



UNIVERSITAT<sub>DE</sub>  
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

III. 3. LA RELIGION EN FROMM.

### III.3.1. EL LUGAR DE LO RELIGIOSO EN LA HISTORIA DEL AUTOR

"Hijo único" de "padre angustiado y de temperamento inestable" y de "madre con tendencias depresivas", Erich Fromm es "educado en una familia judía muy religiosa", (reconoce que "el Antiguo Testamento era la cosa que más me impresionaba y gustaba de todo lo que conocía"), con los típicos problemas del "muchacho judío en un medio cristiano" y profundamente preocupado por el "problema de por qué los hombres actúan como lo hacen". Esta inquietud le hace especialmente sensible a la aportación de Freud, sobre todo después de la "experiencia turbadora" del suicidio de una chica "muy bella y atractiva" (inmediatamente después de la muerte de su padre, habiendo dejado una nota en la cual pedía la enterraran a su lado), cuando el joven Fromm "no había oído hablar nunca del Complejo de Edipo, de las fijaciones incestuosas entre la hija y el padre".

El otro grupo de "hechos importantísimos para mi experiencia", sigue explicando el autor de "Más allá de las cadenas de la ilusión", lo constituye "la excitación de la guerra, la celebración de las victorias, la tragedia de la muerte de los soldados que yo conocía":

*"¿Es la guerra el resultado de un accidente absurdo o es el resultado de una determinada evolución social y política, que obedece a leyes propias y que puede ser entendida -o incluso predicha- si se conoce la naturaleza de estas leyes?"*

El "deseo de comprender la irracionalidad del comportamiento de la masa humana" y la desconfianza en "todas las ideologías y declaraciones oficiales" le impulsan hacia "los sistemas de Freud y de Marx":

*"Quería comprender las leyes que rigen la vida del hombre individual y las leyes de la sociedad; es decir, de los hombres en su existencia social. Intenté separar aquello que había de verdad -duradera en los conceptos de Freud de aquello que cabía revisar. Intenté hacer lo mismo con la teoría de Marx y llegar finalmente, a una síntesis hecha con la comprensión y la crítica de ambos pensadores" (1)*

---

1) 1962, 7-13/cf. 1966, 18.  
(las citas a la obra de 1962 remiten a las págs. de la ed. catalana. Cf. bibliografía).

Fromm estudia psicología, sociología y filosofía. Se incorpora al "Instituto de Psicoanálisis" de Berlín, en donde tiene como profesores a Reich, Bernfeld y Fenichel, entre otros. Luego, colabora con el "Instituto de Investigación Social" de Frankfurt con Horkheimer, Adorno, Reich, Marcuse, Löwenthal, ... etc.

Durante los años treinta, ante el peligro nazi, emigra a Norteamérica, después de que su humanismo teórico y práctico hubiera entrado ya en una cierta crisis con las corrientes oficiales tanto del psicoanálisis como del marxismo; situación que le conduce a un cierto distanciamiento crítico de las mismas sin, pero, rupturas espectaculares al estilo reichiano.

En América publica la mayor parte de sus obras, todas con el denominador común de la búsqueda de los motivos de las manifestaciones de "irracionalidad humana", de los medios de romper las "cadenas de la ilusión" y de los caminos para el desarrollo de la "ética humanística": si "El miedo a la libertad" supone el intento de interpretación de los "movimientos totalitarios" en base a un supuesto "profundo anhelo de huir de la libertad que el hombre ha conseguido en el mundo moderno" y a la presuposición de que "el hombre moderno, libre de las ataduras medievales", no sintiéndose "libre para edificar una vida llena de sentido y basada en la razón y el amor", se procura, adhiriéndose a aquellos movimientos, "una nueva seguridad en la sumisión a un jefe, a una raza o a un Estado", en "Psicoanálisis de la sociedad contemporánea" -otra de sus obras fundamentales- se propone "mostrar que la vida en las democracias del siglo XX constituye, en muchos aspectos, otra huida de la libertad", desarrollando su teoría del carácter (iniciada en obras anteriores y proseguida en otras posteriores a ésta), que explica los "mecanismos psicológicos" implicados en aquellos procesos de huida, según los criterios del "psicoanálisis humanístico" (2).

Esta perspectiva ya permite imaginar que las teorías del autor trascienden el ámbito de lo estrictamente científico, extendiéndose

---

2) 1955 a, 7.

dose hasta los dominios de lo que el propio autor denomina "misticismo no teístico" (3).

Fromm define y matiza su concepción de la vida afirmando

- que no piensa "en función de un concepto teísta",
- que su "concepto de Dios es sólo un concepto históricamente condicionado, en el que el hombre ha expresado su experiencia de sus poderes superiores, su anhelo de verdad y de unidad en determinado período histórico" (4),
- que -no siendo "Dios más que "una de las muchas diferentes expresiones poéticas del valor más alto del humanismo, no un valor en sí mismo" (5)- "las consecuencias de un monoteísmo estricto y la preocupación fundamental no teísta por la realidad espiritual son dos puntos de vista que, aunque diferentes, no se contradicen necesariamente" (6).

---

3) 1966, 23.

4) 1956, 88.

5) 1966, 23.

6) 1956, 88/cf. 1966, 13. 23.

### III.3.2. CONCEPTOS FUNDAMENTALES DE LA TEORÍA.

#### III.3.2.1. CIENCIA DE LA RELIGIÓN Y ANTROPOLOGÍA.

##### III.3.2.1.1. La experiencia religiosa como experiencia humana.

La búsqueda de la significación profunda de la conducta irracional humana, tanto a nivel individual como social, induce al autor al estudio de la religión, la cual constituye, según él, un importante vehículo de expresión de aquélla. Una parte considerable de su producción intelectual está dedicada específicamente al tratamiento de esta temática concreta. En "Psicoanálisis y religión" establece, a este respecto, su punto de partida"

*"El problema de la religión no es el problema de Dios, sino el problema del hombre; las fórmulas religiosas y los símbolos religiosos son tentativas de dar expresión a ciertas clases de experiencias humanas. Lo que importa es la naturaleza de estas experiencias. El sistema de símbolos es sólo la clase por la cual podemos adivinar la realidad humana que les sirve de base" (7).*

Fromm destaca constantemente su convicción de la necesidad de estudiar la religión como fenómeno antropológico y de eliminar lo que considera obstáculos debidos a prejuicios o a defectos de enfoque que impiden un adecuado tratamiento del tema: *"centralizar la discusión religiosa en la aceptación o negación del símbolo Dios cierra el camino al entendimiento del problema religioso como problema humano" (8).*

Según él, por otra parte, *"el análisis de la religión no se detiene en el descubrimiento de los procesos psicológicos del interior del hombre que sirven de base a su experiencia religiosa; debe descubrir además las condi-*

7) 1950, 146/cf.1941, 93. 98s./1955 a, 290/1960, 103/1962, 178 s./1966, 23 s. Partiendo del supuesto freudomarxista de que "cualquier idea sólo es fuerte si está basada en la estructura del carácter" y de que ninguna de ellas "es más potente que su matriz emocional", el autor explica que "el modo en que el psicoanálisis encara a la religión consiste en un entendimiento de la realidad humana más allá de los sistemas del pensamiento. Trata de establecer si un sistema de pensamiento expresa el sentimiento que pinta o es una racionalización que oculta actitudes contrarias. Además, pregunta si el sistema de pensamiento procede de una fuerte matriz emocional o si es una opinión vacía". (1950, 85).

8) 1950, 147/cf. id. 77/1966, 23.

ciones que determinan el desarrollo de las estructuras del carácter (...) de las cuales nacen las diferentes clases de experiencias religiosas" (9).

### III.3.2.1.2. La objetivación de un acontecimiento psíquico.

Sirviéndose de una expresión extraída del budismo zen, Fromm afirma que "el concepto de Dios es solamente el "dedo que señala la luna". Esta luna no está fuera de nosotros, sino que es la realidad humana la que está detrás de las palabras; lo que llamamos "actitud religiosa" es una X expresable sólo en símbolos poéticos y visuales" (10).

En otros términos, para él, "el concepto de Dios ha sido una expresión históricamente condicionada de una experiencia interior" (11).

A estas consideraciones le induce la constatación de que "en todas las religiones teístas, sean politeístas o monoteístas, Dios representa el valor supremo, el bien deseable". Ello le induce a suponer que "el significado específico de Dios depende de cuál sea el bien más deseable para una determinada persona" y que, por tanto, "la comprensión del concepto de Dios" debe partir del "análisis de la estructura caracterológica de la persona que adora a Dios" (12), resultando en virtud de ello justificada la idea de que "la evolución de la religión se relaciona íntimamente con el desarrollo de la autoconsciencia y la individuación del hombre" (13).

### III.3.2.1.3. La cristalización de un proceso social

Si se acepta que la evolución de la estructura psíquica del ser humano viene determinada por el impacto de sus experiencias en la vida y que ello permite suponer que los individuos de un mismo contexto sociocultural comparten un conjunto de rasgos fundamentales de su estructura caracterial, resulta lógico deducir, según Fromm, que la dinámica religiosa puede ser interpretada a partir del análisis de los procesos básicos del "carácter social".

---

9) 1950 73/cf. id. 71. 79.

10) 1966, 195/cf. id., 24/1950, 70.

11) 1966, 23.

12) 1956, 79.

13) 1962, 178/cf. 1950, 111 ss./1956, 79. 97 s./1966, 67 s.

Es desde esa perspectiva que Fromm se permite

- establecer que la evolución de las formas de religión constituye un reflejo de los procesos básicos del progreso humano, consistente en *"la emergencia del hombre desde los lazos incestuosos con la sangre y la tierra hasta llegar a la independencia y la libertad"* (14),
- explicar el hecho de que la experiencia religiosa se haya expresado a través de *"varios conceptos, que han variado según la organización social de cada período cultural"* (15),
- y *"comprender el cambio de ciertos contenidos de la conciencia según se expresa en las ideas teológicas como resultado de un cambio ocurrido en los procesos inconscientes"* (16).

### III.3.2.2. DEFINICION DE LO RELIGIOSO.

Según *"Psicoanálisis y religión"*, se da una ambigüedad en el uso corriente del concepto religión:

*"Si el psicoanálisis está principalmente interesado en la realidad humana que hay detrás de las doctrinas religiosas, hallará la misma realidad como base de diferentes religiones, y actitudes humanas contrarias sirviendo de base a la misma religión".* (17)

Fromm insiste a ese respecto en que, incluso si se adopta la perspectiva del monoteísmo como objeto concreto para una descripción antropológica del fenómeno religioso, surge igualmente la duda acerca de si ciertos sistemas no teístas de religión (como el budismo, el taoísmo o el confucianismo) son realmente *"religiosos"* y en que, en base a criterios de tipo psicológico, hay que preguntarse, por otro lado, si para algunos sistemas seculares (por ejemplo, los fascismos) no resulta adecuado el calificativo de *"religiosos"*.

---

14) 1966, 67/cf. 1956, 79.

15) 1966, 195.

16) 1931, 16.

17) 1950, 86.

Ante ese panorama, el autor aporta su propia definición de religión: según *"Psicoanálisis y religión"*, debe considerarse religioso *"cualquier sistema de pensamiento y acción, compartido por un grupo, que dé al individuo una orientación y un objeto de devoción"* (18).

Desde esa concepción, la religión aparece como una respuesta universal al interrogante de la existencia humana y, por tanto, una realidad antropológica fundamental:

*"El hombre es el único animal para quien toda su existencia es un problema que tiene que resolver y al cual no puede escapar"* (19).

Y, por tanto, una adecuada comprensión de la religión y, a través de ella, de la misma condición humana, exige la superación de las limitaciones de los enfoques reduccionistas, tanto a nivel biológico como económico. Según *"Y seréis como dioses"*, *"el problema central del hombre no es el de su libido; es el de las dicotomías inherentes a su existencia, su aislamiento, alienación, sufrimiento, su miedo a la libertad, su deseo de unión, su capacidad de odio y destrucción, su capacidad de amor y unión"* (20).

El mismo concepto es tratado, desde otro ángulo en *"Anatomía de la destructividad humana"*:

*"El deseo de satisfacer el hambre y la sed es sólo una parte pequeña de la motivación humana. Las motivaciones principales del hombre son sus pasiones racionales e irracionales", que "lo mueven y excitan (...)son la materia de que están hechos no sólo nuestros -sueños sino todas las religiones (...)en resumen: todo lo que da -sentido a la vida y la hace digna de ser vivida"* (21).

En conclusión, Fromm no considera válida la distinción entre *"re*ligión" y *"no-religión"* como etiquetas de modalidades alternativas de enfocar la realidad humana o de estadios sucesivos de la historia cultural:

*"No existe, según "Psicoanálisis y religión", nadie sin una necesidad religiosa (...). El hombre puede adorar animales, árboles, ído*

---

18) Id. 39/cf. 1960, 99.

19) 1950, 86.

20) 1966, 59.

21) 1974, 269.

los de oro o de piedra, un dios invisible, un hombre santo o diabólicos caudillos; puede venerar a sus antepasados, su nación, su clase o partido, el dinero o el éxito; su religión puede conducir al desarrollo de la destrucción o del amor, de la dominación o de la fraternidad; puede adelantar su capacidad de razón o paralizarla; puede darse cuenta de que su sistema es un sistema religioso, distinto de los del reino secular, o puede pensar que no tiene religión e interpretar su devoción a ciertos fines seculares, como el poder, el dinero o el éxito, como un interés por lo práctico y conveniente.

La cuestión no es religión o no religión, sino qué clase de religión, si es una que contribuye al desarrollo real del hombre, de sus potencias específicamente humanas, o una que las paraliza" - (22).

### III.3.2.3. CARACTEROLOGIA RELIGIOSA.

"Psicoanálisis y religión", en base a la consideración de dos tipos fundamentales de estructuras caracteriales, aporta una distinción clave relativa a las actitudes existenciales básicas inherentes a toda forma de religión que abarca, según el autor, tanto las modalidades teístas de la misma como las que no lo son y que puede darse incluso dentro de una misma corriente religiosa: la "autoritaria" y la "humanista" (23).

#### III.3.2.3.1. La "Religión Autoritaria".

El concepto de "Carácter Autoritario" -en el que se inspira directamente el de ese tipo de religión- fue introducido, como cuenta el propio autor en su "ensayo" sobre "El carácter revolucionario", por el grupo de Frankfort, durante los años treinta (y especialmente desarrollado por algunos componentes del mismo, durante las décadas siguientes, en su exilio americano, y por el propio Fromm en el capítulo V de "El miedo a la libertad"), fruto de la combinación de una "categoría política, la de la estructura autoritaria del Estado y la familia" con una "categoría psicológica, la estructura del carácter, que constituye la base para tal estructura política y social" (24).

22) 1950, 44 s./cf.id.147 s./1947, 182 (los textos de esta obra -de 1947- remiten a las págs. de la ed. catalana cit. en la Bibliografía).

23) cf.1950, 45. 54 s. 62. 71. 73. 148/1947, 182/1966, 55... etc.

24) 1963, 56.

Fromm define el "carácter autoritario" como "la estructura caracterológica de una persona cuyo sentido de fuerza e intensidad se basa en una subordinación simbiótica a las autoridades y, al mismo tiempo, en una denominación simbiótica de los sometidos a su autoridad" (25).

Ese estado psíquico es diagnosticado como de "simbiosis sadomasoquista" que "proporciona un sentimiento de fuerza y un sentimiento de identidad" (26).

En virtud de la sensación de omnipotencia que experimenta en su identificación con la autoridad, la "persona autoritaria", según "El carácter revolucionario", se convierte en "endiosada" (27).

El concepto de "autoritarismo" aparece en el conjunto de la obra de Fromm íntimamente asociado al de "alienación" en el sentido en que Feuerbach lo aplica en su descripción de la "esencia" de la "religión" en general y del "cristianismo" en particular y con el que el Marx del tercer Manuscrito del 44 define la misma naturaleza del hombre en una sociedad clasista; así como al de "fetichismo", usado en la referencia de "El Capital" a la degeneración del trabajo en mercancía, y al bíblico de "idolatría".

También presenta claras analogías con el de "carácter pregenital" de Freud y con el de "carácter neurótico" de Reich (salvadas las correspondientes distancias entre las esferas sexual y genital respectivamente y la de las relaciones interpersonales) y con el de personalidad "heterodirigida" de Riesman y con la significación del mismo "carácter improductivo" de "orientación mercantil" elaborado en "Ética y psicoanálisis" (28).

En síntesis, los rasgos fundamentales del carácter autoritario, según Fromm, son los sentimientos de indigencia, inseguridad e

---

25) id. 58. En "El arte de amar", se distingue entre la "forma pasiva de la unión simbiótica" -la "sumisión"- y la "forma activa" de ésta, consistente en la "dominación" (1956, 32).

26) Id. 59/cf. 1941, 177-216.

27) Id., 58.

28) cf. especialmente 1947, 68 ss./1955 a. 105-108. 122/1963. 67 s.

impotencia, de los que derivan las actitudes de sumisión, dependencia, heteromía y sadomasoquismo en general (29).

"Psicoanálisis y religión" (30) destaca como elementos básicos de la "experiencia religiosa autoritaria" "la entrega a un poder que trasciende al hombre" y el ejercicio de la "virtud" de la "obediencia":

En este tipo de religión, así como la deidad se concibe como omnipotente y omnisciente, el hombre se concibe como impotente e insignificante (...). En la religión autoritaria Dios se convierte en el único poseedor de lo que originalmente era el hombre: su razón y su amor.

Cuanto más perfecto se hace Dios, más imperfecto se hace el hombre. Este PROYECTA en Dios lo mejor que tiene, y de este modo se empobrece (...). Ha comenzado con un sentimiento de pequeñez, pero ahora está completamente inerte y sin fuerzas; todas sus potencias han sido proyectadas en Dios."

En una línea de manifiesta inspiración en la izquierda hegeliana, aporta el autor nuevos elementos al desarrollo de su concepción de la religión autoritaria como expresión de la alienación humana:

"Cuando el hombre ha proyectado en Dios sus poderes más valiosos, ¿cuál es su relación con sus potencias propias? Han sido separadas de Él, y mediante este proceso ha quedado ALIENADO de sí. Todo lo que ahora tiene es de Dios, y a Él no le queda nada. Su único acceso a sí mismo es a través de Dios. Al adorar a Dios, trata de entrar en contacto con aquella parte de Él que ha perdido mediante la proyección (...).

Cuanto más alaba a Dios, más vacío queda. Cuanto más vacío queda, más pecador se siente. Cuanto más pecador se siente, más alaba a Dios y es menos capaz de recobrase".

Completando su tarea reductora de la teología a la psicología, Fromm observa una relación de identidad entre los rasgos autoritarios de la religión y los que se dan en la interacción social:

---

29) Para un análisis más completo del concepto general de "personalidad autoritaria", cf. especialmente Adorno, T.W. y Cols.: "La personalidad autoritaria" y la síntesis descriptiva del mismo por Horkheimer, M. en "La familia y el autoritarismo". (Cf. bibliografía).

30) 1950, 55. 71 ss./cf. id. 19. 48. 56. 76. 117.

*"Este mecanismo de proyección es el mismo que se observa en las relaciones interpersonales de carácter masoquista y sumiso, donde una de las personas tiene miedo a la otra, y atribuye este temor a sus potencias y aspiraciones".*

En base a ello, el autor interpreta la motivación básica de la actitud religiosa autoritaria como búsqueda de refugio contra la soledad y la inseguridad:

*"La sumisión a una autoridad poderosa es uno de los caminos por los cuales el hombre escapa a sus sentimientos de soledad y a sus limitaciones. En el acto de la entrega pierde su independencia e integridad como individuo, pero gana la sensación de verse protegido por un poder inspirador de miedo del cual, por así decirlo, llega a formar parte".*

Como ejemplos históricos significativos de "religión autoritaria", Fromm propone especialmente el Calvinismo, en el terreno teísta, y el Fascismo, en el político (31).

#### III.3.2.3.2. La "Religión Humanista".

Por contraposición al concepto de la "autoritaria", el autor califica de "humanista" la religión que se estructura sobre la base de un tipo de carácter que permite el pleno "desarrollo humano" y, por tanto, la realización del "ideal de la ética humanística". (32).

Sus rasgos corresponden a los que se presentan como definitorios del "carácter productivo", en "Man for Himself", del "carácter revolucionario", según el ensayo del mismo título, y de la "actividad espontánea de la personalidad total integrada", tal como aparece descrita en "El miedo a la libertad" (33).

Entre los más notables componentes básicos de la religión humanista se cuentan los de libertad, independencia, autonomía, amor, respeto, responsabilidad, creatividad, capacidad de realizar las propias potencialidades, amor a la vida y a la ver-

31) cf. p. ejem. 1950, 56 ss. 69 ss./1956, 82.

32) 1947, 81.

33) cf. 1941, 302/1947, 81 ss./Nota 16/1963, 59 ss.

dad, sentido común, espíritu crítico,... etc. (la naturaleza precisa de los cuales aparece relativamente definida, según el estilo que resulta característico del autor en las obras anteriormente mencionadas).

La denominación "*experiencia religiosa*" sin adjetivos adicionales con que "*Y seréis como dioses*" empieza refiriéndose a la modalidad humanista de la religión acaba siendo sustituida, en la misma obra, por la de "*experiencia X*", que presenta las características siguientes:

- experimentación de la vida como problema,
- asunción de una jerarquía de valores,
- consideración del hombre como un fin; no como un simple medio,
- sentido de trascendencia,
- actitud de apertura, que implica abandono del deseo, desaparición del narcisismo disolución del yo, autovaciamiento en la unificación amorosa con el mundo (34).

Según "*Psicoanálisis y religión*", la religión humanista "*tiene como centro al hombre y su fuerza*". Por medio de ella, éste debe cumplir una serie de funciones:

- "*desarrollar sus poderes de razón con el fin de comprenderse y comprender su relación con los demás hombres y su posición en el universo (...)*,"
- "*reconocer la verdad con respecto a sus potencialidades y a sus limitaciones (...)*,"
- "*desarrollar su capacidad de amor por los demás y por sí mismo (...)*,"
- "*experimentar la solidaridad de todos los seres vivos (...)*,"
- "*tener principios y normas que le guíen en este fin*".

Fromm considera "*la experiencia religiosa de este tipo de religión*" como "*la experiencia de la unidad con el Todo, basada en la relación del uno con el mundo, captada a través del pensamiento y del amor*"

Por contraposición a los de la religión autoritaria, el autor

---

34) cf. 1956, 88 ss./1966, 55-58.

describe los rasgos de la humanista en los términos siguientes:

*"La finalidad del hombre en la religión humanista es lograr la mayor fuerza, no la mayor impotencia; la virtud es la autorrealización, no la obediencia. La fe es la firme convicción basada en la propia experiencia de pensamiento y sentimiento, no el asentimiento ciego a las proposiciones. El estado de espíritu prevalente es la alegría, mientras que en la religión autoritaria es la pena y la culpa. Cuando las religiones humanistas son teístas, Dios es el símbolo de los poderes del hombre, que trata de realizar durante su vida, y no un símbolo de fuerza y dominación, que tiene poder sobre el hombre" (35).*

En el conjunto de su obra propone, entre otros, el budismo primitivo, Sócrates, Jesús, Spinoza, la religión de la Razón de la Revolución Francesa, así como diversas formas de experiencias "místicas" dentro del cristianismo, budismo, judaísmo, sufismo islámico,... etc., como ejemplos de religión humanista (36).

---

35) 1950, 57/cf. id. 116/1956, 86 ss. 97.

36) Cf. p. ej. 1950, 58.69 ss. 103 s./1956, 95/1962, 81/1966, 19. 59. s.

### III.3.3. EL DESARROLLO DE LA RELIGION EN EL CONTEXTO GENERAL DEL PROGRESO HUMANO.

El proceso evolutivo de la religión en el marco global de la cultura sigue, según Fromm, el siguiente curso:

#### III.3.3.1. LOS INICIOS: DEL TOTEMISMO A LA IDOLATRIA.

Como expresión de la eterna búsqueda de la seguridad en el apego a los "lazos primarios", la institución social del totemismo es concebida como la manifestación religiosa del primer paso realizado en el largo camino hacia la "emergencia del hombre de la naturaleza": "expulsado de la unidad original con la naturaleza", el ser humano se siente, en este estadio, todavía "identificado con el mundo de los animales y de los árboles" (37).

Cuando, "en una etapa posterior de la evolución (...) el hombre no depende ya exclusivamente de los dones de la naturaleza (...) transforma el producto de su propia mano en un dios"; determinando con ello el advenimiento del estadio idolátrico, en el cual el sujeto, adorando sus productos, "proyecta" -alienándose- su ser en las cosas (38).

Según "Psicoanálisis y religión", "la esencia de la idolatría no es la adoración de este o aquel ídolo particular, sino una actitud específicamente humana. Esta actitud puede ser descrita como la deificación de las cosas, de aspectos parciales del mundo, y de la sumisión del hombre a tales cosas" (39).

"La idolatría -se insiste en una nota a pie de página de "Y seréis como dioses"- es la veneración de las cualidades limitadas y alienadas del hombre" (40):

*"El hombre transfiere sus propias pasiones y cualidades al ídolo. Cuanto más se empobrece él mismo, tanto mayor y más fuerte se ha-*

---

37) cf. 1956, 79/1966, 67.

38) cf. 1956, 80 s.

39) 1950, 152.

40) 1966, 44.

ce el ídolo. El ídolo es la forma alienada de la experiencia de sí mismo que tiene el hombre" (41).

### III.3.3.2. LA ERA DE LAS DIVINIDADES ANTROPOMORFICAS: DE LA RELIGION MATRIARCAL A LA DEL DIOS-PADRE.

La aparición de los dioses antropomórficos señala, según el autor, un progreso en la autoconciencia humana: el hombre se ha descubierto como la "cosa" más importante del mundo. En esta fase, se observa un proceso de "evolución en dos dimensiones":

*"una se refiere a la naturaleza femenina o masculina de los dioses; la otra el grado de madurez alcanzado por el hombre, grado que determina la naturaleza de sus dioses y la naturaleza de su amor a ellos" (42).*

Siguiendo las pautas de Bachofen y Morgan, el autor considera que dentro de este estadio aparece, en primer lugar, la "religión matriarcal", como reflejo del sentido de igualdad de todos los hombres, que se sienten hijos de la madre-tierra.

El momento siguiente, el único que "conocemos plenamente y en relación al que no tenemos necesidad de confiar en inferencias y reconstrucciones, es el de la fase patriarcal":

*"El padre se convierte en Ser Supremo, tanto en la religión como en la sociedad (...) el desarrollo de la sociedad patriarcal es paralelo al de la propiedad privada. Como consecuencia, la -*

---

41) id. id. En el mismo texto, el autor comenta que "solamente una historia de la idolatría podría enumerar los cientos de ídolos y analizar qué pasiones y deseos humanos representan (...) La historia de la humanidad - hasta el momento presente es primariamente la historia de la adoración de los ídolos, desde los primitivos ídolos de arcilla y madera, hasta los modernos ídolos del Estado, el jefe, la producción, el consumo, santificados por la bendición de un Dios idealizado". Según "Psicología y Religión" también "las palabras pueden convertirse en ídolos, las máquinas también; los caudillos, el Estado, el poder y los grupos políticos pueden serlo igualmente. La ciencia y la opinión del vecino pueden convertirse en ídolos y Dios se ha convertido en el ídolo de muchos" (1950, 152/cf. id. 147).

Por otra parte, en "Y seréis como dioses", Fromm observa que "el concepto hegeliano-marxista de la alienación aparece por primera vez -aunque no con estas palabras- en el concepto bíblico de idolatría" (1966, 44).

42) 1956, 80 cf. id. 83.

*sociedad patriarcal es jerárquica; la igualdad de los hermanos se transforma en competencia y lucha mutua (...) la naturaleza del amor del padre le hace tener exigencias, establecer principios y leyes, y el que su amor al hijo dependa de la obediencia de éste a sus demandas" (43).*

En la tradición judeocristiana aparecen, según la misma concepción, diversas alternativas en la predominancia del elemento maternal-humanista y del paternal autoritario: las corrientes místicas serían exponentes del primero; la fe de Lutero y Calvino, del segundo (44).

Pero, en conjunto, la imagen antropomórfica de un dios parental no expresa otra realidad que la del recurso humano a una instancia protectora, explica Fromm, eso es, una actitud, en definitiva, infantil.

Esta interpretación concuerda con la concepción freudiana de "Dios" como objeto de una satisfacción ilusoria (45). Si bien, por otro lado, -al contrario de Freud- Fromm considera que el contenido del concepto "Dios" no se agota en esa reducción a un producto de la imaginación del primitivismo psíquico; sino que, como culminación de una tendencia latente en la misma teología patriarcal -que trata de un "Dios despótico y celoso", propietario y gobernante caprichoso de los hombres-, esa imagen evoluciona hacia un sentido de la religión como pacto y no como sumisión:

*"La evolución va más allá de transformar a Dios de la figura de un despótico jefe de tribu en un padre amante, en un padre que está sometido al principio que el mismo ha postulado; tiende a que Dios deje de ser la figura de un padre y se convierta en - el símbolo de sus principios, los de justicia, verdad y amor"- (46).*

---

43) Id. 81.

44) 1950, 69 ss./cf. id. 19. 58. 103 ss./1956, 81 ss. 93/1966, 19. 59 s.

45) cf. 1956, 86.

46) Id. 84.

### III.3.3.3. LA MADUREZ RELIGIOSA: LO DIVINO COMO SIMBOLO DE LOS VALORES HUMANOS.

Según "El arte de amar",

*"Dios deja de ser una persona, un hombre, un padre; se convierte en el símbolo del principio de unidad subyacente a la multiplicidad de los fenómenos, de la visión de la flor que nacerá de la semilla espiritual que alberga el hombre en su interior (...) -- símbolo en el que el hombre, en una etapa más temprana de su evolución, ha expresado la totalidad de lo que se esfuerza por alcanzar, el reino del mundo espiritual, del amor, la verdad, la justicia" (47).*

El contraste con la interpretación bioenergética de los contenidos teológicos por parte del Reich organomista y, más en concordancia con la psicología jungiana, Fromm opera una reducción antropológica de los mismos:

*"Dios se convierte entonces en lo que es potencialmente en la teología monoteísta, el Uno sin nombre, un balbuceo inexpresable, que se refiere a la unidad subyacente al universo fenoménico, la fuente de toda existencia; Dios se torna verdad, amor, justicia. Dios es yo, en la medida en que soy humano" (48).*

Estas serían las características de la conducta religiosa humanista:

*"La persona verdaderamente religiosa (...) no ama a Dios como un niño a su padre o a su madre (...) tiene fe en los principios -- que "Dios" representa; piensa la verdad, vive el amor y la justicia, y considera que su vida toda es valiosa sólo en la medida en que le da la oportunidad de llegar a un desenvolvimiento cada vez más pleno de sus poderes humanos (...) y, eventualmente, no habla de Dios, ni siguiera menciona su nombre (...) desde ese punto de vista, la consecuencia lógica del pensamiento monoteísta es la negación de toda "teología", de todo "conocimiento de Dios" (49).*

Como aspectos significativos de la religión humanista, destaca el autor su carácter antidolátrico (50), la "nueva respuesta" que

---

47) Id. 84.

48) Id. 85/cf. id. 84.

49) Id. 87.

50) cf. 1950, 43. 60. 152/1962, 179/1966, 25 ss.

aporta a la "solución de las dicotomías de la existencia humana" (51) y el centrar su "finalidad fundamental" no en la "creencia correcta", si no en la "acción correcta" (52).

La "evolución desde el principio antropomórfico al puro monoteísmo" determina, según el autor, "una diferencia fundamental en la naturaleza del amor a Dios" y expresa las posibilidades de un proceso de desarrollo cultural desde una etapa "infantil" -caracterizada por la ilusión de una instancia protectora- hasta la plena madurez alcanzada por el hombre que ha tomado conciencia de sí mismo y de su verdadera situación en el mundo (53).

Entre el dios antropomorfo y autoritario y el Innominable e Inefable de la teología "negativa" y de las corrientes "místicas" orientales y occidentales, observa el autor un largo camino hacia la "libertad humana" (54).

Estableciendo un paralelismo entre el "amor a los padres" y el "amor a Dios", Fromm explica el desarrollo cultural de la religión recurriendo a la analogía entre el proceso individual desde la infancia a la madurez y la filogénesis humana:

*"En la historia de la raza humana observamos (...) idéntico desarrollo desde el comienzo del amor a Dios como la desamparada relación con una Diosa madre, a través de la obediencia a un Dios paternal, hasta una etapa madura en la que Dios deja de ser un poder exterior, en la que el hombre ha incorporado en sí mismo los principios de amor y justicia, en la que se ha hecho uno con Dios y, eventualmente, a un punto en que sólo habla de Dios en un sentido poético y simbólico" (55).*

En resumen, para el autor, la evolución de la religión, paralela a la del hombre mismo, constituye un proceso "de autoliberación respecto de las ataduras que ligan al hombre con el pasado, con la naturaleza (...) con los ídolos", y también "con su padre y con su madre" y con "el lazo social que lo convierte en un esclavo, dependiente de su amo" (56).

---

51) 1966, 60/cf. 1956, 88-94.

52) 1956, 84./cf.id.85.

53) Id. 86 ss. 97.

54) 1966, 26. 60. 194/cf.1956, 97 s./1962, 179 s.

55) 1956, 97 s.

56) 1966, 67 s./cf.id.13/1956, 98.

Ello significa, en otros términos, que la "religión humanista", en la acepción frommiana de expresión de la madurez humana, sólo resulta imaginable como resultado final del proceso de liberación de la "relación incestuosa con la madre, el clan, la nación" y de la "dependencia infantil de un padre que castiga y recompensa o de cualquier otra autoridad" (57).

---

57) 1956, 98.

III.3.4. CONDICIONES DE VIDA, CARACTER SOCIAL Y DOCTRINAS RELIGIOSAS EN LA HISTORIA DEL CRISTIANISMO .

III.3.4.0. INTRODUCCION. EL OBJETIVO DE UNA "PSICOLOGIA SOCIAL ANALITICA" DE LAS FORMAS HISTORICAS DE CONCIENCIA RELIGIOSA .

Fromm entiende que la función de la "Psicología social" es la de

- "investigar la forma en que ciertas actitudes psíquicas comunes a los miembros de un grupo se hallan relacionadas con sus experiencias vitales comunes",
- e "indicar por qué se producen (...) los cambios en las características psíquicas de la situación psíquica de un grupo, ya sea en la misma clase de gente a través de un período de tiempo o simultáneamente entre diferentes clases,
- (...) y cómo deben ser comprendidos sobre la base de la experiencia común a los miembros del grupo" (58).

En este sentido, ya desde el mismo principio de su aproximación teórica al hecho religioso se propone

- "determinar el punto hasta el cual el cambio ocurrido en ciertas ideas religiosas es una expresión del cambio psíquico experimentado por la gente en cuestión, y el punto hasta el cual esos cambios son dictados por sus condiciones de vida",
- "comprender las ideas en términos de hombres y de sus pautas de vida",
- y "demostrar que la evolución del dogma sólo se puede comprender mediante el conocimiento del inconsciente, sobre el cual ejerce su efecto la realidad externa y que es el que determina el contenido de la conciencia" (59).

---

58) 1931, 14.

59) Id. Id.

Esta perspectiva constituye una constante en toda su obra posterior: en "El miedo a la libertad", afirma categóricamente que "el proceso social, al determinar el modo de vida del individuo, esto es, su relación con los otros y con el trabajo, moldea la estructura del carácter; de ésta se derivan nuevas ideologías -filosóficas, religiosas o políticas-, que son capaces a su vez de influir sobre aquella misma estructura" (60).

Por eso, su "análisis del significado psicológico de las doctrinas del protestantismo" en general y del "calvinismo" en particular, no trata de las "personalidades de Calvino y Lutero"; sino que se centra en el de la "situación psicológica de las clases sociales hacia las cuales se dirigen sus ideas" (61).

Así mismo, según "Psicoanálisis y religión", "la historia de la religión ofrece muchos ejemplos de esta correlación entre la estructura social y las diversas clases de experiencias religiosas" (62).

En "Y seréis como dioses", sostiene que "el concepto de Dios en el Antiguo Testamento tiene su vida propia y una evolución paralela a la evolución cumplida por un pueblo"; que "estuvo condicionado por la presencia de una estructura sociopolítica en la cual los jefes tribales o los reyes detentaban el poder supremo y en la cual el valor supremo fue conceptualizado como análogo al poder supremo existente en la sociedad" y, respecto a la diversidad de representaciones de lo sagrado, que "la naturaleza de estos diferentes conceptos dependió de las bases económicas, sociales y políticas de las respectivas culturas y clases sociales, y de los esquemas de pensamiento que surgieron de ellas" (63).

Con "El dogma de Cristo" -una de sus obras de más inequívoco sello freudomarxista- el autor se propone descubrir:

- "el grado de influencias que la realidad social de una situación específica ha tenido sobre un grupo específico de hombres",

---

60) 1941, 135/cf.id.104.

61) Id. 95.

62) 1950, 74.

63) 1966, 23-26/cf.1950, 74 s/1960, 103.

- "cómo ciertas tendencias emocionales encontraron expresión en ciertos dogmas, en ciertas fantasías colectivas",
- "cuál fue el cambio psíquico producido por un cambio ocurrido en la situación social"
- y "cómo este cambio psíquico halló expresión en nuevas fantasías religiosas que dieron satisfacción a ciertos impulsos inconscientes" (64).

La tesis propuesta al respecto es la de que "un cambio en los conceptos religiosos está íntimamente ligado, por una parte, con el experimentar varias posibles relaciones infantiles con el padre o la madre y, por otra, con cambios ocurridos en la situación económica y social" (65).

Los argumentos que aduce Fromm en apoyo de sus enunciados están extraídos del análisis histórico del desarrollo del credo cristiano, considerado en función del "carácter social" de la comunidad que lo confiesa y de las condiciones sociohistóricas de existencia de la misma. Cabe precisar que la perspectiva general del autor enfoca con énfasis particular el aspecto "autoritario" del cristianismo como religión.

#### III.3.4.1. LA CRISTOLOGIA PRIMITIVA, REFLEJO DE UNA SITUACION MISERABLE Y FANTASIA DE UNA MASA DESESPERADA.

##### III.3.4.1.1. Planteamiento general del tema.

Con la intención de "comprender el dogma sobre la base de un estudio de la gente", Fromm empieza su investigación sobre "El dogma de Cristo" con la "descripción total de la clase social en la que tuvo origen la primitiva fe cristiana", como base para el análisis posterior del "significado psicológico de esta fe en términos de la situación psíquica total de estos hombres".

En un segundo momento, pasa a constatar los cambios sociohistóricos operados en torno a las condiciones de vida de la comuni-

---

64) 1931, 27.

65) Id. Id.

dad cristiana durante el transcurso de los primeros siglos de su existencia, para correlacionarlos con las modificaciones de la estructura ideológica eclesial expresadas a través de la evolución del dogma cristológico.

Luego, el autor intenta ofrecer una interpretación del "significado inconsciente de la cristología" en lo referente a los "motivos que condicionan la evolución de los conceptos acerca de la relación entre Dios Padre y Jesús desde los comienzos de la cristiandad hasta la formulación del credo de Nicea en el siglo IV" (66).

Para ello se basa fundamentalmente en las aportaciones de R. Knopf referentes a la historia social de las comunidades cristianas primitivas, de A. Harnack sobre la misión y propagación del cristianismo y sobre el desarrollo del dogma y de K. Kautsky en torno a los orígenes del cristianismo (67) y, por otra parte, hace las obligadas alusiones a hipótesis freudianas contenidas especialmente en "Psicología de masas y análisis del yo", "El porvenir de una ilusión" y "El malestar en la cultura", al tiempo que demuestra conocer algunas de las contribuciones de Th. Reik y de E. Jones al análisis de la religión.

De todo ello hace el autor una imaginativa refundición crítica que, en cierto modo, recuerda, en su espíritu y en su orientación, muy especialmente las posiciones sostenidas por F. Engels en "Bruno Bauer y el cristianismo primitivo" y en "Aportación a la historia del cristianismo primitivo"; así como las mismas escasas alusiones que K. Marx dedica al tema del cristianismo primitivo en su "Manifiesto contra Kriege" y en su artículo sobre "El comunismo del periódico 'Rheinscher Beobachter'".

#### III.3.4.1.2. Los términos concretos del análisis.

La obra empieza considerando la aparición del cristianismo como "un importante movimiento histórico-mesiánico revolucionario" entre "las

66) Id. 27. 14.

67) El autor hace también especiales alusiones a las investigaciones socio-históricas de M. Dibelius, E. Troeltsch, J. Weiss, E. Schürer, T. Mommsen, M. Weber, E. Meyer, H.V. Schubert, F. Cumont, ... etc.

masas pobres, analfabetas, revolucionarias" (68), en "el estrato más bajo del lumpenproletariat urbano y de los campesinos oprimidos, los llamados Am Ha-aretz" (69).

Este sector de la población se habría encontrado ante una situación tan miserable, en los tiempos de Jesús, que sólo habría dispuesto de dos alternativas: la lucha desesperada al estilo de los "zelotes" o el escatologismo del "Bautista".

A la vista de este supuesto panorama, el autor se pregunta:

- "¿Qué significado tenía para los primeros cristianos la fantasía de un hombre agonizante elevado a la dignidad de un Dios?".

- "¿A qué se debió que esta fantasía conquistara en tan poco -- tiempo el corazón de tantos millares de personas?".

- "¿Cuáles eran sus fuentes inconscientes, y qué necesidades emocionales satisfacía?". (70)

Haciendo honor a sus pretendidas raíces marxistas y freudianas, Fromm interpreta las "fantasías" referidas a Jesús recurriendo al modelo ilusión-narcótico, del que también se haría eco Reich: "los embriagados con esta idea eran gente atormentada y desesperada, llena de odio a sus opresores judíos y paganos, con ninguna perspectiva de alcanzar un futuro mejor". Desde esta premisa, resulta lógico deducir que "un mensaje que les permitiera proyectar en la fantasía todo lo que la realidad les había negado debe haber sido muy fascinante"; puesto que "si para los zelotes no restaba otra cosa que morir en batallas desesperadas", los cristianos, por su parte, "podían soñar con su meta, sin que la realidad les mostrara de inmediato cuán distante estaba la satisfacción de sus deseos". Por todo ello, el autor considera razonable imaginar que, a base de la sustitución de "la realidad por la fantasía", el mensaje cristiano pudo satisfacer los "anhelos de esperanza y venganza" y que, aunque "no sació el hambre", no obstante, proporcionó

---

68) 1931, 43/cf. 1950, 74.

69) 1931, 31./cf. ss.

70) Id. 55 s.

una "satisfacción fantaseada de no escasa importancia para los oprimidos" (71).

Específicamente de Freud extrae Fromm la teoría relativa al complejo paterno que, en la aplicación concreta a la interpretación de la religión cristiana, adquiere especiales connotaciones sociopolíticas: la doctrina "adopcionista" (la afirmación de que un hombre es elevado a la dignidad divina) constituye un reflejo de la lucha edipiana del hijo contra el padre y, por extensión, de la clase oprimida contra la opresora (72).

### III.3.4.2. EL DOGMA DE LA ERA CONSTANTINIANA, LEGITIMACION DE LA PIRAMIDE SOCIAL DEL IMPERIO Y EXPRESION DE DESEOS INCONSCIENTES DE LOS SUBDITOS.

#### III.3.4.2.1. Perspectiva evolutiva de la composición social de la comunidad cristiana.

Si los integrantes de los primeros círculos cristianos eran Am Ha-aretz judíos, según el autor, "a mediados de la segunda centuria, el cristianismo comenzó a ganar adeptos entre las clases alta y media del Im

71) 1931, 54 s. Según el autor, "en la primitiva comunidad de entusiastas" Jesús fue "un hombre que, luego de su muerte, fue exaltado al rango de un dios que volvería pronto para hacer justicia, hacer felices a los sufrientes y castigar a los dominadores" (1931, 54).

Si "el apocalipsis precristiano" había hablado de un "Mesías victorioso y fuerte" que "era el representante de los deseos y fantasías de una clase que estaba oprimida, pero que en muchos sentidos sufría menos, y que abrigaba esperanzas de victoria"; "la clase de la cual brotó la primitiva comunidad cristiana, y en la cual tuvo mucho predicamento el cristianismo de los primeros cien a ciento cincuenta años, dice Fromm, no se podía identificar con un Mesías tan fuerte y poderoso; el suyo podía ser únicamente un Mesías sufriente y Crucificado", (1931, 58).

72) Según "El dogma de Cristo", "tenemos aquí el antiguo mito de la rebelión del hijo, una expresión de impulsos hostiles hacia el dios padre. Ahora comprendemos qué significado debe haber tenido este mito para los adeptos de la primitiva cristiandad. Esta gente odiaba intensamente a las autoridades (...) También debían odiar a ese Dios que era un aliado de sus opresores, que les permitía sufrir y ser oprimidos (...). La hostilidad inconsciente hacia el padre divino encontró expresión en la fantasía de Cristo (...) Este hombre que se convirtió en dios, y con quien como humanos se podían identificar, representaba sus deseos edípicos, era un símbolo de su hostilidad inconsciente hacia Dios padre, pues si un hombre se podía convertir en Dios, este último quedaría privado de su privilegiada posición paterna de ser único e inalcanzable.

perio Romano"; de modo que "cuando, bajo Constantino, se convirtió en la religión del Estado, ya había llegado a ser la religión de grandes círculos de la clase dirigente del Imperio Romano" (73).

Por otra parte, durante este tiempo, la estructura del mismo Imperio había experimentado a su vez notables cambios a nivel económico y sociopolítico que habían de repercutir, en opinión del autor, en el psiquismo de la gente y en la función psicosocial de la religión; lo cual debía producir su correspondiente traducción a nivel dogmático.

Entre las experimentadas por el cristianismo a lo largo de las tres primeras centurias de su historia destaca Fromm las siguientes transformaciones:

- "de la religión de los oprimidos, en religión de los dirigentes y de las masas manejadas por ellos",
- de la "expectativa en la inminente proximidad del día del juicio y la nueva era", a la "fe en la ya consumada redención",
- "de postulación de una vida moral y pura, en satisfacción de la conciencia moral con ayuda de medios eclesiásticos de gracia",
- "de hostilidad hacia el Estado, en cordial coincidencia con él" (74).

De este modo, y en plena concordancia con los tópicos del liberalismo decimonónico, Fromm asume la convicción de que "el cristianismo, que había sido la religión de una comunidad de hermanos iguales, sin jerarquía ni burocracia, se convirtió en la "Iglesia" que, a partir de Constantino, había de constituir la "imagen refleja de la monar-

---

.../...

La creencia en la elevación de un hombre a la dignidad de Dios era por lo tanto la expresión de un deseo inconsciente de eliminar al padre divino (...).

Esta fe en el hombre sufriente elevado a la dignidad de un dios era la fantasía de una clase sufriente y oprimida que deseaba desplazar a las fuerzas dirigentes -dios, emperador y padre- y ocupar ella misma esos lugares". (1931, 56-59/cf. id. 103).

73) 1931, 64.

