda verdadera religión responde a la experiencia cósmica "oceánica" del hombre. Toda verdadera religión comporta la experiencia de la unión a una potencia omnipresente, experiencia a la que se mezcla la de una separación temporal y dolorosa de esta misma presencia" (147); que la realidad "divina" reflejada por el "espejo" de la "coraza mística" no constituye más que la imagen distorsionada de "la energía cósmica original, es decir, la energía de orgón", y que, por tanto, "Dios" es la representación "mística" de la "sensación de orgón cósmico" (148).

Que la realidad "divina" reflejada por el "espejo" de la "coraza mística" no constituye más que la imagen distorsionada de "la energía cósmica original, es decir, la energía de orgón" y que, por tanto, "Dios" es la representación "mística" de la "sensación de orgón cósmico" (148).

El "funcionalismo orgonómico" constituye, según Reich, la lógica que permite superar la antinomia sexo-religión, salvar el fondo de "verdad" latente en el pensamiento mecanicista y en el místico y reconciliar al hombre consigo mismo:

"La identificación del sentido de Dios al enraizamiento cósmico del hombre ha cerrado sensiblemente la fosa entre la religión y la ciencia" (149).

144) Id. Id.

145) Id. Id.

146) Id. 148

147) Id., 167/cf 1953a, 71.

148) 1949, 73.59 s./cf.1942, 24/1948, 25/1949, 59.109 s.169.173 s.190/1951, 14.152.155 s.171./1953a, 39.42.82.235.252.

149) 1953a, 252./cf. id.42.

Desde la nueva perspectiva, "todas las barreras entre la ciencia y la religión, la ciencia y el arte, lo objetivo y lo subjetivo, lo cualitativo y lo cuantitativo, la física y la psicología, la astronomía y la religión, Dios y el Eter, son irreversiblemente derribadas y sustituidas por la noción de una unidad fundamental común a toda la naturaleza y que se extiende a las diversas modalidades de la experiencia humana" (150).

"La orgonomía, concluye el autor, que es la aprehensión efectiva de la "Energía de Orgón Cósmico" universal ("Dios, "Eter") se encuentra con el pensamiento cristiano y con el antiguo pensamiento hindú en la profundidad de la existencia cósmica del hombre. No está, en su esencia, en contradicción con el pensamiento religioso.

Se distingue del pensamiento religioso por su formulación concreta del concepto de Dios, por su insistencia en el elemento bioenergético que engloba la genitalidad, que todos los otros sistemas de pensamiento esquivan.

Pero, en el fondo, la orgonomía se sitúa en la misma esfera que el cristianismo y el hinduismo, mucho más en profundidad que todas las concepciones tecnológicas, materialistas o mecanicistas del enraizamiento del hombre en la naturaleza.

La orgonomía no está opuesta a las enseñanzas fundamentales del Cristo, sino que diverge sensiblemente de la mitología cristiana del Cristo" (151).

150) 1960, 423. Versión castellana según el texto de Rycroft: o.c.p. 119/ cf. 1942,24.

151) 1953a, 279./cf.id.12.21 s.37 ss.41.59.73.82,84 s.87 ss.90.98.113.143. 145.153.167.176.187.203.236.244.266.268 s.279.284./1949, 25.51.189./ 1951, 82.155.

III.2.7. RESUMEN.

El pensamiento de Reich sobre la religión evoluciona paralelamente a su actitud hacia la misma y, en definitiva, a la dinámica de las circunstancias históricas de su propia vida.

Durante su fase propiamente "*Freudomarxista*", mantiene una postura militante de radical hostilidad hacia lo religioso, que le aparece como síntoma de patología individual y social. A lo largo de la etapa "*orgonómica*", en cambio, al tiempo que arrecian sus denuncias de la tendencia "*mecanicista*" de la "*civilización*" - los efectos de la cual afirma experimentar en los "*ataques*" sufridos por su propia persona y en los obstáculos levantados, según él, por la "*plaga emocional*" contra el normal desarrollo de su obra-, suaviza su aversión hacia la religión como eje del componente "*místico*" de la misma cultura, para terminar considerándola como una especie de reserva espiritual de la conciencia de lo viviente en plena hegemonía "*mecanicista*". El propio autor, en la última década de su agitada vida, compara finalmente la que considera su propia misión histórica a la de los grandes revolucionarios religiosos -especialmente a la de Cristo-, al tiempo que presenta su aportación definitiva al saber humano, el "*Funcionalismo Orgonómico*", como una versión naturalista de teología "*pro-sexual*", que ofrece la imagen de la reconciliación del hombre con el cosmos y consigo mismo y reduce la fe a la percepción real de la bioenergía, la revelación de lo sagrado a la irrupción de la lógica científica, la emoción litúrgica a la experiencia orgástica.