74) Id. 71 s.

quía absoluta del Imperio Romano" y de ostentar el "rango de religión oficial del Imperio Romano" (75).

Los procesos sociales habrían tenido sus efectos en el plano ideológico: del mismo modo que el cristianismo se había convertido en una "nueva religión en comparación con la religión original", otro tanto habría ocurrido "con respecto al concepto de Jesús" (76); desde la idea del "hombre que se convierte en Dios" hasta la de "Dios que se convierte en hombre" (77).

### III.3.4.2.2. Función social y significación psicológica de la nueva dogmática.

#### • El nuevo rol histórico de la doctrina cristiana.

La razón de los cambios a nivel dogmático habría residido, según Fromm, en el hecho material de las modificaciones "en la situación socioeconómica" o en el "retroceso de las fuerzas económicas y sus consecuencias sociales"; en virtud de los cuales, como es razonable suponer, los "ideólogos de las clases dominantes", consolidada su posición, habrían tratado de reforzar estas tendencias históricas a base de "sugerir a las masas satisfacciones simbólicas y guiar su agresión por canales socialmente inofensivos" (78).

75) Id. 72.

76) Id. 73.

77) Id. 74. El profundo cambio operado en la cristología habría consistido en el hecho de que "en el cristianismo primitivo prevaleció la doctrina adopcionista, es decir, la creencia en que el hombre Jesús había sido elevado a la dignidad de un dios. Con el desarrollo continuado de la iglesia, el concepto de la naturaleza de Jesús tendió cada vez más al punto de vista pneumático: un hombre no era elevado a la dignidad de un dios, sino que un dios descendía para convertirse en hombre" (1931, 73).

78) Id. 105. En otros términos, "el cambio teológico es la expresión de uno sociológico, es decir, el cambio de la función social del cristianismo. Lejos de ser una religión de rebeldes y revolucionarios, esta religión ahora de la clase dirigente estaba determinada (...).

- "a mantener las masas en un estado de obediencia",

- a "conducirlas" a "la integración (...) en el sistema absolutista del Imperio Romano"

- y al "mantenimiento de la estabilidad social, preservando los intereses de la clase gobernante". (id., 76. 74. 79).

La nueva imagen histórica de la comunidad cristiana sugería, según Fromm, la idea de que "el mundo real, histórico ya no necesitaba cambiar; por fuera todo podía seguir como estaba -Estado, sociedad, ley, economía-,

- Incidencia del cambio social en la estructura psíquica de los creyentes.

Otro de los aspectos significativos del proceso de cambio cultural iniciado en el siglo IV subrayados por el autor es el referente a la "situación psíquica de las masas católicas de la IVa. centuria", a consecuencia de la nueva coyuntura histórica: a diferencia de lo que pudo suceder con los primitivos cristianos, en esta situación "el odio hacia las autoridades, incluyendo al Dios padre, había dejado de ser consciente, a lo sumo lo era sólo relativamente; la gente había de puesto su actitud revolucionaria" (79).

Al igual que en ámbito ideológico, los cambios a nivel caracterial responden a las profundas transformaciones en el orden social: "toda esperanza de derrocar a los dirigentes y alcanzar la victoria para su propia clase era tan remota que, desde el punto de vista psíquico, habría sido vano y antieconómico persistir en la actitud de odio" (80).

La misma lógica del contexto habría inducido al convencimiento de que "si no había esperanza alguna para derrocar al padre, entonces el mejor escape psíquico era someterse a él, amarlo y recibir su amor". De modo que "este cambio de actitud psíquica" sólo puede ser concebido como "el resultado inevitable de la derrota final sufrida por la clase oprimida" (81).

- Sentido psicosocial de la revolución cristológica.

En base a hipótesis inspiradas en la psicopatología freudiana, "El dogma de Cristo" traza las líneas generales de un proceso de conversión de una actitud de "hostilidad activa" del hijo en rela

.../...

pues la salvación se había convertido en asunto interno, espiritual, ahistórico, individual, garantizado por la fe en Cristo.

La esperanza de la salvación real e histórica había sido reemplazada por la fe en la ya completa salvación espiritual.

El interés histórico fue reemplazado por el cosmológico. Junto con ello se desvanecieron las demandas éticas". (1931, 70).

79) 1931, 76.

80) Id., 76 s.

81) Id. 77.

ción al padre a otra, de signo contrario, eso es, de "sumisión pasiva":

*"En el dogma católico, a diferencia de la doctrina cristiana primitiva, el énfasis ya no estaba en el derrocamiento del padre, sino - en la autoaniquilación del hijo. La agresión original dirigida contra el padre se volvió contra el propio ser, y de este modo proveyó una vía de salida inofensiva para la estabilidad social" (82).*

Según esta concepción, la satisfacción fantasiosa que proporcionaba la conciencia religiosa actuaba en el doble nivel de oprimidos y opresores: por una parte, "las masas ya no se identificaban con el hombre crucificado para destronar al padre de la fantasía, sino, en cambio, para gozar de su amor y gracia". Si "la idea de que un hombre se convirtiera en Dios" no fue más que un "símbolo de activas tendencias agresivas y de hostilidad hacia el padre", no se podía interpretar la representación de que "un Dios se convirtiera en un hombre" de otro modo que como un "símbolo del lazo tierno y pasivo con el padre" (83).

Por otra, la reformulación dogmática liberaba a los "dirigentes" de los "sentimientos de culpa que sentían a causa de la desdicha y del sufrimiento de las masas a quienes habían oprimido y explotado" (84); puesto que, "al identificarse con el Jesús sufriente, los grupos explotadores podían ellos mismos hacer penitencia", consolándose con la idea de que "hasta el hijo unigénito de Dios había sufrido voluntariamente" y con la de que "para las masas el sufrimiento era una gracia de Dios", por razón de la cual no tenían por qué "reprocharse a sí mismos por causar tal sufrimiento" (85).

Por todo ello el autor se ve abocado a una sola conclusión:

*"El nuevo concepto eliminó de la fórmula el carácter revolucionario de la doctrina más antigua, a saber, la hostilidad hacia el padre. El crimen de Edipo contenido en la fórmula anterior, el --*

---

82) La afirmación se basa en el supuesto de que "mediante el sufrimiento y la castración, uno encuentra escape del opresivo sentimiento de culpa y tiene la oportunidad de recibir perdón y amor" (id. 78).

83) Id. 75.

84) Id. 78 s.

85) Id. 79.

*desplazamiento del padre por el hijo, fué eliminado en el nuevo cristianismo" (86).*

### III.3.4.3. LA TEOLOGIA MEDIEVAL, ARMAZON IDEOLOGICO DEL REGIMEN FEUDAL Y MECANISMO DE RACIONALIZACION DE LA ACTITUD SERVIL.

#### III.3.4.3.1. Implicaciones Psicológicas de los cambios en el pensamiento religioso.

Para Fromm, en lo más profundo de éste proceso de cambio socio cultural iniciado a partir de Constantino, se esconde un "oculto significado inconsciente específico", que confiere una particular "importancia y fascinación" a la "contradicción lógica" de la "fórmula homousiana", que afirma que "dos es igual a uno". Según él, "hay una sola situación real en que esta fórmula tiene sentido: la situación de la criatura en el vientre materno. Madre e hijo son entonces dos seres y al mismo tiempo son uno". Y, por tanto, "el problema central del cambio ocurrido en la idea de la relación de Jesús con Dios padre" radica en que "no sólo el hijo ha cambiado: otro tanto ha ocurrido con el padre"; puesto que éste, que había sido "fuerte y poderoso" ha acabado siendo sustituido por la "madre que da abrigo y protección"; con lo que, "el hijo una vez rebelde y luego sufrante y pasivo" ha expresado, mediante confesión de fe, su transformación regresiva en "niño pequeño". De este modo, "la figura divina de la Gran Madre emerge otra vez y se convierte en la figura dominante del cristianismo medieval"; como manifestaciones de la cual destacan la propia "Iglesia" en tanto que

---

86) Id. 74. Dando a su "psicología social analítica" un cometido de crítica histórica, el autor sostiene que "la Iglesia católica entendió como acelerar y reforzar de manera maestra este proceso de cambiar el reproche contra Dios y los dirigentes y convertirlo en el reproche de sí mismo.

Acrecentó el sentimiento de culpa de las masas hasta el punto de hacer lo casi insoportable; y al proceder así logró una doble finalidad: primero, contribuyó a que los reproches y agresiones fueran desplazados de las autoridades y dirigidos hacia las masas sufrientes; y, segundo, se ofreció a estas masas sufrientes como un padre bueno y amoroso, dado que los sacerdotes aseguraban perdón y expiación para el sentimiento de culpa que ellos mismos habían provocado. Cultivó ingeniosamente la condición psíquica de la cual ella, y también la clase superior, obtuvieron una doble ventaja: la desviación de la agresión de las masas y la seguridad de su dependencia, gratitud y amor". (Id. 78).

"mediadora de la salvación", único medio por el que los "creyentes", sus "hijos", pueden alcanzar "seguridad y bendición", y el "culto a María", que ha pasado a ser no sólo "la madre de Cristo, sino también la madre de Dios", transformando su propio status de "receptora de gracia" en el de "dispensadora de gracia". El de "María con el Niño Jesús" constituye según el autor el "símbolo del medioevo católico" (87) y del "retorno embozado a la religión de la Gran Madre, que había sido derrotada por Jahvé". Sólo con el Protestantismo se habría de operar el "retorno al Dios padre" (88).

#### III.3.4.3.2. Consecuencias sociales de la "fórmula homousiana".

En el fondo del desenlace final de la cristología con el dogma de Calcedonia late, según Fromm, un proceso de "regresión" desde las actitudes hacia un padre divinizado, "cuyo perdón puede ser obtenido sólo por medio del sufrimiento", hasta las que implican un estilo de simbiosis filiomaternal, en la que el hombre se vincula religiosamente a una "madre llena de gracia", que le amamanta como a un niño, "lo cobija en su vientre" y le "ofrece perdón".

Esa forma "pasiva y masoquísticamente dócil" de enlace con lo divino no puede, a juicio del autor, responder a otra razón que a la necesidad de "adaptación a la situación social dada" (89).

Con ello, la cosmovisión cristiana medieval se ajustaba -como la de los restantes períodos históricos- a la "función sociológica de la religión en general", consistente en "el mantenimiento de la estabilidad social, preservando los intereses de la clase gobernante" (90).

---

87) Id. 79-82.

88) Id. 105

89) cf. *id.* 104.

90) Id. 79.

III.3.4.4. LA FE DE LA REFORMA, RASGO FUNDAMENTAL DEL CARACTER SOCIAL DEL MODO DE PRODUCCION CAPITALISTA. (91)

III.3.4.4.1. El trasfondo sociohistórico de la dogmático luterano-calvinista.

Del "análisis del significado psicológico de las principales doctrinas del protestantismo", el autor concluye que "las nuevas teorías religiosas constituían una respuesta a las necesidades psíquicas producidas por el colapso del sistema social medieval y por los comienzos del capitalismo" (92).

Esas necesidades de los hombres de la nueva era socioeconómica derivaban, según "El miedo a la libertad", del hecho de que "la libertad de los vínculos tradicionales de la Edad Media, aún cuando otorgara al individuo un sentimiento de independencia desconocido hasta ese momento, hizo, al propio tiempo, que se sintiera sólo y aislado, lleno de angustia y de duda"; por lo que el hombre se vió impulsado "hacia nuevos tipos de sumisión" y hacia "actividades irracionales y de carácter compulsivo" (93).

III.3.4.4.2. Trascendencia psicológica de la teología protestante de la gracia.

La Reforma, cuenta el autor, aporta su contribución al reajuste del carácter social a los cambios operados en el ámbito socioeconómico, en el sentido de que "las nuevas doctrinas religiosas (...) ofrecieron soluciones capaces de permitir al individuo hacer frente al sentimiento de inseguridad que, de otro modo, hubiera sido insoportable" para él (94).

Concretamente, le proporcionaron un remedio para acallar su "angustia", al convencerle de que

- "si reconocía plenamente su impotencia y la maldad de su naturaleza",
- "si consideraba toda su vida como un medio de expiación de sus pecados",
- "si llegaba al extremo de la autohumillación", y de la "completa sumisión",

91) Cf. íd. 105.

92) 1941, 136/cf. Id, 344.

93) Id., 136

94) Id., 92 s.

- "y sí, además de todo esto, se abandonaba a una incesante actividad",

conseguiría diversos efectos beneficiosos:

- "podría superar su duda y la angustia",
- "podría ser amado por Dios"
- "y tener la esperanza de pertenecer a las filas de aquellos que Dios había decidido salvar".

Esas consideraciones permiten al autor establecer que "el Protestantismo satisfacía las humanas necesidades del individuo atemorizado, desarraigado y aislado, que se veía obligado a orientarse y relacionarse con un nuevo mundo" (95).

Después de una descripción del sentido subjetivista de la fe luterana y de la calvinista, Fromm observa que, desde el "punto de vista psicológico", ese "individualismo espiritual no es muy distinto del económico"; puesto que, "en ambos casos, el individuo se halla completamente sólo y, en su aislamiento, debe enfrentarse a un poder superior: sea éste el de Dios, el de los competidores o el de las fuerzas económicas impersonales". De modo que, "el carácter individual de las relaciones con Dios" no constituye más que la predisposición "psicológica para las características individualistas de las actividades humanas de carácter secular" (96).

En síntesis, Lutero y Calvino condicionaron mentalmente al individuo humano "para el papel que debía desempeñar en la sociedad moderna", haciéndole "sentirse insignificante y dispuesto a subordinar toda su vida a propósitos que no le pertenecían".

La realidad de las consecuencias psíquicas de esa teología - constituye, pues, para el autor, la explicación del hecho de que el hombre de los países en los que había anclado el Protestantismo, una vez "dispuesto a reducirse tan sólo a un medio para la gloria de un Dios que no representaba ni la justicia ni el amor, ya estaba suficientemente preparado para aceptar la función de sirviente de la máquina económica y, con el tiempo, la de sirviente de algún Führer" (97).

95) Id. 134/cf. id, 92. 110 ss. 117 ss. 123. 126. 131 ss.

96) Id. 142.

97) Id, 145/cf. id, 128 ss. 344.

Fromm ilustra su concepción del rol mediador del carácter social entre la base y la superestructura, tanto por su decisiva labor en la traducción de los procesos "estructurales" en efectos "ideológicos", como por su intervención en el desarrollo de lo - que Reich había llamado "efecto retroactivo de la ideología" (y, en este caso, de la religiosa), al sostener, en "El miedo a la libertad" la siguiente tesis:

*"La nueva estructura del carácter que derivaba de los cambios - sociales y económicos y adquiría intensidad por obra de las nuevas doctrinas religiosas se tornó, a su vez, un importante factor formativo del desarrollo económico y social ulterior". Puesto que "aquellas mismas cualidades que se hallaban arraigadas en este tipo de estructura de carácter -tendencia compulsiva hacia el trabajo, pasión por el ahorro, disposición para hacer de la propia vida un simple instrumento para los fines - de un poder extrapersonal, ascetismo y sentido compulsivo del deber- fueron rasgos de carácter que llegaron a ser las fuerzas eficientes de la sociedad capitalista, sin las cuales sería inconcebible el moderno desarrollo económico y social" (98).*

---

98) Id. 134/cf, 142 ss. Ese texto parece resultado de un intento de reconciliación dialéctica no sólo entre psicología y sociología, sino también entre dos perspectivas teóricas como pueden resultar, a primera vista, las del Karl Marx de la "crítica de la Economía política" y la del Max Weber de "La Etica Protestante y el espíritu del capitalismo". (Fromm - cita explícitamente en diversas ocasiones en esta obra la mencionada aportación weberiana).

### III.3.5. RELIGION Y SALUD MENTAL.

#### III.3.5.1. IMPORTANCIA PSICOLOGICA DEL ANALISIS DE LA RELIGION.

En una aproximación al hecho religioso desde una óptica antropológico-cultural, Fromm propone, en *"Psicoanálisis y religión"*, que *"el psicólogo tiene que estar vivamente interesado en los contenidos específicos de la religión"*, fundándose en el interés del análisis de la *"actitud humana que expresa una religión"* y de la *"clase de efecto que tiene sobre el hombre"*; eso es, en el desarrollo positivo o negativo de las *"potencias humanas"* (99).

Por otro lado, y en base a una consideración del tema desde el ángulo psicopatológico, sostiene en *"Psicoanálisis y Budismo Zen"* que, *"para entender al paciente individual (...) hay que saber cuál es su respuesta a la cuestión de la existencia o, para decirlo de otra manera, - cuál es su religión secreta individual, a la que se dedican todos sus esfuerzos y pasiones"*. El autor se manifiesta, a ese respecto, convencido de que *"la mayoría de lo que uno considera como "problemas psicológicos" son sólo consecuencias secundarias de esta "respuesta" básica"*; por lo que juzga *"bastante inútil"* cualquier alternativa terapéutica que no tenga en cuenta esta realidad (100).

#### III.3.5.2. CRITERIO FUNDAMENTAL PARA UN DIAGNOSTICO.

*"Psicoanálisis de la sociedad contemporánea"* estima necesaria la adopción de la *"actitud de Humanismo Normativo"* -contraria a la de *"relativismo sociológico"*, que define la *"salud"* y la *"patología"* mentales en función de la adaptación o desviación con respecto a la norma de funcionamiento del sistema social- al rango de principio rector del análisis de los fenómenos psicosociales, desde el punto de vista de la salud psíquica.

Esta *"actitud"* se apoya en los supuestos de que

- *"hay soluciones acertadas y erróneas, satisfactorias e insatisfactorias,*

---

99) 1950, 45

100) 1960, 99

- del problema de la existencia humana",
- "se logra la salud mental si el hombre llega a la plena madurez de acuerdo con las leyes y características de la naturaleza humana",
  - "el desequilibrio o la enfermedad mentales consisten en no haber tenido este desenvolvimiento" (101).

Desde esa perspectiva, "el criterio para juzgar de la salud mental" es, lógicamente, no el de la "adaptación del individuo a un orden social dado", sino, por el contrario, un "criterio universal, válido para todos los hombres: el de dar una solución suficientemente satisfactoria al problema de la existencia humana" (102).

Entre los rasgos definitorios de esta "solución" se distinguen - especialmente:

- "la capacidad de amar y de crear",
- "la liberación de los vínculos incestuosos con el clan y el suelo",
- "un sentimiento de identidad basado en el sentimiento de sí mismo como su jeto y agente de las propias capacidades",
- "la captación de la realidad interior y exterior a nosotros",
- y "el desarrollo de la objetividad y la razón" (103).

### III.3.5.3. PANORAMA EVOLUTIVO DE LA CONCEPCION DEL AUTOR.

Entre las obras de los años treinta y las de los setenta, se observa una evolución del pensamiento de Fromm que mantiene, no - obstante, una relativa coherencia a nivel de planteamiento y de opciones teóricas fundamentales. Esas observaciones resultan aplicables, en términos generales, a la descripción del desarrollo de su teoría sobre la religión.

A ese respecto, en las de la primera época, destaca el acento centrado en la crítica del tipo "autoritario" de las formas reli-

101) 1955 a, 20.

102) Id. id. A ese respecto, el autor insiste en que la salud mental no pue de definirse como "adaptación" del individuo a su sociedad, sino que, por el contrario, se la debe definir como adaptación de la sociedad a las necesidades del hombre (1955 a, 66).

103) Id. 63.

giasas; mientras que las de la última se caracterizan por el particular énfasis en el elemento "humanista" observable en las mismas.

### III.3.5.3.1. El análisis de la religión como rasgo del carácter autoritario.

El Fromm de "El Dogma de Cristo" enlaza en su caracterología social la interpretación de la religión según el Materialismo Histórico y la que ofrece la psicopatología freudiana (104):

- las doctrinas religiosas son "ideología" e "ilusión", fantasías colectivas" que ofrecen "satisfacciones sustitutivas" a la "frustración" humana;
- como "narcótico", sirven de "analgésico" psíquico, de "freno al cambio" histórico y de "poderoso soporte a la estabilidad social";
- las "actitudes" básicas que las alimentan constituyen un síntoma de "fijación" y de "regresión" a un estadio "infantil" del desarrollo humano;
- su función es triple:

*"para toda la humanidad" aportan "consuelo por las privaciones que impone la vida";*

*"para la gran mayoría de los hombres" suponen un "estímulo para aceptar emocionalmente su situación de clase"*

*y, "para la minoría dominante", constituyen un "alivio para los sentimientos de culpa causados por el suprimiento de aquellos a quienes oprime".*

### III.3.5.3.2. La concepción del fenómeno religioso como actitud básica ante la existencia.

En contraste con el enfoque de sus primeras aproximaciones al tema, las escasas referencias a la "ilusión" que realiza el autor en "Psicoanálisis y Budismo Zen" le sirven más bien de pretexto para un comentario crítico de las limitaciones de la simple consideración patologista de la religión (105).

104) cf. 1931, 21-26.103-105.

105) cf. 1960, 84 s.134.

En sus obras de los años cuarenta, Fromm subraya que en la "religión contemporánea" coexisten manifestaciones de todas las fases evolutivas de la misma, desde la más antigua y primitiva - hasta la más elevada; que, por tanto, "la palabra "Dios" denota el jefe de tribu tanto como la "Nada Absoluta" y que, atendiendo a los fenómenos individuales, se puede establecer"

- que "en igual forma, cada individuo conserva en sí mismo, en su inconsciente (...) todas las etapas, desde la del infante desvalido en adelante"

- que "la naturaleza de su amor a Dios corresponde a la naturaleza de su amor al hombre"

- y que -supuesto que "el amor al hombre (...) está determinado en última instancia por la estructura de la sociedad en que vive"- "si la estructura social es de sumisión a la autoridad (...) su concepto de Dios será infantil y estará muy alejado del concepto maduro, cuyas semillas se encuentran en la historia de la religión monoteísta" (106).

Si en Freud el concepto de religión aparece, por regla general, íntimamente asociado a los de obsesión y regresión neuróticas, de sistema ilusorio propio de infantilismo patológico, y en Reich, básicamente, a síntoma de carácter neurótico y de mistificación de los procesos reales, el Fromm de los años cuarenta y sucesivos se orienta en una dirección próxima, en cierto modo, a la de Jung, dando al concepto en sí un sentido psicopatológicamente neutro, de respuesta humana fundamental, necesaria, universal.

La misma posición adopta el autor ante el de "fe" referido igualmente a una "actitud básica de una persona, un rasgo de carácter - que impregna todas sus experiencias" (107).

106) 1956, 98 s.

107) 1947, 173. El autor, que habla de "fe" especialmente en "Ética y psicoanálisis" y en "Anatomía de la destructividad humana", no hace una distinción precisa entre el concepto de ésta y el de "religión" (compárese, por ejemplo, el uso de "religión" en 1950, 44s. con el de "fe" en 1947, 182). En todo caso, parece que más bien el segundo hace referencia, en términos generales, a lo "existencial", en tanto que el primero remite básicamente a la "experiencia" y a la "lógica": así, la "religión" es una respuesta básica y necesaria a la existencia que puede

"Psicoanálisis y religión" supone un evidente distanciamiento de - la óptica frommiana con respecto a la de Freud:

*"Fue Freud quien vio la relación entre la neurosis y la religión; pero, aunque interpretó la religión como una neurosis infantil colectiva de la humanidad, su declaración puede ser mirada a la inversa. Podemos interpretar la neurosis como una forma particular de religión, más específicamente, como una regresión a formas primitivas de religión que chocan con las normas oficialmente reconocidas del pensamiento religioso" (108).*

Abundando en este mismo sentido, "Psicoanálisis y Budismo Zen" define la religión como "la respuesta formal y elaborada a la existencia - del hombre", que puede ser diagnosticada de "neurosis" tan sólo - en la medida en que supone una cierta forma de actividad "secreta, individual", que responde a "deseos regresivos" contrapuestos a las "exigencias de la cultura existente" (109).

En el capítulo que "Ética y psicoanálisis" dedica a "La fe como rasgo de carácter" se define la "fe irracional" como una "convicción fanática en alguien o algo basada en la sumisión a la autoridad irracional, personal o impersonal" y la "fe racional" como una "convicción firme, basada - en la actividad productiva, intelectual y emocional" (110).

Una misma declaración religiosa puede expresar, según esta concepción, "actitudes humanas contrapuestas". Es en base a ese supuesto que el autor propone la norma evangélica de "por sus frutos - los conoceréis" como criterio para calificar psicológicamente cada actitud concreta (111). En ese contexto, si el análisis muestra que ésta ha contribuido "al desarrollo, fuerza, libertad y felicidad", podrá hablarse de un elemento positivo para la "salud mental", expresión de "religión humanista", informada por la "fe racional" (112).

.../..

ser dictada por la propia experiencia y razón del sujeto o que por el contrario puede estar basada en la "autoridad" de otros. En el primer caso se trata de una religión "humanista", acompañada de una fe "racional"; en el segundo, de religión "autoritaria" que implica, a su vez, una fe "irracional" (cf. 1950, 57.87).

Según "Anatomía de la destructividad humana", la fe en un sentido racional significa "osar, pensar lo impensable, pero obrar dentro de los límites de las posibilidades reales; es la esperanza paradójica de esperar al Mesías todos los días, pero de no descorazonarse porque no llega cuando creíamos. Esta esperanza no es pasiva ni paciente; al contrario, es impaciente y activa, y busca toda posibilidad de acción dentro del campo de las posibilidades reales". (1974, 431).

108) 1950, 46.

.../...

Si, por el contrario, aquella se manifiesta orientada "a la reducción de las potencialidades humanas, a la desdicha y falta de productividad", será diagnosticada como síntoma de "autoritarismo religioso" - de "fe irracional" (113).

Centrándose en la consideración de la vertiente "humanista" de la actitud religiosa -la "experiencia X"-, el autor afirma que el análisis de tal "experiencia" pasa "del nivel de la teología al de la psicología y especialmente del psicoanálisis" (114); puesto que, en su opinión, "necesitamos una antropología psicológica empírica que estudie - la experiencia X y la experiencia no-X como fenómenos humanos experienciales" (115). Esa labor analítica puede conducir, según Fromm, a "establecer racionalmente la superioridad del modo de vivir X respecto de todos los otros" y a imaginar la posibilidad de que "el futuro se preocupe de establecer el acierto del sistema de vida X con la ayuda de una antropología sumamente desarrollada" (116).

En realidad, la concepción particular de Fromm sobre la función de la antropología y la praxis psicoanalítica hacia la religión aparece ya definida en sus términos generales en "Psicoanálisis y religión":

*"El ayudar al hombre a discernir la verdad de la falsedad en sí es el fin básico del psicoanálisis, un método terapéutico que es la aplicación empírica de la declaración "La verdad os hará libres". Tanto en el pensamiento religioso humanista como en el psicoanálisis, la capacidad del hombre para buscar la verdad - está inseparablemente unida al logro de la libertad y de la independencia" (117).*

---

.../..

109) 1960, 99.

110) 1947, 177/cf. id. 175.180.

111) 1950,87/cf. id.75.

112) cf. id,87.

113) Id. id./cf.id. 57.

114) En la medida en que este método permite "diferenciar entre pensamiento consciente y experiencia afectiva, que puede estar o no expresada mediante conceptualizaciones adecuadas" y "una comprensión de las experiencias inconscientes que subyacen a la experiencia X o, por otra parte, de las que se oponen a ella o la bloquean". (1966, 59).

115) 1966, 59.

116) Id. id./cf.1950, 147.

117) 1950, 106.

Sobre estos supuestos, el autor afirma que *"la cura psicoanalítica del alma tiende a ayudar al paciente a alcanzar una actitud que puede llamarse religiosa, en el sentido humanista, aunque no autoritario, de la palabra"* (118).

### III.3.5.3.3. Psicopatología y religión.

En base a la adopción de un concepto de significación más restringida, pero igualmente imprecisa, que la del de religión como respuesta básica y universal a la existencia humana, Fromm sugiere considerar como aspectos patológicos de la conducta religiosa aquellos que aparecen *"amenazados por el psicoanálisis y otros factores de la cultura moderna"*, por un lado, y, por otro, como acordes a la *"salud mental"* aquellos que no parecen estarlo.

El autor elabora su diagnóstico a partir de la distinción de cuatro *"aspectos"* fundamentales del fenómeno religioso:

- 1) Lo *"experiencial"*, el relativo a la *"devoción"* y al *"sentimiento"* (119) al *"asombrarse"* y *"maravillarse"* (120) así como a la *"actitud de unidad"* (propia de los místicos) (121).
- 2) Lo *"mágico-científico"*, el de las *"teorías"* para *"entender"* y de las *"prácticas"* para *"manipular"* la *"naturaleza"*. (122)
- 3) Lo *"ritualístico"*, referido al rito en tanto que *"acto compartido que expresa tendencias comunes que tienen su raíz en valores comunes"* - (123) y que constituye *"una expresión simbólica de pensamientos y sentimientos mediante la acción"* (124).
- 4) Lo *"semántico"*, que incluye toda *"forma particular de expresar pensamientos y sensaciones mediante imágenes de experiencia sensorial"* (125),

---

118) Id.122/cf.id.45.103 s./1962,81.

119) 1950,131

120) Id.123

121) Id.124

122) Id.136

123) Id.141

124) Id.143

125) Id. Id.

supuesto el hecho de que *"el lenguaje simbólico es el único lenguaje universal que ha conocido la raza humana"* (126).

Según el autor, el psicoanálisis, lejos de ser una *"amenaza"* para el nivel *"experiencial"* de la religión, puede, por lo contrario, *"contribuir en gran parte a su realización"* (127).

Por lo que hace referencia al aspecto *"mágico-científico"*, considera que el ser humano, *"cuanto más comprende y domina a la naturaleza"*, tanto menos tiene necesidad de *"usar la religión como una explicación científica y un método mágico de dominar la naturaleza"* y que, por otra parte, *"cuanto más progresan la ciencia y la técnica, menos necesario es encargar a la religión una tarea que sólo es religiosa en términos históricos, no en términos de la experiencia religiosa"* (128).

El conocimiento que el psicoanálisis puede aportar acerca de los *"rituales"* consiste, según Fromm, en el descubrimiento de las *"raíces psicológicas de la necesidad de la acción ritualista"* y en la diferenciación de los rituales *"compulsivos e irracionales"* de aquellos que constituyen *"expresiones de devoción común a nuestros ideales"* (129).

Sobre el cuarto aspecto, el autor considera que, a partir de Freud, el psicoanálisis *"abrió el camino para la comprensión de las peculiaridades del lenguaje simbólico y nos mostró su estructura y su significado"* (130).

---

126) Id. 145.

127) Id. 131/cf. id., 124 ss.

128) Id. 137.

129) Id. 143/cf. id. 139 ss.

130) Id. 146.

### III.3.6. RESUMEN.

Formado en el ambiente religioso de una familia judía, el joven Erich Fromm adquiere no sólo un notable conocimiento de la cultura bíblica, sino también las bases de una actitud característica de ciertas formas de vida religiosa y que constituirá un rasgo definitorio de su propia personalidad, así como una profunda sensibilidad a los efectos de lo que considera conducta irracional humana.

Los sucesivos impactos emocionales que le producen diversas experiencias, entre las que destacan la de las circunstancias del suicidio de una joven conocida por él y especialmente las de la tragedia de la guerra, le inducen a la desconfianza en la sabiduría convencional y a la búsqueda -que le conducirá hasta "los sistemas de Freud y de Marx"- de nuevos criterios para la solución de las cuestiones que le inquietan.

Habiendo realizado estudios de filosofía, psicología y sociología, colabora primero en las tareas del Instituto Psicoanalítico de Berlín y luego en las del de Investigación Social de Frankfort, hasta que a causa de la ascensión del nazismo, se desplaza finalmente a Norteamérica, en donde publica la mayor parte de su obra, que nunca deja de centrarse en el análisis de las raíces profundas de los problemas que afectan al hombre contemporáneo y en la imaginación de las posibles vías de solución - de los mismos.

Militante de un "humanismo" que califica de "no teísta", realiza, a lo largo de su extensa obra escrita, constantes alusiones a la historia de la religión como marco ilustrativo fundamental de los diversos tipos de actitudes básicas sostenidas por el - hombre ante su realidad existencial.

En base al supuesto de que "el problema de la religión no es el problema de Dios, sino el problema del hombre" y de que, por tanto, las diversas formas religiosas no son más que expresiones de la - misma diversidad de las experiencias humanas, el autor reduce lo religioso a "cualquier sistema de pensamiento y acción, compartido -

por un grupo, que dé al individuo una orientación y un objeto de devoción".

Desde esa perspectiva, no tiene sentido la distinción entre religión y no-religión; puesto que en ella aparece como "religiosa" toda modalidad de respuesta a una necesidad básica y universal de la existencia humana, y de ella se deduce, lógicamente, la concepción de la misma religión como realidad antropológica fundamental.

Así, pues, para Fromm no cabe otra cuestión en torno a la religión que la del diagnóstico sobre el modo de contribución que cada manifestación de la misma realiza al desarrollo humano.

El instrumento básico para este análisis lo proporciona la caracterología, que permite, según el autor, la distinción de dos tipos fundamentales de experiencia religiosa: la "Autoritaria" y la "Humanista":

Por la primera -caracterizada por una actitud de sumisión y heteronomía que se basa en un estado psíquico de "simbiosis sadomasoquista" con la instancia exterior que encarna la autoridad y el poder-, el hombre, afirma Fromm, accede a una condición patológica de "endiosamiento", que le proporciona un sentimiento infantil de identidad y de omnipotencia. Entre las formas históricas más representativas del tipo autoritario de religión, destaca el autor la del Calvinismo dentro del ámbito teísta estricto y la del Fascismo como fenómeno político secular.

La religión "Humanista" se apoya, según la concepción frommiana, en una estructura caracterial adecuada a los imperativos del pleno "desarrollo humano" y a la realización práctica del "ideal de la Etica Humanística". Sus rasgos definitorios -los propios de la "salud mental" se condensan en la aptitud para la "actividad espontánea de la personalidad total e integrada", que se traduce fundamentalmente en el ejercicio de la "libertad", la "autonomía", y el "amor". Como ilustraciones concretas de esta modalidad religiosa el autor subraya especialmente las corrientes místicas de ciertas formas religiosas de Oriente y de Occidente y la "Religión de la Razón" de la "Revolución Francesa".

Partiendo del doble supuesto de que los contenidos teológicos son antropológicamente reductibles a los conocimientos adquiridos por el hombre acerca de sí mismo y de su entorno físico y social, el autor traza, a grandes rasgos, un esquema descriptivo de la evolución histórica de las formas religiosas señalando los siguientes períodos principales:

- La sociedad totémica, como expresión religiosa del primer movimiento realizado por el hombre en su largo proceso hacia la liberación de los efectos "incestuosos" que le atan a la madre natural. Separado ya de ella, se aferra a sus "lazos primarios", identificándose con el mundo de los árboles y animales.

- El paso siguiente viene determinado por la "idolatría", forma religiosa en la cual al ser humano adora, sin reconocerlo, los productos de sus manos, la objetivación, en definitiva, de sus propias cualidades proyectadas fetichísticamente en las cosas.

- Las representaciones "antropomórficas" de los entes divinos, - que desemboca en el monoteísmo, indica un estadio de relativa emancipación del medio natural y de progresiva complejidad de los procesos sociales. El grado de madurez humana reflejado en el mismo depende tanto de la "naturaleza femenina o masculina de los dioses" como de la forma de relación sostenida con los mismos. En cualquier caso, la religación a un Dios concebido a la imagen del hombre constituye siempre, según el autor, un síntoma de infantilismo psíquico.

- La culminación del progreso humano se caracteriza religiosamente por la representación de lo divino como la simbolización de los principios de la "ética humanística" y por la experiencia de autodivinización del hombre a través de la práctica de aquellos principios de los que "Dios" constituye una evocación "poética".

La perspectiva histórica del desarrollo del monoteísmo cristiano proporciona al autor argumentos -que empieza a exponer en su trabajo de inicios de la década de los treinta sobre la cristología y que completa en otros en el curso de las siguientes-

de refuerzo para su tesis fundamental (de clara patente freudo-marxista) según la cual los fenómenos religiosos pueden ser explicados mediante el análisis de los procesos psíquicos en los mismos, la razón última de los cuales no puede, a su vez, ser hallada al margen de la consideración de los factores sociales que los determinan.

En otros términos, según Fromm, la dinámica de las condiciones de vida de la colectividad en la que se ha asentado el cristianismo ha determinado la estructura y la evolución del "*carácter social*" de la misma, en el cual han arraigado las diversas actitudes básicas manifestadas a través de la religión.

Las ideas principales del autor al respecto, contenidas en un esquema analítico que contempla especialmente la vertiente "*autoritaria*" de la religión cristiana se condensan en el siguiente resumen:

- La "*fantasía*" cristológica primitiva, relativa a la divinización revolucionaria de un hombre, que se convertía así en el ansiado salvador de los pobres de la tierra, habría proporcionado una satisfacción en el reino de la ilusión a los deseos inconscientes de una masa impotente para hallar -por sí misma y en la realidad- una salida efectiva a su desesperada situación social de miseria y opresión.

- La evolución del dogma cristológico hacia la restauración del poder de Dios-Padre, manifestada en el concepto de la humanización de Dios en Cristo, así como la privatización y espiritualización de la idea de "*salvación*", se realiza en el contexto de profundos cambios en el orden socioeconómico general, de un significativo proceso de modificación de la composición social de la misma población cristiana (que, dejando de estar mayoritariamente integrada por una fraternidad de pobres, débiles, esclavos y marginados, se convierte en un fiel reflejo de la sociedad clasista y autoritaria secular) y de una progresiva institucionalización de la comunidad de los seguidores de Cristo, que acaba transformándose en una Iglesia estructurada según el modelo del Imperio. En ese marco, las doctrinas religiosas ya no se ajustan a arcaicos impulsos latentes de revolución y

de justicia, sino a otros de integración y sumisión.

- Si la dogmática primitiva supone una entronización del hijo que suplanta al Padre y la de la época constantiniana el restablecimiento de la autoridad paterna, la fe medieval en los papeles de María y de la Iglesia en el orden de la Salvación supone la afirmación del restante pilar del triángulo familiar: la religión de la gran Diosa Madre. A los sentimientos revolucionarios inconscientes de la primera fase suceden los de acatamiento en la siguiente y a éstos los del abandono pasivo a la acción de la sagrada providencia maternal.

- La Reforma Protestante, restableciendo el patriarcado religioso, viene a satisfacer, a su vez, las necesidades psíquicas derivadas de las radicales transformaciones culturales de los tiempos modernos, proporcionando una reducción de la angustia ocasionada por la soledad, el desamparo y la impotencia experimentadas por el hombre ante las nuevas potencias sociales y económicas. Para ello, fomenta una relación individualista con el Dios terrible e inaccesible, que administra graciosamente la salvación a los que ha elegido, previa abdicación incondicional de los mismos a sus divinos designios.

En síntesis, para Fromm la cristología primitiva reflejaba las ilusiones de una masa de esclavos, del mismo modo que luego el dogma niceno-calcedoniano satisfacía las necesidades inconscientes de los súbditos del Imperio, la doctrina medieval la de los siervos sometidos al régimen feudal y la teología protestante las del individuo subyugado por el capital.

Según esta concepción, los "deseos" profundos de las masas oprimidas han coincidido siempre con los "intereses" de los sectores sociales dominantes; por lo que, en este contexto, las representaciones religiosas aparecen como un perfecto combinado de "ilusión" y de "ideología". Así mismo, estas ideas son consideradas como una contribución permanente al alivio de los sentimientos de culpabilidad de los propios grupos dominadores, al presentar como un valor salvífico el sufrimiento que éstos proporcionan a los demás seres humanos.

En un ensayo de diagnóstico de los efectos psíquicos de las formas de religión en el hombre contemporáneo, el autor subraya - que, en el momento actual, resultan observables tanto las huellas del más puro primitivismo religioso como los signos del estadio más avanzado del progreso humano; que "Dios", según individuos y contextos sociales, puede evocar la figura del déspota tribal o resultar el símbolo de la libertad; que, en definitiva, una misma "declaración religiosa" puede expresar "actitudes humanas contrapuestas".

Por lo que propone como criterio fundamental del análisis la norma evangélica de "por sus frutos los conoceréis": si una forma religiosa se muestra como una contribución positiva a lo que el autor concibe como el desarrollo humano será calificada de "humanista", es decir adecuada a la "salud mental"; si, por el contrario reduce las posibilidades del mismo, será considerada un rasgo de infantilismo psíquico, síntoma de patología mental y clasificada en el género de la "religión autoritaria" y de la "fe irracional".

IV. SUGERENCIAS PARA UN BALANCE.

#### IV.0 APROXIMACION INTRODUCTORIA.

Ninguno de los cuatro autores sobre la aportación de los cuales al análisis de la religión versa el presente trabajo establece propiamente, en su obra, el tema religioso como objeto central de una investigación sistemáticamente planificada; sino que lo trata en la medida en que considera el saber relativo al mismo como un recurso capaz de proyectar una luz específica sobre un ámbito más general (el del desarrollo de la cultura, el de simbolismo de lo inconsciente, el de los efectos ideológicos del psiquismo, el de la condición humana... etc.)

Ni uno sólo de ellos ofrece una síntesis final de los elementos teóricos de su contribución al respecto, a los cuales ha ido incorporando sucesivamente a su obra, de forma más bien fragmentaria y dispersa.

Resulta, así mismo, prácticamente imposible integrar en un único modelo homogéneo los conceptos vertidos en sus respectivos ensayos de aproximación teórica a la naturaleza de lo religioso.

Por otra parte, los enunciados en torno al tema religioso aparecidos en el conjunto de la producción de cada uno de los mismos constituyen en bloque, por la estructura de su contenido y su modo de expresión, una muestra significativa de lo que en ésta se caracteriza como más distante de las cualidades específicas que definen la naturaleza de un tratado "*científico*".

Desde un principio, se apuntaron las reservas suscitadas por la adopción de la psicología de lo inconsciente como fuente de conocimiento científico y que deben ser tomadas en consideración a la hora de proyectar un balance de las contribuciones de Freud, Jung, Reich y Fromm a la ciencia de la religión. Se optó, no obstante, por una aproximación descriptiva a las teorías de esos autores, en base al supuesto de una relativa falta de alternativas actuales en el plano de la psicología global de la conducta religiosa al margen de las mismas y a la presunción de que los materiales extraídos de ellas podrían constituir un filón de hipótesis y sugerencias para posteriores investigaciones sobre el mismo objeto.

Todo ensayo de valoración final de los resultados obtenidos de esta labor investigadora, exige, a parte de las lógicas consideraciones generales a propósito del estatuto epistemológico de la psicología de lo inconsciente, ya sugeridas anteriormente, tomar en cuenta, además, las cuestiones acerca del nivel de adecuación de las realizaciones teóricas a los proyectos de investigación de la conducta religiosa y de ajuste de las resoluciones sobre ese tema a los imperativos del paradigma en el seno del cual se pretende haberlas efectuado. Para ello ha de resultar útil la atención a las observaciones expuestas en relación al posible papel del factor religioso en la evolución intelectual de cada uno de los autores y del marco socioideológico en el cual se insieren sus respectivas concepciones generales.

Como primer paso hacia esa crítica, se procederá a la exposición de un resumen comparativo de los principales conceptos implicados en sus teorías sobre la génesis, estructura, función y prospectiva de la religión. A continuación se tratará, en un enfoque de conjunto, de cuestiones generales a propósito de los criterios metodológicos que han regido la elaboración de esas explicaciones, a lo que sucederán algunas observaciones especiales sobre la aportación particular de cada uno de los autores por separado, como base para una aproximación final a la valoración de los materiales analizados.

IV.1 RESUMEN COMPARATIVO DE LAS PRINCIPALES  
TEORIAS DESCRITAS.

#### IV.1.1 GENESIS DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA

Freud interpreta el desarrollo de los fenómenos religiosos como producto del efecto combinado de un proceso inconsciente de doble dirección entre lo pasado y lo presente: de "retorno" ("obsesivo") de contenidos ("reprimidos") del primero hacia el segundo (que se inicia con el totemismo y culmina con el cristianismo) y de "regresión" ("ilusoria") desde éste hacia aquél, mediante la sustitución del objeto de la percepción de la realidad actual ("intolerable") por el de una fantasía (idea de la divina providencia parental), imaginada según un prototipo arcaico-infantil y estimulada por el "deseo".

La aportación fundamental de Jung a una teoría genética de las formas religiosas se centra en la concepción de los contenidos de éstas como expresiones simbólicas del proceso humano de "individuación", que se extiende desde las fases más primitivas y de total "indiferenciación" (lo divino imaginado según el modelo "energetista") hasta la de plena "diferenciación" (el objeto central de la "experiencia religiosa" como símbolo de "conjunción" de opuestos).

Reich y Fromm comparten, inicialmente y hasta cierto punto, la concepción de lo religioso como reflejo ideológico de procesos básicos desarrollados a nivel sociocultural. Según ellos, los fenómenos religiosos derivan de "rasgos caracteriales" provenientes, en último término, del enraizamiento psíquico a realidades "estructurales" que determinan la existencia humana en su globalidad. El adjetivo "autoritario" - ("patriarcal") que define, desde su óptica, el orden predominante en la actual coyuntura cultural- tiene sus correspondientes sinónimos aplicados al "carácter" "típico" del mismo, y, por tanto, al de la igualmente típica modalidad religiosa que en ellos encuentra su caldo de cultivo.

El Reich "económico-sexual" describe el salto histórico desde una religión "natural" - "prosexual", propia de un régimen que denomina "matriarcal" hacia una forma "mística" ("antisexual") de la misma, como resultado del proceso de transformación de un supuesto orden democrático comunista primitivo en el autoritario y clasista del patriarcado.

Por el contrario, el esquema evolutivo general frommiano de las modalidades religiosas se basa en la concepción del "progreso" humano como un desarrollo ascendente desde la heteronomía y sujeción hacia la autonomía y libertad.

#### IV.1.2. ESTRUCTURA DE LA RELIGION.

Freud describe las formas de experiencia religiosa como cristalizaciones de una dinámica "latente" que se ajusta a un modelo análogo al de ciertos cuadros de la sintomatología neurótica y de los procesos oníricos individuales. En virtud de ello, los elementos de aquella experiencia son explicados como productos transaccionales que tienen por objeto eliminar un estado de excitación derivado de un proceso represivo y procurar, además, una satisfacción sustitutiva a una tendencia frustrada.

Para Jung, los contenidos de la religión consisten en "complejos" psíquicos de naturaleza "arquetípica", dotados, por eso mismo, de "autonomía" y "numinosidad". Según él, los símbolos religiosos no constituyen tanto indicadores del grado de salud mental o de psicopatología cuanto del nivel de desarrollo psíquico de los individuos que los experimentan, en su camino hacia la plena integración "individual" en el "sí-mismo".

Reich y Fromm coinciden en considerar las formas de religión típicas de una estructura sociocultural autoritaria como síntomas de actitudes psíquicas básicas inherentes a la patología caracterial (a nivel individual y/o social), derivada, a su vez, en última instancia, de las determinaciones de la propia situación histórico-existencial. Las relativamente excepcionales formas alternativas a la "místico"-"autoritaria" detectadas por los autores (la hipotética "religión natural", según el primero; la "religión humanista", en términos del segundo) constituyen, en su concepción, índices y factores de una personalidad mentalmente sana y humanamente madura.