La "*ciencia*" de la "*Economía Sexual*", en base al supuesto freudomarxista de la determinación social del carácter y a la concepción evolucionista según la cual a un "*estadio*" primitivo "*matriarcal*" (comunista, democrático y prosexual) habría sucedido uno "*patriarcal*" (clasista, autoritario y antisexual; basado, por tanto, en la explotación económica, la dominación política y la represión genital), califica el "*misticismo*" de "*nostalgia inconsciente del orgasmo*" y lo presenta como rasgo dominante de la personalidad "*acorazada*" individual y de la estructura caracterológica "*apestada*" de las masas en el contexto del orden sociosexual "*patriar-*

cambiar "de objeto y de contenido". En este sentido, la "sensibilidad religiosa" es interpretada como el resultado final del proceso de deformación mística de la "sensibilidad sexual" natural.

La mística religiosa cumple, pues, según esta concepción, un papel fundamentalmente "reaccionario" desde un punto de vista cultural, al apoyarse precisamente en la represión sexual y contribuir activamente al mantenimiento de la misma a base de legitimar la estructura social patriarcal de explotación y dominación de clase, de negar la sexualidad y de bloquear la toma de conciencia revolucionaria por las masas de las alternativas reales a su miserable situación, distrayéndolas del presente y proporcionando un falso consuelo a su "vivo deseo de satisfacción orgásmica".

Este panorama justifica, según el autor, la calificación de la experiencia religiosa como "profundamente antinatural" -por anti-sexual- y, en consecuencia, "contraria a la salud en el sentido en que la entiende la economía sexual".

Las alternativas terapéuticas a ese estado patológico pasan por la crítica de los fundamentos de la mística (que debe conducir a la "toma de conciencia lúcida de la sexualidad" y a la contraposición práctica de las "exigencias genitales naturales" a los imperativos del misticismo) y no pueden resultar plenamente efectivas si no se desarrollan en el contexto de una revolución del mismo orden cultural que ha engendrado la miserable condición humana actual y que la sigue alentando como base de su propia permanencia.

En la perspectiva "orgonómica" -que, más que una ruptura con la "economía sexual", constituye una cierta reelaboración y prolongación de los contenidos de la misma como resultado de un desplazamiento de la base referencial desde el campo psicosocial al -biofísico (desde el que, según Reich, se puede considerar la -realidad humana atendiendo a los niveles psíquicos consciente e inconsciente, social, biológico y cósmico)-, la religión, en tanto que rasgo de personalidad y que fenómeno cultural, es asociada a uno de los subtipos del "carácter neurótico": al especí

cal".

En esta concepción, la *"mística religiosa"* constituye un síntoma del *"carácter neurótico"* de los individuos y de la *"plaga emocional"* que afecta a las masas humanas.

Partiendo del reconocimiento de la eficacia social de la religión -prototipo de los *"resultados altamente desarrollados de la sublimación sexual"*- y de la constatación de que *"la ciencia natural no ha sabido comprender, hasta el presente, el potente contenido emotivo del misticismo"*, el autor considera que la *"lucha"* de la economía sexual contra el mismo debe basar su estrategia en los resultados de un profundo análisis de sus *"efectos psicológicos"* los cuales, por eso mismo, no pueden dejar de ser enfocados como un *"problema relevante de la psicología de masa"*.

Las *"investigaciones de la economía sexual en materia de religión"* pretenden hallar una respuesta al *"cómo"*, al *"cuándo"* y al *"por qué"* del *"anclaje psíquico"* de las *"representaciones"* y *"sentimientos"* religiosos, cuyos contenidos pueden, en la cultura patriarcal, -contradecir a los del supuesto reflejo natural de los intereses vitales de los seres humanos.

Desde un punto de vista filogenético, el autor supone que las religiones primitivas *"matriarcales"* sacralizaban la sexualidad, imaginaban lo divino como la lógica objetiva funcional del universo y no constituían, por tanto, ningún obstáculo para el sano desarrollo del *"carácter genital"*.

El *"patriarcado"*, con la supresión de la genitalidad, habría impuesto la ruptura de aquella unidad entre la experiencia religiosa y la sexual, por lo que la primera aparecería, desde entonces, como síntoma de la *"plaga emocional"* que incluiría una *"reacción"* antisexual y, al tiempo, una *"formación sustitutiva"* de la experiencia de placer frustrada.

En un enfoque ontogenético, la religión es considerada por Reich como un producto de la represión sexual genital operada durante la fase infantil, que extrae su energía de las *"excitaciones sexuales"* bloqueadas y forzadas, en un proceso de sublimación, a

fico del hombre "místico". Este, cuenta el autor, en virtud de su "coraza", percibe y siente la realidad de la vida de forma - desnaturalizada, a semejanza de lo que ocurre con la imagen - del mundo que se refleja en un espejo de superficie irregular.

Manteniendo su clásico esquema evolutivo, según el cual al estadio de "religión natural" primitivo habría sucedido el de una - "religión antisexual", en el contexto de la "civilización mecanicista y mística", Reich profetiza el advenimiento del reino de la orgonomía como superación de la antinomia sexualidad y religión, como cumplimiento de la verdad latente en el seno de "toda verdadera religión" y como plenitud del desarrollo humano, en la unidad fundamental con la naturaleza, por la experiencia auténtica de la "sensación de orgón cósmico".