#### IV.1.3. FUNCION DE LO RELIGIOSO.

Los elementos de toda experiencia religiosa, en tanto que síntomas neuróticos, tienen por objeto, según Freud, significar y al tiempo sustituir la expectativa de satisfacción de una tendencia inconsciente que ha sido objeto de represión. En este sentido resulta para él especialmente destacable el papel de las doctrinas teológicas las cuales, a los ojos del fundador del psicoanálisis, proporcionando una imagen dulcificadora de la realidad, actúan fundamentalmente como un mecanismo de defensa que reduce la angustia suscitada por una primera percepción del contexto vital realizada sin la mediación de prismas atenuantes y restablecen, con ello, en el hombre "indefenso", la sensación infantil de amparo y protección por una instancia "divina" (evitándole así por un lado, la caída en la neurosis individual; pero bloqueándole, por otro, la posibilidad de superar un estado de primitivismo psíquico).

El Jung maduro afirma, sin reservas, el carácter psíquicamente funcional de la religión, tanto en la forma en que es vivida específicamente por cada individuo (al que proporciona, según él, cauces de expresión para los símbolos que le surgen de lo inconsciente) como en su calidad de institución cultural (en virtud de la supuesta contribución de la misma a la "higiene espiritual" colectiva, basada en la orientación de la acción social hacia "metas" definidas y comunitarias y en la defensa contra la amenaza de regresión hacia la "barbarie", consecuencia inevitable de la pérdida del "sentido de la vida" por una "masa" humana).

Reich y Fromm sostienen, al igual que sus remotos inspiradores -Marx y Freud-, que ciertas formas de conciencia religiosa que consideran hegemónicas en la sociedad clasista-autoritaria constituyen representaciones "fantasiosas" de la realidad, que proporcionan satisfacciones sustitutivas de carácter ilusorio y que actúan como "narcótico" impidiendo la adopción de actitudes psíquicamente adecuadas ante determinadas situaciones que se presentan a lo largo de la vida humana. Las connotaciones "antisexuales" (según Reich) y "autoritarias" (en términos Frommianos) de la "ideología" religiosa derivan, según ellos, de la condi-

ción de instrumento al servicio del poder establecido (por la "clase dominante" ) y, por tanto, del mantenimiento del statu-quo socio-cultural que atribuyen a la misma. Las formas alternativas ( "prosexual"-*"humanista"* ) por el contrario, son concebidas como afirmaciones de la naturaleza, de la vida y de un futuro pleno desarrollo humano, superadas las limitaciones impuestas por el orden actualmente vigente.

#### IV.1.4. PROSPECTIVA DE LA RELIGIOSIDAD.

Freud tiende a creer que, incluso a pesar de la permanencia de ciertas dificultades inherentes a la propia naturaleza del hombre (que pueden constituir una fuente inagotable de religiosidad) la observación de la dinámica evolutiva humana permite augurar un porvenir de franca decadencia para la "conciencia" y el "sentimiento" religiosos, que deberán ser progresivamente reemplazados por el "espíritu científico" y la "educación para la realidad".

Jung, por el contrario, observa con inquietud más que el ocaso de las formas externas tradicionales de la religión occidental, el hecho de la falta de alternativas "religiosas" ante lo que actualmente constituye, a su juicio, una conyuntura de crisis antropológica profunda; en el curso de la cual el ser humano, imbuido de prejuicios "racionalistas", anda, desorientado, a la "búsqueda de su alma", insensible a las eventuales manifestaciones de su propio "mundo interior".

Reich y Fromm por su parte, no se plantean la cuestión sobre el futuro de la religión como tal; sino, más bien, la de las perspectivas de superación de la especie místico-autoritaria de la misma. A ese respecto, convergen en proponer, como condición sine qua non para el cumplimiento de esa eventualidad, la de una revolución estructural del actual orden antropológico, sobre la base de la cual se les hace concebible una religión universal humanista, como resultado de la plena reconciliación del hombre consigo mismo, con la naturaleza, la sociedad y la historia.

El enfoque freudiano de "El porvenir de una ilusión", como el del primerísimo Jung -el anterior a "Transformaciones y símbolos de la libido"-, y así mismo, el dominante en el Reich "económico-sexual" y el Fromm inicial (de "El dogma de Cristo" a "El miedo a la libertad" el de mayor relativo arraigo freudo-marxista) parte de un presupuesto evolucionista desde el cual, en base a la compleja relación analógica religión-neurosis-infantilismo-primitivismo-fenómenos oníricos, los contenidos religiosos aparecen como residuos anacrónicos y patológicos de un "estadio" destinado irremisiblemente a desaparecer, como efecto de las leyes de la pro-

pia dinámica histórico-cultural (tendente a la superación de las tradicionales antinomias mito-logos, creencia-ciencia, religión-razón... etc., en la era del imperio de lo "positivo", de la lógica, la ciencia, la razón). No obstante, cabe precisar a este respecto, siguiendo a Ricoeur, que esas tesis no deben ser interpretadas como simple consecuencia lógica de una profesión de positivismo científico; sino, más bien, como expresión de una perspectiva desde la cual *"el proceso de la religión pasa por el rodeo de una crítica de la cultura"* y cuyos orígenes próximos están en las obras de ciertos representantes de la intelectualidad radical decimonónica, entre la que destacan especialmente las figuras de Feuerbach, y, sobre todo, de Marx y Nietzsche (1).

Por otro lado, en las ópticas respectivas del Jung autodenominado "fenomenólogo", del Reich "orgonomista" y del Fromm "ético-humanista", el hecho religioso no es considerado tanto un dato accidental del proceso evolutivo humano cuanto una realidad de alcance más profundo y próximo a los elementos propiamente consubstanciales a la misma existencia cultural del hombre.

---

(1) *"El psicoanálisis freudiano de la religión está mucho más cerca de la genealogía de la moral en el sentido de Nietzsche o, incluso, de la teoría de las ideologías en el sentido marxista, que de la crítica de la teología y de la metafísica que encontramos en Augusto Comte."* ("El ateísmo del psicoanálisis freudiano" p. 242).

IV.2 . OBSERVACIONES GENERALES SOBRE PERSPECTIVA Y METODOLOGIA  
DE LA INVESTIGACION.

Freud, Jung, Reich y Fromm, analizan los fenómenos religiosos -al margen de consideraciones en torno a una hipotética consistencia autónoma de los mismos- en tanto que realidades psíquicas. Y, desde ese contexto, Freud los enfoca desde una perspectiva exclusivamente psicopatológica y anclada en un modelo mecanicista, que impone la constante arqueología de lo infantil-primitivo como medio de explicación de las determinaciones del presente humano (posición en la que se inspira relativamente, así mismo, el Reich de la economía sexual y el Fromm de los años treinta, quienes sustentan la referencia al pasado psicológico como principio de una cadena causal por la de la actualidad de los procesos básicos socioenómicos). Jung, desde su punto de vista "fenomenológico", destaca, al lado del elemento arcaico, el teleológico, contemplando el futuro como fuente de "sentido", e interesándose más que por el elemento "sintomático", por el "simbólico" de lo religioso, posición a la que se aproxima en cierto sentido el Fromm maduro.

Por otra parte, desde el conjunto de sus respectivos puntos de vista, los símbolos religiosos son considerados como vehículos de un contenido que dimana de estructuras ajenas a una eventual naturaleza autónoma de lo religioso. En virtud de ello, la misma "experiencia religiosa" es "reducida", en el mejor de los casos, a simple reflejo superestructural de unos procesos básicos (la dinámica de la formación de síntomas neuróticos en Freud, de conversión de energía "arquetípica" en Jung, de "mistificación" del proceso vital en Reich) o a un simple sinónimo de "experiencia humana" genérica, sin ningún tipo de connotaciones específicas (en Fromm). De modo que, en definitiva, la "verdad" de la religión es captada por ellos justo en la medida en que el objeto de la misma resulta traducible a un código inmanente al propio ámbito de la psicología de lo inconsciente.

En sus obras, los fenómenos religiosos son observados generalmente en tanto que manifestaciones de conducta colectiva e interpretados por "analogía" a procesos psíquicos individuales (infantiles, patológicos y oníricos -en Freud y Jung especialmente-).

Sólo excepcionalmente se teoriza sobre la religión a partir del estudio de "casos" de experiencias religiosas individuales (en Jung y Freud).

Unicamente Jung acude, de modo ocasional, a la técnica autosp  
ectiva para hallar sugerencias en orden a una interpretación de lo religioso.

Al análisis de contenido de textos (libros "*sagrados*", relatos biográficos, narraciones místicas..., etc), recurre a menudo Jung a veces Fromm y raramente Freud y Reich.

Así mismo, también sólo Jung (y, en menor medida, Fromm) ha efectuado esporádicos trabajos "*de campo*", en el contexto de investi  
gaciones de algún modo relacionadas con el análisis de la religión como fenómeno psicocultural.

Las referencias a estudios etnológicos e históricos que realizan frecuentemente todos los autores en sus respectivas obras suelen ser más bien selectivas y se centran en los contenidos temáticos que encajan en esquemas teóricos previamente adoptados en las mismas.

En los trabajos de Freud, Jung, Reich, y Fromm en torno a la religión resulta inédita la aplicación de técnicas de uso habitual en la psicosociología de corte empírico y, por supuesto, prácticamente en ninguna ocasión los objetos de sus análisis (símbolos oníricos, míticos, dogmáticos... etc) se prestan a un tratamien  
to en condiciones de laboratorio.

Ninguno de ellos adopta propiamente el análisis de la religión como punto de partida, núcleo central o meta final de su investi  
gación psicosociológica; sino más bien, como recurso habitual para ilustrar la argumentación legitimadora de unas proposiciones generalmente elaboradas a propósito de la consideración de otros fenómenos. Por ello, las tesis que los mismos proponen sobre el hecho religioso suscitan, al margen de su notable poder sugestivo, ciertos lógicos recelos, en base a la presunción de que la posible validez de la aplicación de un modelo explicativo en un determinado campo (por ej. el de la psicopatología individual, el de los fenómenos oníricos o el de los procesos socioideológicos en general) no implica necesariamente la de su trasplante a otro.

IV.3 REFERENCIAS ESPECIFICAS A LAS APOR-  
CIONES RESPECTIVAS DE LOS AUTORES.

#### IV.3.1. SIGMUND FREUD.

La mayor parte de las reacciones críticas que ha desencadenado el análisis freudiano de la religión han construido su argumentación en base al enfoque de los supuestos elementos del mismo derivados de la premisa personal del autor, de la fragilidad epistemológica del método analógico (al que éste tan a menudo acude) y, lógicamente, de aspectos fundamentales controvertibles del contenido de sus teorías.

- Connotaciones subjetivas de la concepción psicoanalítica de la religión.

*"Sea o no una obsesión de la humanidad -apunta V. White, sosteniendo un punto de vista compartido por un número considerable de estudiosos de la obra del maestro vienés-, la religión es ciertamente una obsesión en Freud. Quizás sea injusto -añade- someter los escritos de Freud a su propio método y técnica de investigación psicoanalítica, pero es casi imposible el evitarlo; y empezamos a sospechar si su teorizar ansioso y a veces tortuoso sobre la religión no nos diría más acerca de Freud que acerca de la religión" (2).*

En principio, parece razonable todo análisis de unas teorías orientado a explicar la génesis y contenido de las mismas no a partir del postulado de la existencia de un reino autónomo de las ideas, como posible punto de partida de aquéllas, sino del de los factores determinantes y condicionantes del pensamiento inherentes a la coyuntura histórico-social y psíquica de su producción.

Una aproximación a la teoría freudiana de la religión desde la sociología del conocimiento ha permitido descubrir en la misma ciertos tópicos de la ideología liberal-burguesa asimilados por el autor del ambiente socio-intelectual en el marco del cual forjó las bases de su concepción. Así mismo, desde una "psicología del conocimiento", se ha tratado de "interpretar" la misma concepción freudiana de Dios como el simple resultado de una "proyección" y "reflexión" de contenidos inconscientes asociados a los senti-

(2) "Dios y el inconsciente", p.86 (cf. bib., ap.V.4.2.2.)

mientos de ambivalencia que el propio autor habría experimentado en su relación infantil con su padre; su "obsesión" por la figura y la obra de Moisés, a partir de la suposición de las repercusiones psíquicas de su condición de judío infiel en un medio gentil y hostil, de cabeza visible de una institución en crisis interna casi permanente y de portador de un mensaje que sus contemporáneos -destinatarios del mismo- se resisten a acoger, y su teoría de la "ilusión" religiosa como efecto del sentimiento trágico de la vida que le habrían suscitado la experiencia de la guerra y sus secuelas, la pérdida de seres queridos y la conciencia de la enfermedad que le había de conducir a la muerte.

A la vista de ciertos ensayos críticos del mismo, resulta difícil precisar hasta qué punto la consideración psicoanalítica del pensamiento de Freud en torno a la religión constituye en la práctica una contribución positiva a la determinación de su valor epistemológico y a partir de dónde no representa más que un fácil recurso demagógico para descalificarlo a priori y eludir así, la ardua tarea del enfrentamiento riguroso al análisis de sus contenidos.

Tenga o no, en último término, su punto de partida en la dinámica inconsciente del autor, la concepción freudiana de la religión incluye un entramado de elementos basados en la articulación de supuestos datos de la observación etnológica, histórica y psicológica, que no pueden ser rechazados de antemano sin una previa confrontación de los mismos con la realidad. A ese respecto, la crítica está aún muy lejos de haber llegado a resultados definitivamente concluyentes.

- La debilidad explicativa de la analogía.

La compleja relación analógica que Freud pretende observar entre religión, neurosis y procesos oníricos le induce a un enfoque reductivo psicopatologista del fenómeno religioso, ante lo que críticos como Ricoeur afirman que el psicoanálisis no está capacitado para decidir si hay algo más allá de la pura "analogía", para diagnosticar si existe algo en el dinamismo afectivo

de la creencia religiosa que trascienda los límites de aquélla: en el plano estrictamente clínico, según el citado autor, el sentido de la analogía entre religión y psicopatología "queda (...) y debe quedar indeterminado"; de modo que "todo lo que cabe afirmar es que el hombre es capaz de neurosis como es capaz de religión y recíprocamente" (3).

A propósito de la reducción psicopatológica de las ideas religiosas por Freud, ciertos autores reivindican la necesidad de atri-

- (3) "Freud, una interpretación...", p.467. cf. "El ateísmo..." p.250 s. "¿Qué significa la analogía?, insiste el autor, el psicoanálisis, explica, no sabe nada de ello en tanto que psicoanálisis. Aclara lateralmente el proceso que hemos llamado el nacimiento del ídolo; pero no tiene ningún medio para decidir si la fe no es más que aquello, si el rito es originariamente (en su función primordial) ritual obsesivo; si la fe es sólo consolación según el modelo infantil; el psicoanálisis puede mostrar al hombre religioso su caricatura; pero le deja la tarea de meditar sobre la posibilidad de no parecerse a su doble gesticulante". ("Freud, una interpretación..." 467/cf. "El ateísmo..." 251).

En este sentido Ricoeur considera que "la interpretación propiamente económica del fenómeno religioso en cuanto a "retorno de lo reprimido" plantea la cuestión última: ¿es la religión una repetición monótona de sus propios orígenes, un sempiterno pisotear el suelo de su propio arcaísmo"? ("El ateísmo..." 252 /cf. "Freud, una interpretación..." 467).

La genealogía freudiana de la religión "por los caminos de la etnología" plantea, a juicio de Ricoeur, un interrogante fundamental: "el fantasma de la muerte violenta del padre, que Freud pretende encontrar en el origen de la figura de los dioses ¿es sólo el vestigio de un recuerdo traumático o una verdadera "escena primitiva", un símbolo capaz de suministrar el primer estrato de sentido a una imaginación de los orígenes, cada vez más desligado de su función de repetición infantil y cuasi neurótica, y cada vez más disponible para una investigación de las significaciones fundamentales del destino humano?".

"Por qué, se pregunta el autor, la "transfiguración" de la figura primitiva del padre no habrá de comportar la misma ambigüedad (aquí el autor se está refiriendo a aquella "ambigüedad" que el propio Freud descubre en Leonardo da Vinci, quien aparece capaz de transfigurar en una obra de arte un recuerdo traumático hasta el punto de que en ella el pasado es a la vez "negado y superado por la fuerza del arte"), la misma doble valencia de resurgir onírico y de creación cultural?".

¿No puede un mismo fantasma llevar los dos vectores opuestos: el vector regresivo que lo esclaviza al pasado y un vector progresivo que hace de él un detector de sentido?"

A este respecto, el camino que queda por explorar es, según Ricoeur, el de la "fuerza de un símbolo religioso". ("El ateísmo..." 251 s./cf. "Freud, una interpretación..." 473).

Aun respetando la concepción del origen de las "relaciones religiosas" en las relaciones filio-paternales ("llámense, si se quiere, sexualidad

.../...

buir un estatuto epistemológicamente autónomo al ámbito del simbolismo religioso (mito, dogma, ritual... etc.) cuyos contenidos se presuponen desvirtuados, al ser descifrados por medio de un código originalmente imaginado para la interpretación de fenómenos de naturaleza "profana", los de la sintomatología neurótica.

White critica el reduccionismo freudiano de la religión a mero sistema de "dogmas y aserciones"; lo que para él supone una caricatura simplificadora que abre el camino hacia la conclusión de que "Dios es una racionalización ilusoria de deseos inconscientes" (4).

Los intentos de explicación de las fuentes de la religión a partir de la teoría de los impulsos, arrancan, según A. Vergote, de una hipótesis filosófica implícita, consistente en la suposición de que "a las aspiraciones humanas corresponden siempre objetos adecuados", en base a la cual la efectiva correspondencia de la respuesta religiosa a las diversas demandas humanas será considerada como una prueba evidente del auténtico origen humano de la religión (5). Pero la pura asociación de ciertos "deseos humanos orientados hacia una necesidad humana: inmortalidad, sostén moral, protección..." al comportamiento religioso permite tan sólo analizar, afirma el autor belga, las "variaciones de intensidad y de intencionalidad" de este comportamiento y relacionar los motivos con las diversas situaciones que los provocan; sin embargo, en su opinión, "esto no es explicarlos en lo que tienen de propiamente religioso" (6).

A los riesgos generales que comporta el hecho del trasplante de modelos desde la psicopatología y el análisis de los sueños a la hermenéutica de la cultura, la crítica añade los derivados de la simplificación en la misma definición de la naturaleza de lo religioso, al reducir Freud, por medio de su habitual recurso a la

---

.../...

infantil", indica V. White) y de que, por tanto, aquellas "relaciones originales condicionen en gran parte a las derivadas", resulta extraño "el punto de vista y la conclusión de que, por lo tanto, son anormales y neuróticas". Acudiendo al procedimiento analógico, explica que "los robles nacen de las bellotas, y sin embargo, nadie dirá que el roble es un "sustituto" de la bellota, o el "desplazamiento" de una bellota, que se ha convertido en otra cosa, porque un terreno hostil le ha impedido el seguir siendo una bellota" (o.c.p. 90).

(4) o.c.p. 88

(5) "Psicología religiosa", 178 s.

(6) Id. 129

analogía, la pluralidad de formas y niveles de experiencia religiosa a la del "hombre común" occidental, como referencia central para la interpretación de la "religión" en general, en base fundamentalmente a la relación analógica entre el pensamiento religioso de éste y las producciones del neurótico. En este sentido, la obra de Pohier invita a pensar que la teoría freudiana no ha tenido suficientemente en cuenta la posible diversidad cualitativa de "niveles epistemológicos" entre las representaciones "religiosas" asumidas por el "hombre común", el niño, el primitivo, el neurótico, el sujeto profundamente consecuente con su fe, ...etc. (7).

• Las observaciones en torno al contenido.

En general, desde posturas que tienden a defender la compatibilidad de la religión con los imperativos de la salud mental y de la madurez humana, en base a unas opciones ideológicas de partida, más o menos explícitamente confesadas, se destacan los posibles aspectos de la experiencia religiosa que han podido restar total o parcialmente inabarcados por el enfoque reduccionista freudiano, así como las formas alternativas de expli-

---

(7) Según este autor, "la situación epistemológica del pensamiento religioso no es la misma en un niño a la edad del pensamiento preformal, en un adulto cuyo pensamiento estuviera todavía excesivamente impregnado de pensamiento preformal, o en uno cuya inteligencia haya llevado hasta sus máximas posibilidades las conquistas del pensamiento formal, cualquiera que fuera, por lo demás, el grado de madurez o de perfección de su fe en su línea propia"; puesto que "la fe, por muy auténtica que pueda ser, no tiene por resultado conferir a un individuo un nivel formal de organización mental diferente al que le es propio".

En resumen, "la situación epistemológica del pensamiento creyente no puede ser la misma, dice Pohier, según el nivel epistemológico del creyente de que se trate". ["Psicología y teología" p.123 s.]. En esta obra presenta un "ensayo de epistemología comparada entre el pensamiento religioso y el pensamiento infantil", tomando por referencia la psicología genética de J. Piaget, que permite observar claras analogías entre el "pensamiento preformal" del niño y el pensamiento religioso del adulto; pero estas analogías, según el autor, incluyen tanto relaciones de semejanza como de diferencia: Por un lado, a su juicio, se dan semejanzas entre la "situación del niño ante el adulto dispensador de la verdad" y la del "creyente ante Dios"; pero por otro, las condiciones de la "conquista de la autonomía" y del "examen y crítica de la fuente de verdad", así como los factores que favorecen el "acceso del pensamiento infantil a la justificación lógica y a la explicación causal", "no parecen poder intervenir de un modo idéntico en la relación del creyente con Dios" (p.121).  
.. / ...

cación de fenómenos para los que, según el fundador del psicoanálisis, sólo cabe la aplicación de un modelo psicopatológico (8).

A ese respecto, se trata, desde aquellas posiciones, de establecer como razonable la posibilidad de un in-put objetivo "externo" al hombre como punto de partida de la religión, anabarcable desde el análisis de la motivación subjetiva "interna" de los procesos religiosos.

Para P. Ricoeur, la teoría freudiana de la religión no es propiamente "ateología", sino, sencillamente, psicoanálisis que se enfrenta a la religión en la medida en que este fenómeno "es de su competencia como una de las dimensiones de la cultura", como un elemento más del extenso campo de la "semántica del deseo". Por eso, "el psicoanálisis no habla de Dios (...-esto sería teología, propiamente-...); sino del Dios de los hombres" (9). En la misma orientación, A. Vergote sostiene que la "exploración del inconsciente no desvela ni la presencia divina ni su irrealidad" (10).

Uno de los temas básicos de la crítica a la psicología freudiana de la religión, consiste en el debate en torno a la cuestión so-

---

.../...

Así mismo, Pohier pasa revista a una serie de analogías entre ciertas formas del lenguaje y del pensamiento en el niño y en la religión.

El autor reconoce que un tratamiento preciso y completo del tema exigiría "que fuera estudiada cada una de las situaciones resultantes de las varias combinaciones posibles, de una parte, entre los estadios de la madurez epistemológica y, de otra, entre los estadios de la madurez de la fe".

A este respecto, considera que "ni la psicología de la inteligencia ni la psicología de la fe nos prestan actualmente el material de observación, las hipótesis y las teorías que serían necesarias para ello"; por lo que, por el momento, los resultados del análisis del tema no pueden ofrecer la coherencia ni la precisión requeridas en una investigación científica del mismo (cf. id. p. 125).

(8) Cf. Bibl. V.4.2.1.: Bamberger, Dalbiez, Dansereau, Dempsey, Felici, Freijo, García, Lee, Pffister, Plé, Ricoeur, Rodríguez, Sanders, Vergote, White (V.4.2.2.), Zilborg, ...etc.

(9) "El ateísmo del psicoanálisis freudiano". P.244 s.

(10) "Interpretation du langage religieux" p. 18 s.

bre el carácter no "contradictorio", sino "trascendental" que, según la apologética religiosa, hay que atribuir a los contenidos de artículos "dogmáticos", en relación a los que derivan del ámbito "positivo" de la razón. Esas objetivaciones de la fe aparecen, desde aquella perspectiva, como elementos de una experiencia religiosa global con el rango de acontecimiento "escatológico" y que no resulta, por ello, encajable en un esquema neocomtiano del desarrollo humano, en el que es reducido a la condición de subproducto contingente y específico de un estadio histórico, destinado mecánicamente a la extinción, equivalente a una fase de neurosis que hay que superar. A ese respecto, la crítica tiende a destacar la supuesta impotencia del enfoque freudiano para captar la supuesta realidad del factor escatológico de la conciencia religiosa, por contraposición al factor arqueológico de la misma, único objeto posible del análisis del autor.

Desde esa postura, adoptada generalmente por autores creyentes, se sugiere que la teoría de Freud resulta útil en orden al desenmascaramiento de las degeneraciones "patológicas" de la propia religión; pero que de nada puede servir para un análisis de la hipotética experiencia "religiosa" auténtica. Desde ahí, se denuncia la presuntamente apriorística y precipitada generalización por aquél de los resultados extraídos de observaciones particulares y desde una óptica restringida, al tiempo que se insiste en que ciertas manifestaciones "religiosas" constituyen expresión de madurez humana y salud mental, al no implicar abdicación de responsabilidades adultas a causa de la sumisión a instancias "providenciales" al estilo infantil, sino estímulos para una conciencia realista y, en consecuencia, para una conducta regida por el "principio de realidad"; por lo cual no resultan diagnosticables como síntomas de una fijación o regresión neuróticas (11). Se considera, además, que ciertos factores inherentes a la experiencia religiosa, lejos de constituir causa de patología, consisten en saludables refuerzos para los mecanismos de defensa de un Yo que ve, así, consolidada su integridad y alejado el peligro de la neurosis; así como en la diferencia específica entre

---

(11) cf. Rodríguez, M. o.c.p. 26.184/Plé,A.o.c.p. 171.203

el sentimiento de "culpabilidad" neurótico, alimentado por el "miedo al castigo" por una instancia despótica y cruel, que puede tener una traducción simbólica de diversas formas mitológicas, y el sentido religioso de "pecado", según se expresa, por ejemplo, en el cristianismo, indisolublemente vinculado a la "fe" en la "salvación" por un "Dios bueno". Ricoeur afirma a ese respecto que "la santidad de Dios prohíbe colocar en las mismas coordenadas de Dios al Otro de la culpabilidad humana" (12).

En un balance global de la aportación freudiana al conocimiento científico de la religión, no obstante, la crítica en general se muestra respetuosa y reconoce, como por ejemplo lo hace A. Vergote, ciertos méritos que considera indiscutibles de aquélla:

*"La teoría freudiana ofrece la única síntesis de que disponemos para explicar psicológicamente el hecho de que el niño, el adolescente o el adulto, en general el hombre en una situación de aprieto - crea espontáneamente en un Padre providencial y solamente ella permite comprender el por qué las actividades religiosas decrecen al no estar verdaderamente motivadas.*

*Una teoría que sintetiza económicamente todos estos extremos merece, sin duda, una presunción de verdad. Tanto más cuanto que no se propone ninguna otra" (13)*

---

(12) "Culpabilidad trágica y culpabilidad bíblica" p.33

(13) o.c.p. 180.

#### IV.3.2. CARL G. JUNG.

También a propósito de Jung han existido intentos de explicar los contenidos de su psicología de la religión como simples productos de la proyección de elementos de su inconsciente (14); los autores de los cuales han podido, de paso, ahorrarse una parte del trabajo de discusión sobre la validez de las teorías de aquél, mediante esa reducción psicológica de las mismas a sus supuestas fuentes motivacionales subjetivas, desprovistas, por tanto (?) de todo valor "objetivo".

Lo fundamental de las objeciones dirigidas a las tesis jungianas sobre la religión gira en torno al sistema expositivo de éstas, a la discusión del punto de vista "fenomenológico" y a las supuestas implicaciones metafísicas de las mismas.

Se da, en efecto, un cierto consenso entre los críticos con respecto a la observación de la relativa falta de sistematización de las teorías, de la vaguedad conceptual de su expresión y de la ambigüedad semántica de los términos empleados en la formulación de las mismas; ante lo que nadie se siente satisfecho por el simple dato de las manifestaciones del propio Jung sobre su condición de "hereje de la especulación" y acerca de su "mal tipo" como "filósofo" (15).

El capítulo central de las críticas que han llovido sobre el pensamiento de Jung sobre la religión -provenientes, en su mayor parte, como las relativas a Freud, de estudiosos creyentes- está constituido por el de las observaciones en torno a la relativa sensación de confusión entre los planos de lo epistémico, de lo psíquico y de lo óntico suscitada por el conjunto de las teorías que incluye sobre la religión.

---

(14) Un típico ejemplo de los cuales, como cuenta Hostie, lo constituye, sin duda, el intento de W. Daim de explicar la concepción jungiana sobre la imagen contradictoria de Dios como resultado de la supuesta ambivalencia de sus relaciones con su padre. (o.c.p. 235).

(15) 1952 e, 29 s.

A pesar de sus reiteradas declaraciones de principio y sucesivas matizaciones a propósito de su "punto de vista fenomenológico", el psicólogo suizo no ha conseguido evitar -como él mismo reconoce (16)- el que toda suerte de lectores (psicólogos, teólogos y profanos en

(16) cf. 1928, 226/1944 s.33/1952 a,24/1952 b,10/1952 e,29/1962,224... etc. Entre esos críticos destaca el mismo Erich Fromm (cf. 1947,14 s./1950, 28 ss./1960, 126... etc.)

Esa especie de ambigüedad latente en el fondo de sus tomas de posición ante temas controvertidos, como los relativos a la religión o a la política -ante los que intenta situarse en un terreno neutral, para reconciliar posturas contrapuestas- ha determinado el que Jung haya sido también calificado en ciertos ambientes de pensador reaccionario y filonazi, en base a la consideración conjunta de los hechos de su condición de único "ario" entre los prohombres iniciadores del psicoanálisis, de sus relaciones coyunturales con una organización de psicoanalistas "arios" y de haber aceptado, durante el apogeo del nazismo, la dirección de una revista psicológica también sólo para arios; así como de ciertas aplicaciones a las pseudocientíficas concepciones racistas elaboradas por ideólogos de la Alemania hitleriana, de hipótesis esbozadas en las primitivas aportaciones (impregnadas de biologismo) del autor a la teoría de los arquetipos. (Cf. p.ej. Reich : nota 6, de 1934 a "Materialismo Dialéctico y Psicoanálisis", 1929 b,136).

A ese respecto, como en los referidos a su teoría de la religión o a su concepción general del psiquismo, parece que el grado de categoricidad de las críticas muestra frecuentemente una correlación negativa con el grado de conocimiento global de la personalidad y de la obra del crítico demostrado por los criticantes.

Como elementos para un contrapeso a los recelos que hacia la obra de Jung han suscitado esas etiquetas de algunos de sus críticos, puede resultar adecuada la referencia a "Wotan" y a "Nach der Katastrophe", elaboradas durante el período nazi (en las que se alude a la irrupción de fuerzas demoníacas, que vienen a cubrir los vacíos de las divinidades en crisis), así como a las "Terry Lectures" (realizadas inmediatamente antes del estallido de la segunda Guerra Mundial) en las que el autor se refiere al "cuadro singular de ver Estados enteros proclamar la viejísima exigencia de la teocracia, es decir, de la "totalidad", a la que inevitablemente acompaña la supresión de la libertad de opinión"; hecho que atribuye a "las potencias del mundo subterráneo -para no decir del infierno- (que...) están creando (...) una esclavitud estatal y una prisión estatal" (1940,81/cf. 1952 a,25. 242 s./1962,333.336).

Hace falta cierta dosis de imaginación tendenciosa para tachar de racista la tesis establecida en "El secreto de la Flor de Oro" (1929) según la cual, "así como el cuerpo humano muestra una anatomía general por encima y más allá de todas las diferencias, también la psique posee un substrato general que trasciende todas las diferencias de cultura y conciencia (...) lo inconsciente colectivo es (...) la expresión psíquica de la identidad, que trasciende todas las diferencias raciales de la estructura del cerebro" (1929,28).

De lo que no se puede acusar a Jung es de "etnocentrista": ahí están sus abiertas críticas al "espíritu del hombre blanco", o a la actitud y mentalidad "europea" y "occidental"; en contraste con los valores positivos que descubre en las sabidurías de "oriente", e incluso en la psicología de los hombres "primitivos" (cf. p.ej. 1926, 8/1929, 14.24 s.30.36.51 s./1940,80,...etc.); ni de "dogmático" a quien presume de poseer "el exquisito don de la duda" (1944, a,29).

Cabe sugerir igualmente que un análisis detenido de "Recuerdos, sueños, ..!...

uno y otro ámbito; creyentes, incrédulos y agnósticos) hayan til dado su óptica de "misticista", "irracionalista" y "obscurantista"; su marco de referencia de "agnosticismo", "ateísmo", "pseudoreligión", "gnosticismo" y "teísmo", y su estilo cognoscitivo y terapéutico de "relativismo" y "eclecticismo" "epistemológicos" y "axiológicos".

Como observa V. White, a Jung no le han faltado "críticos irónicos que le hayan echado en cara el haber abandonado la levita del científico por la toga del profesor, y la toga del profesor por la sotana del clérigo, si no por la túnica del mago, del profeta o del mistagogo". Ello ha venido motivado por el hecho de que, en términos del mismo autor, (17) en la obra de Jung, "el reino de lo psicológico (...) invade el de lo es piritual", en la teoría y en la práctica"; por lo que resulta "imposible trazar entre ellos una línea estricta y estable" (18).

En efecto, un Jung que, lejana ya su crisis religiosa juvenil, pretende haber accedido a la madurez "filosófica", según cuenta él mismo en sus recuerdos autobiográficos, de la mano especialmente de Goethe y de Nietzsche e impregnado, como observa R. Hog XIX" y que, desde esa base, establece una fecunda y prometedora colaboración con Freud y su círculo, descubre la relevante función psicológica de la religión por imperativos que, por un lado, emanan de su "interior" (20); pero que, por otro, le vienen

.../...

pensamientos", e incluso de las connotaciones psicológicas e ideológicas de las declaraciones de "fenomenologismo" por parte del autor, permite detectar una personalidad y un modo de pensar nada ajustados a los rasgos prototípicos (diseñados por la misma izquierda psicoanalítica: Cf. Adorno et al. "La personalidad autoritaria"/Fromm, 1936 a/1963) del "carácter autoritario" y del "estilo cognitivo" propio de los individuos componentes de la masa fascista.

(17) o.c.p. 92

(18) Id. 95

(19) "Del mito a la religión..." p.232

(20) En sus "Recuerdos..." afirma que su tratamiento de "casi todos los problemas que me interesaban humana o científicamente iban acompañados o eran iniciados por sueños" (1962, 220/cf.218).

Poco antes, en el mismo texto, el autor se refiere al sueño que coincidió con el comienzo de su plena dedicación a la "confrontación de la psicología con la cuestión religiosa", consistente en una "visión de Cristo alquímica" (cf. id. 217,s.).

igualmente dictados por su práctica profesional (21), a través de la que puede comprobar los estragos del "intelectualismo racionalista" en el psiquismo humano.

Es ese doble género de "experiencias" el que le induce a abordar el tema religioso como uno de los ejes centrales de su producción y a aportar hipótesis sugestivas orientadas no sólo hacia una aproximación explicativa al "fenómeno", según los imperativos de la asepsia "fenomenológica"; sino también, en cierto modo, hacia una penetración especulativa en el terreno de lo religiosamente numinoso, como ámbito específico para el diagnóstico y la orientación de la terapia; con lo cual, se halla prácticamente implicado, más allá de lo "empírico", en lo metafísico y teológico, en contradicción con ciertas directrices formuladas en sus proyectos iniciales.

Los comentaristas de la psicología jungiana de la religión que, sin renunciar a los personales criterios de una confesión de un credo religioso, se muestran -este es el caso, por ejemplo, de R. Hostie- por un lado, respetuosos hacia el enfoque del fenómeno de la religión por el pensador de Zurich a partir del análisis de las "fuerzas psíquicas que obran en el hombre (la libido)", de los "arquetipos" en tanto que "posibilidades de estructuración en las cuales se manifiestan esas fuerzas" y del "sí-mismo" como "totalidad psíquica que engloba sus estructuras", procuran, a toda costa, por otro, delimitar las fronteras entre los respectivos "puntos de vista" psicológico y teológico, insistiendo en la supuesta incapacidad del primero para tratar de ciertos elementos atribuidos a la competencia específica del segundo, entre los que destacan

- "los objetos reales hacia los que se orientan esas fuerzas psíquicas",
- "las causas no psíquicas capaces de influir sobre tales estructuraciones",
- "las realidades suprapíquicas que pueden dominar a una totalidad de esta índole" (22).

---

(21) "Mi posible contribución a la cuestión religiosa proviene con exclusividad de mi experiencia práctica, tanto con mis pacientes cuanto con las llamadas personas normales" (1940,25).

(22) o.c.p. 225

En otros términos, los críticos como Hostie, reconocen el valor de la aportación de Jung por lo que en ella se refiere al "*homo psychicus*" y, en todo caso, critican las supuestas extrapolaciones de observaciones sobre el mismo al "*homo religiosus*" concebido teológicamente (23).

---

(23) Especialmente en obras como "*Respuesta a Job*", en las que, a pesar de las declaraciones de "*fenomenologismo*" y de las intenciones de no referirse más que al Dios de los hombres, no obstante, las afirmaciones sobre la divinidad veterotestamentaria y sobre el mismo Cristo aparecen teñidas de connotaciones teológicometafísicas (cf., a ese respecto, Hostie, pp.226 ss.).

#### IV.3.3. WILHELM REICH Y ERICH FROMM

No existe, hasta el presente, para los casos de Reich y de Fromm una abundante cantidad de estudios críticos sobre su aportación específica al análisis de la religión, al contrario de lo que se puede observar a propósito de Freud y de Jung. La mayor parte de referencias a la misma aparecen en el contexto de aproximaciones globales a la obra respectiva de los autores o a aspectos de ésta tenidos por más fundamentales.

Ninguno de ellos, considerada su obra respectiva como conjunto, pretende primariamente establecer afirmaciones relativas a la realidad ontológica del objeto religioso; sino, más bien, centrarse especialmente en el enfoque de la dimensión psicológica del fenómeno de la *"experiencia religiosa"*.

#### Reich

De los cuatro autores estudiados, Reich es, sin duda, el que en sus relatos autobiográficos (que suelen aparecer en los prólogos que acompañan las sucesivas reediciones de algunas de sus obras de mayor difusión) ofrece menos pistas para asociar su teoría de la religión a su propia trayectoria personal: al lado de sus reiteradas alusiones a la resonancia de sus campañas profiláctico-terapéuticas y a las incomprendiones y persecuciones de todo género que su actuación desencadenaba por parte de algunos de sus contemporáneos afectados por lo que él llamaba la *"plaga emocional"*, como pretexto para reivindicar su condición de profeta, de mártir y, en definitiva, de nuevo Cristo, se hecha de menos la reflexión sobre la trascendencia que sobre su evolución profesional e intelectual pudieron tener las trágicas circunstancias del extraño suicidio de su madre, de la pronta muerte de su padre y hermano y de la misma primera gran guerra europea, determinantes del hecho de que, a sus 21 años recién cumplidos, ju dío sin religión, se viera huérfano de padres, de familia y de patria. Tampoco deja entrever el impacto de la negativa de Freud -el único maestro del que el autor habría estado dispuesto a recibir sugerencias- a psicoanalizarlo, la posible importancia de la cual parece intuida por algunos de sus biógrafos.

Su concepción acerca de la religión evolucionó paralelamente a su pensamiento general. El enfoque económico sexual de lo religioso constituye el fruto de un ensayo, hasta cierto punto prematuro, de articulación de la concepción marxista-leninista del "reflejo" superestructural de los procesos "básicos" con la freudiana del "síntoma" como vehículo de expresión y de "reflexión" de lo fundamental inconsciente. Ambas perspectivas inducen al autor a situar el origen de las determinaciones de lo religioso fuera de la misma "religión", en las contradicciones a nivel socioeconómico y políticosexual y en sus repercusiones psíquicas.

Las insinuaciones, proyectos y esbozos al respecto realizadas durante su etapa europea aparecen desarrolladas en las ediciones americanas de algunas de las obras de aquel momento de su dinámica intelectual, con los reajustes y ampliaciones a que le induce su nueva óptica bioenergética. El punto de enlace entre sus enfoques de la religión con más nítido sello freudomarxista y los realizados en el contexto de su cosmovisión orgonómica consiste en su caracterología, la cual determina no sólo el contenido de su concepción de la religión, sino también el valor científico de la misma.

Por lo que hace referencia concretamente a la calidad epistemológica de las teorías reichianas, comentaristas como Rycroft se preguntan si el autor llegó a entender la naturaleza del método científico, si sus conocimientos en física y biología fueron lo suficientemente sólidos y reconocidos por especialistas qualificados en estas materias como para sustentar adecuadamente sus concepciones y si su investigación se atuvo a los imperativos de la verificación (24). En su opinión, la respuesta a estas cuestiones debe ser negativa; pero considera que ella sola no constituye un elemento suficiente para una evaluación definitiva de la aportación de Reich. Según él, cabe reconocer la posibilidad de la adopción por un autor de una perspectiva metodológica que no corresponda a la que realmente hubiera pretendido y declarado en su proyecto (la científico-natural, en el caso del de "Análisis del carácter") para llegar a resultados no necesariamente

---

(24) cf. o.c.p. 17 s. 135.

inaceptables desde la segunda, a través de un procedimiento que el propio investigador resulta incapaz de identificar en su verdadera naturaleza. A ese respecto, afirma que Reich estaba convencido de que sus ideas "eran el producto de sus investigaciones científicas, mientras que, en realidad, eran la culminación de un proceso evolutivo personal, llegando por ese procedimiento a conclusiones a las que numerosos poetas, místicos y teólogos habían llegado a través de caminos mucho más subjetivos y esencialmente introspectivos" (25).

Ante la aportación de Reich, y más allá de los límites de la validez de sus teorías, cabe el reconocimiento de su habilidad para detectar elementos dignos de consideración en todo enfoque de la cuestión religiosa que pretenda abarcar la totalidad de las dimensiones de la misma.

#### Fromm.

La psicología frommiana de la religión, considerada en su conjunto, encaja en el marco global de la antropología del autor, según la cual el ser humano "posee en sí mismo la tendencia a crecer, a desarrollarse y a ser productivo". De lo que se deduce que la "salud mental" debe consistir en la dinámica de la realización de esa tendencia, la cual se expresará en la "religión humanista", y que la psicopatología no puede ser más que el efecto del bloqueo por parte de "fuerzas ambientales" de la actuación de esa tendencia, situación que dará lugar a manifestaciones de "religión autoritaria".

El propio autor intenta convencer al lector de su obra de que la concepción expuesta no peca de volátil e inconcreta; en base a que, según él, ésta se apoya en la constatación de la dinámica de la misma "naturaleza del hombre", consideración de la cual nacen los principios de que "el poder para actuar crea la necesidad de la actuación" y de que "el fracaso en la misma da como resultado la disfunción y la desdicha" (26).

---

(25) o.c.p. 19/cf. íd. 135

(26) 1947, 189.

En el primer capítulo de *"El miedo a la libertad"*, se esfuerza en presentar una concepción rigurosa de la *"naturaleza humana"* en la cual, sin embargo, tan sólo consigue sentar su tesis de que ésta no consiste en una pura suma de tendencias innatas, biogénicamente predeterminadas ni, por el contrario en un simple producto cultural; sino en una especie de combinación de elementos de lo uno y de lo otro, de factores rígidos y de componentes moldeables por las circunstancias sociales; pero sin aportar los datos necesarios para una definición precisa y positiva del contenido del concepto.

*"Más allá de las cadenas de la ilusión"*, parece dejar entrever que su idea de la *"naturaleza humana"* deriva de la *"experiencia de la humanidad subyacente a los conceptos budista, judaico-cristiano, spinozista y racionalista-ilustrado."* (27).

Ahí radica el punto de articulación de su teoría de la religión con su concepción general del hombre. Si el propio autor no pone en cuestión la huella imborrable que han dejado en sus *"opiniones"* generales las enseñanzas que recibió en su juventud de aquellos *"grandes sabios rabínicos"*, representantes del *"ala humanista de la tradición judía"* (28), A. Caparrós, más categórico, califica el conjunto de la producción frommiana como el resultado de un *"intento continuado de poner en clave "actualizada" la fe bíblica en Dios"*, a base de situar *"en el interior del mismo hombre toda la omnipotencia que los autores bíblicos ponían en manos de Dios"* y de presentar su *"mensaje (...) con las mismas pretensiones de universalidad -en todos los sentidos- que todo lenguaje religioso"* (29).

El conjunto de su teoría de lo religioso, aparte de los defectos de coherencia interna que puede ostentar, imputables, hasta cierto punto, al hecho del proceso madurativo del pensamiento del autor, adolece de la fragilidad epistemológica inherente al pro-

---

(27) 1962, 37.

(28) 1966, 18.

(29) o.c.p. 304 s.

pio marco de referencia global en el que se pretende insertar y a la misma antropología de base sobre la que se asienta.

Ello no resulta óbice para el reconocimiento, por otra parte, de su notable poder sugestivo, ni del valor que encierra en tan to que ensayo de realización de lo que el autor entiende por "*aproximación a la verdad*".

IV.4 CONSIDERACIONES FINALES EN TORNO AL ALCANCE Y LIMITACIONES DEL ANALISIS DE LA RELIGION EN LA PSICOLOGIA DE LO INCONSCIENTE.

El conjunto de las aportaciones descritas no permite una definición estructural de la religión (en la que se relacionen concretamente las instancias, factores y modos de articulación de los elementos en el conjunto de la experiencia "*religiosa*"); sino referencias a aspectos fragmentarios de la misma. Tampoco brinda la psicología de lo inconsciente el paradigma indispensable para una interpretación global del fenómeno religioso; sino, más bien una serie de micromodelos que pretenden dar cuenta de aspectos parciales de éste. Esos instrumentos explicativos concretos incluyen:

- un ámbito específico de referencia (lo "*inconsciente*"), como fuente de determinaciones y de sentido.
- conceptos acerca de la estructura y dinamismo psíquico, de salud mental, psicopatología y tipología caracterial... etc., implicados en la concepción de la "*experiencia religiosa*".
- hipótesis relativas a la naturaleza, motivación y función psicosocial de fenómenos religiosos.
- y claves para una hermenéutica de símbolos religiosos expresados a través de sueños, mitos, dogmas, ritos, instituciones sociales, rasgos de carácter individuales, ... etc.

El intento de aproximación teórica al hecho religioso por parte de Freud, Jung, Reich y Fromm supone, desde cierto punto de vista, la expresión de una ambición idealista que induce a una tarea utópica y a no tomar en consideración el hecho de la supuesta desproporción entre los medios científicos de base disponibles y los fines propuestos para la investigación.

Desde otro ángulo, en cambio, puede ser valorado como una labor meritoria de enfrentamiento abierto a un ámbito de cuestiones básicas asociadas a la realidad de la misma existencia humana históricomundana, más allá del análisis de rasgos de conducta aislados, desde disciplinas ultraespecializadas, y como una contribución notable, si no en el plano del conocimiento positivo de los fenómenos analizados, sí, al menos, a los posibles tér-  
minos y marco de referencia del planteamiento psicosociológico

de los temas relativos a la conducta religiosa.

En otros términos, esa amalgama de conceptos, supuestos y sugerencias, fruto de la tarea investigadora de los autores mencionados constituye, desde esa perspectiva, una materia prima de la que se pueden extraer recursos susceptibles de ser adoptados como contribuciones útiles al desarrollo del pensamiento psicosocial en general y a la comprensión particular del hecho religioso.

Cabe dentro de lo razonable la consideración de que las teorías analizadas son el resultado provisional de unos pasos vacilantes en la construcción de un camino abierto, del cual puede que, a la larga, el proceso del conocimiento no deje piedra sobre piedra; pero ello como efecto de una dinámica que, lejos de partir del simple rechazo de las aportaciones de Freud, Jung, Reich y Fromm como productos no "*científicos*", haya implicado la superación de los contenidos de las mismas por hipótesis más adecuadas como base de teorías más válidas en orden a la explicación de su objeto.

Queda por responder si los resultados obtenidos de la presente investigación responden adecuadamente al planteamiento inicial de la misma y, al tiempo, justifican su realización en una línea eminentemente descriptiva que debía desembocar a la larga, a un simple resumen esquemático casi vacío de conclusiones impregnadas de juicios valorativos y de propuestas alternativas a las concepciones expuestas.

Nota final.- Hasta aquí, un intento de descripción sistemática y de aproximación crítica a unas teorías. Nos permitimos, por una vez, relajar el tono aséptico que nos habíamos propuesto como norma directiva de la exposición, para expresar en primera persona una afirmación de respeto personal hacia el valor de las respectivas aportaciones al análisis de la religión por Sigmund Freud, Carl Gustav Jung, Wilhelm Reich y Erich Fromm y para declarar nuestro subjetivo convencimiento de que el progreso en ese campo sólo parece concebible como superación hacia delante de las mismas.

V. COMPLEMENTOS.

V. 1 VOCABULARIO.

ALIENACION. (Cf. IDEOLOGIA. ILUSION. PROYECCION).

En su sentido etimológico el término significa la acción de devenir algo distinto de sí mismo; la proyección de la sustancia de un yo-sujeto sobre un objeto externo (ajeno).

Desde una cierta óptica teológica, puede llegar a constituir un concepto sinónimo del de "encarnación" -para definir el proceso de mundanización y humanización de Dios- y del de "divinización" -referido a la unión mística del sujeto con la divinidad-.

Para Lutero, equivale a extrañeza en el mundo, entre las cosas que no tienen sentido, porque Dios ha ocultado su rostro.

Hegel restituye al concepto su primitivo estatuto metafísico-teológico, al describir con él tanto el momento concreto del desarrollo dialéctico del Espíritu Absoluto en que éste se auto-extraña (se autovacía) en la realidad cósmico-humana como la situación humana de disociación entre lo racional-objetivo y lo existencial-subjetivo.

Para el filósofo alemán, "desalienación" equivale a reidentificación de la Idea consigo misma a través de la actividad inteligente humana, expresada fundamentalmente por medio de la realización del Estado y del Derecho.

Feuerbach hace derivar la categoría ontológica hegeliana hacia una dimensión esencialmente antropológica, al referirla a la condición religiosa, en la que el hombre, según el discípulo de Hegel, enajena su propia esencia por el hecho de objetivarla en los atributos de un imaginario ser externo a él mismo.

La "desalienación" feuerbachiana consistirá en la reidentificación del hombre consigo mismo a base de la toma de conciencia de sus ilusiones, eso es, del auténtico objeto de sus "proyecciones".

La reducción "antropológica" de la teología llevada a cabo por Feuerbach constituye un claro precedente de la "psicológica" realizada posteriormente por Freud.

En Marx, heredero, en cierto modo, de Feuerbach y de Hegel, la "alienación" significa la realidad sociohistórica de la autodesnaturalización del hombre, al no poder éste apropiarse (o al desprenderse) de su identidad de productor social. Este concepto, utilizado por el autor sobre todo en su primera época de filósofo, aparece íntimamente asociado al de "explotación" (típico de las obras socioeconómicas de su segunda fase intelectual, referido concretamente a aquella modalidad de relaciones sociales de producción por la que unos hombres se ven desposeídos del fruto de su trabajo por otros. Por ella, el trabajador "explotado" no se halla en condiciones de realizar su humanidad en la creatividad material histórica) y al de "fetichismo de la mercancía", por el cual las cosas producto del trabajo humano aparecen adornadas de cualidades personales; mientras que las personas que las han producido reciben la consideración de cosas.

De esta "alienación fundamental" del trabajo hace derivar Marx las modalidades secundarias de la misma, una de las cuales será la "religiosa" (en tanto que falsa conciencia, ilusión, mistificación de lo real, narcótico, instrumento ideológico de la clase social dominante, ... etc). La "desalienación" en sentido marxista, sólo se vislumbra como posible a partir de la revolución de aquella estructura material que impide al hombre el desarrollo según sus posibilidades, previa satisfacción de sus necesidades.

A fines del siglo XIX, se empieza a utilizar propiamente el término "alienación" en el argot psicopatológico para denominar el tipo de trastorno de la personalidad ocasionado por la pérdida del sentido de la realidad; éso es, por una anormal percepción de las propias experiencias.

Durante la década de los 20, Lukacs realiza la "recuperación de este problema hegeliano-marxista por parte de un comunista" como "cuestión central de la crítica revolucionaria del capitalismo". Los términos "alienación", "cosificación", "objetivación", "extrañamiento", "reificación", ... etc. constituyen un eje importante dentro de la tradición "historicista" del marxismo en la que se encuentra especialmente implicado entre otros, Erich Fromm.

En Freud, el mecanismo fundamental de la "alienación de la conciencia" es descrito básicamente en términos de "proyección", fundamento de la "ilusión" y de diversas modalidades de delirio psicótico.

Para Jung, la "alienación" consiste en el "estado" psíquico producido por la "asociación de un contenido colectivo al yo (...) pues, con la conciencia individual se mezcla algo que propiamente debería permanecer inconsciente, esto es, separado del yo (...). La irrupción de tales extraños contenidos se encuentra como síntoma característico en el comienzo de muchas perturbaciones mentales" (1948 b, 228).

El autor de "Energética psíquica..." precisa que en la "alienación" se pone de manifiesto sólo el aspecto "negativo" de la "numinosidad" de los contenidos arquetípicos (1948 b, 228 s. Nota 9).

La psicología social empírica, desde sus inicios hasta sus prolongaciones más recientes, utiliza el término "alienación" para referirse a la eliminación de los vínculos que mantenían la integración del individuo a su entorno social.

Las corrientes de signo "contracultural", con exponentes en todos los ámbitos de las ciencias del hombre, tienden a destacar las raíces socioculturales de la "alienación" de los individuos, víctimas de las múltiples formas de presión que ejerce sobre ellos un medio "alienante".

A finales de los 60, el uso teórico del término y los conceptos asociados al mismo han sido objeto de una crítica frontal por el "estructuralismo" marxista -que ha denunciado la falta de "estatuto teórico definido" de los mismos-; hecho que no ha sido óbice para que aquellos sigan ocupando un rango preferente ni para su reactualizado uso en el pensamiento psicosocial en general.

---

NOTA: Sobre el uso del concepto alienación en el pensamiento social moderno, Cf. ISRAEL, J.: o.c.b.V.4.3.2.

AMBIVALENCIA .

Término introducido por Bleuler y que Freud utiliza para significar "el hecho de que, en tal época ulterior del desarrollo de un impulso instintivo, se observa, junto a cada movimiento instintivo, su contrario" (1915 a, 2047 /cf. 1905, 1210).

Ese estado afectivo, caracterizado por la simultaneidad de actitudes contrapuestas en relación a un objeto, adquiere un sentido patológico cuando el sujeto que lo experimenta deviene incapaz de resolver el conflicto entre las tendencias contrarias. Según Freud, resulta característico del "Complejo de Edipo", en el que los polos contrapuestos están constituidos por los afectos amor y odio.

ANGUSTIA.

Freud define la angustia como "la reacción al peligro" (1925, 2869) y "al displacer" (id. 2876) por parte del organismo que, indefenso ante un medio amenazador, experimenta un "estado afectivo" determinado por "sensaciones de la serie placer-displacer" (1932 a, XXXII, 3146). Reproduce una experiencia (displacentera) que integraba las condiciones de un incremento de la excitación y las de una descarga por vías determinadas. En el caso humano, se trataría de la experiencia prototípica del "trauma del nacimiento" (cf. 1925, 2860, 2861/1932 a, XXXII, 3150 ss.).

Según "Inhibición, síntoma y angustia", "la angustia nació como reacción a un estado de peligro y se reproduce cada vez que surge de nuevo tal estado" (1925, 2860/cf. 1932 a, XXXII, 3148) y constituye "por un lado, una expectación del trauma y, por otro, su reproducción mitigada" (1925, 2879). El autor distingue la "situación traumática" (desamparo) y "situación peligrosa" (en la cual es dada la "señal de angustia"):

"la situación peligrosa es la situación de desamparo reconocida, - recordada y esperada. La angustia es la reacción primitiva al desamparo en el trauma, reacción que luego es reproducida, como señal de socorro, en la situación peligrosa" (id., id./1932 a, - XXXII, 3147 s.).

Desde su perspectiva, el de la angustia es "el fenómeno fundamental y el principal problema de la neurosis" (1925, 2866):

"en las neurosis vemos surgir una reacción de angustia cada vez - que el instinto reprimido trata de llegar a la conciencia, y observamos que el resultado del conflicto no es, a pesar de todo, más que una transacción, absolutamente insuficiente como satisfacción". (1924 d, 2747).

En ese contexto la formación de síntomas es concebida como la respuesta defensiva ante una "señal" de angustia, que alerta del peligro de la plena irrupción del displacer (1925, 2878 ss.).

En "La angustia y la vida instintiva", el autor resume su concepto en los términos siguientes:

"la angustia es, como estado afectivo, la reproducción de un antiguo suceso peligroso; nace de magnitudes de libido que se han he

cho, en algún modo, inutilizables, y también del proceso de la represión; es reemplazada por la producción de síntomas (...) el yo es la única sede de la angustia y (...) sólo el yo puede producir y sentir la angustia" (1932 a, XXXII, 3148 s.).

#### ANIMISMO.

Vocablo con el que Freud denomina aquel "sistema intelectual" que constituye "la primera teoría completa del mundo" y que se basa en las "representaciones del alma" y de los "seres espirituales en general" (1911-13, 1807.1795).

En un enfoque evolucionista, el autor considera el estadio "animista" como precursor del "religioso"; de modo que siguiendo el modelo del desarrollo psicosexual, en el primero de ellos, el hombre se autoatribuye narcisísticamente la "omnipotencia"; mientras que en el segundo, la "proyecta" a los dioses (Cf. 1911-13, 1803.1796).

#### ARQUETIPO. (Cf. INCONSCIENTE. COLECTIVO).

Con esta "designación" -cuyos orígenes etimológicos se remontan a las tradiciones culturales grecorromana y judeocristiana- afirma Jung en "Psicología y religión", "significo formas o imágenes de naturaleza colectiva, que se dan casi universalmente como constituyentes de los mitos y, al propio tiempo, como productos individuales autóctonos de origen inconsciente. Los temas arquetípicos provienen, verosíblemente, de aquellas creaciones del espíritu humano trasmisibles no sólo por tradición y migración sino también por herencia. Esta última hipótesis es ineludible, dada la reproducción espontánea de las imágenes arquetípicas, incluso las complejas, aún en casos en que no existe posibilidad alguna de tradición directa" (1940, 85).

Según explica el propio autor en su estudio sobre el aspecto psicológico de la conciencia, que aporta como contribución a la obra colectiva sobre "La conciencia" ("Das Gewissen") publicada por el Instituto Jung en 1958 (RZ), "el concepto de arquetipo (...) se deriva de la observación repetida varias veces de que por ejemplo los mitos y los cuentos de la literatura universal contienen siempre en todas partes ciertos motivos. Estos mismos motivos los hallamos en las fantasías, sueños, delirios e imaginaciones de los individuos actuales. Estas imágenes y conexiones típicas se designan como representaciones arquetípicas. Tienen, cuanto más claras son, la propiedad de ir acompañadas por vivos matices afectivos (...). Impresionan, influyen y fascinan. Proviene de un arquetipo imperceptible en sí mismo, de una pre-forma inconsciente que parece pertenecer a la estructura heredada de la psique, y puede, a causa de ello, manifestarse en todas partes como fenómeno espontáneo". (Pag. 199 ss. texto en castellano según 1962, 411/cf. 1941, 142/1952 a, 24.171/1954 a, 11).

Al principio de su producción, el autor, en una orientación organicista, tiende a referirse a la "herencia" de los motivos arquetípicos en términos de "sedimentación mnémica" y de "engrama" (como productos resultantes de la supuesta "condensación de innumerables procesos semejantes entre sí") y de "huellas" "grabadas" en lo inconsciente, como efecto de la repetición de ciertas "reacciones subjetivas" (cf. 1921, (I), 316 s./id. (II), 245 ss/1926, 83 s. 88).

Pero ya muy pronto, matiza su posición inicial afirmando que, al

utilizar términos propios de la "genética" "no afirmo con esto en modo alguno, la herencia de las representaciones, sino solamente de la posibilidad de la representación cosa que es muy distinta" (1926,83).

Más tarde, en "Símbolos de transformación", insiste en que "no se trata de representaciones heredadas, sino de cierta disposición innata a la formación de representaciones paralelas o bien de estructuras universales, idénticas de la psique, que luego denominé lo inconsciente colectivo. Llamé arquetipos esas estructuras. Corresponden al concepto biológico de "pautas de comportamiento" (1952 a,171) y en que "los arquetipos son elementos estructurales numinosos de la psique y poseen cierta autonomía y energía específica en virtud de la cual pueden atraerse los contenidos de la conciencia que les convengan" (Id.,245).

En los trabajos de su última época, Jung define los "arquetipos" como "unidades afectivas de lo inconsciente", "correlatos" de los "instintos", dotados de un "contenido colectivo autónomo", que actúan como "ordenadores de representaciones", por su condición de "cauces psíquicos de la "libido" ". (Cf.1948 b,213, 228/1952 a,240/1954,a,177 s.).

Nota. El tema en Freud.

Si bien el padre del psicoanálisis ha interpretado la psicología de los fenómenos colectivos por analogía a los individuales y no ha disimulado sus reservas hacia el concepto de lo "inconsciente colectivo"; no obstante, reconoce, en "Moisés y el monoteísmo", que "de por sí, el contenido del inconsciente es ya colectivo, es patrimonio universal de la humanidad" y que "los sedimentos psíquicos de aquellos tiempos primordiales se convirtieron en una herencia que, en cada nueva generación, sólo precisa ser reanimada, pero no adquirida" (1934-8, 3321).

Ya en "Totem y Tabú", había postulado "la existencia de un alma colectiva en la que se desarrollan los mismos procesos que en el alma individual" y la "herencia de las disposiciones psíquicas", como base para la "necesaria continuidad de la vida psíquica en las sucesivas generaciones"; la cual, sin embargo, necesita "de ciertos estímulos en la vida individual para desarrollarse" (1911-13, 1848 s./1915-17,2343).

Así mismo, en "El yo y el ello", afirma que "los sucesos del yo parecen al principio no ser susceptibles de constituir una herencia; pero, cuando se repiten con frecuencia e intensidad suficientes en individuos de generaciones sucesivas, se transforman, por decirlo así, en sucesos del ello, cuyas impresiones quedan conservadas hereditariamente" (1923a, 2716/cf 1938 b,3418).

Con lo cual, prolonga la idea formulada en "Introducción al narcisismo" según la cual el "ideal del yo" "tiene, además de su parte individual, su parte social" (1914 b, 2033) y proseguida en "El malestar en la cultura", en donde se hace referencia al "super-yo cultural" (1930 a, 3065).

En "Compendio del psicoanálisis", a propósito de cierto tipo de contenidos oníricos, el autor estima "que no pueden proceder ni de la vida adulta ni de la infancia olvidada del soñante"; por lo cual "nos vemos obligados a considerarlos como una parte de la "herencia arcaica, que el niño trae consigo al mundo, antes de cualquier experiencia propia, como resultado de las experiencias de sus antepasados". Freud reconoce, así, las

"analogías" entre "este material filogenético" de los sueños individuales y el de "las mas viejas leyendas de la humanidad" (1938 b, 3292 s).

#### CARACTER.

En "El carácter y el erotismo anal", Freud define el carácter en función de la libido (como continuación o sublimación del eros o como reacción contra el mismo) y establece criterios provisionales para una tipología caracterológica en base a los diversos estadios del desarrollo psicosexual. Como "fórmula (...) para la constitución definitiva del carácter, producto de los instintos parciales", el autor establece la siguiente:

"los rasgos permanentes del carácter son continuaciones invariadas - de los instintos primitivos, sublimaciones de los mismos o reacciones contra ellos" (1908 b, 1357/cf. 1905, 1234/1934-38, 3886).

En las "Nuevas lecciones..." el autor destaca el papel de las "identificaciones" como "importantes aportaciones a la formación del carácter" (1932 a, XXXI 3137).

El tema en Reich.

El glosario de "Psicología de masas del fascismo", define el "carácter" como la "estructura típica de un individuo, su manera estereotipada de actuar y reaccionar" (1933-46 b, 25/cf. 1942, 293), en un sentido biopsicológico; mientras que el prólogo a la III<sup>a</sup> ed. de "Análisis del carácter" lo hace en términos biofísicos al tratar del "comportamiento biofísico típico" (1927-49, 9).

Desde una perspectiva psicosociológica, el prólogo a la II<sup>a</sup> ed. de "La revolución sexual" intenta "resumir la teoría económico-sexual por lo que respecta a las relaciones reales entre el psiquismo humano y los factores socioeconómicos", partiendo del supuesto de que "la sociedad forma, altera y reprime las necesidades humanas", dando lugar así a "una estructura psíquica que no es innata, sino adquirida por cada individuo en el curso de la lucha permanente entre sus necesidades y la sociedad" (1930-49 b, 13).

En este mismo sentido el prólogo de la I<sup>a</sup> ed. de "Análisis del carácter" se refiere a esta estructura psíquica como la "cristalización del proceso sociológico de una determinada época" (1927-49, 22).

La patología reichiana contempla dos tipos básicos de "carácter": el "genital" y el "neurótico" (o "acorazado"), atendiendo al criterio de la "potencia" o "impotencia" para el "orgasmo"; la cual estará determinada, a su vez, por la existencia o no de "estasis" "sexual" (o "bioenergética", según se califique en conceptos "económico-sexuales" o "biofísicos") y caracterizada en el modo individual y social de pensar, sentir y actuar en el mundo por la "autoregulación natural" o por la sumisión a los "principios de la moral compulsiva", propia de la "cultura patriarcal"; es decir, de la "civilización mecanicista y mística" (cf. 1927-49, VII/1942, 293/1933-46 b, 26 s.)

El efecto biopsíquico de la neurosis caracterial es el "acorazamiento" ("caracterial" y "muscular").

"Psicología de masas del fascismo" define la "coraza caracterial" como el "conjunto de actitudes caracteriales típicas que un individuo desarrolla para bloquear sus excitaciones emocionales, y que se traduce por la rigidez del cuerpo, la falta de contacto emocional y el entumecimiento. Se identifica en el plano funcional a la coraza muscular" (1933-46 b,25).

Según "La función del orgasmo" el "acorazamiento en el sentido biológico" constituye "la inhibición vegetativa del funcionamiento vital" (1942, 123).

Para "Dios, el Eter y el Diablo", la coraza biológica -cuya función es la "inmovilidad" (1949,70) (que se traduce en el "anclaje psíquico" de los individuos en un sistema sociocultural autoritario y en toda suerte de manifestaciones de la "conducta irracional" (cf. 1942, 15 s./1949,108)- ha constituido el factor principal de la "catástrofe en la evolución biosocial (... abortada...) del animal humano" (1949,70).

Según esa concepción "el organismo acorazado se distingue esencialmente del organismo no acorazado por un muro rígido que se intercala entre su núcleo biológico, fuente de todas las pulsiones naturales, y el mundo en el que vive y actúa" (1949,90).

El "Análisis del carácter" cuenta el autor en "La función del orgasmo", "en su origen, fue una modificación de la técnica psicoanalítica usual del análisis sintomático, por la inclusión del carácter y de la resistencia caracterológica en el proceso terapéutico. Sin embargo, debido a la identidad funcional de la coraza caracterológica y de la coraza muscular, que exigía una nueva técnica, o sea la orgonterapia, se ha convertido en una técnica completamente nueva y distinta, es decir, la orgonterapia caracteroológica". (1942,293/ cf. 1933-46 b,25).

El tema en Fromm:

El autor de "El miedo a la libertad" entiende por "carácter" el conjunto de los rasgos constitutivos de la "estructura de la personalidad" de un individuo, consistente en "la forma específica impresa a la energía humana por la adaptación dinámica de las necesidades de los hombres a los modos de existencia familiares de una sociedad determinada". Según esa concepción, "el carácter, a su vez, determina el pensamiento, la acción y la vida emocional de los individuos" (1941,322 s.).

En la misma línea, en "Ética y psicoanálisis", se alude a la "forma (relativamente permanente) en que la energía humana es canalizada en el proceso de asimilación y de socialización" (1947,61).

Como "fenómeno humano" específico, el carácter aparece en "Anatomía de la destructividad humana" -siguiendo la temática de "Más allá de las cadenas de la ilusión" y de "Ética y psicoanálisis"- como el "sustituto" de la "adaptación instintiva perdida"; contrapuesto al "temperamento" (entendido como "disposición dada genéticamente") (1974,256/ cf.1962,88/1947,62) y definido como la "estructura específica en que se organiza la energía humana para la consecución de los fines del hombre", que "motiva el comportamiento según sus fines dominantes" (1974,255). Si la "estructura caracterial" de los individuos permite analizar las "diferencias interpersonales entre los miembros de un mismo grupo", afirma el autor, para el análisis de un grupo como conjunto, se hace necesario atender a los rasgos caracterológicos comunes a

los componentes del mismo; eso es, a su "carácter social": al "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 grupo mismo" (1941, 322)

En una versión más culturalista, "Psicoanálisis de la sociedad contemporánea" define el "carácter social" como el "núcleo de la estructura de carácter compartido por la mayoría de los individuos de la misma cultura" (1955 a, 71).

Las reflexiones sobre su "encuentro con Marx y Freud" tratan del "carácter social" como "carácter típico de una sociedad" e igualmente referido al "núcleo de la estructura caracterológica compartido por la mayoría de los miembros de una misma cultura, en contraposición al carácter individual, que diferencia las personas pertenecientes a una misma cultura" - (1962, 92).

Según "Anatomía de la destructividad humana", el concepto de carácter social se basa en la consideración de que "cada forma de sociedad (o clase social) necesita emplear la energía humana de modo específico necesario para el funcionamiento de esta sociedad. Sus miembros han de desear hacer lo que tienen que hacer para que la sociedad funcione debidamente. Este proceso de transformación de la energía psíquica en energía psicosocial específica es transmitido por el carácter social. (E. Fromm, 1932, 1941, 1947, 1970)" (1974, 256).

En la misma orientación, "Más allá de las cadenas de la ilusión" se refiere a la función del carácter social como mecanismo "estabilizador" de la dinámica sociocultural; como "correa de transmisión entre la estructura económica de la sociedad y las ideas vigentes" y como "estructura que moldea y canaliza la energía humana en formas específicas y la pone al servicio de una determinada sociedad". (1962, 92.96.98).

CENSURA. (Cf. DEFENSA, REPRESION, SINTOMA, YO).

Mecanismo por medio del cual, según Freud, un contenido mental permanece "latente" detrás y debajo de las representaciones "manifiestas". En ocasiones, puede darse el que diversas series de contenidos latentes se oculten combinadas bajo la apariencia de un sólo contenido manifiesto, en un proceso de "condensación".

COLECTIVO. (Cf. ARQUETIPO, INCONSCIENTE).

El Jung de "Tipos psicológicos" denomina "colectivos" "a todos aquellos contenidos psíquicos que no son algo propio de un solo individuo, sino de muchos individuos al mismo tiempo, es decir, de una sociedad, de un pueblo, de la Humanidad. (1921 (II), 208).

En base a la teoría de Levy-Bruhl sobre las "místicas representaciones colectivas" de los primitivos el maestro de Zurich considera que "no sólo los conceptos y concepciones han de calificarse de colectivos, sino también los sentimientos".

A ese respecto, según él, "en el hombre civilizado se vinculan sentimientos colectivos a ciertos conceptos colectivos, como ocurre, por ejemplo con la idea colectiva de Dios, del Derecho, de la Patria, etc."

COMPLEJO.

Término incorporado al léxico psicoanalítico por la escuela de Zurich, para significar, como apuntan Laplanche & Pontalis, un "conjunto organizado de representaciones y de recuerdos dotados de intenso valor afectivo, parcial o totalmente inconscientes" (o.c.p. 58).

Según estos autores, "un complejo se forma a partir de las relaciones interpersonales de la historia infantil; puede estructurar todos los niveles psicológicos: emociones, actitudes, conductas adaptadas" (id.id.). En 1906, Freud define su concepto al respecto, remitiéndose a Bleuler y Jung, como aquel " contenido ideológico susceptible de influir en la reacción a la palabra-estímulo" (1277).

Pero pronto utiliza casi exclusivamente el término siempre en expresiones estereotipadas ( "Complejo de Edipo", "... paterno", "... de castración", ... etc.) para referirse básicamente al modo de organización de las relaciones afectivas filiopaternales durante la fase propiamente "edipiana".

Según el Jung de "Energética psíquica...", la demostración de la "existencia de los complejos" ha puesto en crisis la "suposición ingenua" de la identidad de la "conciencia" al "psiquismo total".

Un "complejo afectivamente cargado", consiste, según el psicólogo suizo, en " la imagen de una determinada situación psíquica que posee un fuerte acento emocional y, además, ha demostrado ser incompatible con la postura o la actitud habitual de la conciencia. Esa imagen tiene una poderosa cohesión interior, tiene su propia totalidad y también dispone de un grado relativamente alto de autonomía" (1948b, 105/cf. id.222 ss/231). El autor distingue los complejos de lo "inconsciente personal" de los de lo "colectivo" (id.227 ss) y, dentro del "contenido afectivamente cargado", señala la existencia "de un elemento nuclear y de gran número de asociaciones secundariamente constelizadas. El elemento nuclear, a su vez, está formado por dos componentes: ante todo, por una condición dada por la experiencia, es decir, por una vivencia, la cual se halla casualmente vinculada al ambiente; luego por una condición de índole disposicional, immanente al carácter individual.

El elemento nuclear se caracteriza por lo que se denomina tono afectivo, es decir, por la tonalidad emocional. Energéticamente expresada, esta tonalidad equivale a una cantidad de valor" (1948 b,19/cf.id.108).

COMPROMISO.(Cf. CENSURA, DEFENSA, REPRESION, SINTOMA).(En Freud).

Modificación de ciertos contenidos inconscientes que han sido objeto de represión y que se han hecho (previa transformación) accesibles a la conciencia, habiendo superado el control de la "censura".

CONDENSACION. (Cf. ELLO, INCONSCIENTE, LIBIDO, REPRESION, SINTOMA, SUSTITUCION).

Concepto freudiano relativo a un fenómeno típico del "proceso primario" (inconsciente, propio del Ello), que se realiza especialmente en los sueños y los síntomas y que consiste en la reducción (que no síntesis) de una sola representación manifiesta de los contenidos latentes de diversas imágenes que han sido

objeto de represión y de la acumulación en la tendencia representada de las cargas asociadas a aquéllas. (Cf. 1900, 518.676).

CONJUNCION. (Cf. ENANTIODROMIA).

"Símbolo" y "misterio" según Jung del proceso dialéctico de la síntesis de contrarios; eso es, de la "*coniunctio* ("*complexio*", "*unio*", "*coincidentia*") *oppositorum*". Entre sus modos de expresión más corrientes cabe destacar, según el autor, los símbolos "*mandálicos*", las fórmulas alquimistas, ciertos dogmas religiosos y, también algunos postulados filosóficos, además de representaciones oníricas y de fantasías individuales. En la obra jungiana, el símbolo de la conjunción es concebido como un arquetipo del "*sí-mismo*" (Cf. 1926, 93/ 1929, 36 ss. 46/1940, 92/1944 a, 51 ss. 59.324/ 1952 b, 119.128 s./1954 a.170/1955-57: "*Mysterium conjunctionis*" / 1961, 99/1962, 206.216 s.,...etc.).

CONSCIENTE. (Cf. INCONSCIENTE).

Freud llama "*consciente*" a la "*representación que se halla presente en nuestra conciencia y es objeto de nuestra percepción*" (1912, 1697). Según "*El yo y el ello*", "*el psicoanálisis no ve en la conciencia la esencia de lo psíquico, sino tan sólo una cualidad de lo psíquico, que puede sumarse a otras o faltar en absoluto*" (1923 a, 2701).

"Ser consciente es -según esa misma obra- en primer lugar, un término puramente descriptivo que se basa en la percepción más inmediata y segura" (1923 a, 2702).

En "*Compendio del psicoanálisis*", insiste el autor en que "*no es necesario caracterizar lo que denominamos 'consciente', pues coincide con la conciencia de los filósofos y del habla cotidiana*" (1938 b. 3388).

Así pues, desde una perspectiva descriptiva, la "*conciencia*" y la "*inconsciencia*" aparecen como cualidades de los fenómenos perceptivos; de modo que los propios términos "*consciente*" e "*inconsciente*" pueden ser utilizados como sustantivos para designar respectivamente a la correspondiente dimensión del sistema perceptivo.

Freud ilustra su modelo de representación topográfica del aparato psíquico recurriendo a la analogía del iceberg, según la cual el nivel de la conciencia sería representada por la parte emergida de la masa de hielo, en tanto que la inconsciencia lo sería por la porción sumergida en las aguas que la albergan.

Según esta concepción, la conciencia estaría situada en la periferia del aparato psíquico, el eje central del cual vendría constituido por lo inconsciente.

En un enfoque dinámico, conciencia e inconsciencia se contraponen funcionalmente. Es en la realidad de la mutua oposición entre las dos dimensiones en donde sitúa Freud las referencias fundamentales para su intento de comprensión del conflicto psíquico.

Jung, por su parte, entiende la conciencia como el ámbito de las relaciones entre el "*sí-mismo*" y el "*mundo exterior*" (entendido

éste por contraposición al "interior") y cuyo centro es el "yo".

#### CONSTRUCTIVO.

Jung usa los términos "constructivo" y "sintético" para designar un método "opuesto al método reductivo" -del que la obra de Freud constituye, según él, un producto típico de la aplicación del mismo. Desde el enfoque jungiano de lo inconsciente como "expresión simbólica (...) que representa la anticipación de un trozo del proceso psicológico", se sostiene que "en virtud de su analogía con otras funciones psicológicas y fisiológicas, no puede ser negado a priori el carácter de finalidad de las tendencias inconscientes"; por lo que se considera que "el producto del inconsciente" constituye "una expresión orientada hacia una meta o un fin, pero que caracteriza la orientación en lenguaje simbólico" (1921 (II), 215).

CORAZA. (Cf. CHARACTER, según Reich.).

#### CULPABILIDAD.

Freud califica "la tensión creada entre el severo Super-Yo y el Yo subordinado al mismo" de "sentimiento de culpabilidad", que se expresa en forma de "necesidad de castigo" (1930, 3053).

Según "Psicología de masas y análisis del yo", el "sentimiento de culpabilidad" puede ser considerado como la "expresión de un estado de tensión entre el Yo y el Ideal" (1920-21, 2601).

Como "orígenes del sentimiento de culpabilidad", "El malestar en la cultura" señala "el miedo a la autoridad" y el "el temor al Super-Yo":

"el primero obliga a renunciar a la satisfacción de los instintos; el segundo impulsa, además, al castigo, dado que no es posible ocultar ante el Super-Yo la persistencia de los deseos -- prohibidos (...) originalmente la renuncia instintual es una -- consecuencia del temor a la autoridad exterior"; pero, después de un proceso de interiorización de ésta, ya no basta "la renuncia a la satisfacción de los instintos, pues el deseo correspondiente persiste y no puede ser ocultado ante el Super-Yo. En consecuencia, no dejará de surgir el sentimiento de culpabilidad, pese a la renuncia cumplida". Con el Super-Yo, el miedo a la agresión por la autoridad exterior se perpetúa por el referido a la agresión interna de la conciencia moral. De este modo, "la renuncia instintual ya no tiene pleno efecto absolvente; la virtuosa abstinencia ya no es recompensada con la seguridad de conservar el amor, y el individuo ha trocado una catástrofe exterior amenazante -pérdida de amor y castigo por la autoridad exterior- por una desgracia interior permanente: la tensión del sentimiento de culpabilidad" (1930 a, 3056).

DEFENSA. (Cf. REPRESION, YO).

Con ese término Freud se refiere a la "función adaptadora del organismo al ambiente realizada por el "Yo" a base de amoldar los imperativos del placer a las condiciones de la realidad y de autoconservación del propio Yo en las situaciones de conflicto en las que su integridad se ve amenazada". Su mecanismo básico consiste en el ejercicio de la "represión",

a la que pueden complementar, en un sentido genérico, las formaciones "reactiva" y "sustitutiva", según casos, y, en sentido más específico, modalidades como la "sublimación", la "proyección" la "regresión", la "identificación", ... etc. (Cf. 1915 c, 2071/1924 d, 2790/1938 b, 3380 ss.)

DELIRIO. (Cf. FANTASIA).

DESEO. (Cf. ILUSION).

Desde que, en el capítulo III de "La interpretación de los sueños" Freud desarrolla su tesis de que "el sueño es una realización de deseos" (1900, 422/cf. ss./1900-01, 728 ss. 745 ss.), el concepto de deseo pasa a ocupar un lugar central en la psicopatología del autor y, de modo particular, en su interpretación de la religión como ilusión.

En el apartado VII C de la obra citada, el autor se esfuerza en aportar "luz sobre la naturaleza psíquica del desear" (689).

La precondition histórica para la aparición del deseo es la del "conocimiento de la "experiencia de satisfacción", que suprime la excitación interior", al que puede llegar el niño mediante un "auxilio ajeno" que, en el ejemplo del autor, le permite satisfacer su "necesidad" de comer y, por tanto, la supresión de la "excitación interior". La dinámica del deseo sigue, según el autor, el proceso siguiente:

*"la aparición de cierta percepción ( el alimento, en este caso), - cuya imagen mnémica de la excitación emanada de la necesidad, constituye un componente esencial de esta experiencia. En cuanto la necesidad resurja, surgirá también, merced a la relación establecida, un impulso psíquico que cargará de nuevo la imagen mnémica de dicha percepción y provocará nuevamente esta última, esto es, que tenderá a reconstituir la situación de la primera satisfacción. -- Tal impulso es lo que calificamos de deseos" (1900, 689).*

La "investigación psicológica de las neurosis" ha permitido, afirma Freud, establecer el papel fundamental de lo inconsciente y reprimido en la génesis del deseo; de lo que deduce que, en el caso de los adultos, "el deseo representado en el sueño tiene que ser un deseo infantil" (id, 682).

En el psicoanálisis freudiano de la religión, las doctrinas religiosas aparecen como "ilusiones" en el sentido de "realizaciones ("cumplimientos") de deseos. "La interpretación de los sueños" apunta, en este sentido, que "la reaparición de la percepción es la realización del deseo, y la carga psíquica completa de la percepción, por la excitación emanada de la necesidad, es el camino más corto para llegar a dicha realización" (id. 689).

Según el autor, al final del camino, aparece la "alucinación"; por la que se establece una "identidad de percepción", o sea, la repetición de aquella percepción que se halla enlazada con la satisfacción de la "necesidad" (cf. id. id.)

DESPLAZAMIENTO. (Cf. ELLO, INCONSCIENTE, LIBIDO, REPRESION, SINTOMA, SUSTITUCION).

Fenómeno propio, según Freud del "proceso primario" ("inconsciente", "éllico"), especialmente típico de sueños y síntomas, consistente en la transición de las "cargas" que han permanecido vinculadas a una imagen objeto de "represión" hacia otras representaciones asociadas a la primera y que logran pasar el control de la "censura" (Cf. p.ej. 1900, 532 ss.)

#### ECONOMIA SEXUAL.

Expresión utilizada por Reich para denominar la "ciencia" de su fase más propiamente freudomarxista. Según declaró en 1938, ya iniciada la primera aproximación a la orgonomía, "la economía sexual es la teoría de las leyes fundamentales de la sexualidad. Esas leyes fundamentales las determina la fórmula del orgasmo: tensión-carga-descarga-relajación".

La teoría "económico-sexual de la función del orgasmo" está concebida como una superación de "la fundamental teoría psicoanalítica de la etiología específicamente sexual de las neurosis". Si "la esencia y el objetivo de la terapia psicoanalítica consiste en transformar en consciente el elemento inconsciente", la económico-sexual persigue el restablecimiento de la "potencia orgástica" de los individuos con una economía sexual inadecuada. Según Reich si el psicoanálisis es una "psicología", la economía sexual es "sexología", eso es, "la ciencia de los procesos biológico, fisiológico, emocional y social de la sexualidad" [ texto recogido en 1967, 255 ss./cf. igualmente 1942, 294/1933-46 b, 27 ).

#### EDIPO, COMPLEJO DE.

Expresión inspirada en el tema trágico "Edipo, Rey" (en el que el protagonista acaba matando a su progenitor, y desposando a su madre, cumpliendo así el destino anunciado por un oráculo) con la que se denomina el estado de ambivalencia afectiva que, según Freud, todo hijo ha experimentado en relación a la instancia parental de su propio sexo, durante una determinada etapa de su infancia.

El carácter universal de esta experiencia explicaría, según el autor, la eterna actualidad del tema de Sófocles.

En su concepción, el Complejo de Edipo constituye un fenómeno normal en determinado estadio del desarrollo psicosexual del individuo, que juega un rol decisivo en la formación de la personalidad. Al constituir la etapa edipiana la culminación de la "sexualidad infantil", la "disolución del complejo" determina el desarrollo de la vida sexual posterior y, por tanto, todo eventual proceso de formación de "neurosis" debe ser referido a su "nódulo" edipiano.

En base a la analogía primitivismo-neurosis, Freud considera que aquello que en pueblos primitivos está objetivado en forma de ley externa-tabú equivale a lo que aparece en el neurótico interiorizado en forma de "conciencia moral" rígida. En uno y otro caso, la "prohibición" (así como el castigo subsiguiente a

la transgresión de la norma) denotaría la existencia de profundas inclinaciones inconscientes hacia aquello que aparece formalmente prohibido, al tiempo que constituiría un síntoma del "retorno de lo reprimido".

La interpretación freudiana de la "motivación profunda" de la religión como "neurosis obsesiva universal" se basa en la premisa de la universalidad del Complejo de Edipo y en las analogías onto-filogénesis y religión-neurosis.

Reich y Fromm cuestionan abiertamente la tesis freudiana del carácter universal del Complejo paterno, haciéndose eco de ciertas contribuciones de la antropología funcionalista, así como de la crítica marxista de las pretensiones sociológicas de la teoría psicoanalítica. Jung lo hace implícitamente, al restar trascendencia al factor sexual de la etiología de las neurosis.

Ciertos enfoques de orientación básicamente estructuralista, reconociendo como válida, en términos generales, la tesis freudiana acerca del Complejo de Edipo, desplazan el eje de la contraposición central en la misma desde la dialéctica hijo-padre a la de deseo-ley.

ELLO. (Cf. INCONSCIENTE).

Importándolo de la obra de Groddeck (quien a su vez, se inspira en Nietzsche) (cf. 1923 a, 2707 / las notas de 1632 s./1932 a, 3141) Freud introduce el término en el contexto de su segunda teoría sobre la personalidad. Lo utiliza por primera vez aplicado a la denominación de un concepto teórico propiamente dicho en "El Yo y el Ello" para denominar una de las "instancias" del "aparato psíquico", el conocimiento de las cuales ha sido adquirido, según "Compendio del psicoanálisis", "estudiando el desarrollo individual del ser humano" (3380) y, según "Nuevas lecciones...", "mediante el estudio de la elaboración onírica y de la producción de síntomas neuróticos (...) Lo poco que sabemos de él (...) en su mayor parte tiene carácter negativo, no pudiendo ser descrito sino como antitético del Yo. Nos aproximamos al Ello por analogías, designándolo como un caos o como una caldera, plena de hirvientes estímulos" (1932 a, XXXI, 3142).

El autor divide el "aparato anímico de la persona" en "tres reinos, regiones o provincias" (id. 3141): "A la más antigua de esas provincias o instancias psíquicas la llamamos Ello; tiene por contenido todo lo heredado, lo innato, lo constitucionalmente establecido; es decir, sobre todo, los instintos originados en la organización somática, que alcanzan (en el ello) una primera expresión psíquica, cuyas formas aún desconocemos". 1507. (1938 b, 3380).

Según "Compendio del psicoanálisis", "originalmente, todo era Ello". "Lo inconsciente es la única cualidad dominante en el Ello"; de modo que su funcionamiento no puede más que regirse por los mecanismos del "proceso primario" de acuerdo con el "principio de placer" (Cf. 1938 b, 3381. 3390/1923 a, 2708).

"Nuevas lecciones..." precisa estas aseveraciones afirmando que el Ello "se carga de energía emanada de los instintos; pero carece de organización, no genera una voluntad conjunta y sí sólo la aspiración a dar satisfacción a las necesidades instintivas conforme a las normas del principio del

placer. Para los procesos desarrollados en el Ello no son válidas las leyes lógicas del pensamiento y, menos que ninguna, el principio de contradicción (...) No hay en el Ello nada equivalente a la negación (...) nada que corresponda a la representación del tiempo (...) el Ello no conoce juicio de valor alguno, no conoce el bien ni el mal ni moral alguna (...) todo lo que el Ello contiene son cargas de instinto que demandan derivación" (1932a XXXI,3142 s.).

A lo largo del desarrollo psicosexual, se hace posible distinguir dos "categorías de contenidos élicos, que correspondan a la división entre el acervo innato y lo adquirido durante el desarrollo del Yo"; es decir, los productos "instintivos" y los de la "represión" (1938 b,3390/ cf.1923 a 2704 ss.).

Esta diferenciación de contenidos del Ello obedece, siguiendo el pensamiento freudiano, al hecho de que, "durante esa lenta evolución ciertos contenidos del Ello pasaron al estado preconsciente y se incorporaron así al Yo; otros permanecieron intactos en el Ello, formando su núcleo, difícilmente accesible. Mas durante este desarrollo el joven y débil Yo volvió a desplazar al estado inconsciente ciertos contenidos ya incorporados, abandonándolos, y se condujo de igual manera frente a muchas impresiones nuevas que podría haber incorporado, de modo que éstas, rechazadas, sólo pudieron dejar huellas en el Ello. Teniendo en cuenta su origen, denominamos lo reprimido a esta parte del Ello. Poco importa que no siempre podamos discernir claramente entre ambas" (1938 b, 3390/cf. 1923a, 2708).

#### ENANTICDROMIA . (Cf. CONJUNCION).

Término que Jung recoge de la filosofía heraclitiana para indicar "el juego de contraste del acaecer, el punto de vista según el cual to do lo que es pasa a su contrario" (1921,II,223).

Esta "función reguladora de los contrastes", -"la más admirable de las leyes psicológicas" (1926,91)- tiene lugar "allí donde en la vida consciente impera una dirección parcial extremada, de modo que, con el tiempo, lle ga a constituirse una posición contraria inconsciente, que se manifiesta por de pronto como impedimento del rendimiento consciente, y, más tarde, como in terrupción de la dirección consciente". (1921, II, 224).

El simbolismo religioso, realiza, según el autor, una función enantiodrómica como expresión de la plena integración de los con trastos (meta del proceso de individuación) (cf. 1944 a,38 s.42. 46.51. ss.59.324/ 1952 b,119.128 s/1954 a,170/1962,206.216 s.)

#### FANTASIA.

En el contexto de unas consideraciones en torno a "la formación de síntomas en la neurosis histérica", Freud se refiere al "problema del origen y carácter" de aquella "actividad espiritual" que denomina "fantasía" en los términos siguientes:

"Bajo la influencia de la necesidad exterior, llega el hombre a - adquirir, poco a poco, una exacta noción de lo real y a adaptar su conducta a aquello que hemos convenido en denominar "principio de la realidad", adaptación que le fuerza a renunciar, provisional o permanentemente, a diversos objetos y fines de sus tendencias hedonistas, incluso entre ellas la tendencia sexual".

Después de considerar el carácter doloroso de la renuncia al pla

cer, el autor afirma que el hombre no realiza ese paso sin haberse asegurado la posibilidad de obtener una cierta compensación, mediante el recurso a una "actividad psíquica merced a la cual todas las fuentes de placer y todos los medios de adquirir placer a los cuales ha renunciado continúan existiendo bajo la forma que les pone al abrigo de las exigencias de la realidad" y por la que "toda pertenencia reviste enseguida la forma que la presenta como satisfecha". Ese procedimiento de obtención de "satisfacciones imaginarias" a los propios "deseos" permite al individuo encontrar un relativo "placer", -al tiempo que la sensación de "una libertad a la que la coerción exterior le ha hecho renunciar", a través de la simple "actividad de su fantasía". (1915-17, 2354s). En su "Adición metapsicológica a la teoría de los sueños", el autor define la "idea delirante" como una "fantasía realizadora de deseos" (1915e, 2086).

Más tarde, en "La pérdida de la realidad en la Neurosis y en la Psicosis", Freud describe el "mundo de la fantasía" como "un dominio que al tiempo de la instauración del principio de la realidad, quedó separada del mundo exterior, siendo mantenido aparte, desde entonces, como una especie de "atenuación" de las exigencias de la vida, y aunque no resulta inasequible al yo, sólo conserva con él una relación muy laxa" y observa que de ahí "extrae la neurosis el material para sus nuevos productos optativos, hallándolo en él por medio de la regresión a épocas reales anteriores más satisfactorias" (1924a, 2747).

FIJACION. (Cf. LIBIDO, NEUROSIS).

Término con el que Freud se refiere al concepto descriptivo del "estancamiento de una tendencia parcial en una temprana fase del desarrollo" (1915-17, 2335) resultante del impacto de una experiencia infantil-primitiva traumática y característico de la conducta neurótica.

En el caso concreto de la neurosis "obsesiva", la "fijación" tiene lugar en la fase "sádico anal", en la cual el factor odio de la "ambivalencia" afectiva constituirá el punto de referencia básico de las representaciones que habrán de ser objeto de represión.

En la concepción freudiana, la "fijación aparece, además, como precondición de todo proceso "regresivo" (el cual desarrolla su marcha retrógrada siguiendo los eslabones que constituyen las sucesivas "fijaciones").

IDEAL DEL YO. ("ICH IDEAL"). (Cf. SUPERYO).

Esta expresión aparece en la obra de Freud con una semántica un tanto indiferenciada de la de "Super-Yo" ("Uber-Ich) y de la de "Yo-Ideal" ("Idealich").

El "Ideal del Yo" constituye, según el modelo freudiano de la personalidad, una especie de substancia en la que confluyen la prolongación del narcisismo a través del "Yo-Ideal" y de los productos de las "identificaciones" con los padres y sus derivados y sustitutos, fruto de la "disolución del complejo de Edipo" (1932a, XXXI 3137). En "Nuevas lecciones..." se presenta el "Ideal del Yo" como un "residuo de la antigua representación de los padres (...) expresión de la admiración ante aquellas perfecciones que el niño les atribuía por entonces" (1932a, XXXI 3137).

Freud hace del concepto de "ideal del Yo" un instrumento básico, tanto para su explicación de la "psicología colectiva" como de la "individual" (Cf. 1914b, 2033). "Psicología de masas y análisis del Yo" presenta el "Ideal del Yo" como una instancia diferenciada del "yo" que puede "entrar en conflicto con él" y a la que competen "como funciones de autoobservación, la conciencia moral, la censura onírica y la influencia principal en la represión" (1920-1, 2588).

Según el autor, el concepto de "Ideal del Yo" permite comprender la organización libidinosa de una "masa" en base a la hipotética sustitución de los objetos de identificación particulares por un ideal colectivo: La "masa primaria es una reunión de individuos que han reemplazado su ideal del "yo" por un mismo objeto, a consecuencia de lo cual se ha establecido entre ellos una general y recíproca identificación del "yo" ". (1920-21, 2592).

A partir de "El Yo y el Ello" el uso de la expresión "Ideal del Yo" en la obra freudiana aparece íntimamente asociado al empleo del término "Super-Yo"; ya sea como sinónimo del mismo (compárese 2588 y 3138) o para denominar un apartado especial del ámbito super-yóico en general (Cf. 3137).

IDENTIFICACION. (Cf. IDEAL DEL YO, SUPER-YO).

Esa es la denominación freudiana de aquella forma primitiva de enlace afectivo intersubjetiva que, a través de un proceso de "interiorización", puede ser substituida por una relación intrasubjetiva (Cf. 1905, 1210/1920-21, 2585 ss/1932a, XXXI, 3136ss.). El proceso identificativo tiende, según "Psicología de las masas..." a conformar el propio Yo análogamente al "otro" tomado como modelo (1920-21, 2585).

También habla el autor de "identificación" para referirse al vínculo de cohesión afectiva entre los individuos componentes de una masa y al que mantiene unido el conjunto de los mismos con su líder (Cf. 1920-1, 2578/1932a, XXXI, 3136).

Acerca de la relación de la "identificación" con el "Complejo de Edipo", así como de la génesis del propio fenómeno identificativo, da cuenta el autor de "Psicología de masas y análisis del Yo" en los términos siguientes:

"La identificación (...) desempeña un importante papel en la prehistoria del complejo de Edipo. El niño manifiesta un especial interés por su padre; quisiera ser como él y reemplazarlo en todo-- (...) hace de su padre su ideal (...). Simultáneamente a esta -- identificación con el padre o algo más tarde, comienza el niño a tomar a su madre como objeto de sus instintos libidinosos. Muestra, pues, dos órdenes de enlaces psicológicamente diferentes. Uno francamente sexual, a la madre, y una identificación con el padre al que considera como modelo que imitar. Estos dos enlaces coexisten durante algún tiempo sin influir ni estorbarse entre sí. Pero a medida que la vida psíquica tiende a la unificación, van aproximándose hasta acabar por encontrarse, y de esta confluencia nace el complejo de Edipo normal. El niño advierte que el padre le cierra el camino hacia la madre, y su identificación con él adquiere por este hecho un matiz hostil, terminando por fundirse en el deseo de sustituirle también cerca de la madre. La identificación -

es además, desde un principio, ambivalente, y puede concretarse - tanto en una exteriorización cariñosa como en el deseo de supresión. Se comporta como una ramificación de la primera fase, la -- fase oral de la organización de la libido, durante el cual el sujeto se incorporaba al objeto ansiado y estimado, comiéndoselo, y al hacerlo así lo destruía." (1920-21, 2585/cf:1923a, 2712s).

Por su parte, el Jung de "Tipos psicológicos" entiende la "identificación" como "disimilación" de la personalidad (proceso psicológico contrapuesto al de la "asimilación del objeto al sujeto"); eso es, como "enajenación del sujeto en aras del objeto" y como "imitación inconsciente" de éste por aquél (1921 (II), 208.242). Tanto en Freud como en Jung, el concepto de "identificación" adquiere singular relevancia a la hora de interpretar la génesis del concepto de lo divino.

#### IDEOLOGIA.

Término que aparece en el presente trabajo en diversos textos de patente "freudomarxista" y cuya significación viene dada por la que el mismo adquiere en la propia obra marxiana, en la cual presenta un contenido polivalente:

Por una parte, al afirmar Marx la determinación de la "conciencia" por el "ser social", atribuye un carácter "ideológico" al contenido de la filosofía "idealista", que, según él, se limita a invertir la relación entre la realidad y el pensamiento, entre la res y el logos, entre la praxis y la conciencia, al imaginar la existencia de las ideas en un reino independiente del de los procesos "materiales".

Así mismo, se puede relacionar la acepción marxiana de "ideología" con la de "pensamiento mistificado" que da lugar a una representación ficcionadora de la "esencia" de las cosas, o que induce a una interpretación estrecha y parcial de lo real, engendrando así una "falsa conciencia" y constituyendo, por tanto, un factor o una expresión de la misma "alienación" en su aspecto epistemológico.

Pero, tal vez, cuando el concepto adquiere en la obra de Marx una mayor significación psicológica y trascendencia crítica es al ser relacionado con el de "doctrina" (weltanschauung sistema de ideas, valores y creencias, reflejo y producto de una determinada estructura de las relaciones sociales que falsea el conocimiento de lo real, en función de los intereses materiales de la "clase dominante").

El factor "ideológico" puede, según esa perspectiva, ejercer, en determinadas circunstancias, una "función dominante" sobre los "procesos reales"; no obstante el estar él mismo "determinado en última instancia" por la "base económica".

En un enfoque "freudo-marxista", la "ideología" es considerada, por una parte, el "reflejo" superestructural-mediado por el "carácter"- de la dinámica "real" de la vida material y, por otra, una fuerza material-histórica alimentada por la misma "estructura caracterial", producto del efecto combinado del "interés" (determi

nante de la "conciencia" de pertenencia externa a una "clase")- y del "deseo" (que se proyecta en forma de imágenes asociadas a motivaciones "internas"). Esa amalgama de "reflexiones" y de "proyecciones" forma, según esa concepción, el cuerpo principal de los contenidos introyectados por un grupo social "opresor" sobre una masa socio-económicamente "explotada", políticamente "dominada" y sexual y moralmente "reprimida".

Desde esta óptica, la religión es concebida generalmente como un fenómeno de naturaleza "ideológica" que, en interacción con otros de su mismo ámbito, contribuye a la tarea específica de "pervertir los valores reales", a base de proporcionar una justificación trascendente del orden establecido y de alimentar la moral de los oprimidos, dentro de una estructura de explotación-dominación-represión, con el "narcótico" de una consolación ilusoria, consistente en una transformación delirante de la representación de la realidad percibida que, al tiempo, constituye una implícita justificación trascendente del orden establecido.

Si Freud interpreta los "delirios" religiosos como productos de la proyección de deseos insatisfechos y Marx atribuye, por su parte, el contenido de la "ideología" religiosa al reflejo de los procesos sociales en el cerebro de los individuos, el "freudomarxismo", lógicamente, se propone sintetizar la aportación freudiana a la psicología del conocimiento religioso -en cuanto a estudio de las determinaciones psíquicas de las doctrinas religiosas- con la sociología marxista del conocimiento religioso -en tanto que análisis de las determinaciones sociales de la ideología religiosa-.

ILUSION. (Cf. DESEO, DEFENSA, PROYECCION, REGRESION).

En Freud se refiere a todo producto de la semántica del "deseo" y del "cumplimiento" y "realización" del mismo, en tanto que satisfacción sustitutiva de una tendencia inconsciente, prescindiendo de su relación con la realidad. (Cf. 1900, 689/1924d, 2774/1927a, 2977).

La "ilusión" religiosa realiza, tanto según el sentido psicológico que le da el freudismo como en el ideológico que le atribuye el marxismo clásico, una función social "narcotizante", a base de proporcionar un "consuelo" delirante ante las frustraciones impuestas por la realidad exterior.

IMAGEN. (Cf. ARQUETIPO, IMAGO).

Término introducido por Jung para significar más que una reproducción exacta de una realidad objetiva y exterior al cerebro de un sujeto, el "valor" y la "significación" psíquicos de esa:

*"La imagen constituye una concentrada expresión de la situación - psíquica de conjunto, no mera y sencillamente de los contenidos in conscientes o predominantemente de ellos" (1921 (II) 245).*

La "Imagen primaria" (o "primitiva", expresión utilizada por Jung en sus primeros escritos, importada por J. Burckhard, asociada al concepto de "complejo" y al posterior de "arquetipo") o "arcaica", tiene, en el conjunto de la obra jungiana, un carácter "arquetípi-

co" por cuanto es considerada como expresión de "materiales inconscientes colectivos" (id. id.) que proporcionan una captación "omnicomprensiva del proceso vital" (id.248).

La "imagen" es concebida como "previa" a la "idea", de la que constituye el "humus materno" (id.id.) Frente a la "claridad" de ésta, "la imagen primaria tiene la ventaja de su vitalidad" (id.,250).

Jung gusta en su primera época, denominar "imago" (término importado de la novela de Spitteler con ese título) para referirse al elemento estrictamente autónomo de la misma "imagen"; eso es, a la "impresión" subjetiva por contraposición a la "percepción" de lo objetivo.

Los conceptos "imagen" e "imago" caen relativamente en desuso en la obra de Jung, diluyéndose en el de "arquetipo".

#### IMAGO. (Cf. ARQUETIPO, IMAGEN).

El concepto psicoanalítico de "imago", de origen jungiano, se refiere, como sostienen Laplanche & Pontalis, al "prototipo inconsciente de personajes que orienta afectivamente la forma en que el sujeto aprehende a los demás", elaborado "a partir de las primeras relaciones intersubjetivas reales y fantasmáticas con el ambiente familiar". El contenido de la "imago", en tanto que "esquema imaginario adquirido", no se reduce necesariamente al universo de la "representación", sino que -tal como afirman los mencionados autores- "puede objetivarse tanto en sentimientos y conductas como en imágenes". (o.c.Bibl.p.199).

Jung, especialmente en las obras de la última fase de su producción, presenta la "Imago Dei" de la patrística cristiana como símbolo del "proceso de individuación", "arquetipo del sí mismo" y, por tanto, como producto de la "revelación" de lo inconsciente en el alma humana. (Cf: 1944a,31/1952a, 113/1952b,115.130/1962,343.378 ...etc.).

#### INCONSCIENTE.

Con respecto a este concepto central en la obra respectiva de los autores estudiados en el presente trabajo conviene precisar como apunta L. Cencillo, que lo "inconsciente" constituye una "modelización" y no una "entidad metafísica" ("El inconsciente" p.7).

#### • El concepto en Freud:

En "Algunas observaciones sobre el concepto de lo inconsciente en el psicoanálisis", el autor denomina "inconsciente" al conjunto de "aquellas representaciones latentes de las que tenemos algún fundamento para sospechar que se hallan contenidas en la vida anímica" (1912.1697).

El "Compendio del psicoanálisis" reserva el "calificativo de inconscientes" para aquellos "procesos y contenidos psíquicos" que no tienen acceso "fácil a la conscienciación, sino que es preciso inferirlos, adivinarlos y traducirlos a la expresión consciente" (1938b,3388).

Lo "inconsciente" determina, según esa concepción, la mayor parte de los procesos psíquicos, de los que constituye la base oculta -la masa de hielo sumergida bajo la superficie de las aguas, según la analogía del iceberg-.

Según las "lecciones introductorias al Psicoanálisis", "los procesos psíquicos son, en sí mismos inconscientes", de modo que los "procesos conscientes" no constituyen sino "actos aislados o fracciones de la vida anímica total" (1915-17, 2129).

A nivel de lo "inconsciente", Freud distingue lo "preconsciente" (lo inconsciente en el sentido "descriptivo", pero no "dinámico"; eso es, la cualidad de las representaciones "latentes", capaces de aflorar a la "consciencia") de lo "inconsciente" propiamente dicho como sustantivo (lo inconsciente en sentido "descriptivo" y "dinámico", regido por los mecanismos del "proceso primario", ámbito de los productos de la "represión" -entre los que se pueden incluir tanto las imágenes asociadas a pulsiones instintivas como las que lo están a tendencias "actuales"- cuyos contenidos sólo pueden hacerse perceptibles al campo de la consciencia a través de los "síntomas"; eso es, de los vehículos del "retorno de lo reprimido").

En efecto, desde esa perspectiva, "lo inconsciente comprende, por un lado, actos latentes y temporalmente inconscientes que, fuera de esto, en nada se diferencian de los conscientes, y, por otro, procesos tales como los reprimidos, que si llegaran a ser conscientes presentarían notables diferencias con los demás de este género" (1915c, 2064).

"Lo inconsciente, puntualiza "El Yo y el Ello", no coincide con lo reprimido. Todo lo reprimido es inconsciente, pero no todo lo inconsciente es reprimido" (1923a, 2704/cf. 1932a, XXXI 3139). Así pues, "en sentido descriptivo, hay dos clases de inconsciente, y uno sólo en sentido dinámico" (1923a, 2703); de modo que "la verdadera diferencia entre una idea inconsciente y una idea preconsciente (un pensamiento) consiste en que el material de la primera permanece oculto; mientras que la segunda se muestra enlazada con representaciones verbales" (1923a, 2705).

Desde la primera aproximación metapsicológica a la topografía de los procesos psíquicos, "lo inconsciente en la vida anímica" es considerado como equivalente a "lo infantil" (1915-17, 2252). Según "Lo inconsciente", "el nódulo del sistema Inc está constituido por representaciones de instintos que aspiran a derivar su carga, o sea por impulsos de deseos. Estos impulsos instintivos se hallan coordinados entre sí y coexisten sin influir unos sobre otros ni tampoco contradecirse. Cuando dos impulsos de deseos cuyos fines nos parecen inconciliables son activados, al mismo tiempo, no se anulan recíprocamente, sino que se unen para formar un fin intermedio, o sea una transacción". (1915c, 2072). En esta misma obra, el autor afirma que "los caracteres que esperamos encontrar en los procesos pertenecientes al sistema Inc son la falta de contradicción, el proceso primario (movilidad de las cargas), la independencia del tiempo y la sustitución de la realidad exterior por la psíquica". (1915c, 2073/cf 1932a, XXXI 3142/1938b, 3391).

"El Yo y el Ello" proporciona un resumen de lo anteriormente expuesto a propósito de la concepción freudiana:

"Nuestro concepto de lo inconsciente tiene como punto de partida la teoría de la represión. Lo reprimido es para nosotros el prototipo de lo inconsciente. Pero vemos que se nos presentan dos -- clases de inconsciente: lo inconsciente latente, capaz de consciencia, y lo reprimido, incapaz de consciencia. Nuestro mayor conocimiento de la dinámica psíquica ha de influir tanto en nuestra no-

menclatura como en nuestra exposición. A lo latente, que sólo es - inconsciente en un sentido descriptivo y no en un sentido dinámico lo denominamos preconsciente, y reservamos el nombre de inconsciente para lo reprimido, dinámicamente inconsciente. Tenemos, pues, -- tres términos: consciente, preconsciente e inconsciente. (1923a, - 2702).

El concepto de lo "inconsciente" se refiere, en Freud, al ámbito de lo individual: según él, no resulta fácil "introducir la noción de lo inconsciente en la psicología de las masas" (Pref. II a "Moisés y el Monoteísmo". 1934-38, 3317); puesto que tampoco lo es el trasladar "los conceptos de la psicología individual a la psicología de las masas, y por mi parte no creo que se adelantaría mucho adoptando el concepto de un inconsciente "colectivo". De por sí, el contenido del inconsciente es ya colectivo, es patrimonio universal de la Humanidad. Así, por el momento, habremos de conformarnos con aplicar analogías. Los procesos que aquí estudiamos en la vida de un pueblo son muy similares a los que hemos llegado a conocer en la psicopatología, sedimentos psíquicos de aquellos tiempos primordiales se convirtieron en una herencia que en cada nueva generación sólo precisa ser reanimada, pero no adquirida." (Id. 3321).

#### • Lo "inconsciente" en Jung:

En "Tipos psicológicos", afirma el autor que "el concepto del inconsciente es para mí un concepto exclusivamente psicológico, no un concepto filosófico en el sentido de algo metafísico. A mi juicio el inconsciente es un concepto límite psicológico en el que se incluyen todos aquellos contenidos o procesos psíquicos que no son conscientes, es decir, que no están de modo perceptible referidos al Yo" (1921 (II), 255/cf. 1940, 69, nota 9/1951, 15).

Según "Energética Psíquica...", "mediante el análisis de los sueños y de las fantasías intentamos comprender las tendencias del inconsciente. Al decir yo "tendencias del inconsciente", acaso impreso esto como una personificación del inconsciente, como si se tratase aproximadamente de una especie de ser dotado de voluntad consciente. Pero desde el punto de vista científico, el inconsciente no es, en primer término, sino una cualidad de determinados fenómenos psíquicos. Tampoco es factible establecer categorías de fenómenos psíquicos que regularmente y en cualquier circunstancia poseen la cualidad de ser inconscientes. Todo puede ser o devenir inconsciente. Todo cuanto se olvida o de lo cual se desvía la atención hasta olvidarlo, torna se inconsciente. En general: todo cuanto pierda una cierta tensión energética se hace subliminal". (1948 b, 74/cf. 1940, 62. 70. 136).

El psicólogo de Zurich clasifica los "contenidos inconscientes" distinguiendo, por una parte, "un inconsciente personal", que comprende todas las adquisiciones de la personal existencia, es decir, todo lo olvidado, reprimido, percibido, pensado y sentido bajo el umbral de la conciencia (1921 (II), 257/cf. 1948b, 226ss.).

Adoptando el término de uno de sus maestros, P. Janet, Jung propone llamar "subconsciente" a "lo inconsciente personal", "por oposición a lo inconsciente absoluto o colectivo" (1926, 84).

Por otra parte, y como aportación más significativa de su psicología al análisis de lo inconsciente, Jung trata de lo "inconsciente colectivo":

"Además de estos personales contenidos inconscientes hay otros -- que no proceden de adquisiciones personales, sino de la posibilidad heredada del funcionar psíquico, esto es, de la estructura cerebral heredada. Son las conexiones mitológicas, los motivos e imágenes que en todo momento y donde quiera pueden reaparecer sin tradición histórica ni migración previa. Considero estos contenidos colectivamente inconscientes" (1921 (II), 258/cf. 1926, 87/1928, 67/1929, 28/1940, 33/1942, 111/1948b, 226/ -- 1952 a 24... etc.)

Lo "inconsciente colectivo" recibe, según el autor de "Energética psíquica..." influencias de "las condiciones sociales, políticas y religiosas, en el sentido de que todos los factores reprimidos en la vida de un pueblo por la concepción vigente del mundo o la actitud, se acumula, poco a poco, en lo inconsciente colectivo para dar vida a sus contenidos. Por lo común, son uno o más individuos de particular fuerza intuitiva los que perciben esos cambios en lo inconsciente colectivo y los traducen en ideas comunicables. Estas ideas se extienden rápidamente, porque también se han producido cambios paralelos en lo inconsciente de los otros hombres" (1948b. 232s.)

Los contenidos de lo "inconsciente colectivo" -"los instintos y sus correlatos, los arquetipos"- se manifiestan, afirma el autor, tanto en el hombre "primitivo" como en el "civilizado", en forma de "ideas" y de los "sentimientos" que las acompañan (cf: 1921 (II), 208/1926, 84/1952b, 11/1961, 69).

#### El tema en Reich:

En su etapa más abiertamente "freudomarxista", Reich declara que "el inconsciente -en tanto que "sistema" del "aparato psíquico"- no sólo comprende los deseos y representaciones prohibidos, los cuales no pueden de venir conscientes, sino también representantes (probablemente) heredados, a los cuales corresponden los símbolos" (1929b, 93). A esta observación freudo-jungiana añade otra de inequívoca patente marxiana: "la interesante observación clínica de que con el desarrollo de la técnica se desarrollan nuevos símbolos pone de relieve que el inconsciente también se modifica con el tiempo". (id. id).

Durante la fase orgonomista, el autor afirma que "la biofísica del orgón ha podido explicar "el inconsciente" de Freud (...) como el resultado secundario de la represión de impulsos biológicos primarios" (Pref. III a "Psicología de Masas del Fascismo". 1933-46b, 9) y que no niega "la existencia de una vida psicológica inconsciente"; pero que, a sus ojos, "el hombre forma parte del resto de la naturaleza" y que, por tanto, las funciones atribuidas por el psicoanálisis al "inconsciente deben ser inseridas "en un sistema funcional más amplio" ("Dios, el Eter y el Diablo". 1949, 38).

#### La concepción de Fromm:

Para el autor de "Psicoanálisis y Budismo Zen", "la conciencia representa sólo al pequeño sector de experiencia socialmente moldeada y el inconsciente representa la riqueza y la profundidad del hombre universal (1960, 118).

Erich Fromm establece su propio enfoque de lo inconsciente por contraposición a los respectivos de Freud y de Jung:

"En opinión de Freud el inconsciente es esencialmente la sede de la irracionalidad. En el pensamiento de Jung el significado parece casi el inverso; el inconsciente es esencialmente la sede de las más profundas fuentes de la sabiduría, mientras que lo consciente es la parte intelectual de la personalidad. De acuerdo con esta visión de lo consciente y lo inconsciente, éste es percibido como el sótano de una casa, en el que se acumula todo lo que no encuentra lugar en la superestructura; el sótano de Freud contiene sobre todo los vicios del hombre; el de Jung contiene esencialmente la sabiduría humana." (ídem. 105).

Anticipando en contenido del texto anterior, el autor sostiene ya en "Psicoanálisis y religión" que "en el pensamiento de Freud el inconsciente es, en su esencia, lo que es malo en nosotros, lo reprimido, lo que es incompatible con las exigencias de nuestra cultura y de nuestro super-ego. En el sistema de Jung el inconsciente se convierte en una fuente de revelación, es un símbolo de lo que, en lenguaje religioso, es Dios mismo. Con este criterio, el hecho de que estemos sometidos a los dioses de nuestro inconsciente es, en sí, un fenómeno religioso. Yo creo que estos dos conceptos del inconsciente son deformaciones parciales de la verdad. Nuestro inconsciente -es decir, esa parte de nuestro yo excluida del ego organizado que identificamos con nuestro ser- contiene lo más bajo y lo más alto, lo peor y lo mejor. Tenemos que acercarnos a él no como si fuera un dios a quien debemos venerar o un dragón a quien matar, sino humildemente, con un profundo sentido del humor en el cual vemos esa otra parte de nosotros tal como es, sin horror y sin miedo" (1950,126).

En su intento de enlazar las perspectivas psicoanalítica y marxista, el autor elabora su concepto de "inconsciente social": Al lado del "carácter social", que hace "actuar y pensar a las personas tal como deben actuar y pensar desde el punto de vista del funcionamiento adecuado de su sociedad" y que actúa como "uno de los vínculos entre la estructura social y las ideas", cabe tener en cuenta, según "Más allá de las cadenas...", el hecho de que "cada sociedad determina cuáles son los pensamientos y sentimientos que pueden llegar al nivel de la conciencia y cuáles deben permanecer inconscientes. Por ello, deduce el autor, es preciso reconocer que " existe también un inconsciente social". (1962,103).

"Freud observó que la mayor parte de aquello que es real en nosotros no es consciente, afirma Fromm, y que la mayor parte de aquello que es consciente no es real de Freud. El psicoanálisis puede definirse como un sistema basado en la presuposición de que reprimimos la conciencia de las experiencias más significativas; de que el conflicto entre la realidad inconsciente de nuestro interior y la negación de la misma en nuestra conciencia conduce a menudo a la neurosis y que, al hacerse consciente lo inconsciente, se puede curar el síntoma o rasgo de carácter" (1962,104/cf.1960,107.117).

Según " Psicoanálisis y Budismo Zen", "el individuo no puede permitirse tener conciencia de pensamientos o sentimientos incompatibles con los patrones de su cultura, y por ello, se ve obligado a reprimirlos (...). La mayor parte de lo que hay en nuestra conciencia es "conciencia falsa" y (...) es la sociedad, sobre todo, la que nos llena de estas nociones ficticias e irreales (...) Llegamos pues a la conclusión de que la conciencia y la inconciencia están socialmente condicionadas. Tengo conciencia de todos mis sentimientos y pensamientos que pueden penetrar el triple filtro del lenguaje (socialmente condicionado), la lógica y los tabúes (carácter social).

Las experiencias que no pueden filtrarse permanecen fuera de la conciencia;

es decir, permanecen inconscientes". (1960,107 ss.113-118).

Este "análisis de la consciencia" induce al autor a concluir, como el Marx del Prefacio a la "Introducción a la Crítica de la Economía Política", que "no es la consciencia del hombre lo que determina su existencia, sí no, al contrario, es su existencia social la que determina su consciencia" (1960,114,nota 18/cf: *íd.*,107/1962,150). Abundando en la misma idea, el autor insiste en que "la visión de la sociedad que nos ha dado Marx es una condición para tomar consciencia del inconsciente social y, por tanto, para el pleno desarrollo (des-represión) del individuo" (1962,150). Después de haber precisado el sentido de su lectura marxista de Freud, Fromm define su posición con respecto a la concepción junguiana de lo inconsciente colectivo, en una nota a pie de página, en "Más allá de las cadenas de la ilusión": "Estoy de acuerdo con Jung sobre la cuestión central del carácter universal de la substancia psíquica presente en cada uno de nosotros" la diferencia entre el término de Jung "inconsciente colectivo" y el término "inconsciente social" empleado aquí es la siguiente: Lo "inconsciente colectivo" denota inmediatamente la psique universal, gran parte de la cual no puede ni tan sólo llegar a ser consciente; mientras que el concepto de "inconsciente social" se basa en el supuesto del "carácter represivo de la sociedad y se refiere a aquella parte específica de la experiencia humana que una sociedad determinada no permite que llegue a la consciencia; es la parte de la humanidad del hombre que su sociedad le ha alejado de sí mismo; el inconsciente social es la parte socialmente reprimida de la psique universal" (*íd.* 131 Nota 17/Cf. *íd.*,103).

#### INDEFENSION. (Cf. DESEO, ILUSION).

Situación de separación -pérdida-privación-necesidad vivida por el adulto y que reproduce una perspectiva angustiante y parecida a la que había experimentado en determinadas ocasiones durante el período infantil. Freud caracteriza la indefensión del adulto como la reproducción del estado infantil de importancia radical para satisfacer las propias necesidades y de dependencia absoluta de otro, que aparece como una instancia omnipotente (cf.1927a, 2973).

#### INDIVIDUACION.

Jung define la significación de este concepto en "Tipos psicológicos", al referirse al "proceso de la constitución y particularización de la esencia individual", de "desarrollo del individuo desde el punto de vista psicológico como esencia diferenciada de lo general, de la psicología colectiva". Ello implica, según el autor, un "proceso de diferenciación", que "no lleva al aislamiento, sino a una más extensa y general conexión colectiva" (1921 (II), 259s.).

Ese proceso de "desarrollo de la personalidad individual" se orienta a la meta de la plena "realización del sí-mismo" (cf.1928, 129.131/1941, 123).

Ese "campo todavía muy oscuro y necesitado de exploración" es considerado por el autor de "Psicología y alquimia", a causa de "su carácter de numen", como "el motivo más importante para la formación de símbolos" (1944a, 324).

## INSTINTO.

Término elegido por López Ballesteros como equivalente al freudiano "Trieb". Laplanche o Pontalis, sugieren reservar "instinto" como traducción del original "instinkt" (patrón de conducta innato fijado hereditariamente, común a los individuos de una misma especie animal) y utilizar "pulsión" como equivalente castellano de "trieb" (cf. o.c.p.206.337).

Freud afirma en "Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis" que "la teoría de los instintos es (...) nuestra mitología. Los instintos son seres míticos, magnos en su indeterminación. No podemos prescindir de ellos ni un sólo momento en nuestra labor, y con ello ni un solo instante estamos seguros de verlos claramente" (1932b XXXII, 3154).

En "Los instintos y sus destinos", el autor define el "trieb" como "un concepto límite entre lo anímico y lo somático, como un representante psíquico de los estímulos procedentes del interior del cuerpo, que arriban al alma y como una magnitud de la exigencia de trabajo impuesto a lo anímico a consecuencia de su conexión con lo somático" (id.2041).

"Más allá del principio de placer" presenta el "instinto" como "una tendencia propia de lo orgánico vivo a la reconstrucción de un estado anterior" (1920,2525). En este sentido, "autobiografía" redefine el concepto como "aspiración a reconstruir una situación que existió ya una vez y fue suprimida por una perturbación exterior" (1924d. 2790).

El autor de "Compendio del psicoanálisis" aporta la siguiente definición: "Denominamos instintos a las fuerzas que suponemos tras las tensiones causadas por las necesidades del ello. Representan las exigencias somáticas planteadas a la vida psíquica, y aunque son la causa última de toda actividad, su índole es esencialmente conservadora: de todo estado que un vivo alcanza surge la tendencia a restablecerlo en cuanto haya sido abandonado". (1938b, 3381).

A lo largo de su obra, Freud realiza "sucesivos tanteos" en su "teoría de los instintos" (1924d, 2790), hasta llegar al decisivo "giro teórico" de los años 20 (1930a, 3049), que supone una "nueva solución" (1924d, 2790), que completa la primitiva concepción de los instintos de vida (al servicio de la conservación del individuo y de la especie) con la afirmación de un "instinto agresivo particular e independiente" (1930a, 3049), como "disposición (...) innata y autónoma del ser humano" (id. 3052), "descendiente y principal representante del instinto de muerte", que comparte con "Eros" (instinto de vida) "la dominación del mundo" (id. 3052).

Desde esa perspectiva, la "evolución cultural" aparece como una "lucha entre Eros y muerte, instinto de vida e instinto de destrucción" (id. 3053).

Los profundos cambios en la teoría de los instintos obligaron a la revisión de algunos de los postulados básicos de la primera etapa de la concepción del autor al respecto. Por lo que hace referencia al esquema de los principios rectores del psiquismo, en "El problema económico del masoquismo", se adopta una fórmula de compromiso provisional, que establece la perspectiva siguiente: "el "Principio del Nirvana" expresa la tendencia del instinto de muerte; el "Principio de Placer" representa la aspiración de la libido, y la modificación de

este último, el "Principio de la Realidad", corresponde a la influencia del mundo exterior" (1924b, 2753).

### LIBIDO.

En la primera teoría de los instintos, Freud considera la libido como "la energía de los instintos sexuales" en general (1924d, 2777); a partir de la diferencia entre los "instintos libidinales, dirigidos a objetos, o pulsiones amorosas en el más amplio sentido" -cuya "función primordial (...) reside en la conservación de la especie"- y los "instintos del yo" (como el hambre), "que tienden a conservar el individuo" (cf. 1905, 1222/1930a, 3049); mientras que en la segunda considera libidinosas "las manifestaciones del Eros, para distinguirlas de la energía inherente al instinto de muerte" (1930a, 3052).

En una nota a pie de página, el autor matiza esa concepción afirmando que la "libido" participa "en toda la expresión instintiva, pero que no todo es en esta libido" (id.id.).

"Compendio del Psicoanálisis" ofrece un resumen de la teoría freudiana acerca de las relaciones de la libido con las diversas instancias de la personalidad, de su papel en el desarrollo psicosexual, de las características de su funcionamiento, de sus bases de asentamiento orgánico y de su vinculación al instinto erótico:

"Sería difícil precisar las vicisitudes de la libido en el Ello y en el Super-Yo. Cuanto sabemos al respecto se refiere al Yo, -en el que está originalmente acumulada toda la reserva disponible de la libido. A este estado lo denominamos narcisismo absoluto o primario; subsiste hasta que el yo comienza a catectizar - las representaciones de los objetos con libido; es decir, a convertir libido narcisística en libido objetal. Durante toda la vida el yo sigue siendo el gran reservorio del cual emanan las catexias libidinales hacia los objetos y al que se retraen nuevamente (...) Una característica de la libido importante para la existencia, es su movilidad, es decir, la facilidad con que pasa de un objeto a otros. Contraria a aquella es la fijación de la libido a determinados objetos que frecuentemente puede persistir durante la vida entera (...) Las más destacadas de las regiones somáticas que dan origen a la libido se distinguen con el nombre de zonas erógenas, aunque en realidad el cuerpo entero es una zona erógena semejante. La mayor parte de nuestros conocimientos respecto del Eros -es decir, de su exponente, la libido- los hemos adquirido estudiando la función sexual, que en la acepción popular, aunque no en nuestra teoría, coincide con el Eros" (1938b, 3383).

En Jung, el concepto de la libido es utilizado en el sentido clásico de "deseo" y "apetito" (1952a, 141s.) y definido como "análogo psíquico de la energía física" (1962, 215): "En el campo psicológico, cuenta el autor en "Símbolos de transformación", el concepto de libido posee la misma importancia que el de energía en el físico" (1952a, 142/cf. id., 110).

Así mismo, en "Tipos psicológicos", el autor entiende por libido "la energía psíquica (...) la intensidad del proceso psíquico, su valor psicológico" (1921, (II), 267/cf. 1962, 216). Según esa concep-

ción, como toda forma de energía, la libido puede pasar por procesos de "conversión" o "transformación" (cf. 1948b, 63). Sus vehículos de actuación son, según la concepción jungiana, los "símbolos" (cf. 1921 (I), 313. 333/1948b, 69. 73/1952a, 118. 245).

#### MECANICISMO.

Tipo de actitud característico, según Reich, del hombre acorazado de la civilización "mecanicista", que se traduce, en la esfera de las representaciones, en una "mezcla indefinible de ideas diversas relativas a la materia y a sus movimientos" (1949, 43).

Para la orgonomía, "mecanicismo y misticismo se completan recíprocamente para dar una visión fuertemente disociada de la vida: aquí, un cuerpo compuesto de elementos psíquicos; allí, un espíritu o un alma" (id. 160).

El autor de "Dios, el éter y el diablo" considera que este rasgo de carácter se apoya "sobre la estructura del patriarcado social" (id. 161).

#### METAPSICOLOGIA.

Nombre que da Freud a una "disciplina en la que cada uno de los procesos psíquicos era considerado conforme a los tres coordenadas: de la dinámica, la tónica y la económica y viendo en ella el fin último asequible a la psicología" (1924d, 2791/cf. 1915c, 2070).

#### MISTICISMO.

En un enfoque "económico-sexual", el misticismo es concebido por Reich como la experiencia derivada de una forma de sensibilidad "neurótica" -por estar contrapuesta a la "genital" y, por tanto, basada en la represión de las tendencias sexuales- que constituye una expresión de la "nostalgia inconsciente del orgasmo" (1933-46b, 156/cf. id. 119. 126s. 134s. 138. 156. 167 ss.).

La "orgonomía" lo considera el efecto de un tipo de "coraza" propio de la civilización "mística", consistente en un "vasto sistema" en el ámbito del pensamiento humano centrado en la "idea de que existe en el centro un ser sobrenatural que determina todo lo que acontece. Esta es la idea de "Dios" que caracteriza todos los sistemas religiosos". (1949, 58).

"El misticismo, según "Dios, el éter y el diablo", descansa sobre el bloqueo de las sensaciones de órgano inmediatas y sobre su reaparición en la percepción patológica de "fuerzas sobrenaturales". (1949, 129/cf. id. 122. 128).

"El asesinato de Cristo" describe "la mistificación" como un proceso consistente en "adorar en un espejo la imagen de una realidad inaccesible, tantalizante, impracticable, inabordable, realidad oculta en el fondo de nosotros mismos" (1953, 71).

#### MITO.

En Freud, expresión cultural sintomática de uno de los momentos del retorno filogenético de la represión, que media entre el totemismo y el monoteísmo cristiano (cf. 1911-13, 1796).

Para Jung, los mitos son "revelaciones del alma preconscious" (1941, 109); historias para ser vividas, más que comprendidas (cf. id. 17. 109), cuya temática está constituida por "una suma de elementos antiguos, transmitidos por la tradición, que tratan de dioses y de seres divinos, de combates de héroes y de descensos a los infiernos" (id.13).

El autor de "Introducción a la esencia de la mitología" subraya el "aspecto simbólico y el carácter etiológico del mito viviente", frente a las interpretaciones del mismo como simples ensayos de respuesta a la "curiosidad científica" (id. 17). "Arquetipos de inconsciente colectivo", presenta los mitos como "manifestaciones psíquicas que reflejan la naturaleza del alma" (1954a, 12).

Según la psicología analítica, "el mito es el grado de transición inevitable e imprescindible entre el inconsciente y el conocimiento consciente. Se afirma que el inconsciente sabe más que la consciencia, pero es un saber de tipo especial, un saber en la eternidad, casi siempre sin relación al Aquí y Ahora, al margen de nuestro lenguaje racional (1962, 317).

#### NARCISISMO.

Como indica Freud en las "Lecciones introductorias al psicoanálisis", la palabra "narcisismo", que importa de P. Nâcke, designa "una perversión en la que el individuo muestra para su propio cuerpo la ternura que normalmente reservamos para un objeto exterior" (1915-17, 2381/cf. 1914, 2017ss.).

"Autobiografía" hace referencia a ese respecto a "un estado en el que la libido llena el propio Yo, habiéndolo tomado como objeto. Este estado podía denominarse "narcisismo", y no era difícil adivinar que en realidad subsiste siempre, y que el Yo continúa siendo a través de toda la vida el gran depósito de libido, del cual emanan las cargas de objeto, y al cual puede retornar la libido desde dichos objetos. Así pues, la libido narcisista se transforma continuamente en libido objetal y viceversa" (1924d, 2789/cf. 1932a, XXXII, 3158/1938b, 3383).

#### NEUROSIS. (Cf. CHARACTER).

La "Autobiografía" freudiana, define las "neurosis, en general, como perturbaciones de la función sexual, siendo las neurosis actuales una expresión tóxica directa de dichas perturbaciones, y las psiconeurosis, una expresión psíquica de las mismas" (1924d, 2771).

Las "Lecciones introductorias..." proponen que "desde el punto de vista etiológico, las enfermedades neuróticas pueden ordenarse en una serie en la que los dos factores, constitución sexual e influencias exteriores, o si se prefiere, fijación de la libido y frustración, se hallan representados de tal manera que cuando uno de ellos crece el otro disminuye" (1915-17, 2339).

El ensayo sobre "neurosis y psicosis" propone que "la neurosis sería el resultado de un conflicto entre el Yo y su Ello" (1923b, 2742/cf. ss.)

No obstante, según "La pérdida de la realidad en la neurosis y en la psicosis, toda neurosis perturba en algún modo la relación del enfermo con la realidad, constituyendo para él un medio de retraerse de ella y un refugio al que ampararse huyendo de las dificultades de la vida real" (1924a, 2745).

En la neurosis, se desarrollaría, por tanto, "no sólo una pérdida de la realidad", sino también una "sustitución de la realidad" (id. 2747).

Freud intenta resolver lo que considera una aparente contradicción entre la consideración de la neurosis como resultado de la victoria de la realidad (a través de su agente el Yo) sobre el Ello y la de que en la misma neurosis sale también afectado el sentido de lo real: según el autor la contradicción aparece sólo "mientras nos limitamos a considerar la situación inicial de la neurosis, en la cual el yo lleva a cabo la represión de una tendencia instintiva obedeciendo a los dictados de la realidad. Pero esto no es todavía la neurosis misma. Esta consiste más bien en los procesos que aportan una compensación a la parte perjudicada del Ello; esto es, en la reacción contra la represión y en su fracaso. El relajamiento de la relación con la realidad, es luego la consecuencia de este segundo paso en la producción de la neurosis, y no habríamos de extrañar que la investigación nos descubriese que la pérdida de la realidad recae precisamente sobre aquella parte de realidad a cuya demanda fue iniciada la represión". (1924a, 2745/cf.ss./1923b, 2742).

En definitiva, la neurosis sería el producto no tanto de la eficacia de la represión como de su fracaso (cf. id.id.). En este sentido Laplanche & Pontalis definen la acepción psicoanalítica general de la neurosis como una "afección psicógena cuyos síntomas son la expresión simbólica de un conflicto psíquico que tiene sus raíces en la historia infantil del sujeto y constituyen compromisos entre el deseo y la defensa" (o.c.p.247).

Jung por su parte, entiende las neurosis como trastornos psicopatológicos que no deben ser comprendidos como "fenómenos aislados y rigurosamente definidos"; sino como "reacciones de la existencia humana total" (1952e, 20).

"Toda neurosis, sostiene el autor suizo, está en relación con lo más íntimo de la vida del hombre" (1940, 26). La "enfermedad" psíquica en general es concebida en su obra como efecto de la "carencia de sentido" que impide "la plenitud de la vida" (1962, 345).

Con relación al análisis de la religión, cabe observar que mientras para Freud la religión aparece como síntoma de neurosis, para el Jung maduro, es precisamente la falta de sentido religioso de la vida la causa de perturbación psíquica. En Reich y Fromm, el concepto de neurosis aparece íntimamente asociado al de patología caracterial:

El Reich de la primera edición de "Análisis del carácter" concibe la neurosis como un "resultado de la educación patriarcal, autoritaria, con su supresión sexual". Para él, "el verdadero problema está en la prevención de las neurosis"; la realización efectiva de la cual exige, como condición previa, la "revolución básica en las instituciones e ideologías sociales", el desarrollo de la cual está, a su vez, condicionado por el del proceso de "las luchas políticas de nuestro siglo" (1927-49, 18. Prol. 1<sup>a</sup> ed.).

Para Fromm, "la neurosis es un síntoma de fracaso moral"; por lo que "un síntoma neurótico" puede ser interpretado como "expresión científica del conflicto moral". Desde esa óptica, "el éxito del esfuerzo fe

rapéutico depende de la comprensión y solución del problema moral de la persona" (1947, 13s).

Desarrollando el concepto, explica la neurosis como "el resultado de un fracaso del hombre en la consecución de un vivir productivo e integrado", que no puede derivar más que de un "conflicto entre los poderes inherentes al hombre y las fuerzas que impiden su desarrollo". Los "síntomas" expresan la resistencia de la "parte sana de la personalidad" a las "influencias paralizadoras contra su desarrollo" (1947, 190).

OBSESION. (Cf. AMBIVALENCIA, DESPLAZAMIENTO, FIJACION, LIBIDO, NEUROSIS, PSICONEUROSIS, REGRESION, REPRESION, RETORNO, SINTOMA).

Fenómeno de tipo psiconeurótico cuyos síntomas (pensamientos, sentimientos, deseos, ritos, tabúes... etc. de tipo compulsivo) manifiestan, según Freud, el retorno transformado de representaciones reprimidas relativas a una experiencia (sexual) infantil.

Tal como observan Laplanche & Pontalis, "Freud aisló sucesivamente la especificidad etiopatogénica de la neurosis obsesiva desde el punto de vista de los mecanismos (desplazamiento del afecto hacia representaciones más o menos alejadas del conflicto original, aislamiento, anulación retroactiva), desde el punto de vista de la vida pulsional (ambivalencia, fijación a la fase anal y regresión) y, por último, desde el punto de vista tópico (relación sadomasoquista interiorizada en forma de tensión entre el Yo y un Super-Yo singularmente cruel)" (o.c.p. 263).

ORGASMO. (Cf. ORGON, ORGONOMIA, ORGONTERAPIA).

El vocabulario de la IV<sup>a</sup> ed. de "Psicología de masas del fascismo" define el orgasmo como "convulsión global involuntaria de todo el organismo a la excitación máxima del abrazo genital. Este reflejo permanece bloqueado en la mayor parte de los individuos pertenecientes a las civilizaciones que reprimen la genitalidad infantil y juvenil, a causa de su carácter involuntario y de la preponderancia de la angustia del orgasmo" (1933-46b, 26).

Según "La función del orgasmo", "la fórmula del orgasmo que dirige la investigación económico-sexual, es la siguiente: TENSION MECANICA — CARGA BIOELECTRICA — DESCARGA BIOELECTRICA — RELAJACION MECANICA. Esta demostró ser la fórmula del funcionamiento vital en general" (1942, 17).

La misma obra prosigue observando que "en el campo de la psicoterapia, he elaborado la técnica orgonterápica del análisis del carácter. Su principio fundamental es la restauración de la motilidad biopsíquica por medio de la disolución de las rigideces ("acorazamientos") del carácter y de la musculatura" (id. id.)

Desde la "óptica bioenergética", el orgasmo "se presenta como la pérdida total de su propia individualidad, en beneficio de un estado de ser absolutamente diferente" (1953, 56). En esta misma obra el autor se refiere al "flujo de la vida ardiente en el orgasmo" (1953, 152).

ORGON. (Cf. ORGASMO, ORGONOMIA, ORGONTERAPIA).

En la primera perspectiva biopsicológica reichiana el autor utiliza el término "orgón" para denominar la energía libidinosa. Desde la óptica biofísica, el orgón es concebido como la energía vital y materia primordial -única, universal, omnipresente- fruto del "abrazo genital" entre los polos de energía orgónica en la "superposición cósmica", visible, de color azul, medible por un contador Geiger, acumulable por un "acumulador", aplicable a la terapia, fuente de todo lo real (es decir de la materia inorgánica y de la vida en todos sus niveles), que preside la realización de todos los fenómenos de la naturaleza: la formación de las galaxias, el trazado de las órbitas planetarias, la gravitación universal, las auroras boreales, los huracanes y los terremotos, el cáncer, la neurosis y, por supuesto, el "abrazo genital" (cf. p.ej.: 1951, 12. 15s. 29. 33. 82. 165... etc.).

ORGONOMIA. (Cf. ORGASMO, ORGON, ORGONTERAPIA).

Reich entiende esta disciplina como "la ciencia natural de la energía de orgón cósmico" (1933-46b, 27): como la "lógica del funcionamiento natural" (1951, 15); como "la teoría de las leyes funcionales de la energía cósmica" (1949, 26). El autor define el "funcionalismo orgonómico" como la "técnica mental funcional que preside la búsqueda orgonómica clínica y experimental" (1933-46b, 26).

ORGONTERAPIA. (ORGASMO, ORGON, ORGONOMIA).

Reich distingue un doble género de terapia orgónica: la "física" consistente en la "aplicación de la energía de orgón físico concentrada en un acumulador de orgón de cara a aumentar la resistencia bioenergética natural del organismo contra la enfermedad" y la "psiquiátrica", que tiende a la "movilización de la energía de orgón en el organismo; eso es a la liberación de las emociones biofísicas de toda coraza muscular y caracterial en orden a restablecer (...) la potencia orgástica" (1933-46b, 26).

PESTE EMOCIONAL.

El Reich de "Psicología de masas del fascismo" presenta la "peste emocional" como sinónimo de "plaga emocional", "plaga", y "peste" "psíquicas", "contaminación mística", "cáncer social", ... etc. cuyo contenido está constituido por la "suma de todas las funciones vitales irracionales del animal humano" (1933-46b, 317), como la "acción destructora del carácter neurótico en el plano social" (id. 26). "La función del orgasmo", habla de la "plaga psíquica" como "carácter humano irracional", (1942, 185). Así mismo, "Dios, el éter y el diablo", la describe como expresión de la "vida acorazada" (1949, 104) y como "una gran disonancia en la naturaleza que ignoran el animal y la planta, el lactante y algunos escasos animales humanos suficientemente felices y fuertes para escapar de ella" (id 104). "El asesinato de Cristo" se refiere a la "peste emocional" como al "hielo rígoroso y la sequía que impiden a la simiente de verdad de producir frutos", que "establece su reino allí donde la verdad no puede vivir" (1953, 246).

PRECONSCIENTE. (Cf. CONSCIENTE, INCONSCIENTE).

En "El Yo y el Ello", el autor denomina "preconscientes" a aquellas

representaciones "latentes" sólo inconscientes en un sentido "descriptivo", pero no "dinámico" (1923a, 270s.).

"Compendio del psicoanálisis", a su vez, define lo "preconsciente" como lo "susceptible de conciencia"; eso es todo lo que "puede trocar(...) fácilmente su estado inconsciente por el consciente" (1938b, 3388).

PROYECCION. (Cf. DEFENSA, DESEO, ILUSION, NEUROSIS, REGRESTON)

El autor de "Adición metapsicológica a la teoría de los sueños" define la "proyección" como la "externalización de un proceso interior" (1915e, 2985).

Según "Totem y tabú", la proyección puede servir de "mecanismo de defensa" para "resolver un conflicto afectivo" interviniente en un "gran número de situaciones psíquicas conducentes a la neurosis" (1911-13, 1788/cf. 1915c, 2071/1915e, 2085). La "defensa" proyectiva consiste en la identificación (como producto de una transacción) en el exterior de la imagen de las causas internas de displacer y angustia (experiencias "olvidadas", deseos ignorados o rechazados, impulsos instintivos, ...etc.), la cual ha sido previamente objeto de represión (cf. 1915c, 2071). "Tótem y tabú" concibe "la proyección al exterior de percepciones interiores" como "un mecanismo primitivo (...) que desempeña (...) un papel capital en nuestro modo de representación del mundo exterior" (1911-13, 1788).

El mecanismo proyectivo desempeña, según Freud, una función básica en el proceso de la "ilusión". En este sentido, los contenidos de las doctrinas religiosas son interpretados por el autor según el criterio ya propuesto en "Psicopatología de la vida cotidiana" de reducción "metapsicológica" de las ideas "metafísicas", desde la cual los "mitos de la religión" aparecen como "psicología proyectada en el mundo exterior" (cf. 1901, 918/1927a, 2973. 2976ss.).

En Jung, la proyección es considerada igualmente como la "transposición al objeto de un proceso subjetivo" (1921 (II), 273).

PSICONEUROSIS. (Cf. NEUROSIS, PSICOSIS).

Concepto utilizado por Freud (durante los años 90, alternativamente con el de "neuropsicosis"), especialmente en su producción anterior a 1924, para denominar una compleja serie de perturbaciones mentales de raíz psicógena (derivadas de conflictos infantiles) -entre las que se encuentran unas modalidades de "neurosis" propiamente dichas, como las de "transferencia", y otras, como las "narcisistas", próximas al ámbito de las "psicosis"-.

El conjunto de las psiconeurosis solía contraponerse, en el primer Freud, al de las "neurosis actuales" (perturbaciones de carácter fisiógeno y provocadas por sucesos del presente). Pero, a partir de "La pérdida de la realidad en la neurosis y la psicosis", el concepto de "psiconeurosis" cae prácticamente en desuso, al centrarse Freud en la contraposición esencial neurosis-psicosis.

PSICOSIS. (Cf. NEUROSIS, PROYECCION, PSICONEUROSIS).

Freud concibe la psicosis como resultado de una "perturbación de las relaciones entre el Yo y el mundo exterior" (1923b, 2742). "La pér-

dida de la realidad sería un fenómeno característico de la psicosis", insiste el autor en su artículo de 1924 referido al tema (1924a, 2745). Sin embargo, por otro lado afirma que "la psicosis tiende también a compensar la pérdida de la realidad, pero no a costa de una limitación del yo, como en la neurosis a costa de la relación con la realidad, sino por otro camino mucho más independiente; esto es, mediante la creación de una nueva realidad exenta de los motivos de disgusto que la anterior ofrecía". (1924b, 2746).

La compleja tarea de transformación de la imagen de lo real se desarrolla, según el autor, del siguiente modo:

"En la psicosis, la elaboración modificadora de la realidad recae sobre las cristalizaciones psíquicas de la relación mantenida hasta entonces con ella; esto es, sobre las huellas mnémicas, las representaciones y los juicios tomados hasta entonces de ella y que la representaban en la vida anímica. Pero esta relación no constituía algo fijo e inmutable, sino que era transformada y enriquecida de continuo por nuevas percepciones. De este modo, se plantea también a la psicosis la tarea de procurarse aquellas percepciones que habrían de corresponder a la nueva realidad, consiguiendo por medio de la alucinación" (id. id.).

Pero el proceso no finaliza en la pura sustitución de los productos de la percepción de lo real por los del delirio, de acuerdo con las exigencias del ello, sino en las repercusiones del relativo fracaso de esta realización. A este respecto, el autor concluye que "Si los recuerdos falsos, los delirios y las alucinaciones muestran un carácter tan penoso en tantas formas y casos de psicosis y aparecen acompañados de angustia, habremos de ver en ello un indicio de que todo el proceso de transformación se realiza contra la intensa oposición de poderosas energías" (id. id.).

Ello sólo puede ser debido, según él, a que "en la psicosis, el trozo de realidad rechazado trata probablemente de imponerse de continuo a la vida anímica, como en la neurosis el instinto reprimido, por esta razón surgen en ambos casos las mismas consecuencias". (id. 2747).

REACCION. (Cf. DEFENSA, REPRESION, SINTOMA).

La "reacción" o "formación reactiva", consiste, según Freud, en un mecanismo que interviene en el "proceso de la represión" complementándolo, cuya naturaleza radica en la "intensificación de lo opuesto" a lo reprimido (1915b, 2059).

REGRESION. (Cf. DEFENSA, FIJACION, ILUSION, NEUROSIS).

Concepto descriptivo referido a un movimiento retrógrado (que se realiza del presente al pasado, de un "estadio" superior a otro inferior). Freud lo define, en un sentido general como "retorno de una fase evolutiva superior a otra inferior" y, en un enfoque más específico, como "retorno de la libido a las fases anteriores de su desarrollo" (1915-17, 2336) cf. 1900, 676 ss.).

Considerada en esta última acepción, es interpretada como un recurso "en último término" de la libido en una coyuntura en que, fracasado su primer intento de sustituir un primer objeto apetecido por otro, busca "su satisfacción en organizaciones anteriores y en objetos abandonados en el curso de su desarrollo" (id. 2346).

"Compendio del Psicoanálisis" define la "regresión" como producto de la "tendencia de la libido a retornar a sus anteriores catexias pregenitales en casos de insatisfacción genital o de dificultades en el mundo real". En este contexto, "aunque se haya alcanzado la organización genital, ésta se encontrará debilitada por las porciones de libido que no hayan seguido su desarrollo, quedando fijada a objetos y finales pregenitales". (1938b, 3386/cf:1915-17, 2335/1924, 2777).

Para el autor de "inhibición, síntoma y angustia" se puede explicar metapsicológicamente la naturaleza de la regresión como una "defusión de los instintos", en la separación de los componentes eróticos que, al principio de la fase genital, se habían agregado a la carga psíquica destructora de la fase sádica. (1925, 2849).

Freud halla los motivos de atracción de la libido "por el camino de la regresión" en las "fijaciones" que aquella "fue dejando en sus diversos estadios evolutivos". (1915-17, 2346).

Existen, según él, "dos clases de regresión: retorno a los primeros objetos que la libido hubo de revestir (...) de naturaleza incestuosa y retroceso de toda la organización sexual a fases anteriores". Ambos géneros de regresión, concluye, "aparecen en las neurosis de transferencia y desempeñan en su mecanismo un importante papel" (Id, 2335). Así mismo, en la obra freudiana aparece destacada la importancia del factor "regresivo" en la propia neurosis obsesiva, en la que juega el papel de mecanismo al servicio del Yo en su "defensa contra las exigencias de la libido" (1925, 2849).

Jung, por su parte, entiende también la regresión como una "evolución retrógrada de la libido" (1962, 53). Pero si en Freud el retroceso llega hasta las fases primitivas de la infancia individual, para el psicólogo de Zurich este proceso puede extenderse a las fases de lo preindividual e incluso de lo prehumano (compárese Freud: 1938b, 3392s/ 1934-38, 3321/1911-13, 1848s/...con Jung: 1952a, 336ss.).

REPRESION. (Cf: DEFENSA, NEUROSIS, YO).

Freud define la naturaleza de esa modalidad "de los mecanismos que la defensa utiliza" (1925, 2849) como un "proceso merced al cual un acto susceptible de devenir consciente y que, por tanto, forma parte del sistema preconscious, deviene inconsciente y es retrotraído, así, a este último sistema. Hay también represión cuando un acto psíquico inconsciente no es ni siquiera admitido en el vecino sistema preconscious; sino, por el contrario, rechazado por la censura al llegar a los umbrales de la preconscious" (1915-17, 2336/cf: 1900, 709/1915c, 2061, 2065).

En su ensayo metapsicológico sobre "la represión", Freud sostiene que la esencia de la misma "consiste exclusivamente en rechazar y mantener alejados de la conciencia a determinados elementos" (1915b, 2054/cf: 1925, 2536). Así mismo, en otro de los mencionados ensayos -el referido concretamente a "lo inconsciente"- se puntualiza que el proceso represivo "recae sobre ideas y se desarrolla en la frontera entre los sistemas inconsciente y (preconscious) consciente" (1915c, 2069) y que "el Psicoanálisis nos ha revelado que la esencia del proceso de la represión no consiste en suprimir y destruir una idea que representa al mismo instinto, sino en impedirle hacerse consciente". (Id. 2061).

El autor distingue dos tipos de represión: la "primitiva", consistente en la privación del acceso de la "representación psíquica del instinto" a la conciencia, y la "propriadamente dicha" -la que recae sobre las "ramificaciones psíquicas de la representación reprimida" o sobre otras "series de ideas procedentes de fuentes distintas", pero que han entrado en "conexión asociativa" con aquella- (1915b, 2054). "Autobiografía" describe la evolución de la concepción del autor sobre la represión, derivada de los cambios operados en su teoría de los instintos:

"Hasta este momento sólo habíamos atendido en el proceso de la represión a lo reprimido, pero a partir de él nos fue ya posible -- llegar al conocimiento de los elementos represores. Sabíamos ya -- que la represión era efectuada por los instintos de conservación -- que actuaban en el yo (instintos del "yo"), y recaía sobre los -- instintos libidinosos. Ahora, al reconocer los instintos de conservación como de naturaleza libidinoso, esto es, como libido narcista, vemos que el proceso de la represión se desarrolla dentro de la libido misma. La libido narcista se opone a la libido objetal, y el interés de la propia conservación se defiende contra las exigencias del amor objetivo". (1924 d, 2790).

Por su parte, Jung entiende que "la represión es una especie de dejar pasar las cosas en un acto semiconsciente e indeciso, o en un menosprecio de las uvas inalcanzables o en un mirar hacia otra dirección a fin de no ver los propios deseos. Fue Freud quien descubrió que la represión constituye uno de los principales mecanismos en la formación de una neurosis. La supresión corresponde a una decisión moral consciente, en tanto la represión constituye una inclinación, bastante inmoral, a deshacerse de decisiones desagradables". (1940, 123).

Según "Psicología y educación", "la represión es una pérdida artificial de la memoria, una amnesia autosugerida. Según mi experiencia, no es lícito admitir que el inconsciente se halle compuesto, en su totalidad o en su mayor parte, por material reprimido. La represión constituye un proceso excepcional y anormal". (1946c, 75).

Reich no aporta elementos originales al concepto psicoanalítico de represión; sino más bien, precisiones en cuanto a la aplicación del mismo a la hermenéutica de la cultura:

"Lo que hay de verdad" en la teoría freudiana de la cultura, afirma, es la concepción de que "la represión -- crea la base psicológica 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". (1930-49a, 21).

En síntesis, "la represión social de la sexualidad" sólo es concebible, para Reich, en marco de un "orden social autoritario" (id, 17).

Asociado a su caracterología, el concepto de represión aparece en íntima relación con el de "coraza" caracterial.

Trasladada al plano orgonomista, la idea de represión sexual se diluye en el concepto general de "estasis bioenergética" y en el de "biopatía" en general.

Para Fromm, el concepto de represión freudiano debe leerse desde la teoría de la "alienación" del joven Marx:

*"El estado de represión resulta en el hecho de que yo, la persona accidental, social, estoy separado de mí mismo, la persona total humana. Soy un extraño a mí mismo, y en la misma medida todos -- los demás son extraños para mí. Estoy separado de la vasta área de experiencia que es humana y soy un fragmento de hombre, un -- inválido que experimenta sólo una pequeña parte de lo que es --- real en sí mismo y de lo que es real en los demás". (1960, 118).*

RETORNO.- (Cf. DEFENSA, ILUSION, NEUROSIS, OBSESION, REPRESION, SINTOMA).

"Retorno de lo reprimido" es una expresión utilizada por Freud para describir el proceso de lenta, parcial y transformada reaparición a través de los síntomas de los contenidos de la represión.

En el contexto de una aproximación teórica a la dinámica "exigencia instintiva"-*"represión"*- búsqueda de "satisfacción sustitutiva"-*"síntoma"*, el autor afirma que "todos los fenómenos de la formación de síntomas pueden ser descritos muy justificadamente como "retornos de lo reprimido" (1934-38, 3318).

En la misma obra, Freud califica el retorno de la represión "como parte integrante de los rasgos esenciales de toda neurosis, junto con las repercusiones inmediatas del trauma y con el fenómeno de la latencia" (Id. 3288).

SIMBOLO.

En sentido freudiano es concebido como un modo de manifestación de lo latente (en tanto que inconsciente reprimido) a través de una formación sustitutiva ("*representación disfrazada*" e "*indirecta*") -síntoma, producto onírico, mítico, ... etc-.

Para Freud, "*la relación simbólica parece ser un resto y un signo de antigua identidad*" (1900, 559/cf. id, ss.).

Jung, en cambio, por contraposición a la reducción "*semiótica*" que según él, realiza Freud (cf: 1921, (II) 282/1952a, 53.137), entiende la función simbólica como el medio de transformación de la energía psíquica de los arquetipos en un lenguaje universal (expresado igualmente por medio de mitos, sueños, dogmas religiosos, .. etc). Según esa concepción, los símbolos, por su supuesta condición de "*transformadores*", son "*imágenes libidinales*"; eso es, "*energías informadas*" (1921 (I), 333/1952a, 118.245), cuya función principal consiste en "*reconciliar y unir los opuestos dentro de la psique*" (1961, 99/cf: 1951, 261).

SI-MISMO. (SELBST).

Término con el que Jung se refiere al "*centro de personalidad psíquica, total, ilimitada e indefinible*" (1940, 70). En el sistema jungiano, el sí-mismo es a la totalidad psíquica (consciente e inconsciente) lo que el "*ego*" a la consciencia (cf: 1921 (II), 293/1928, 135.229 /1929, 61/1940, 171/1944a, 59/1951, 18/1952b, 119.128 s/1954a, 170/1954b, 100).

El "sí-mismo" aparece como la meta del "proceso de individuación", la plenitud del desarrollo de la diferenciación individual, por la integración de lo consciente y lo inconsciente en una unidad superior, "complexio oppositorum" (1952b, 119).

Según el autor suizo, el religioso constituye uno de los más significativos campos de cultivo de símbolos del "selbst" (cf: 1944a, 51 ss/1954a, 170/1962, 217).

### SINCRONICIDAD

En el vocabulario junguiano, sirve para denominar el hecho de la "coincidencia temporal de dos o más acontecimientos, relacionados mutuamente de modo acausal, que tienen un contenido idéntico o semejante. Esto se opone al "sincronismo", que representa la mera simultaneidad de dos acontecimientos" (texto de "La sincronicidad, como principio acausal de la interdependencia", publicado en 1952c y reproducido en 1962, 419/cf: 1962, 228).

En "El secreto de la Flor de Oro", el autor describe la génesis del concepto en su obra:

"Mis exploraciones de los procesos inconscientes me habían ya obligado, desde hacía muchos años, a mirar en torno mío en busca de--- otro principio explicativo, porque el de causalidad me parecía insuficiente para explicar ciertos fenómenos notables de la psicología de lo inconsciente. Hallé en efecto primero que hay fenómenos psicológicos paralelos que no se dejan en absoluto relacionar causalmente entre sí, sino que deben hallarse en otra relación del--- acontecer. Esta correlación me pareció esencialmente dada por el hecho de la simultaneidad relativa, de ahí la expresión "sincronicidad". Parece, en realidad, como si el tiempo fuera, no algo me--- nos que abstracto, sino más bien un continuum concreto, que con--- tiene cualidades o condiciones fundamentales que se pueden mani--- festar, con simultaneidad relativa, en diferentes lugares, con un paralelismo causalmente inexplicable como, por ejemplo, en casos--- de la manifestación simultánea de idénticos pensamientos, símbolos o estados psíquicos" (1929, 15s.).

### SINTOMA. (Cf. NEUROSIS, REPRESION).

Freud define los "síntomas" "psicógenos" de la "enfermedad psíquica como un conjunto de "actos nocivos o, por lo menos, inútiles, que el sujeto realiza, muchas veces contra su voluntad y experimentando sensaciones displacientes y dolorosas" (1915-17, 2346) y que constituye el resultado de una transacción entre fuerzas contrapuestas (deseo versus defensa) (cf: íd. íd.), "un signo y un sustitutivo de una expectativa de satisfacción de un instinto, un resultado de un proceso de represión" (1925, 2836/cf: 1924d, 2774).

Según las "Lecciones introductorias al psicoanálisis", "los hombres enferman de neurosis cuando ven negada la posibilidad de satisfacer su libido, o sea por frustración, siendo los síntomas un sustitutivo de la satisfacción negada" (1915-17, 2337).

La "tendencia general de la formación de síntomas en la neurosis obsesiva" es, según "Inhibición, síntoma y angustia", la de "procurar cada vez ma-

yor amplitud a la satisfacción sustitutiva, a costa de la frustración" (1925, 2852). Aportando un nuevo elemento al respecto, la misma obra propone que "toda formación de síntomas es emprendida con el sólo y único fin de eludir la angustia" (id., 2865/cf. SS).

"Nuevas Lecciones..." resume la concepción del autor destacando que "el síntoma proviene de lo reprimido y es como un representante de lo reprimido cerca del yo (...). Partiendo del síntoma, el camino psicoanalítico nos condujo a lo inconsciente, a lo instintivo, a la sexualidad" (1932a, XXX, 3132/cf: 1934-38, 3284, 3286).

#### SUBCONSCIENTE .

Vocablo utilizado por Freud (pocas veces) durante la primera fase de su obra, en un sentido descriptivo, paralelo al de P. Janet, por el que divide estáticamente los ámbitos respectivos de lo consciente y lo no-consciente (*subconsciente*); pero que posteriormente rechaza con energía, por considerarlo "incorrecto y muy susceptible de inducir a error" (1915c, 2064/cf: 1915-17, 2307).

Jung, en cambio, retiene el término para referirse con el mismo al "inconsciente personal" ("*subconsciente*") -al que concibe en base a una combinación de elementos típicamente janetianos con otros del "inconsciente" freudiano- por contraposición a lo "inconsciente absoluto o colectivo" (cf: 1926, 84).

#### SUBLIMACION. (Cf. DEFENSA, REPRESION).

Proceso consistente, según Freud, "en que una vez que la tendencia sexual ha renunciado al placer parcial o al que procura el acto de la procreación, reemplaza tales fines por otro que presenta con ellos relaciones de origen, pero que ha dejado de ser sexual, para hacerse social" (1915-17, 2338/cf: 1905, 1234).

Así mismo, en el contexto de su teoría de los instintos, el autor define la "sublimación" como el mecanismo por el que se operan "cierta clase de modificaciones del fin y cambios del objeto" de aquéllos, en el cual "entra en juego nuestra valoración social" (1932a XXXII, 3155).

Para Jung, "la idea de la sublimación equivale exactamente al artificio del alquimista, a la transformación de un objeto innoble en otro noble, de lo inútil en algo útil, de lo inservible en algo que pueda aprovecharse. Quien tal lograra alcanzaría la gloria inmortal. Pero por desgracia los físicos no han descubierto la retransformación de la energía sin el consumo de una cantidad de energías. La "sublimación" por el momento, no es otra cosa que un piadoso ideal que ha sido inventado para conformar a unos preguntones inoportunos". (1934, 85).

#### SUPER-YO. (ÜBER ICH).

El "Super-Yo", o "Ideal del yo", según se lee en "El Yo y el Ello", constituye una "diferenciación dentro del mismo Yo", que representa un "residuo de las primeras elecciones de objeto del Ello" y al tiempo, una "enérgica formación reactiva contra las mismas" y "reina" sobre el Yo "como conciencia moral, o quizás, como sentimiento inconsciente de culpabilidad" (1923a, 2710. 2713/cf. 2716).

La "institución del Super-Yo" describe, según "La angustia y la vida instintiva", "una circunstancia estructural y no personifica simplemente una abstracción como la conciencia moral" (1932a XXXII, 3137). "El malestar en la cultura" presenta, por su parte, la "relación entre el Super-Yo y el yo" como el "retorno deformado por el deseo, de viejas relaciones reales entre el Yo, aún indiviso, y un objeto exterior" (1930a 3057). En "Compendio del psicoanálisis", aparece descrito como un "sedimento" en el yo consistente en una "instancia especial en la que se prolonga la influencia parental" (1938/cf: 1923a, 2714); con la precisión de que "en la influencia parental no sólo actúa la índole personal de aquéllos, sino también el efecto de las tradiciones familiares, raciales y populares que ellos perpetúan, así como las demandas del respectivo medio social que representan. De idéntica manera, en el curso de la evolución individual el Super-Yo incorpora aportes de sustitutos y sucesores ulteriores de los padres, como los educadores, los personajes ejemplares, los ideales venerados en la sociedad" (ídem. ídem. cf: 1932a, XXXII, 3136, 3145).

"Inhibición, síntoma y angustia" lo define como el "padre personalizado" (1925, 2858). La "autoridad del padre o de los padres, apunta en este sentido "La disolución del Complejo de Edipo", introyectada en el Yo, constituye el nódulo del Super-Yo, 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.

Las tendencias libidinosas correspondientes al Complejo de Edipo quedan en parte desexualizadas y sublimadas, cosa que sucede probablemente en toda transformación en identificación y, en parte, inhibidas en cuanto a su fin y transformadas en tendencias sentimentales". (1924c, 2750).

El autor considera el "Super-Yo" como "el heredero del Complejo de Edipo y el representante de las aspiraciones éticas del hombre" (1924d, 2791/Cf: 1923a, 2714ss/ 1938b, 2714); le atribuye "las funciones de autoobservación, conciencia moral e ideal" (1932a XXXII, 3138) y presenta su concepción de la "génesis" de esa instancia como el "resultado de dos importantes factores: biológico uno y de naturaleza histórica el otro: de la larga indefensión y dependencia infantil del hombre y de su complejo de Edipo (...) La génesis del Super-Yo por su diferenciación del Yo, no es, ciertamente, nada casual, pues representa los rasgos más importantes del desarrollo individual y de la especie. Creando una expresión duradera de la influencia de los padres eterniza la existencia de aquellos momentos a los que la misma debe su origen". (1923a, 2714/cf: 1930a, 3066/ 1932a XXXII, 3138). A este respecto, y recurriendo una vez más a la analogía onto-filogénesis, Freud "deriva" el "Super-Yo de aquellos sucesos que dieron origen al totemismo" (1923a, 2716).

En un esquema comparativo, el autor "advierde que, a pesar de todas sus diferencias fundamentales, el Ello y el Super-Yo tienen una cosa en común: ambos representan las influencias del pasado: el Ello, las heredadas; el Super-Yo, esencialmente las recibidas de los demás, mientras que el Yo es determinado principalmente por las vivencias propias del individuo; es decir, por lo actual y accidental". (1938b, 3381/cf: ídem, 3418).

SUSTITUCION. (CF: CONDENSACION, DEFENSA, DESPLAZAMIENTO, NEUROSIS, SINTOMA).

En el sentido freudiano, constituye el reemplazamiento de la satisfacción de un impulso inconsciente reprimido por otra, median-

te la acción de los mecanismos de "condensación"-*"desplazamiento"* (cf: 1925, 2852).

#### TABU .

Palabra "polinesia" que Freud usa para significar aquella "serie de limitaciones a las que se someten los pueblos primitivos, ignorando sus razones y sin preocuparse siquiera de investigarlas; pero considerándolas como cosa natural y perfectamente convencidos de que su violación les atraería los peores castigos" (1911-13, 1660 . 1658).

#### TOTEM .

Freud resume en "Tótem y Tabú" las características del "totemismo primitivo" destacando los siguientes rasgos esenciales:

*"Los tótem no eran primitivamente sino animales y se los consideraba como los antepasados de las tribus respectivas (...) el tótem--no se transmitía sino por línea materna (...) estaba prohibido matarlo o comer de él (...) los miembros de una división totémica se veían rigurosamente prohibidos a todo contacto sexual con los del sexo opuesto pertenecientes al mismo clan"* (1911-13, 1815)

En el Pref. II a "Moisés y el monoteísmo", se presenta el "totemismo" como "primera forma de religión que conocemos", que "contiene como piezas indispensables de su sistema una serie de preceptos y prohibiciones que, naturalmente, no son sino otras tantas renunciadas instintuales" (1934-38, 3313).

Así mismo, según "Autobiografía", el "totemismo" constituye el "primer sistema de organización de las razas primitivas, en el que los principios del orden social se muestran enlazados con una religión rudimentaria y con el implacable dominio de algunas prohibiciones tabú. El ser adorado es aquí, originariamente siempre, un animal, del cual afirma descender el clan. Por diversos indicios deduje luego que todos los pueblos, incluso los que han llegado a un más alto nivel de civilización, pasaron un día por este estadio del totemismo". (1924d, 2795).

#### TRAUMA.

"Moisés y el monoteísmo" presenta los "traumas" como "impresiones precozmente vivenciadas y olvidadas más tarde", de gran "importancia en la etiología de las neurosis" (1934-38, 3283).

Según Freud, los efectos de un trauma serán "positivos" si tienden a animarlo, reactualizando la vivencia olvidada", según las leyes de la "fijación" y del "impulso de repetición", y "negativos", si están orientados a eliminar las secuelas del mismo por medio de "reacciones defensivas" (cf: 1934-38, 3285s).

#### YO. (Cf: ELLO, SUPER-YO).

Término freudiano que, en el contexto de la segunda teoría de la personalidad del autor, se refiere a una instancia diferenciada del "Ello" que, desde un punto de vista metapsicológico cumple las funciones de "mediación" entre lo anímico y la realidad exterior (perspectiva "tópica"), de "defensa", al servicio de la autoconservación (perspectiva "dinámica"), y de "integración"

intrapsíquica (perspectiva "económica").

La génesis de esa instancia puede ser descrita, según Freud, a partir de la consideración de que "bajo la influencia del mundo exterior real que nos rodea, una parte del "Ello" ha experimentado una transformación particular. De lo que era originalmente una capa cortical dotada de órganos receptores de estímulos y de dispositivos para la protección contra las estimulaciones excesivas, desarrollándose paulatinamente una organización especial que desde entonces oficia de mediadora entre el Ello y el mundo exterior. A este sector de nuestra vida psíquica le damos el nombre de Yo". (1938b, 3380/cf: 1923a, 2710).

El concepto de la estrecha conjunción entre esas tareas mediadora, defensiva e integradora aparece destacado en el mismo esquema final propuesto por el autor de su teoría:

"En virtud de la relación preestablecida entre la percepción sensorial y la actividad muscular, el Yo gobierna la motilidad voluntaria. Su tarea consiste en la autoconservación, y la realiza en doble sentido. Frente al mundo exterior, se percata de los estímulos, acumula (en la memoria) experiencias sobre los mismos, elude (por la fuga) los que son demasiado intensos, enfrenta (por adaptación) los estímulos moderados y, por fin, aprende a modificar el mundo exterior, adecuándolo a su propia conveniencia (a través de la actividad). Hacia el interior, frente al Ello, conquista el dominio sobre las exigencias de los instintos, decide si han de tener acceso a la satisfacción, aplazándola hasta las oportunidades y --- circunstancias más favorables del mundo exterior, o bien supri--- miendo totalmente las excitaciones instintivas. En esta actividad el Yo es gobernado por la consideración de las tensiones excita--- tivas que ya se encuentran en él o que va recibiendo. Su aumento se hace sentir por lo general como displacer, y su disminución como placer. Es probable, sin embargo, que lo sentido como placer--- y como displacer no sean las magnitudes absolutas de esas tensio--- nes excitativas, sino alguna particularidad en el ritmo de sus modificaciones. El Yo persigue el placer y trata de evitar el dis--- placer. Responde con una señal de angustia a todo aumento esperado y previsto del displacer, calificándose de peligro el motivo de -- dicho aumento, ya amenace desde el exterior o desde el interior"-- (1938b, 3380/cf: ss/1923a, 2703, 2708).

Si los procesos "éllicos" se rigen por las leyes del "proceso primario", los del Yo lo hacen por las del "secundario" (1938b, 3391); de modo que "la percepción es para el Yo lo que para el Ello es el instinto. El Yo representa lo que pudiéramos llamar la razón o la reflexión, opuestamente al Ello, que contiene las pasiones" (1923a, 2708/cf: 1923a, XXXII, 3143).

No obstante, el autor se apresta a puntualizar que su concepción no permite establecer una equivalencia Yo=consciente del mismo modo que Ello= inconsciente; sino que el Yo abarca fundamentalmente lo preconsciente, pero "es también (...)inconsciente" (1923a, 2707/cf: 1932a-XXXII, 3139).

En la teoría freudiana, el Yo -esa "organización coherente de los procesos psíquicos" (1923a, 2703)- no representa el producto final de un proceso evolutivo iniciado a partir del Ello; sino que de él

mismo surge una derivación posterior que completa y modifica su misma función:

*"La noción de un Yo que media entre el Ello y el mundo exterior que asume las demandas instintuales del primero para conducir-las a su satisfacción que, recoge percepciones en el segundo y-las utiliza como recuerdos, que, preocupado por su propia conservación, se define contra demandas excesivas de ambas partes guiándose en todas sus decisiones por los consejos de un principio del placer modificado; esta noción sólo rige, en realidad, para el Yo hasta el final del primer período infantil alrededor de los cinco años. Hacia esa época se produce una importante modificación. Una parte del mundo exterior es abandonada, por lo menos parcialmente, como objeto, y en cambio es incorporada al Yo mediante la identificación es decir, se convierte en parte integrante del mundo interior. Esta nueva instancia psíquica continúa las funciones que anteriormente desempeñaron las personas correspondientes del mundo exterior:-- observa al Yo, le imparte órdenes, lo corrige y lo amenaza con castigos, tal como lo hicieron sus padres, cuya plaza ha venido a ocupar. A esta instancia la llamamos Super-Yo, y en sus funciones judiciales la sentimos como conciencia" (1938b, -- 3417/Cf: 1932a XXXII, 3137ss).*

Por su parte, Jung entiende el "Ego" como el centro de la mente consciente (Cf:1921 (II), 255/1928, 229/1940, 70/1944a, 59/1951, 17s/1954a, 170/1954b, 200).

*"Tipos psicológicos" define el "Yo" como "el complejo de representaciones que constituye para mí el centro de mi zona consciente y me parece de la máxima continuidad e identidad respecto de sí mismo. Por eso suelo hablar también del complejo del Yo". (1921 (II), 293).*

YO-IDEAL · (ICH IDEAL). (Cf. YO, SUPER-YO)

Expresión freudiana utilizada en "Introducción al narcisismo" para designar la imagen sustitutiva de la representación del "Yo" verdadero a la que se consagra el "amor ególatra" de que en la niñez era objeto aquél (1914b, 2028). "La evolución del Yo consiste en un alejamiento del narcisismo primario", movimiento que tiene su contrapartida en una tendencia "regresiva" al mismo, "por medio de un desplazamiento de la libido sobre un Yo Ideal" (ídem, 2039).

La "veneración de un Yo Ideal" proporciona, según el autor, el sentimiento de "omnipotencia" propio del narcisismo infantil. La asociación "Yo Ideal"- "Super-Yo" se realiza a través de la "conciencia moral", instancia "encargada de velar por la satisfacción narcista en el Yo-Ideal"; función que realiza a base de comparar el Yo actual con el "ideal" (cf: ídem, 2029 ss).

A partir de "El Yo y el Ello", Freud no establece una clara diferenciación entre los conceptos de "Yo-Ideal" y de "Super-Yo".

V.2. BIBLIOGRAFIA SISTEMATICA .

## Notas:

## 1) Índice de abreviaturas:

B = Barcelona

BA = Buenos Aires

L = London

M = Madrid

Me = México

NY = New York

P = Paris

- 2) Las referencias que, a lo largo del trabajo, se realizan a obras de la bibliografía a base de citar la fecha de su publicación y página del texto correspondiente remiten, salvo si se hace constar expresamente lo contrario, a las traducciones de la obra según la versión concreta a que se alude a continuación de la exposición del título original de la misma.

V.2.1. FUENTES PRINCIPALES.V.2.1.1. Sigmund Freud.

FREUD, S: Obras completas. Biblioteca Nueva.Madrid - 1973.3° ed. Traducción por L. López-Ballesteros.

Ordenación y revisión de los textos por: J. Numhauser  
De estas *Obras Completas* hay que destacar como espe-  
cialmente relacionadas con la temática del presente  
trabajo las siguientes aportaciones:

(Nota. Las fechas corresponden a los años en que se  
realizaron las obras, que no siempre coinciden con -  
los de su publicación ).

- 1894 a. *Las neuropsicosis de defensa* .(título original alemán: Die abwehr-neuropsychosen) pp.169-177.
- 1894 b. *Obsesiones y fobias* . (or.francés: Obsessions et pho-  
bies). 178-182.
- 1896 a. *Manuscrito K.* (anexo a una carta a Fliess): Las neuro-  
sis de defensa. 3533-3539.
- 1896 b. *Nuevas observaciones sobre las neuropsicosis de defensa* .(Wei-  
tere bemerkungen über abwehrneuropsychosen).  
B) *Esencia y mecanismo de la neurosis obsesiva* 289-292.
- 1898 *La sexualidad en la etiología de las neurosis*. (Die sexuali-  
tät in der ätiologie der neurosen). 317-329.
- 1900 *La interpretación de los sueños*. (Die Traumdeutung) 343-  
713.
- 1900-01 *Los sueños* (Über den Traum). 721-752.
- 1901 *Psicopatología de la vida cotidiana*. (Zur Psychopathologie  
des Alltagslebens).  
XII. *Determinismo, creencia en la casualidad y en la supersti-  
ción*. Consideraciones. 906-932.
- 1905 a. *Tres ensayos para una teoría sexual* .(Drei Abhanulungen zur  
sexualtheorie). 1169-1237.

- 1905 b. *Mis opiniones acerca del rol de la sexualidad en la etiología de la neurosis.*  
(Meine ansichten über die rolle der sexualität in der ätiologie der neurosen). 1239-1243.
- 1907 *Los actos obsesivos y las prácticas religiosas.* (Zwangshandlungen und Religionsübungen). 1337-1342.
- 1908 a. *La moral sexual cultural y la nervosidad moderna.*  
(Die "kulturelle" sexualmoral und die moderne nerviosität). 1249-126.
- 1908 b. *El carácter y el erotismo anal.*  
(Charakter und Analerotik). 1354-1357.
- 1910 *Un recuerdo infantil de Leonardo de Vinci.*  
(Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci), 1577-1619.
- 1912 *Algunas observaciones sobre el concepto de lo inconsciente en el psicoanálisis.*  
(Einige Bemerkungen über den Begriff des Unbewussten in der Psychoanalyse).
- 1911-13 *Tótem y tabú.*  
(Totem und Tabu). 1745-1850.
- 1913 a. *La disposición a la neurosis obsesiva.*  
(Die Disposition zur Zwangsneurose). 1738-1744.
- 1913 b. *El Moisés de Miguel Angel.*  
(Der Moses der Michelangelo). 1876-1892
- 1914 a. *Historia del movimiento psicoanalítico.*  
(Zur Geschichte der Psychoapalytisschen Bewegung). 1895-1930.
- 1914 b. *Introducción al Narcisismo.*  
(Zur Einführung der Narzissmus). 2016-2033.

- 1915 a. *Los instintos y sus destinos.*  
(Triebe und Triebchicksale). 2039-2052.
- 1915 b. *La represión.*  
(Die Verdrängung). 2053-2060.
- 1915 c. *Lo inconsciente.*  
(Das Unbewusste). 2061-2082.
- 1915 d. *Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte.*  
(Zeitgemässes über Krieg und Tod). 2101-2117.
- 1915 e. *Adición metapsicológica a la teoría de los sueños.*  
(Metapsychologische Ergänzung zur Traumlehre). 2083-2090.
- 1915-17 *Lecciones introductorias al psicoanálisis.*  
(Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse). 2123-2412.
- 1916 *Una relación entre un símbolo y un síntoma.*  
(Eine beziehung zwischen einem symbol und einem symtom. 2431.
- 1919 *Prólogo para un libro de Theodor Reik.*  
(Probleme der Religionspsychologie). 2812-2815.
- 1920 *Más allá del principio del placer.*  
(Jenseits des Lustprinzips). 2507-2541.
- 1920-21 *Psicología de las masas y análisis del YO.*  
(Massensychologie und Ich-Analyse). 2563-2610.
- 1922 a. *Observaciones sobre el inconsciente.*  
(Etwas vom unbewussten). 2660.
- 1922 b. *Una neurosis demoníaca en el siglo XVII.*  
(Eine Teufelsneurose im siebzehten Jahrhundert). 2677-2696.
- 1922 c. *Psicoanálisis y teoría de la libido.*  
(Psychoanalyse und libidotheorie). 2661-2676.

- 1923 a. *El YO y el ELLO.*  
(Das Ich und das Es).2701-2728.
- 1923 b. *Neurosis y psicosis.*  
(Neurose und psychose).2742-2744.
- 1923 c. *Esquema del psicoanálisis.*  
(Kurzer abriss der psychoanalyse).2729-2742.
- 1924 a. *La pérdida de la realidad en la neurosis y en la psicosis.*  
(Der realitätsverlust bei neurose und psychose).2745-2747.
- 1924 b. *El problema económico del masoquismo.*  
(Das ökonomische Problem des Masochismus).2752-2760.
- 1924 c. *La disolución del complejo de Edipo.*  
(Der Intergang des Odipuskomplexes).2748-2751.
- 1924 d. *Autobiografía.*  
(Selbstdarstellung).2761.2800.
- 1925 *Inhibición síntoma y angustia.*  
(Hemmung, Symptom und Angst).2833-2883.
- 1927 a. *El porvenir de una ilusión.*  
(Die Zukunft einer Illusion).2961-2992.
- 1927 b. *Fetichismo.*  
(Fetischismus).2993-2996.
- 1927 c. *Una experiencia religiosa.*  
(Ein religiöses erlebnis).3001-3003.
- 1927 d. *Dostoiewsky y el parricidio.*  
(Dostoyevski und die vatertötung) 3004-3015.
- 1930 a. *El malestar en la cultura.*  
(Das Unbehagen in der kultur).3017-3067.

- 1930 b. *Prólogo para la edición hebrea de Tótem y tabú.* 1746.
- 1932 a. *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis.*  
 (Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psycho- /analyse.).  
 XXX. *Sueño y ocultismo.* 3116-3131.  
 XXXI. *Diseccción de la personalidad psíquica.* 3132-3145  
 XXXII. *La angustia y la vida instintiva.* 3146-3165.  
 XXXV. *El problema de la concepción del universo.* (Weltanschauung).  
 3191-3206.
- 1932 b. *El porqué de la guerra.*  
 (Warum Krieg?). 3207-3215.
- 1934-38 *Moisés y la religión monoteísta.*  
 (Der Mann Moses und die monotheistische Religion). 3241-  
 3324.  
*Prefacio I.* Viena. Antes de marzo de 1938. pp.: 3272-3273.  
*Prefacio II.* Londres, Junio 1938. pp.: 3273-3324.
- 1938 a. *Un comentario sobre el antisemitismo.*  
 (Ein wortzum antisemitismus). 3424-3425.
- 1938 b. *Compendio del psicoanálisis.*  
 (Abriss der Psychoanalyse). 3379-3418.
- 1938 c. *Conclusiones, Ideas, Problemas.*  
 (Ergebnisse, Ideen, Probleme). 3431-3432.

Otras referencias:

- FREUD, S.: *Epistolario.* (1873-1939). Biblioteca Nueva. Madrid-1973.  
*Freud-Groddeck. Correspondencia.* Aragrama. B-77.  
*S. Freud-Lou Andreas Salomé, correspondencia.* ed. S. XXO. Madrid  
 /1968.  
*Correspondencia Freud-Zweig.* Granica. BA-74.  
*Freud-Pfister. Correspondencia.* (1909-39). FCE. Me-BA-66.  
*Freud, S. Abraham, K.: Briette, 1907-1926.* Fischer Verlag,  
 Frankfurt, 1965.  
 MCGUIRE, W. (ed.): *The Freud/Jung letters: the corresponden*  
*ce between Sigmund Freud and C.G. Jung.* Routledge & Kegan  
 Paul L-74.

JONES, E.: Vida y obra de Sigmund Freud. Anagrama.  
Barcelona-1970.

(Ed. abreviada por L. TRILLING & S. MARCUS).

V.2.1.2. Carl G. Jung.

Las Obras Completas del autor han sido publicadas en alemán: GESAMMELTE WERKE, por Rascher Verlag, Zurich y en inglés: COLLECTED WORKS, por Routledge & Kegan Paul en London y por Bollingen Foundation - Panteon Books en New York.

Referencias básicas para un análisis de la teoría junguina de la religión:

- 1909: Die bedeutung des vaters für das schicksal des einzelnen. Jahrbuch f. psychoanalytische & psychopathologische forschungen. Deuticke, Leipzig & Wien. (3° Ed. revista). Rascher Zurich. (en adelante, RZ). 1949.
- 1910: Uber Konflikte der kindlichen seele. Deuticke. Leipzig & Wien.  
*Conflictos del alma infantil.* Paidos. BA-64<sup>5</sup>.
- 1912: Wandlungen und symbole der libido. Ein beitrag zur entwicklungsgeschichte des denkens. Deuticke, Leipzig & Wien.  
*Transformaciones y símbolos de la libido.* Paidos. BA-55.
- 1913: Versuch einer darstellung der psychoanalytischen theorie. Deuticke. Leipzig & Wien.  
*Teoría del psicoanálisis.* Plaza y Janés. B-74.
- 1916: Septem sermones ad mortuos.  
(latín en el original, publicado por primera vez en 1962. Cf: id. pp. 390-400).
- 1921: Psychologische typen. RZ.  
*Tipos psicológicos.* Sudamericana. BA-64. (2.V.).
- 1926: Das unbewusste im normalen und kranken seelenleben. RZ.  
*Lo inconsciente.* Losada. BA-74<sup>5</sup>. (3°ed. corregida y aumentada de "Die psychologie der unbewussten prozesse". RZ-1916).

- 1928: Die beziehungen zwischen dem ich und dem unbewussten.  
Reichl, Darmstadt 1928; RZ-1935.  
*El yo y el inconsciente*. Miracle.B-72<sup>5</sup>.
- 1929: (...&WILHELM, R): Das geheimnis der goldenen blüte.  
Aus dem chinesischen übersetzt von R. Wilhelm. Euro-  
päische kommentar von C.G. Jung.Dorn, München 1929.  
RZ-1938.  
*El secreto de la flor de oro*. Paidos. BA-76.
- 1931: Seelenprobleme der gegenwart, RZ.  
(compilación de artículos publicados entre los años  
1922 y 1931).  
*La psique y sus problemas actuales*. Poblet. M-BA-1935.
- 1932: Die beziehungen der psychotherapie zur seelsorge.RZ.
- 1934: Wirklichkeit der seele. Anwendungen und fortschritte  
der neueren psychologie. RZ.  
(Compilación de artículos publicados entre 1931 y 1934).  
*Realidad del alma*. Losada.BA-68<sup>4</sup>.
- 1939: *Prefacio*. a J. Jacobi: La psicología de C. G. Jung Espa  
sa Calpe. M-76. pp.23-24.
- 1940: Psychologie und religion. Die Terry Lectures 1937. ge-  
halten an der Yale University. RZ.  
(Traducción revisada al alemán del original inglés:  
Psychology and religion. The Terry Lectures. New-Haven  
Yale Univers.Press-38).  
*Psicología y religión*. Paidos. BA-72<sup>4</sup>.
- 1941: (... & KERENYI, CH.): Einführung in das wesen der my-  
thologie. Pantheon Akademische Verlangsanstalt, Amster-  
dam-Leipzig-1941; Neuausgabe Rhein-Verlag, Zürich-1951.  
(Resumen y condensación de *Das göttliche Kind* y de *Das gö-  
ttliche Mädchen*).  
*Introduction à l'essence de la mythologie*. Payot. P-74.
- 1942: Paracelsica. RZ.  
*Paracélsica*. Sur.BA-66.

- 1943: *Über die psychologie des unbewussten.* RZ
- 1944 a: *Psychologie und alchemie.* RZ.  
 (Algunos de sus apartados están integrados por trabajos ya publicados en los años 36-37).  
*Psicología y alquimia.* Plaza & Janés. B-77.
- 1944 b: *Los complejos y el inconsciente.* Alianza.M-74<sup>2</sup>.  
 (Compilación de conferencias y artículos sobre el tema del título pronunciadas y publicados en alemán entre 1928 y 1934, habiendo sido el contenido de algunos de los cuales posteriormente revisado y ampliado, acompañada de un epílogo que data de 1944).  
 Versión realizada en base a la ed.francesa-preparada por R. Cahen:  
*L'home à la decouverte de son âme.* Mont-Blanc.Genève-50<sup>4</sup>.
- 1946 a: *Die psychologie der Übertragung.* Erläutert anhand einer alchemistischen bilderserie für ärzte und praktische psychologen RZ.  
*La psicología de la transferencia.* Paidós. BA-72<sup>2</sup>.
- 1946 b: *Aufsätze sur zeitgeschichte.* RZ.  
 (Colección de trabajos publicados entre 1936 y 1945, acompañada de un epílogo de 1946).
- 1946 c: *Psychologie und erziehung.*  
*Psicología y educación.* Paidós. BA-61.  
 (Colección de artículos originalmente publicados en 1910, 1926 y 1942 y posteriormente revisados).
- 1948 a: *Symbolik des Geistes.* Stiden über psychische phanomenologie mit einem beitrage von Dr. phil Riwkah Schärf.RZ.  
 (Colección de trabajos elaborados en el período 42-48).  
*Simbología del espíritu.* FCE. Me-62.
- 1948 b: *Über psychische energetik und das wesen der träume.*RZ.  
 (Artículos de los años 28,34 y 45).  
*Energética psíquica y esencia del sueño.* Paidós. BA-74.

- 1950: Gestaltungen des unbewussten. RZ.  
 (Colección de trabajos publicados entre los años 29 y 39 revisados de cara a esta nueva publicación).  
*Formaciones de lo inconsciente*. Paidós. BA-74
- 1951: (... & von FRANZ, M.L.): AION. Untersuchungen zur sym  
 bolgeschichte. RZ.
- 1952 a: Symbole der wandlung. Analyse des vorspiels zu einer  
 schizophrenie. RZ. (Ed. corregida y aumentada de  
*Wandlungen und symbole der libido*. 1912)  
*Símbolos de transformación*. Paidós. BA-73<sup>2</sup>.
- 1952 b: Antwort auf Hiob. RZ.  
*Respuesta a Job*. PCE.Me-73<sup>2</sup>.
- 1952 c: (... & PAULI, W): Naturerklärung und psyche. RZ  
*La interpretación de la naturaleza y la psique*. Paidós. BA-74.
- 1952 d: Religion und psychologie. Eine antwort an professor Bü  
 der. Merkur, IV, 5.
- 1952 e: *Introducción*. a la obra de WHITE, V.  
*Dios y el inconsciente*. Gredos. M-55 pp. 19-34.
- 1952 f: *Proemio*. a F. FORDHAM: *Introducción a la Psicología de Jung*. Morata. M-68<sup>3</sup> pp. 12-13.
- 1954: Von den Wurzeln des bewusstseins. Studien uber den Ar  
 chetypus. RZ.  
 (Colección de artículos revisados que habían sido pu-  
 blicados en el período 34-46).  
 a: *Arquetipos e inconsciente colectivo*. Paidós. BA-74<sup>2</sup>.  
 Caps. I, II, III y VII.  
 b: *Psicología y simbólica del arquetipo*. Paidós. BA-77.  
 Caps. III, IV y V.
- 1937-54: GESSAMMELTE WERKE, vol. XI: Zur psychologie westli-  
 cher und ostlicher religionem.

(Cf. especialmente la IIª parte, referida a las religiones orientales. La mayoría de los títulos de la Iª están ya incluidos en la lista precedente).

- 1955-57: (... & von FRANZ, M.L.): *Mysterium coniunctionis*. RZ Vol. I-55; II-56; III-57.
- 1958: *Ein moderner mythos. Von Dingen die am Himmel gesehen werden*. RZ.
- 1961: *Acercamiento al inconsciente*. Contribución del autor a la obra colectiva: *El hombre y sus símbolos*. Aguilar. M-74<sup>2</sup>. (Orig. inglés: Jung, C.G.: von Franz, M.L.; Henderson, J.L.; Jacobi, J.; Jaffe, A: *Man and his symbols*).
- 1962: (... & JAFFE, A.): *Erinnerungen, traume, gedanken*. RZ. *Recuerdos, sueños, pensamientos*. Seix-Barral. B-71<sup>2</sup>. (Orig. inglés: *Memories, dreams, reflections*. Pantheon Books, NY & Routledge and Kegan Paul, L.).
- .....
- McGuire, W. (ed.): *The Freud/Jung letters: the correspondence between Sigmund Freud and C.J. Jung* Routledge & Kegan Paul. L-74.

### V.2.1.3. Wilhelm Reich.

Nota introductoria: No existe, hasta el presente, una edición crítica de las obras completas del autor de la que fuera posible extraer una selección para el presente trabajo.

El carácter nómada de la vida de éste, así como el particular estilo de reedición de sus obras (a menudo casi recreaciones, a base de correcciones, ampliaciones, recortes e innovaciones teóricas con respecto al contenido de las versiones originales) hacen particularmente dificultosa la tarea de sistematización bibliográfica de los elementos de su producción de algún modo relacionados con el análisis de la religión.

La selección que se presenta a continuación incluye los títulos de las obras (en su mayor parte, traducidas al castellano; algunas de las cuales por diversas editoriales, con nombre propio o anónimas) utilizadas en este trabajo y la referencia a las respectivas versiones concretas de que el mismo se ha servido. Las fechas que sirven para ordenar cronológicamente las obras señalan el año de publicación de las mismas o, en su caso, el período que media entre su primera edición y su última reelaboración por el autor.

- 1928: Uber Charakteranalyse. En Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse (en adelante: IZP), XIV, *El análisis del carácter*. En W. Reich: El carácter genital y el carácter neurótico. Paidós. BA-76. pp.9-35. (Este trabajo aparece recogido en la compilación por R. Flies: *The psychoanalytic reader. An anthology of essential papers with critical introductions*. Intern. Univ. Press. NY. El mismo había sido publicado en la edición vienesa de *Análisis del carácter* (1933), así como en la norteamericana de 1945. La IIIª ed. en inglés (1949) lo reproduce con ciertos retoques. La edición citada ofrece la ventaja de un aparato crítico más completo que los de las otras.

- 1929 a: Der genitale und der neurotische charakter: untersuchungen über die libido-ökonomische funktion des charakters. IZP, XV.  
*El carácter genital y el carácter neurótico.* Recogido en la obra del mismo título ya citada anteriormente; pp.36-67.  
 (Para esta aportación vale el mismo comentario aplicado a la anterior).
- 1929 b: Dialektischer Materialismus und Psychoanalyse. En *Unter dem Banner des Marxismus*, n° 3.  
*Materialismo Dialéctico y psicoanálisis.* En SUBIRATS, E.:SEX-POL, Textos de la izquierda freudiana. Barral. B-75. pp.67-141.
- 1932: Der sexuelle kampf der jugend. Sex-Pol V. Berlín.  
*La lucha sexual de los jóvenes.* Granica BA-72. (traducción a su vez, de *La lutte sexuelle des jeunes*, Maspero. P-72).
- 1934 a: Zur anwendung der psychoanalyse in der geschichtsforschung. En zeitscherift für politische Psychologie und Sexualökonomie (ZPS), I.  
*Sobre la aplicación del psicoanálisis a la investigación histórica.* En SUBIRATS, E: O.C. pp. 142-162.
- 1927-49:Charakteranalyse... - ... Analysis of character.  
*Análisis del carácter.* Paidos. BA-M.-76 (1° Coed.).  
 (La edición en castellano mencionada es traducción de la versión inglesa por Orgone Institute Press (OIP), NY-49, y reeditada por Farrar Strauss, NY-61, la cual, a su vez, constituye la IIIª ed. ampliada y revisada del original alemán publicado en Viena-1933, como reedición fotográfica, anónima, sin fecha -según R. García (a cargo, a juicio de Rycroft, de las *Ediciones Internacionales de Psicoanálisis*) de trabajos realizados por el autor durante los años, 27, 28, 29, 30 y 32.
- 1933-46:Massenpsychologie des faschismus. Zur sexualökonomie der politischen reaktion und zur proletarischen sexualpolitik ... - ... The mass psychology of fascism.

(La primitiva edición de la obra por SEX-POL V. Kopenhagen, Prag. Zurich, en 1933 fue traducida, revisada y aumentada en 1946 por OIP; texto, a su vez, reproducido por Farrar, Strauss & Giroux en 1970).

- a: El contenido de los cinco primeros capítulos de la obra aparece en *Psicología de masas del fascismo*. Roca.Me-73.
- b: Para la lectura de los capítulos 6-13 y del "prefacio" a la III<sup>a</sup> ed. se ha utilizado el texto de la edición francesa por Payot- *La psychologie de masse du fascisme* P-74.
- c: Las referencias a los prefacios a la 1<sup>a</sup> y 2<sup>a</sup> eds. han sido realizados a partir de la compilación por SUBIRATS, E: o.c. pp.51-69.

1934 b: *Zweirlei klassenbewusstsein*. En *Was ist klassenbewusstsein?*. Sex-Pol V. Kopenhagen, Paris, Zürich.  
*Dos tipos de conciencia de clase*. (por Ernst PARELL, seudónimo de W. Reich). En SUBIRATS, E.: o.c.pp. 259-273.

1932-35: *Der einbruch der sexualmoral*. Zur geschichte der sexuellen oekonomie Sex-Pol V. Berlín-32 y Kopenhagen-Oslo-35 (en versión ampliada).

*La irrupción de la moral sexual*. Homo Sapiens.BA-73.

El prólogo a la ed. original data de 1931 y está publicado en castellano -con el título *La irrupción de la moral sexual*- en V.A.: *Sexualidad y represión*. Escuela.BA-68.pp.91-103.

1936: Erich Fromm, autorität und familie. En ZPS, III.  
*Crítica a Erich Fromm*. (Por Karl TESCHITZ -discípulo directo, según H.P. GENTE; "seudónimo" de W. Reich, según E. SUBIRATS-). En SUBIRATS, E.: o.c.pp.275-279.

1930-49: *Die sexualität im kulturkampf*. Zur sozialistischen umstrukturierung des menschen...-... The sexual revolution. Toward a self-governing character structure. (La versión en inglés por OIP es la traducción ampliada, revisada y corregida de la publicada por la Sex-Pol V. en Kopenhagen-36, que incluía, como 1<sup>a</sup> parte, el estudio de 1934 sobre "Ein widerspruch der Freud'schen

*verdrangungslehre*", el origen del cual se remonta a "*Geschlechtsreife, enthalsamkeit, ehemorale. Kritik der burgerlichen sexualreform*" -Muenster, Wien-30 y, como 2º, "*Der kampf um das "neue lehen" in der sowjetunion*". original del mismo año 36).

- a: Para el prólogo a la IVª ed. (1949) y los siete capítulos de la 1º parte se ha utilizado el texto de Roca: *La revolución sexual*. Me-76, traducido a partir de la versión inglesa por OIP-45 y 49 y reeditada por Farrar & Strauss-62. NY.
- b: Para los prólogos a las eds. 2º (1936) y 3º (1945), así como para los capítulos de la 2º parte, se ha consultado la edición por Ruedo Ibérico - *La revolución sexual*-P-70.

1942: The fonction of the orgasm.

(Iª parte de *The discovery of the orgone*. OIP.NY.; reeditada por Farrar & Strauss. NY-61).

*La función del orgasmo*. Paidós. BA-74<sup>4</sup>.

1948: Listen, little man.OIP.NY.

*Ecoute, petit homme*. Payot. P-72

("Escucha, pequeño hombrecito". Síntesis. B-78).

1949: Ether, God and Devil.Farrar, Strauss & Giroux.NY-73.

(Orig. OIP).

*L'ether, Dieu et le Diable*. Payot. P-73.

1951: Cosmic superimposition. Farrar, Strauss & Giroux.NY-

72 (Orig. OIP).

*La superposition cosmique*. Payot, P-74.

1953 a: The murder of Christ.

(Iª parte de "*The emotional plague of mankind*". OIP.NY).

*Le meurtre du Christ. La peste emotionelle chez l'homme*. Champ. Libre. P-71.

1953 b: People in trouble. OIP.NY.

(IIª parte de *The emotional plague if mankind*).

## (Publicaciones póstumas)

- 1960: Wilhelm Reich: selected writings. An introduction to orgonomy. Farrar, Strauss & Giroux. NY.  
(Selección por Mary Boyd Higgins. La paternidad exclusivamente reichiana de esta obra ha sido objeto de discusión).
- 1967: Reich speaks of Freud. Farrar, Strauss & Giroux. NY.  
*Reich habla de Freud.* Anagrama B-70.

V.2.1.4. Erich Fromm.

- 1931: Die entwicklung des christusdogmas. Eine psychoanalytische studie zur sozialpsychologischen funktion der religion. Wien.  
*El dogma de Cristo.* Paidos BA-74<sup>4</sup>. (Traducción de una parte de "The dogma of Christ and other essays on religion, psychology and culture". Holt, Rinehart & Winston (en adelante, HRW). NY-63.
- 1932 a: Uber methode und aufgabe einer analytischen sozialpsychologie. En Zeitschrift für Sozialforschung (en adelante, ZS), 1, 28-45.  
*Sobre métodos y objetivos de una psicología social analítica.*  
 En V.A.:  
*Marxismo, Psicoanálisis y Sex-Pol.* (I). Granica.BA-73.pp. 112-142. (también aparece en castellano en 1932-34, (166-200).
- 1932 b: Die psychoanalytische charakterologie und ihre bedeutung für die sozialforschung. En ZS, 1, 253-277.  
*La caracterología psicoanalítica y su pertinencia para la psicología social.* En 1932-34, 201-237.
- 1932-34: The crisis of psychoanalysis. Essays on Freud, Marx and Social Psychology.HRW.NY (Colección de artículos publicados originalmente en alemán durante el período señalado).  
*La crisis del psicoanálisis.* Paidos. BA-71.
- 1934: Die sozialpsychologische bedeutung der mutterrechtstheorie. ZS, 3, 196-277.  
*La teoría del matriarcado y su pertinencia para la psicología social.* En 1932-34, 129-165.
- 1936 a: (... & SCHACHTEL, E.; Hartoch-Schachtel, A.; Lazarsfeld, P. et al.):  
*La estructura del carácter autoritario de los trabajadores y empleados alemanes antes de Hitler.* Inédito. (Publicado sólo parcialmente por HORKHEIMER, M. (dir.) en 1936 y co-

mentado posteriormente por el propio autor (E.F.) en diversas fases de su obra: Cf., p.ej., 1941, 192; 1963, 56 ss; 1974, 61.93.475).

- 1936 b: *Autorität und familie*. En HORKHEIMER, M. (dir.): *Studien über autorität und familie*. Alcan P-36.  
*Autoridad y familia. Parte sociológica*. En V.A.: "Marxismo..." (I), 184-248.
- 1941: *Escape from freedom*. HRW.NY.  
*El miedo a la libertad*. Paidós.BA-M-B-77<sup>3</sup> (Coed.). (Ed. catalana: 62.B-76<sup>5</sup>).
- 1943: *Sex and character trait*.HRW.NY.  
*Sexo y carácter*. En FROMM, E. et al: *La familia*.Estela. B-70. (195-216).
- 1947: *Man for Himself*.HRW.NY.  
*Ética y psicoanálisis*. FCE.Me-74<sup>7</sup>.  
(*Per una ètica humanística*. 62.B-65).
- 1948: *The Oedipus Complex and the Oedipus Mith*.HRW.NY  
*El complejo de Edipo y su mito*. En FROMM, E. et al: *La familia...* (217-246)
- 1950: *Psychoanalysis and religion*. Yale Univ. Press. N. Haven  
*Psicoanálisis y religión*. Psique.BA-75.
- 1951: *The forgotten language*.An introduction to the understanding of dreams, fairytales and mythes.HEW.NY.  
*El lenguaje olvidado. Introducción a la comprensión de los sueños, mitos y cuentos de hadas*. Hachette.BA-74<sup>6</sup>.
- 1955 a: *The sane society*. HRW.NY.  
*Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*. FCE.Me-74<sup>10</sup>.
- 1955 b: *The human implications of instinctive "Radicalism"*. En DISSENT II, 4.  
*Implicaciones humanas del izquierdismo instintivista*.En MARCUSE,H.  
*La vejez del psicoanálisis*. Proceso . BA-71 (45-63).

- 1956: The art of loving. Harper & Brothers.NY.  
*El arte de amar.* Paidos.BA-66.  
 (L'art d'estimar. 62.B-66).
- 1959: Sigmund Freud's mission. Harper & Bros.NY.  
*La misión de Sigmund Freud.* FCE.Me-60.
- 1960: *Psychoanalysis and Zen Buddhism.* En FROMM , E. & SUZUKI, D. T.: Zen Buddhism and psychoanalysis. Harper & Bros.NY.  
*Psicoanálisis y Budismo Zen.* En ... *Budismo Zen y psicoanálisis.* FCE. Me-M-BA-75<sup>4</sup>.
- 1961 a: Marx's concept of man. Frederic Ungar. NY.  
*Marx y su concepto del hombre.* FCE.Me-62.
- 1961 b: May man prevail?. Doubleday & Co.NY.  
*¿Podrá sobrevivir el hombre?.* Paidos.BA-67.
- 1962: Beyond the chains of illusion. My encounter with Marx and Freud. Pocket Books.NY.  
*Más allá de las cadenas de la ilusión.* Herrero Hnos.Me-71.  
 (Marx i Freud.) 62.B-67.
- 1963: *The revolutionary character.* En *The present human condition.* HRW.NY.  
*El carácter revolucionario.* En "*La condición humana actual*". Paidos.BA-77. (56-78).
- 1964: The heart of man. Harper & Row.NY.  
*El corazón del hombre.* FCE. ME-74<sup>2</sup>.
- 1965: The application of humanist psychoanalysis to Marx's theory. En FROMM, E. et al: *Socialist humanism.* Erich Fromm ed. NY.  
*La aplicación del psicoanálisis humanista a la teoría de Marx.* En... *Humanismo socialista.* Paidos.BA-71.
- 1966: You shall be as goods. A radical interpretation of the Old Testament and its Traditions. HRW.NY.  
*Y seréis como dioses.* Paidos.BA-71<sup>2</sup>.

- 1968 a: The revolution of hope. Toward a humanised technology. Harper & Row.NY.  
*La revolución de la esperanza.*FCE.Me-70.
- 1968 b: (... & XIRAU, R. comps.): The nature of man. Macmillan.NY.
- 1972: *Reflexiones postmarxistas y postfreudianas sobre religión y religiosidad.*  
En CONCILIUM.VII, 76 (450-457).
- 1974: The anatomy of human destructiveness. HRW.NY.  
*Anatomía de la destructividad humana.* S.XXI.Me-75.

V.2.2. REFERENCIAS COMPLEMENTARIAS.V.2.2.1. Sobre la obra de Freud.

ADORNO, T.W. & DIRKS, W: Freud en la actualidad. Barral.B-71.

ALEXANDER, F: The impact of Freudian Psychiatry. Univ. of Chicago Press.Chicago-61.

ALTHUSSER, L: Freud y Lacan. C. Anagrama.B-76.

ANZIEU, D: L'autoanalyse de Freud (I-II).PUF. p-75.

ARMANDO, A: La vuelta a Freud. Mito y realidad. Paidós. BA-75.

ATKINSON, J.J: "*Primal law*". En LANG, A.(Ed.): Social origins L-1903.

BACHOFEN, J.J: Myth, religion and the mother right. Princeton Univ. Press-67 (1861<sup>1</sup>).

BAKER, R: Sigmund Freud for everybody. Giant Libr.NY-55.

BAMBERGER, J: ¿Es la religión una ilusión? Reto de Freud a la teología. CONCILIUM, II, 16 (M-65). 254-270.

BECKER, R, de: La vida trágica de Freud. Biblioteca Nueva. M-72

BEINAERT, L: Introduction a la psychanalyse freudienne de la religión. ETUDES. III (Feb-68) 200-210.

BELMONTE, J. et al: La identificación en Freud. Kargieman.BA-70

BRILL, A.A: Freud's contribution to psychiatry. Norton.NY-44.

BROWN, J.A.C.: Freud y los postfreudianos. Fabril.BA-63.

CARIOU, M: Freud et le désir. PUF. P-70.

CASTILLA DEL PINO, C: "*Psicoanálisis y freudismo*". Prólogo a MARCUSE, H: Psicoanálisis y política. Península.B-72.(7-38).

- CESARMAN, F: Freud y la realidad ecológica. Paidós. BA-71.
- CLANCIER, P.S: Freud. Granica. BA-70.
- CHAUCHARD, P.: El mensaje de Freud. FAX. M-76.
- DALBIEZ, D: El método psicoanalítico y la doctrina freudiana (I-II). Desclée. BA-48.
- DANSEREAU, J: Freud et l'atheisme. Desclée. P-71.
- DEBRAY-RITZEN, P: La escolástica freudiana. Guadarrama. M-75.
- DEMPSEY, P.: Freud, psicoanálisis y catolicismo. Herder B-62.
- DUFRESNE, R.: Bibliographie des écrits de Freud. Payot. P-73.
- FELICI, P.: El pecado en Freud. Cculsa. M-68.
- FOUGEIROLLAS, P: La revolución freudiana. Guadiana. M-71.
- ELLENBERGER, H.F: Cf. O.C. en V.4.3.1. pp.473-640.
- FRAZER, J.E.: Totemism and exogamy. Mac Millan. L-1887.
- FRAZER, J.E.: La rama dorada. Magia y religión. FCE.Me-56<sup>2</sup>. (L-1890<sup>1</sup>).
- FREIJO, E: El psicoanálisis de Freud y la psicología de la moral. Razón y Fe. M-66.
- FREUD, M: Sigmund Freud, mi padre. Horme. BA-66.
- FROMM, E.: "La teoría freudiana de la agresividad y la destructividad". En:1974... (432-468).
- GALDSTON, I. (ed.): Freud and contemporary culture. International Universities Press.NY-56.

- GANTHERET, F.: "Freud y el cuestionamiento político-social". En V.A.: *Marxismo, psicoanálisis y sex-pol(II)...* (59-71).
- GARCIA, M.: *Freud o la religiosidad imposible*. verbo Divino. Estella-76.
- GARCIA SEVILLA, Ll: Análisis metacientífico de la "teoría" de Freud. *Rev. Latinoamericana de Psicología VIII* (1976).1, (Bogotá) 101-110.
- GARRIDO, J.C.: "La vivencia de "pecado" en Freud". En R. de ESPIRITUALIDAD, 127 (1973).pp. 181-185 M.
- GOMA, F.: *Conocer a Freud*. Dopesa. B-77
- HALL, C.S: *A primer of freudian psychology*. Worl. Cleveland-54.
- HESNARD, A.: *La obra de Freud*. FCE. Me-72.
- JACCARD, R. (comp.): *Freud, jugements et témoignages*. PUF.P-70.
- LEE, R.S.: *Freud and Christianity*. Pellican Books. N. York-67.
- LOPEZ IBOR, J.J.: *Freud y sus ocultos dioses*. Planeta B-75.
- MALINOWSKI, B.: *Science, religion and reality*. J.A. Needham ed. L-25.
- MALINOWSKI, B: *Magic, science and religion*. Beacon Press. Boston-48.
- MALINOWSKI, B: *The foundations of faith and morals*. Osford Univ. Press. L-36.
- MALINOWSKI, B: *Sex and repression en sarage society*. Mac-Millan L-29.
- MANNONI, O: *Freud, el descubrimiento del inconsciente*. Nueva Visión BA-75.

- MARCUSE, L: Sigmund Freud. Su visión del hombre. Alianza.M-70.
- MARSAL, J.F.: "*Lectura sociológica de Freud*". En "*Teoría y crítica sociológica*" Guadiana. M-77 (81-110).
- MAUCE, R: Freud. Bruguera. B-73.
- MERANI, A.L.: Freud y el Talmud. Grijalbo. Me-74.
- MONBACHIR, Ch: Freud. Edap. M-75.
- MORGAN, L.H.: *Ancient society*. Ch.H.Kew & Co.Chicago-1877.
- NACHT, S: *Curar con Freud*. Fundamentos.M-72.
- NATENBERG, M: *The case history of Sigmund Freud*. Regent.Chicago-55.
- NELSON, B. (Ed.): *Freud and the 20 th century*. Meridian Books. NY-57.
- PESCH, E.: *Síntesis del pensamiento de Freud*. Nova Terra B-73.
- PINDADO, J. M<sup>a</sup>. *El sentimiento de culpabilidad en S. Freud T. Licenciatura*. Univ. Barcelona-1972.
- PLE, A.: *Freud y la religión*. BAC.M-70.
- PONTALIS, J.B.: *Vigencia de S. Freud. La pléyade*. BA-71.
- PREVOST, C.M.: *Janet, Freud et la psychologie clinique*. Payot P-73.
- PRIBRAM, C. & GILL, M.: *El proyecto de Freud*. Maryman. BA-76.
- PUNER, H.W.: *Freud, su vida y su mente*. Luis Miracle 8-61.
- REIK, Th: *Treinta años con Freud*. Imán.BA-43.

- RICOEUR, P.: Freud, una interpretación de la cultura. S.XXI. Me-70.
- RICOEUR, P.: Culpabilidad trágica y culpabilidad bíblica. SELECCIONES DE TEOLOGIA. VIII, 29 (1969). 28-33.
- RICOEUR, P.: El ateísmo del psicoanálisis freudiano. CONCILIUM II, 16, Junio 1966. 241-253.M.
- RIEFF, Ph: Freud, la mente de un moralista. Paidós. BA-66.
- ROAZEN, P.: Freud, su pensamiento político y social. Martínez-Roca. B-70.
- ROAZEN, P.: Hermano animal. La historia de Freud y Tausk. Alianza. M-73.
- ROBERT, M.: La revolution psychoanalytique, la vie et l'oeuvre de Freud. Payot. P-74.
- ROBERTSON SMITH, W.: The religion of the semites. Mac Millan L-1880.
- ROFF CARBALLO, J.: "Estudio introductorio" a l'obra d'A. PLE (vida supra), (p.3-93).
- ROM, P.: Qui était Sigmund Freud?. Privat. Toulouse-71.
- ROZITCHNER, L.: Freud y los límites del individualismo burgués S.XXI. BA-72.
- SACHS, H.: Freud, master and friend. Harward Univ. Press. Cambridge (Mass)-44.
- SALVAT (Ed.): Freud y el psicoanálisis. B-73.
- SANDERS, B.G. Christianity after Freud. Bles L-1949.
- TORRES NORRY, J.: Freud en esta hora. Crespillo. BA-59.

- UREÑA, E.M.: La teoría de la sociedad de Freud. Tecnos M-77.
- VARIOS AUTORES: El inconsciente freudiano y el psicoanálisis francés contemporáneo. Nueva Visión. BA-69.
- VARIOS AUTORES: Freud en la actualidad. Barral. B-71.
- WALKER, J.: Freud, su vida y su obra Miracle B-51.
- WELLS, H.K.: Sigmund Freud. Una crítica pavloviana. Platina. BA-65.
- WESTERMACK, F.: Three essays on sex and marriage. MacMillan. L-34.
- WOLLHEIM, R.: Freud. Grijalbo. B-73.
- WOLLMAN, B.B. Introducción al conocimiento de Freud. ERA.Me-72.
- ZILBORG, G.G.: Sigmund Freud. Su exploración de la mente humana. S. XX. BA-68.
- ZILBORG, G.G.: Freud and religion. A restatement of an old controversy. Newman Westminster. Maryland-58.
- V.2.2.2. Sobre la obra de Jung.
- ADLER, G.: Etudes de psychologie jungienne. Georg. Genève-57
- ADLER, G.: Current trends in analytical psychology. Tavistock, L-61.
- AIGRISSE, G: Psychanalyse de la Grèce antique. Belles-Lettres P-60.
- AUWANDA, A.: Les religions de l'humanité. Payot. P-55.

- BARTHES, R: Mythologies. Seuil. P-57.
- BAUDOUIN, CH: Y a-t-il une science de l'âme?. Fayart. P-57.
- BAUDOUIN, CH: La obra de Jung. Gredos. M-67.
- BAUDOUIN, CH: Psychanalyse du symbole religieux. A.Fayard.P-57.
- BAUDOUIN, CH: De l'instinct à l'esprit. Declée de Brouwer.P-50.
- BENNET, E.A.: Jung. Barne & Rockliffe. L-61.
- BENNET, E.A.: Ce que Jung a vraiment dit. Stock.P-68.
- BIRNBAUM, N. et al: Beyond the classics. Essays in the scientific study of religion. Harper & Row. L-73.
- BOURNIQUEL, C. & MEIL, J.G.: Les createurs et le sacré. Cerf-P-66.
- BUTELMAN, E.: Prólogo a la Ed. castellana de Jung 1940 (7-15).
- CAILLOIS, R: El hombre y lo sagrado. FCE. Me-42.
- CARPINTERO, F.J: "Freud, Adler, Jung". Moral y religión. FRANCISCA NUM, 41 Bogotá-72. 177-199.
- CASSIRER, E: The philosophy of symbolic forms. Yale Univ. Press N. Haven-53.
- CAZENEUVE, J: "Archetypes et ethnographie". SYNTHESSES.X, 115. Bourxelles-55.
- CENCILLO, L.: Mito, semántica y realidad. BAC.M-70.
- CORRIE, J: C.G. Jung.Psychologie in abriss. RZ-29.
- COX, D: Jung and St. Paul. Longmans. L-59.
- CUTTART, J.A.: La recontre des religions. Aubier Montaigne P-57.

- DESROCHE, H.: El hombre y sus religiones. Verbo Divino. Estella-75.
- DE SMET, R. & NEURER, J.: La quête de l'eternel. Desclée.P-67.
- DIEL, P: Le symbolisme dans la mythologie grecque. Payot.P-52.
- DORRINGTON, R.: Wagner's ring: its musical and mythological symbols. Faber & Faber L-63.
- DRY, A.M: The psychology of Jung. Methuen. L-62.
- DUCH, Ll.: "*Ciencia de la religión y mito. Estudios sobre la interpretación del mito*", SCRIPTA ET DOCUMENTA. Montserrat-74.
- DUMERY, H.: Phenomenologie de la religion. PUF.P-58.
- EATON, R.M.: Secret ways of the mind. Holt. NY-32.
- ELIADE, M: Lo sagrado y lo profano. Guadarrama.M-67.
- ELIADE, M: Mito y realidad. Guadarrama.M-68.
- ELIADE, M: Iniciaciones místicas. Taurus. M-75.
- ELIADE, M: Herreros y alquimistas. Taurus. M-59.
- ELIADE, M: Tratado de historia de las religiones. Era. Me-75<sup>2</sup>.
- ELIADE, M: Yoga, inmortalidad y libertad. La Pléyade.BA-71.
- ELIADE, M: El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición. Emecé. BA-68.
- ELIADE, M: Patanjali et le yoga. Seuil. P-62.
- ELIADE, M: Mythes, rêves et mystères. Gallimard. P-57.
- ELIADE, M.& KITAGAWA,Y:Metodología de la historia de las religiones. Paidós. BA-67.

- ELLENBERGER, H.F.: Cf. O.C. en V.4.3.1. pp. 735-835.
- FORDHAM, F: Introducción a la psicología de Jung. Morata.M-68<sup>3</sup>.
- FORDHAM, F: New Developments in analytical psychology. Routledge & Kegan Paul. L-57.
- FRANKL, V.E.: El Dios inconsciente. Escuela. BA-59.
- FRANZ, M.L. von: "El proceso de individuación". En Jung-1961: 158-229.
- FRANZ, M.L. von: "Conclusión: la ciencia y el inconsciente" Id.:304-310.
- FREI, G: "El método y la doctrina de C.G. Jung" en WHITE V.: o.c. pp. 329-366.
- FROEBENIUS, L: Das zeitalter des sonnengottes. Reiner. Berlin 1904.
- GEBSATTEL, V.E. von: La comprensión del hombre desde una perspectiva cristiana. Rialp M-66.
- GEBSATTEL, V.E. von: Imago hominis. Gredos. M-72.
- GLOVER, M: Freud o Jung. Nova. BA-51.
- GOLBRUNNER, J.: Individuation.Wewel. Krailling v. München-49
- GUHL, M.C: Les paradis ou la configuration mythique et archetypique du refuge. CAHIERS DU CENTRE DE RECHERCHES SUR L'IMAGINAIRE. 3, p. 11-105. Circe-Chambery-1972.
- HALL, C.S. & NORDBY, V.J: Conceptos fundamentales de la psicología de Jung. Psique. BA-75.
- HARDING, E: Frauen, mysterien. RZ-49.
- HARDING, E: Das geheimnis der seele. Rhein. Zurich-48.

- HENDERSON, J.L.: *"Los mitos antiguos y el hombre moderno"*. En Jung et al. 1961: 104-157.
- HEYER, G.R: *Organismus der seele. Europäische. Revue. Berlin-33*
- HOCHHEIMER, W: *La psicoterapia de C.G. Jung. Herder.B-69.*
- HOSTIE, R: *Del mito a la religión en la psicología analítica de C.G. Jung Amorrortu. BA-71.*
- INSTITUT C.G. JUNG: *Studien zur analytischen psychologie C.G. Jung. RZ-55.*
- INSTITUT C.G. JUNG: *Das Gewissen. RZ-58.*
- INSTITUT C.G. JUNG: *Zur erinnerung an C.G. Jung (1875 -1961). RZ-61.*
- JACOBI, J: *La psicología de C.G. Jung. Espasa Calpe.M-76.*
- JACOBI, J: *Complexe, archetype, symbole. Delachaux-Niestlé. Neuchâtel-Paris-61. 272-303.*
- JACOBI, J: *"Símbolos en un análisis individual"*.En Jung et al. 61: 272-303.
- JAFFE, A.: *"El simbolismo en las artes visuales"*. En Jung et al.1961: 230-271.
- JAFFE, A.: *"Introducción" a Jung & Jaffe-1962.p. 7-15.*
- JAFFE, A.: *Der mythus vom sinn im werk von C.G. Jung RZ-67.*
- JUNG, E. & FRANZ M.L.v.: *Die graalslegende in psychologischer sicht. Institut C.G. Jung. Zurich-60.*
- KERENYI, K: *Le medecin divin.Ciba.Basel-48.*

- LANTERI-LAURA, G: "*Los problemas del inconsciente y el pensamiento fenomenológico*". En H. EY: *El inconsciente*, S.XXI. Me-70.417-439.
- LEPP, I: *Clartés et ténèbres de l'âme*. Aubier-Montagne. P-56.
- LEONARD, A: "*La psychologie religieuse de Jung*". SUPPLEMENT DE LA VIE ESPIRITUELLE. V (1951). 325-334.
- LEROI, A: *Les religions et la préhistoire*. PUF. P-64.
- LEEUW, G: van der: *Fenomenología de la religión*. FCE. Me-65.
- LEEUW, G: van der: *L'homme primitif et la religion*. PUF.P-40.
- LEUBA, J.H.: *Psychologie du mysticisme religieux*. Alcan. P-25.
- LEVI-BRUHL, L: *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*. PUF.P-63 (1931).
- LEVI-BRUHL, L: *La mythologie primitive*. PUF. P-63. (1933<sup>1</sup>).
- LOEFFER-DELACHAUX, M: *Le symbolisme des légendes*. L'Arche. P-50.
- MASUI, J: "*Notes sur C.G. Jung et l'Orient*". SYNTHESSES.X.115 (1955) Bruxelles. 450-461.
- MASTERS, R.E.L. & HOUSTON, J: *The varieties of psychedelic experience*. Blond.L-67.
- MAUSS, M: *Les fonctions sociales du sacré*. Minuit. P-68.
- MAUSS, M: *Sociologie et anthropologie*. PUF. P-50.
- MAUSS, M & HUBERT, H: *Mélanges d'histoire des religions*. Alcan P-1909.
- MENDEZA, R. Th: "*La vida y la obra de Carlos Gustavo Jung*". REVISTA DE PSICOLOGIA GENERAL APLICADA.XVI, 60 (1961). 737-764.

- MICHAELIS, E.: *"Le livre de Job interprété par C.G. Jung"*. REV. DE THEOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 3. Laudanne-53.
- MUELLER. F.L: *L'irrationalisme contemporain*. Payot. P-70.
- NEUMANN, E: *Orígenes e historia de la conciencia*. Paidos.BA-74.
- OLIVER, F: *Comentario introductorio a Jung: Teoría del psicoanálisis*. (Cf. Id.) 7-13.
- OTTO, R: *Lo santo*. Revista de Occidente.M-65<sup>2</sup>. (1917<sup>1</sup>).
- OTTO, R: *Mystique d'Orient et mystique d'Occident*. Payot.P-51.
- PHILP, H.L: *Jung and the problem of evil*. Rockliff.L-58..
- PROGROFF, I: *La psicología de C.G. Jung y su significación social*. Paidos.BA-67.
- PROGROFF, I: *La psicología profunda y el hombre moderno*. Psyque. BA-73.
- RADIN, P: *Social antropology*. Mc Graw Hill. NY-32.
- RADIN, P: *The method and theory of ethnology*. Id-33.
- ROSOLATO, G: *Essais sur le symbolique*. Gallimard.P-69.
- SARRO, R: *"Freud y Jung. La atracción entre los contrarios"*. Estudio preliminar a Jung: *El yo y el inconsciente*. (Cf. Id.)5-40.
- SCHÄR, H: *Religiön und seele in der psychologie C.G. Jungs*. RZ -46.
- SEIFERT, T: *Die entwicklung der lehre vom unbewussten*. Diederichs. Düsseldorf-Köln-1955.
- SEIFERT, T. *Seele und bewusstsein*. E. Reinhardt. München-Basel-62.

- SERRANO, M.C. Jung and Herman Hesse. Routledge & Kegan Paul. L-66.
- SILBERER, H: Probleme der mystik und ihrer symbolik. Heller. Wien-Leipzig-14.
- SCHMITZ, O.A.: Märchen aus dem Unbewusten. Hauser. München-32.
- SMITH, H: The religions of man. Mentor Books.NY-59.
- STORR, A: Jung. Grijalbo. B-BA-Me-74.
- SUZUKI, D.T.: Mysticism, christian and buddhist.Harper.NY-57.
- SUZUKI, D.T.: La gran liberación. Mensajero. Bilbao-72.
- TAYLOR, F. Sh: The alchemists. Heinemann. L-51.
- TEILLARD, A: A l'âme et l'écriture. Stock. P-48.
- TEILHARD DE CHARDIN, P: El medi diví. Nova Terra. B-64.
- THOMPSON, C. "Jung".En L'evolució de la psicoanàlisi. 62.B-66 pp.157-168.
- TOYNBEE, : Civilisation on trial. Oxford Univ.Press.NY-48.
- VERNE, G: Retour aux sources du devenir. La Colombe.P-62.
- WAAL, A. de: Introducció a la antropología religiosa. Verbo Divino. Estella-75.
- WALDER, P. Mensch und welt bei C.G. Jung. Origo. Zurich-51.
- WATTS, A.: El gran mandala. Kairos. B-71.
- WATTS, A.: El futuro del éxtasis. Kairos. B-74.
- WATTS, A.: The two hands of God.Collier Books.NY-70.

WEHR, G: Portrait of Jung. Herder & Herder. NY-71.

WHITE, V.: Dios y el inconsciente. Gredos. M-55.

WICKES, F.G: Von der inneren welt des menschen. RZ-46.

WINKEL, E. van de: Soul and psyche: An enquiry into the relationship of psychiatry and religion. Collins & Harvill. L-60.

WINKEL, E. van de: De l'inconscient a Dieu. Aubier-Montaigne. P-59.

WINSKI, N: Entendiendo a Jung. Diana. Me-73.

WOLFFS, T: Studien zu C.G. Jungs psychologie. Rhein. Zurich-59.

WOLLMAN, B: "C.G. Jung Psicología Analítica". En Teorías y Sistemas contemporáneos en Psicología. Martínez Roca. B-72<sup>5</sup>, pp.351-374.

WYSS, D. "C.G. Jung". En Las escuelas en Psicología Profunda. Gredos-75<sup>2</sup>. pp.295-335.

ZIMMERH: Myths and symbols in indian art and civilisation. Pantheon. NY-46.

#### V.2.2.3. Sobre la obra de Reich.

BAKER, E.F: Man in the trap. Mac Millan. NY-67.

BERBEN, P.: "La sociedad neurótica. Vida, persecución y muerte de Wilhelm Reich". art. a TRIUNFO n.437.17-X-1970.16-20.

BRIEHL, W: "Wilhelm Reich Character Analysis". cap. de "Psychoanalytic Pioners". Basic Books. NY-66.430-437.

- BROHM, J.M.: Prólogo a la ed. francesa de W. Reich: 1932. pp. 13-29.
- BUIN, Y: Reich.Universitaires. P-72.
- CATTIER, M: La vie et l'oeuvre du Docteur Wilhelm Reich. La cité. Lausanne-69.
- DADOUIN, R: Cent fleurs pour W. Reich. Payot. P-75.
- DAHMER, H: "Wilhelm Reich. Su posición ante Freud y Marx". En V.A.: *Marxismo, psicoanálisis y sex-pol.* II, 73-119.
- DE MARCHI, L: Wilhelm Reich. Biografía de una idea. Península B-74.
- FENICHEL, O: "Análisis crítico: Wilhelm Reich, materialismo dialéctico y psicoanálisis". En V.A.: *Marxismo, ...* I, 38-44.
- FRAENKEL, B: "El caso de Wilhelm Reich". a V.A.: *Sexualidad y Represión.* Escuela. BA-68 pp. 73-90.
- FRAPPIER, P.: "La sobrevaloración de la represión sexual en PSICOLOGIA DE MASAS DEL FASCISMO. Política y psicología". En V.A.: *Reich ante Marx y Freud.* Akal. M-78. 61-93.
- FROMM, E: "Recensión" de: Reich 1932-35. En *Zeitschrift fur sozial-forschung* IV, 1935.
- GARCIA, R.: "Contribución al estudio de W. Reich". En *Psicoanálisis y Sociedad.* Apuntes de Freud-Marxismo. I.C. Anagrama n. 18.8-71.
- GUERIN, O: "Hommage a Wilhelm Reich". En *Essai sur la Revolution Sexuelle.* Pierre Belfond. P-69 pp. 13-16.
- GUERIN, O: "Wilhelm Reich aujourd'hui". En *id.* pp. 19-28.
- KOESTLER, A: *The god that failed.* R. Crossman comp. NY-63.

- LAPASSADE, G: La bioenergía. Ensayo sobre la obra de W. Reich. Granica. B-78.
- LEISTIKOW, G: "Una voz en el desierto y su mensaje". En V.A.: Marxismo,... I, 143-159.
- MANDOLINI, R.G.: "Wilhelm Reich". En "De Freud a Fromm". Ciordia. BA-69. pp. 343-369.
- NEILL, A.S. et al: Wilhelm Reich. Memorial volumen. The Ritter Press. Nottingham-58.
- NICOLAS, A: Wilhelm Reich ou la Revolution Radicale. Seghers. P-73.
- OLLMAN, B: "Revolución social y revolución sexual. Un comentario sobre la obra marxista de W. Reich". REVISTA MENSUAL. I, 2 (Junio-77). 33-48.B.
- PALMIER, J.M: Introducción a Wilhelm Reich. Anagrama. B-70.
- ROBINSON, P.A: "Wilhelm Reich". En: "The Sexual Radicals". Paladin. London-1970. pp.19-63.
- ROHEIM, G: "W. Reich, DER EINBRUCH DER SEXUALMORAL". Recensión en Zeitschirft für sozialforschung III.1934.
- RYCROFT, Ch: Reich. Grijalbo. B-73.
- SINELNIKOFF, C: L'oeuvre de Wilhelm Reich. Maspero. P-70 (I-II).
- THOMPSON, C: "Reich". En: L'evolució de la psicoanàlisi. 62. B-66 pp.184-188.
- WYSS, D: "Wilhelm Reich". En: Las escuelas de Psicología Profunda Gredos M-75<sup>2</sup>. pp.203-206.

V.2.2.4. Sobre la obra de Fromm.

BASABE, J: Síntesis del pensamiento de Fromm. Fontanella.B-74.

CAPARROS, A.: El carácter Social según Erich Fromm. Sígueme  
Salamanca-75.

GERMANI, G: Prefacio a la ed. castellana de E. Fromm: 1941,  
8-20.

GOMA, F.: Prólogo a la ed. catalana de E. Fromm: "*Per una ètica humanística*" (1947). p. 5-9.

GUTIERREZ, J: El método psicoanalítico de Erich Fromm. Tercer  
Mundo ed. Bogotá-61.

LANDIS, B & TAUBER, E.S. (Comps): Erich Fromm, psicoanálisis  
y sociedad. Paidós. BA-76.

MANDOLINI, R.G.: Erich Fromm. En "*De Freud a Fromm*" Ciordia.BA-  
69. 418-466.

MARCUSE, H: La vejez del psicoanálisis. Proceso. BA-71, pp.  
9-42.

SCHAAR, J.H: El miedo a la autoridad. Las perspectivas de E-  
rich Fromm. Herrero Hnos.Me-66.

SIGUAN, M: "*Presentación*" de Caparrós A: El carácter social...  
pp. 9-11.

TESCHITZ, K. (¿W. Reich?): "*Comentario bibliográfico: Erich Fromm. Autoridad y Familia*". En V.A.: *Marxismo, psicoanálisis y sex-pol. I*, 249-252. (y también en SUBIRATS, E. comp:... 275-279).

THOMPSON, C. "*Fromm*". En: *L'evolució de la psicoanàlisi*. 62.B-66  
pp.200-205.

TORRES, M.: El irracionalismo en Erich Fromm. FCE.Me-68.

WOLLMAN, B: "*Erich Fromm: psicoanálisis histórico y ético*". En Teorías y sistemas contemporáneos en Psicología M. Roca. B-72<sup>5</sup> pp. 420-435.

WYSS, D. "*Erich Fromm*". En las Escuelas en Psicología Profunda. Gredos M-75. pp.244-252.

V.2.3. MARCO GENERAL.

V.2.3.1. Psicología de lo inconsciente.

ABRAHAM, K: Psicoanálisis clínico. Hormé. BA-65.

ABRAHAM, K: Estudios sobre psicoanálisis y psiquiatría. Hormé.  
BA-66.

ADLER, A: Psicología del individuo. Paidós. BA-50.

ADLER, A: El carácter neurótico. Paidós. BA-55.

ADLER, A: Conocimiento del hombre. Espasa-Calpe. BA-47.

ADLER, A: Práctica y teoría de la psicología del individuo.  
Paidós. BA-53.

ADLER, A: "Desarrollo de la psicología del yo". En: V.A.: El psicoanálisis, hoy. Paidós. BA-52.

ALEXANDER, F.; FREUD, A. et al: Evolution et tendance actuelle de la Psychanalyse. Hermann. P-50.

ALEXANDER, F. & FRENCH, Th.M.: Terapéutica psicoanalítica. Paidós. BA-56.

ALEXANDER, F: Fundamentals of psychoanalysis. Nostra. NY-49.

ALEXANDER, F: The impact of freudian psychiatry. Univ. of Chicago Press. Ch-61.

AKOUN, N: et al: El inconsciente, pro y contra. Mensajero. Bilbao-74.

- ANCONA, L: El psicoanálisis. Iberoamericana. M-67.
- ARAMONI, A: ¿Nuevo psicoanálisis? S.XXI.Me-70.
- BAREMBLIT, G.F. et al: El concepto de realidad en psicoanálisis. Socioanálisis. BA-74.
- BASABE, J: Edipo: Drama, complejo y destino. Universidad Pontificia. Salamanca-74.
- BASSIN, F.V.: El problema del inconsciente. Granica. BA-72.
- BAUDOIN, Ch: La psychanalyse. Hermann. P-39.
- BAYES, R: Una introducción al método científico en psicología. Fontanella. B-74.
- BECKER, R. de: Bilan de la psychologie des profondeurs. Planeta. p-68.
- BERENSTEIN, I: El complejo de Edipo. Paidós. BA-76.
- BEUCHER, M: La psychanalyse, est ce nuisible? Hachette.P-68.
- BION, W.R,: Elementos de psicoanálisis. Hormé. BA-66.
- BLUM, G. Psychoanalytic theories of personality. Mc Graw-Hill.NY-53.
- BORING, E.G. "¿Tuvo éxito este análisis?".En RACHMAN, S. et al... (35-45).
- BRABANT, G. Ph: Claves para el psicoanálisis. La Frontera. B-76.
- BRIERLEY, M: Trends in psychoanalysis. Hogart. London-51.
- BRILL, A.A: fundamental conceptions of psychoanalysis. Harcourt. Brace.NY-21.
- BROWN, J.A: Freud y los postfreudianos. Fabril.BA-63.

- BUMKE, O: El psicoanálisis y sus satélites. Ayma. B-44.
- BUNGE, M: La investigación científica. Ariel. B-60.
- CARUSO, I.A: El psicoanálisis, lenguaje ambiguo. Fondo de Cultura económica. Me-66.
- CASTEL, R: La psychanalyse . Maspero. P-73.
- CENCILLO, L: El inconsciente. Marova. M-74<sup>2</sup>.
- CHARRIER, J.P.: El inconsciente y el psicoanálisis. Proteo. BA-70.
- CIMET LERER, E: La culpa, enfoque psicoanalítico. UNAM. México-69.
- DALBIEZ, R: El método psicoanalítico y la doctrina freudiana. Desclée de B. BA-48.
- DEBRAY-RITZEN, P: La escolástica freudiana. Guadarrama. M-75.
- DELEULE, D: La psicología, mito científico. Anagrama. B-77.
- DONCET, F.W: Diccionario del psicoanálisis clásico. Labor. B-75.
- DRENIKOFF-ANDHI, I: El arte del inconsciente. Monte Avila. Caracas-73.
- EIDELBERG, L. (dir): Enciclopedia del psicoanálisis. Espaxs. B-71.
- ELLENBERGER, H.F: El descubrimiento del inconsciente. Gredos. M-76.
- ELLIS, A.E: "Una introducción a los principios del psicoanálisis científico". En RACHMAN, S. et al... (99-147).
- EY, H: La conciencia. Gredos. M-67.

- EY, H. et al: El inconciente. S.XXI. Me-70.
- EYSENCK, E.J.: "Psicoanálisis, imito o ciencia?". En RACHMAN, S. et al... (83-98).
- EYSENCK, E.J.: Uses and abuses of psychology. Penguin Books. Middlesex-71<sup>14</sup>.
- EYSENCK, E.J.: Fact and fiction in psychology, Id. Id. Id.-72.
- FAGES, J.B: Histoire de la psychanalyse après Freud. Privat. Toulouse-76.
- FARAN, A & SCHAFFER, H: La psicología profunda. Desde sus orígenes a nuestros días. Espasa-Calpe. M-63.
- FEDIDA, P. Psychanalyse. (dictionaire). Larouse. P-74.
- FENICHEL, O: Teoría psicoanalítica de las neurosis. Nova BA-57
- FERENCZI, S: Teoría y práctica del psicoanálisis. Paidos,BA-67
- FERENCZI, S: Problemas y métodos del psicoanálisis. Paidos.BA-66.
- FILLOUX, D. C: El inconsciente. Oikos-Tau.B-72.
- FLOTTE, H: El inconsciente y la historia. Guadarrama.M-71.
- FRANKL, V.E: Psicoanálisis y existencialismo. FCE. Me-52<sup>2</sup>.
- FREEMAN, L. & SURALL, M: La historia del psicoanálisis. Diana Me-66<sup>3</sup>.
- FREUD, A.: El yo y los mecanismos de defensa. Paidos.BA-59.
- FREUD, A.: Introducción al psicoanálisis para educadores. Paidos.BA-58.

- FRIEDLÄNDER, S: Histoire et psychanalyse. Seuil, P-75.
- FROSCH, J & ROSS, N. (eds.): The anual survey of psychoanalysis. International Universities Press. 1950-59 (5 vols).NY.
- GALIMARD, F: Descubrimiento del inconsciente. Marfil. Alcoy-73<sup>2</sup>.
- GEAR, M.C. & LIENDO, E.C: Psicoanálisis del paciente y del ambiente. Nueva Visión. BA-76.
- GEAR, M.C. & LIENDO, E.C.: Semiología psicoanalítica. Nueva Visión.BA-74
- GEAR, M.C. & LIENDO, E.C.: Informática psicoanalítica.Nueva Visión. BA-77.
- GEMELLI, A: El psicoanálisis, hoy. Don Bosco.BA-59.
- GLOVER, E: Psychoanalysis. Bole Medical Publishers. London-39.
- GOLDSTEIN, I. G.: La naturaleza humana a la luz de la psicopatología. Paidos.BA-69.
- GÖRRES, A: Métodos y experiencia del psicoanálisis. Herder. B-63.
- GRATTON, H: Psychanalyse d'hier et d'aujourd'hui. Cerf.P-55.
- GRINBERG, L: Culpa y depresión. Estudio psicoanalítico. Paidos. BA-76<sup>4</sup>.
- GRINBERG, L: Teoría de la identificación. Paidos. BA-76.
- GRINSTEIN, A: The index of psychoanalytic writings. International Universities Press.NY.1952-59. (5 vols.)
- GRODDECK, G: El libro del ello. Taurus.M-73.

- HALL, C.S. & LINDZEN, B: La teoría psicoanalítica de la personalidad. Paidós. BA-76.
- HARTMANN: "*El psicoanálisis como teoría científica*" en MILLONT: o.c. pp. 101-109.
- HEALY, W., BRONNER, A.F. & BOWERS, A.M.: The structure and meaning of psychoanalysis. Knopf. NY-30.
- HENDRICK, I: Factors and theories of psychoanalysis. Knopf. NY-39.
- HESNARD, D: Apport de la phenomenologie à la psychiatrie contemporaine. Masson. P-59.
- HESNARD, D: De Freud a Lacan. Martínez Roca. B-76.
- HILGARD, E.R.: El psicoanálisis como ciencia. Universidad Autónoma de México. Méx-69.
- HOOK, S (dir.): Psychoanalysis, scientific method and philosophy. N. York Univ. Press. NY-59.
- HOLLITSCHER, W: Introducción al psicoanálisis. Paidós. BA-60<sup>3</sup>.
- HORNEY, J: El nuevo psicoanálisis. FCE. Me-66.
- HORNEY et al: Nuevas perspectivas del psicoanálisis. Psique BA-73.
- HUBER, W.; PIRON, H. & VERGOTE, A: El conocimiento del hombre por el psicoanálisis. Guadarrama. M-67.
- JACCARD, P: L'inconscient, les rêves, les complêxes. Payot. P-70.
- JAHODA, M: Current concepts of Mental Health. Basic Books. NY-58.
- JONES, E: Qué es el psicoanálisis. Paidós. BA-70.

- JONES, E: Hamlet y Edipo. Madrágora. B-75.
- JUNG, C.G: Teoría del psicoanálisis. Plaza-Janés.B-69.
- KLEIN, M.; HEIMANN, P.; ISAACS, J. & RIVIERE, J.: Desarrollos en psicoanálisis.Paidos.BA-61.
- KLEIN et al: Nuevas direcciones en psicoanálisis. Paidos.BA 72.
- KOLTENIUK, M: El carácter científico del psicoanálisis.FCE. Me-76.
- KUBIE,L.S: Psicoanálisis. Nova. BA-51.
- KUIPER, P.L: Teoría psicoanalítica de las neurosis. Herder, B-71.
- LACAN, J: Ecrits. Seuil. P-66.
- LACAN, J: Las formaciones del inconsciente. Nueva Visión.BA -70.
- LAGACHE, D: El psicoanálisis. Paidos. BA-71.
- LAPLANCHE, J & PONTALIS,J.B: Diccionario de Psicoanálisis. Labor.B-74<sup>2</sup>.
- LECLAIRE, S: Psicoanalizar. S.XXI.Me-70.
- LEVENSON, E.A.: Réquiem por el psicoanálisis. Kairos.B-74.
- LEVITA, D.J. de: El concepto de identidad. Marimar. BA-77.
- LIBERMAN, D; MALDAVSKY, D. et al: Psicoanálisis y semiótica. Paidos.BA-75.

- LORAND, S: Técnica del tratamiento psicoanalítico. El Ateneo BA-46.
- LORAND, S: "Técnica de la terapéutica psicoanalítica". En V.A.: El psicoanálisis de hoy. Paidós.BA-52.
- LORAND, S. ed.: The yearbook of psychoanalysis. Int.Univ.Pres. NY.1945-59 (10v.)
- LORENZER, A: Crítica del concepto psicoanalítico de símbolo. Amorrortu. BA-76.
- MACK, J.E.; SEMRAD, E.V. et al: Teorías freudianas de la personalidad. Paidós.BA-74.
- MANDOLINI GUARDO, R.G.: De Freud a Fromm. Historia general del psicoanálisis. Ciordia.BA-69<sup>4</sup>.
- MARTIN SANTOS, L: Libertad, temporalidad y transferencia en el psicoanálisis existencial. Seix-Barral B.64.
- MAZLISH, B. (ed.): Psychoanalysis and History. Englewood Cliffs, N.J. Prentice-Hall - 1963.
- MELTZER, D: El proceso psicoanalítico. Paidós. BA-68.
- MENNIGER; K.A. & HOLZMAN, Ph. S: Teoría de la técnica psicoanalítica. Psique.BA-74.
- MEYER, M.A.: Los fundamentos del psicoanálisis. Americalee. BA-46.
- MILLONT, T. comp.: Psicopatología y personalidad. Interamericana. Me-74.
- MIOTTO, A: El psicoanálisis. Uteha. Me-62.

- MIRA LOPEZ, E: Doctrinas psicoanalíticas. Kapelusz.BA-63.
- MORGENTHALER, F. et al: Problemas de técnica psicoanalítica.S. XXI.Me-72.
- MOSCOVICI, S: La psychanalyse, son image et son publique.PUF. P-61.
- MUELLER, F.L: L'irrationalisme contemporain: Schopenhauer, Nietzsche, Freud, Adler, Jung, Sartre. Payot. P-70.
- MULLAHY, P: Edipo, mito y complejo. El Ateneo.BA-53.
- MUNROE, R.L.: Schools of psychoanalytic Thought. Dryden.NY-55.
- NACHT, S: El psicoanálisis, hoy. Miracle.B-59.
- NAGERA, H: Desarrollo de la teoría de los instintos en la obra de Freud. Hormé.BA-75.
- NAGERA, H.: Desarrollo de la teoría de la libido en la obra de Freud. Hormé.BA-76.
- NAGERA, H: Conceptos básicos sobre metapsicología. Hormé.BA-77.
- OBERNDORF, C.P.: History of psychoanalysis in America.Grune & Stratton.NY-53.
- PAPANEK, H. et al: Teorías neopsicoanalíticas de la personalidad. Paidós.BA-75.
- PASCHE, F: A partir de Freud. Payot. P-69.
- PONTALIS, J.B.: Après Freud. Gallimard. P-71.
- POPPER, K.: La Lógica de la investigación científica. Tecnos.M-72.
- PUMPIAM-MINDLIN, E.(ed.): Psychoanalysis as science.Stanford Univ. Press. Stanford (Calif.)-52.

- RACHMAN, S. et al: Ensayos críticos al psicoanálisis. Taller J. Betancor. M-75.
- RADO, S: Psicoanálisis de la conducta. Paidos.BA-73<sup>2</sup>.
- RANK, O: El trauma del nacimiento. Paidos.BA-73.
- RANK, O: El mito del nacimiento del héroe. Paidos.BA-73.
- RANK, O: Psychology and the soul. Univ. of Pensilvania Press. Filadelfia-50.
- RANK, O & FERENCZI, S: The developpment of psychoanalysis. Nervous & Mental Disease Publishing Co. NY-25.
- RAPAPORT, D: Estructura de la teoría psicoanalítica. Paidos. BA-71.
- RAPAPORT & GILL, M: Aportaciones a la teoría y técnica psicoanalítica. Pax-Me-67.
- REIK, Th: Aventuras en la investigación psicoanalítica. Paidos. BA-57.
- RICHARD, G: Psicoanálisis y moral. Psique. BA-75.
- RICHARD, G: Psicoanálisis del hombre normal. Psique. BA-74.
- RICOEUR, P: Hermenéutica y psicoanálisis. Megápolis. BA-73.
- RICOEUR, P: "*El consciente y el inconsciente*". En EY, H. et al. (440-454).
- RICOEUR, P: "*La structure, le mot, l'évenement*". En Man and World, Vol. I n° 1, febrero 1968 (10-30).
- RIFFLET LEMAIRE, A: Lacan. Edhasa. B-71.
- ROBERT, M: La revolution psychoanalytique. Payot. P-64.
- ROSOLATO, G: Ensayo sobre lo simbólico. Anagrama. B-74

- RUITENBECK, H.M., et al: Psicoanálisis y filosofía existencial. Paidós. BA-65.
- RYLE, G: El concepto de lo mental. Paidós. BA-69.
- SARASON, I: Ciencia y teoría en psicoanálisis. Amorrortu. BA-72.
- SARTRE, J.P: Existencial psychoanalysis. Philosophical library. NY-53.
- SAURI, J.I: Introducción general a la psicología profunda. (I-II). Carlos Lohlé. BA-62.
- SCHILDER, P: Introducción a una psiquiatría.
- SEARS, R.R.: Survey of objective studies.
- SEIFERT, H: Introducción a la teoría de la ciencia. Herder. B-78.
- SEMPE, J.C. et al: El psicoanálisis. Granica. BA-74.
- SHAKOW, D & RAPAPORT, D: Psicoanálisis y psicología contemporánea. Paidós. BA-76.
- SHERWOOD, M: The Logic of explanation in psychoanalysis. Academic Press. NY-L-69.
- SKINNER, B.F.: *"Crítica de conceptos y teorías psicoanalíticas"*. En MILLON, T: o.c. pp. 16-164.
- STEIN, E.J: Theory and therapy. A christian interpretation. Westminster Press. Filadelfia-68.
- SUTHERLAND, J; WINNICOTT, D.W. & BOWLBI, J: El psicoanálisis y el pensamiento contemporáneo. Paidós. BA-62.
- SUZUKI, D.T.: La doctrina Zen del inconsciente. Kier. BA-74.

- SPILKA, J: Bases para una psicopatología psicoanalítica. Kargieman. BA-73.
- TALLAFERRO, A: Curso básico de psicoanálisis. Abelleo. BA-57.
- THOMPSON, C: L'evolució de la psiconàlisi . 62.B-66.
- V.A.: Historia del psicoanálisis. Paidós. BA-68 (7 vols.)
- WHITE, R: El yo y la realidad en teoría psicoanalítica. Paidós. BA-73.
- WHYTE, S: El inconsciente antes de Freud. J. Mortiz.Me-67.
- WISDOM, J: Philosophy and psychoanalysis. Philosophical library.NY-53.
- WOLMAN, B.B: Teorías y sistemas contemporáneos en psicología. Martínez Roca. B-72<sup>2</sup>.
- WYSS, D: Las escuelas de psicología profunda. Gredos.M-64.
- ZIZIEMSKY, D. (ed): Métodos de investigación en psicología y psicopatología. Nueva Visión. BA-77.

V.2.3.2. Temática "Freudomarxista".

- ABENDROTH, W. et al: Capital monopolista y sociedad autoritaria. La involución autoritaria en la R.F.A. Fontanella.B-74.
- ABRAHAM, K: Psychanalyse et culture. Payot. P-70.
- ADORNO, T.W: Crítica cultural y sociedad. Ariel. B-68.
- ADORNO, T.W: Dialéctica engativa. Taurus & Cuadernos para el Diálogo.M-73.

- ADORNO, T.W: La ideología como lengua. Taurus, M-71.
- ADORNO, T.W: Mínima moralia. Monte Avila. Caracas-75.
- ADORNO, T.W: Sociológica. Taurus. M-68.
- ADORNO, T.W: Sociología i psicología. Tres i Quatre. Valencia-72.
- ADORNO & HORKHEIMER, M: La sociedad. Lecciones de sociología. Proteo.BA-71.
- ADORNO; FRENKEL-BRUNSWIK, E. ; LEVINSON, D.J. & STANFORD, R.N: La personalidad autoritaria. Proyección. BA-65.
- ALEXANDER, F & FRENCH: Ourage of unreason: a study of the irrational forces in social life. J.B. Lippincott Co. Filadelfia-51.
- APTHEKEV, H. et al: Marxismo y alineación. Península. B-72.
- BACKES, C.C: Pour une critique marxiste de la theorie psychoanalytique. Ed. Sociales. P-72.
- BASTIDE, R: Sociología y psicoanálisis. Las teorías psicoanalíticas aplicadas a la realidad social. Fabril. BA-61.
- BAULEO, A. (Comp.): Vicisitudes de una relación. Ayer y hoy. Un aspecto de posiciones marxistas ante el psicoanálisis. Gráfica. BA-73.
- BAUDRILLARD, J: Le miroir de la production (ou l'illusion critique du materialisme historique). Casterman. P-73.
- BENJAMIN, W: Illuminations. Harcourt Brace Jovanovich.NY-68.
- BERGER, P.& LUCKMANN, Th: La construcción social de la realidad. Amorrortu. BA-68.

- BERNFELD, S: "*Socialismo y psicoanálisis*". En V.A.: *Marxismo, psicoanálisis y sex-pol...* (I), 15-37.
- BERNFELD, S: *El psicoanálisis y la educación antiautoritaria*. Barral.B-74.
- BETTELHEIM, B: *The informed heart*. The Free Press. Glencoe-60.
- BLEGER, J: *Psicoanálisis y dialéctica materialista*. Paidós.BA-63<sup>2</sup>.
- BONAPARTE, M: "*Apreciaciones psicoanalíticas y antropológicas aplicadas a la Sociología*". En RUITENBEEK, H.M. (Selec.). *Psicoanálisis y ciencias sociales...* (159-168).
- BOTTOMORE, T.B & RUBEL, M. (Selecs): *Karl Marx. Sociología y filosofía social*. Península. B-68.
- BROHM, J.M.: "*Psicoanálisis y revolución*". En V.A. *Marxismo, psicoanálisis y sex-pol...* (II), 172-229.
- BROHM. J.M: "*Marx, Freud, el freudomarxismo. Apuntes*". En V.A.: *Reich ante Marx y Freud...* (97-145).
- BROWN, J.A.C: *El cuerpo del amor*. Sudamericana. BA-72.
- BROWN, J.A.C: *Freud and the post-freudians*. Penguin Books.NY-72.
- BROWN, N: *Eros y Thanatos. El sentido psicoanalítico de la historia*. J. Mortíz.Me-67.
- BROWN, N., MARCUSE, H. LAING, R.; FROMM, E. et al: *Ensayos sobre el apocalipsis*. Kairos. B-71.
- BROWN, P: *Toward a marxist psychology*. Harper & Row.NY-74.
- BROWN, P: "*La personalidad autoritaria y la organización de las actitudes*". En "*Psicología Social*". SXXI.Me-72.(489-567).

- BRUCKNER, P.: "Marx, Freud". En V.A.: *Marxismo, psicoanálisis y sex-pol.* (II), 316-361.
- BYRIAN, V.: *Psychoanalyse und marxismus*. Makol. Frankfurt am Main-72.
- CAPARROS, A: "*Apuntes históricos al freudomarxismo*". *Anuario de Psicología*, 13. (1975) (2) pp.3-35. B.
- CARUSO, I: *Bios, Psique, Persona*. Gredos. M-65.
- CARUSO, I: *Psicoanálisis para la persona*. Seix-Barral. B-65.
- CARUSO, I: "*El yo y la civilización*". *Apuntes de Freudomarxismo*. C. Anagrama. B-71.
- CARUSO, I. *Psicoanálisis, Marxismo y utopía*. S.XXI.Me-74.
- CARUSO, I. *Psicoanálisis dialéctico*. Paidós.BA-64.
- CASTILLA DEL PINO, C: *El humanismo imposible*. Ciencia Nueva. M-68.
- CASTILLA DEL PINO, C: *Psicoanálisis y marxismo*. Alianza.M-71.
- CASTILLA DEL PINO, C: *Sexualidad y represión*. Ayuso.M-71.
- CASTILLA DEL PINO, C: *Dialéctica de la persona, dialéctica de la situación*. Península. B-68.
- CATILLA DEL PINO, C: *La culpa*. *Revista de Occidente*. M-68.
- CASTILLA DEL PINO, C: "*La inflexión del pensamiento de Marcuse en la antropología freudiana*" Prólogo a MARCUSE, H: *Psicoanálisis y política*. Península. B-73<sup>3</sup>. (7-38).
- CAZENEUVE, J: *Felicidad y civilización*. Taurus. M-68.
- CHRISTIE, R & JAHODA, M. (Comps): *Studies in the scope and me-*

thod of *"The Authoritarian Personality"*. Free Press.NY-54.

CLEMENT, C.B.; BRUNO, P. & SEVE, L: Pour une critique marxiste de la theorie psychanalytique. Sociales. P-73.

DAHMER, H.: Libido und gesellschaft. Surrkamp. Frankfurt am Main-73.

DELEUZE, G & GUATTARI, F: El antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia. Barral.B-74.

DE MARCHI: Sexo y civilización. Galerna.BA-68.

DOLLARD, J. et al: Frustration and aggression. Yale Univ. Press.NY-61.

ENGELS, F.: Anti-Dühring. Grijalbo.Me-64.

ENGELS, F.: Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana R.Aguilera. M-68.

ENGELS, F: El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado. Progreso. Moscú. (s.f.).

ESCOHOTADO, A: Marcuse. Utopía y razón. Alianza.M-69.

ESPRIT (Rev.): La mort d'Oedipe et l'Antipsychanalyse. Dic.-72

FENICHEL, O.: *"Sobre el psicoanálisis como embrión de una futura psicología dialéctico-materialista"*. En V.A.: *Marxismo, psicoanálisis y sex-pol.*(I), 160-183.

FENICHEL, O.: *Collected papers*. Norton.NY-53-54 (2 v.)

FERENCZI, S.: Sexo y psicoanálisis. Paidós.BA-69.

FERENCZI, S.et al: Sex-Pol. Barral.B-75.

FERRAROTTI, F: El pensamiento sociológico de Comte a Horkheimer, Península.B-75.

- FETSCHER, I: El marxismo. Su historia en documentos. (I).  
ZYX.M-73.
- FEVER, S.L: Psychoanalysis and ethics. Ch.L.Thomas. Springfield-  
-Ill.-55.
- FOUCAULT, M: Nietzsche, Freud, Marx. C. Anagrama.B-71.
- GARAUDY, R. et al: La alienación. Lecturas de marxismo-leninismo. Grijalbo.B-66.
- GARCIA, R: Psicoanálisis y sociedad. Apuntes de freudomarxismo.  
C. Anagrama. (18-19).B-71.
- GODELIER, M: Funcionalismo, estructuralismo y marxismo. C.Anagrama.B-76.
- GOUX, J.J: Los equivalentes generales entre el marxismo y el psicoanálisis. Calden. BA-73.
- GRAMSCI, A: Introducción a la filosofía de la praxis. Península.B-76.
- GRAMSCI, A: La política y el Estado Moderno. Península.B-71.
- GRAMSCI, A: Pequeña antología política. Fontanella.B-77.
- GUERIN, D: Essai sur la revolution sexuelle. P. Belfond.P-69.
- GURVITCH, G: Sociologie de la connaissance. PUF.P-66.
- GUTERMAN, N. & LEFEBVRE, H: La conscience mistifiée. Gallimard.  
P-36.
- HABERMAS, J: Theorie und praxis.Suhrkamp. Frankfort-63.
- HABERMAS, J: Analytische wissenschafts-theorie und dialektik.  
Id.Id. Id.

- HABERMAS, J: Logik der sozialwissenschaften. Id. Id-67.
- HABERMAS, J: Erkenntnis und interesse. Id.Id.-68.
- HABERMAS, J: Technik und wissenschaft als "Ideologie".Id.Id.Id.
- HARTMANN, H: "Psicoanálisis y sociología". En V.A.: El psicoanálisis de hoy. Paidós.BA-52.
- HARTMANN, H: "Aplicación de los conceptos psicoanalíticos a la ciencia social". En RUITENBEEK, H.M.; o.c.pp.102-113.
- HAVEMAN, R: Dialéctica sin dogma. Alianza. M-73.
- HINKELAMMERT, F: "La situación de la sexualidad dentro del Materialismo Histórico". En V.A.: Sexualidad, autoritarismo y lucha de clases. Distribuid. Baires. BA-74.
- HOLISCHER, W: Psicoanálisis y sociología. Paidós.BA-60.
- HORKHEIMER, M: Eclipse of reason. Oxford Univ. Press.NY-47.
- HORKHEIMER, M: Crítica de la razón instrumental. Sur.BA-63.
- HORKHEIMER, M: Teoría crítica. Barral.B-73.
- HORKHEIMER, M: "La familia y el autoritarismo". En V.A.: la familia. Península.B-77<sup>4</sup>. (177-194).
- HORKHEIMER, M: Sociedad en transición: estudios de filosofía social. Península.B-76.
- HORKHEIMER, M: "Geschichte und psychologie".ZS.I.1/2. (1932). Frankfort.
- HORKHEIMER, M. (ed): Studien über autorität und Familie. Alcan.P-36.
- HORKHEIMER, M. & FLOWERMAN, S.H. (Comps.): Studies in prejudice

- ce. (5 v.). Harper & Bross. NY-49-50.
- HORKHEIMER, M. & ADORNO, T.W.: Dialéctica del iluminismo. Sur. BA-70.
- HORNEY, K: La personalidad neurótica de nuestro tiempo. Paidos. BA-51.
- HORNEY, K: El nuevo psicoanálisis. FCE. Me-75.
- HORNSTEIN, B.L.: Teoría de las ideologías y psicoanálisis. Kargieman. BA-73.
- HOWARD & KLARE eds: The unknown dimension. European marxism since Lenin. Basic Books. NY-72.
- ISRAEL, J: Teoría de la alineación. Península. B-77.
- JAY, M: La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfort. Taurus. M-74.
- JONES, E: Sociedad, cultura y psicoanálisis de hoy. Paidos. BA-58.
- KALIVODA, R: Marx y Freud. C. Anagrama. B-71.
- KARDINER, A: Fronteras psicológicas de la sociedad. FCE. Me-55.
- KOLLONTAI, A: Marxismo y revolución sexual. Castellote. M-76.
- KUCKHOHN, C. et al: Personality in nature, society and culture. A.A. Knopf. NY-59.
- KUIPER, P: Freud, Erikson y Marx. Paidos. BA-73.
- LAFORGUE, R: Libido, angoise et civilisation. Denoel. P-36.
- LAMO DE ESPINOSA, E: "Cosificación y psicoanálisis, contra la absolutización de la lógica de la mercancía". Sistema XI, 21 (1977), 19-48. M.

- LAPLANCHE, J. "Notas sobre Marcuse y el psicoanálisis". En MARCUSE, H.: La vejez del psicoanálisis... (65-119).
- LARRABEE, E: The self-conscious society. Doubleday & Co. NY-60.
- LASWELL, H.D: "El efecto del pensamiento psicoanalítico en las ciencias sociales". En RUITENBEEK, H.M: o.c. pp. 33-81.
- LASWELL, H.D: Psicopatología y política. Paidós. BA-63.
- LEFEBVRE, H: Critique de la vie quotidienne. L'Arche. P-61.
- LEFEBVRE, H: Introduction a la modernité. Minuit. P-62.
- LEFEBVRE, H: "Modelos sociológicos del inconsciente". En EY, H: El inconsciente. S. XXI. Me-70. (375-386).
- LE NY, J.F: Psicología y materialismo dialéctico. Granica. BA-74.
- LUKACS, G: Historia y conciencia de clase. Grijalbo. BA-75 (1923).
- LUKACS, G: El asalto a la razón Id. Id.-76 (1941).
- MACCOBI, M: Technology, work and character. Program on technology and society (a final review). Harvard Univ. Press. Cambridge-72.
- MANDOLINI, R: De Freud a Fromm. Historia General del Psicoanálisis. Ciordia. BA-74<sup>4</sup>.
- MARCUSE, H: Eros i civilització. 62. B-68.
- MARCUSE, H: El marxismo soviético. Alianza. M-67.
- MARCUSE, H: La sociedad carnívora. Galerna. BA-69.
- MARCUSE, H: El marxismo soviético. Alianza. M-677.
- MARCUSE, H: L'home unidimensional. 62. B-68.

- MARCUSE, H: La vejez del psicoanálisis. Proceso.BA-71.
- MARCUSE, H: Un ensayo sobre la liberación. J. Mortiz.Me-69.
- MARCUSE, H: La agresividad en la sociedad industrial avanzada Alianza.M-71.
- MARCUSE, H: Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social. IEP. Caracas-67.
- MARCUSE, H: Psicoanálisis y política. Península. B-70.
- MARCUSE, H: Psicoanálisis e historia. Ecasa.BA-71.
- MARCUSE, H: Para una teoría crítica de la sociedad. Tiempo Nuevo. Caracas-71.
- MARCUSE, H: Ensayos sobre política y cultura. Ariel. B-70.
- MARX, K: Manuscritos. Economía y filosofía. Alianza.M-68.
- MARX, K: Elementos fundamentales para la crítica de la Economía Política. S. XXI.M-72.
- MARX, K: Contribución a la crítica de la Economía Política.A. Corazón.M.70.
- MARX, K & ENGELS, F: La ideología alemana. Grijalbo.B-70.
- MARX, K & ENGELS, F: La Sagrada Familia, y otros escritos filosóficos. Grijalbo.Me-67.
- MARX, K & ENGELS, F: Manifiesto del P.C. Progreso. Moscú(s.f.).
- MARX, K & ENGELS, F: Sur la religión. Sociales.P-69 (traducción de la antología soviética sobre el mismo tema. Su contenido no coincide con la versión castellana de "Sobre la religión" por Assman. H & Mate, R. de ed. Sígueme. Salamanca-75).

- MACQUARD, G: Marcuse y el freudomarxismo. Roca.Me-73.
- MASSET, P: La pensée d'Herbert Marcuse. Privat. Toulouse-69.
- MENDEL, G: Sociopsychanalyse. Payot.P-72.
- MENDEL, G: La crise des generations. Payot. P-69.
- MENDEL, G: Antropologie differentielle. Payot. P-72.
- MENDEL, G: La rebelión contra el padre. Península. B-75<sup>2</sup>.
- MITCHELL, J: Psychanalyse et feminisme. Des femmes. P-74.
- MITSCHERLICH, A. & M: Fundamentos del comportamiento colectivo. Alianza. M-73.
- MORIN, E: et al: Marxismo y sociología. J. Alvarez. BA-64.
- MULLAHY, P (ed.): The contribution of H.S. Sullivan. Hermitage.NY-52.
- MUMFORD, L: Faith for living. Harcourt, Brace & Co.NY-40.
- MÜNSTERBERG, W & AXELROD, S: Psychanalysis and the social sciences. International Univ. Press.NY-L.1949-59.(15 v.).
- OSBORN, R: Marxismo y psicoanálisis. Península. B-69.
- PALMIER, J.M: Sur Marcuse. U.C. Eds.P-68.
- PARSONS, T & SHILLS, E: Psychoanalysis and the future.NPAP.NY-57.
- PARSONS, T & SHILLS, E: Psychoanalysis and culture. International Univ. Press.NY-51.
- PERLINI, T: La escuela de Frankfort. Monte Avila. Caracas-76.

- PERLINI, T: Che cosa ha veramente detto Marcuse. Ubaldini.  
Roma-68.
- REICH, W.; FROMM, E; MARCUSE, H. et al: Freudomarxisme et so  
ciologie de l'alienation. Antropos. P-74.
- REICHE, R: Sexualidad y lucha de clases. Seix-Barral.B-74<sup>2</sup>.
- RIESMAN, D: Psicoanálisis y ciencias sociales. Paidos.BA-73.
- RIESMAN, D: The lonely crowd .Doubleday Anchor Books.NY-55.
- ROBINSON, P.A.: La izquierda feudiana. Granica. B-77. (Coed.).
- ROHEIM, G. Psicoanálisis y antropología. Sudamericana.BA-73.
- ROHEIM, G: The origin and fonction of culture. Nerveus and  
mental disease monographs .69.NY-41.
- ROHEIM, G: "*Psicoanálisis y antropología*". En RUITENBERK, H.M. o.  
c.(114-147).
- ROHEIM,G y AXELRAD, S. & MUENSTERBERGER, W.(eds.): Psychoanaly  
sis and the social sciences. (4 v.) Inter. Univ. Press.NY  
-45-48.
- ROCHEBLAVE-SPENLE, A.M: El poder desenmarcado. Atenas.M-75.
- ROSZAK, The: El nacimiento de una contracultura. Kairos.B-70.
- RUSCONI, S: Teoría crítica de la sociedad. Martínez Roca.B-69.
- RUITENBEEK H.M: (Selec :Psicoanálisis y ciencias sociales.).  
FCE.Me-73.
- SAPIR, I: "*Freudismo, sociología, psicología*". En V.A: Marxismo,  
psicoanálisis y sex-pol(I), 45-94.
- SCHILDER, D: Psychoanalysis, man and society. Norton & Co.NY-  
51.

- SCHMIDT, V: Psychoanalytische erziehung in sowjetrusland.  
Leipzig-Wien-Zurich-24.
- SEELEY, J.R. "El psicoanálisis, un modelo para las ciencias sociales".  
En RUITENBEEK, H.M. o.c. (245-260).
- SEVE, L: Marxismo et theorie de la personnalité: Sociales.P-69.
- SEVE, L. et al: Para una crítica marxista de la teoría psicoanalítica. Granica. BA-74.
- SEX-POL NORD (Berlin Occ.): "Protocolos Sex-Pol". En V.A. Marxismo... (II), 13-58.
- SOLLERS, P. et al: Psychanalyse et politique. Seuil.P-74.
- STEIN, K. "El inconsciente y la sociedad". En EY, H. o.c. (387-400).
- STEKEL, W: Twelve essays on sex and psychanalysis. Eugenics Publishing.Co.NY-32.
- STERNBERG, F: "Marxismo y represión". En V.A.,: Marxismo... (95-111).
- STRACHEY, A: The unconscious motivs of war. Allen & Unwin.L-57.
- SUBIRATS, E: (Comp.): Sex-Pol. Textos dela izquierda freudiana. Barral.B-14.
- SULLIVAN, H.S: La teoría interpersonal de la psiquiatría. Paidós.BA-64.
- THERBORN, G: La Escuela de Frankfort. C. Anagrama.B-73.
- THOMPSON, C: L'evolució de la psicoanàlisi. 62.B-66.
- TIZON, J: Psicoanálisis, antipsiquiatría, conductismo. Introducción a l psicopatología y la psiquiatría. Ariel B-78.

- TORT, M: El psicoanálisis en el materialismo histórico. Noé. BA-72.
- TORT, M: Interpretación freudiana y psicoanálisis. Paidós. BA-72.
- TRIAS, E: Teoría de las ideologías. Península. B-75.
- V.A.: Sexualidad y represión. Escuela. BA-68.
- V.A.: Psychoanalytic pioneers. Basic Books. NY-66.
- V.A.: Les chemins de l'Anti-Oedipe. Privat, Toulouse-74.
- V.A.: Psicología y marxismo. Roca. Me-74.
- V.A.: Pour une critique marxiste de la theorie psychanalytique. Sociales. P-73.
- V.A.: Sexualidad, autoritarismo y lucha de clases. Baires. BA-74.
- V.A.: Marxismo, Psicoanálisis y Sex-Pol. (2 v.) Granica. BA-72.74.
- V.A.: Marcuse polémico. J. Alvarez. BA-68.
- VAN DEN HAAG, E.: *"El psicoanálisis y las ciencias sociales: integraciones genuina y espuria"*. En RUITENBEEK, H.M: o.c. (222-244).
- WOLFF, K.H. & MOORE, B: The critical spirit. Essais in honor of Herbert Marcuse. Beacon Press. Boston-67.
- WYRCH, J: Psicopatología social. Morata. M-62.
- WYSS, D: Marx y Freud. Tiempo Nuevo. Caracas-71.
- WYSS, D: Las escuelas en psicología profunda. Credos. M-75.

ZIMA, P.V.: L'Ecole de Frankfort. Universitaires. P-74.

V.2.3.3. Aportaciones al psicoanálisis de la religión.

ABRAHAM, K: "Amenhotep IV. Contribución psicoanalítica a la interpretación de su personalidad y el culto monoteísta de Atón". Rev.de Psicoanálisis I. (1947-48).BA.

BAMBERGER, J: "¿Es la religión una ilusión?". CONCILIUM 16. (Junio 66). 254-270.M.

BEAUDOUIN, Ch: De l'Instinct à l'Esprit. Desclée de Brouwer. P-50.

BEAUDOUIN, Ch: Psychanalyse du symbole religieux. Fayard.P-57.

BERNFELD, S: Das jüdische Volk und seine Jugend. R. Löwit Verlag. Vienne-Berlín-1920.

CIMET LERER, E: La culpa, enfoque psicoanalítico. UNAM.Me-69.

CHOISI, M: Psicoanálisis y catolicismo.SED.BA-52.

CLERC, J. de: Psychanalyse et religions. HUMANISME.100 (1974). 56-60.P.

CORDERO, J: Psicoanálisis de la culpabilidad. Verbo Divino. Estella-76.

DIEL, P: Psicoanálisis de la divinidad. FCE.Me-74 (2ª reimpresión).

FRANKL, V.E: La presencia ignorada de Dios. Psicoterapia y Religión. Herder. B-78.

FREIJO, E: El psicoanálisis de Freud y la psicología de la moral. Razón y Fe.M-66.

- FREIJO, E: El problema religioso en la historia de la psicología médica contemporánea. Psicología y religión en la obra de Segismundo Freud. Eset. Vitoria-66.
- HORKHEIMER, M: "Observaciones acerca de la liberación de la religión". En "Sociedad en transición. Lecciones de filosofía social". Península B-76. (89-96).
- JAHODA, G.: Psicología de la superstición Herder.B-76.
- JONES, E.: "Psicoanálisis de la religión". En "El psicoanálisis de hoy". Paidós.BA-52.
- JONES, E: Psychoanalyse. Folklore. Religión. Payot.P-73.
- LEEF, I: Psicoanálisis del ateísmo moderno. Z. Lohlé.BA-72.
- NUTTIN, J: El psicoanálisis y la concepción espiritualista del hombre. EUDEBA. BA-72.
- ODIER, Ch: L'angoisse et la pensée magique. Delachaux-Niestlé. Neuchâtel-47.
- POHIER, J.M: Le chrétien, le plaisir et la sexualité. Cerf. P-74.
- POHIER, J.M.: En el nombre del Padre. Estudios teológicos y psicoanalíticos. Sígueme. Salamanca-76.
- REIK, Th: Psychological problems of religion. I. The Ritual. Farrar, Strauss & Co.NY-46.
- REIK, Th: Dogma und Zwangsidee. IMAGO XII (1927). Wien.
- REIK, Th: Das ritual. Internat. Psychoan. Verlag. Wien-1920.
- RICOEUR, P: "Culpabilidad trágica y culpabilidad bíblica". Seleccion de Teología. VIII, 29 (1969), pp.28-33.B.

ROHEIM, G: Le panique des Dieux. Payot. P-74.

ROHEIM, G: Magia y esquizofrenia. Paidos.BA-59.

SAUTY, R: Psychanalyse et religion. Perret Seutil.P-62.

TORNOS, A: Psicoanálisis y Dios. Mensajero. Bilbao-66.

VANDERVELT, J & ODENWALD, R.P.: Psiquiatría y Catolicismo.  
L. de Caralt.B-54.

VERGOTE, A:"*Apports et données psychanalytiques à l'exégèse.Vie, loi et clivage de moi dans l'épître aux Romains - 7*". En "*Exégèse et Hermeneutique*", Seuil. P-71.

WHITE, V: Dios y el inconsciente. Gredos.M-55.

ZILBORG, G: Psicoanálisis y religión. Troquel.BA-64.

#### V.2.3.4. Bases para una psicología de la religión

ALLPORT, G.N.: The individual and his religion. Macmillan. N. York-61.

ANTISERI, D: El problema del lenguaje religioso. Cristiandad. M-76.

ALTIZER, Th. J.: Mircea Eliade ant the dialectic of the sacred. Westminster Press. Filadelfia-63.

ALVAREZ BOLADO, A: La teología americana de la "muerte de Dios" Dios-Ateísmo. Mensajero. Bilbao-68.

ALVES, R.A.: *Religión ¿Patología o búsqueda de salud?*. Selecciones de Teología.XII, 48 (1973).311-314. S. Cugat Vallés. B.

ARGILE, M: Conducta religiosa. Paidos. BA-66.

- ARGILE, M: "*Factores sociológicos de la religión*". En PARSONS et al... 73-90.
- ARIAS, J: *El dios en el cual no creo*. Sígueme. Salamanca-71.
- ASSMANN, H & MERTE R: K. Marx- F. Engels. *Sobre la religión*. Sígueme. Salamanca-74-75. (2.V.).
- BALTHASAR, H.H.v: *El cristiano y la angustia*. Guadarrama.M-66.
- BALTHASAR, H.H.v: *Teología de la historia*. Guadarrama.M-70.
- BANTON, M.(ed.): *The futur of belief debate*. Herder & Herder. NY-68.
- BATAILLE , G: *Theorie de la religión*. Gallimard. P-73.
- BAUM, G: "*Repercusión de los cambios culturales en el problema de Dios*". CONCILIUM.VII, 76 (1972). 359-369.M.
- BEINAERT, L: *Experience chrétienne et psychologie*. L'epi.P-64.
- BELLAH, R.N.: *Beyond belief: essays on religion in a Post-Traditional World*. Harper & Row.NY-70.
- BELMONT, N: "*Fonction de la croyance*" - . L'HOMME. Revue Française d'Antropologie.3. (1973).78-81(P).
- BERGER, P.L: *Para una teoría sociológica de la religión*. Kairos. B-71.
- BERGER, P.L: "*A sociological view of the secularisation of theology*". Journal for the scientific study of religion. 6 (1967)pp.3-16.
- BERGER, P.L.*Rumor of angels. Modern society and the rediscovery of the supernatural*. Doubleday & Co.NY-69.
- BERGSON, H: *Les deux sources de la morale et de la religión*. Alcan.P-69. (1932<sup>1</sup>).

- BERNARD, L.A: "Panorama des Études symboliques". GREGORIANUM.2. (1974). 379-392. (Roma).
- BERTOLA, E. et al: Le sacré. Etudes et recherches. Aubier Montaigne./P-74.
- BITTER, W. et al: Angustia y pecado. Sígueme.Salamanca-69.
- BORNE, E: Déu no ha mort. Estela.B-64.
- BOWKER, J: El sentido de Dios. Península.B-77.
- BRADEN, W: The private sea. LSD and the search for God. Quadrangle Books. Chicago-67.
- BRAS, G, le: Etudes de sociologie religieuse. (I-II).PUF.P-55-56.
- BROWN, J.D: ¿Podrá sobrevivir el cristianismo? Novaro. Máx-69.
- BUCKE, R.M: Cosmic consciousness.Dutton.NY-69.
- BUREN, P.M. van: El significado secular del Evangelio. Península.B-68.
- CAILLOIS, R: Ensayo sobre el espíritu de las sectas. El colegio de México.Me-45.
- CALLAHAN, D: The "Secular City" debate.Macmillan.NY-66.
- CAMPS, V: Los teólogos de la muerte de Dios. Nova Terra.B-68
- CARRIER, H: Psicosociología de la afiliación religiosa. Verbo divino. Estella-65.
- CARRIER, H: & PIN, E: Ensayos de sociología religiosa. RAZON Y FE.M-69.
- CARRIER, H.: Sociology of Christianity. International Bibliography. Roma-64.

- CATECISME HOLANDES: Non catecisme per a adults. Herder.B-69.
- CELL, E. (ed.): Religion and contemporary western culture. Abingdon Press.NY-67.
- CHENU, M.D. et al: La muerte de Dios. Edicusa.M-68.
- CHOISI, M: Psicoanálisis y catolicismo. SED.BA-52.
- CLARK, F: The eucharistic sacrifice and the Reformation. Newman Press.L-60.
- COBB, J.A.: A. christian natural theology. Westminster Press. Filadelfia-65.
- CODER, J.E.: Religions pathology and Christian Faith. Westminster Press. Filadelfia-66.
- COLOMER, E. (dir.): El ateísmo en nuestro tiempo. Nova Terra. B-67.
- CORBI, M: "*Repercussions de la lingüística sobre l'epistemologia dels valors i de la religió*". Ed. priv. de la Ponencia presentada en las "*XIII Jornades Catalanes de Teologia*". S. Carles de la Ràpita. Dic. 77 (33 fols).
- COX, H: La ciutat secular. Ariel-Nopal.B-68.
- DANIELOU, J: Dieu et nous. B.Grasset.P-65.
- DANIELOU, J: Essai sur le mystère de l'histoire. Seuil.P-60.
- DANIELOU, J: Platonisme et theologie mystique. Aubier.P-62.
- DANIELOU, J: Les symboles chrétiens primitifs. Seuil.P-58.
- DEBARGUE, L. et al: Psychologie sociale et religion. Ed. Centre d'Etudes Sociales.P-72.

- DECONCHY, J.P.: L'ortodoxie religieuse. Essai de logique psychosociale . Ed. Ouvrières. P-71.
- DELZANT, A: Croire en Dieu dans un monde scientifique. Du Cerf.P-75
- DESROCHE, H: Introduction aux sciences humaines des religions Cujas.P-70.
- DESROCHE, H: L'homme et ses religions. Sciences humaines et expériences religieuses. Cerf.P-72.
- DESROCHE, H: Les dieux revés. Theisme et atheisme en Utopie. Desclée.P-73.
- DESROCHE, H: Sociología y religión. Península.B-72.
- DESROCHE, H: Sociología de la esperanza. Herder.B-76.
- DESROCHE, H: Marxisme et religion. PUF.P-62.
- DESROCHE, H: Dieux d'hommes.Dictionnaire des messianismes et millenarismes de l'ere chrétienne. Mouton.P-69.
- DEWART, L: Cristianismo y revolución. Herder.B-65.
- DEWART, L: The futur of believ. Herder & Herder. NY-66.
- DIRKS, W & BISMARCK, K.V: Fe cristiana e ideología. Marfil. Alcoy-70.
- DOUGLAS, M: Símbolos naturales. Alianza-Universidad.M-78.
- DOURNESS, J: L'homme et son mythe. Aubier. P-60.
- DUCH, Ll.: "*L'origen del poder sagrat*". Qüestions de vida cristiana. 81. Montserrat-76.pp.7-30.
- DUCH, Ll.: "*Experiencia religiosa*". Estudios franciscanos.77.B-76. B-76.pp.118.

- DUCH, Ll: *"La aportación de la ciencia de la religión a la superación de la crisis de la apologética"*. Ed. priv. Montserrat-76. (12 págs.).
- DUMAS, A: *"Dios, como protesta contra "la muerte del hombre"*". CONCI-  
LIUM VII, 76 (1972). 389-405. M.
- DUMAS, A: *La science de l'âme. Inicitation methodique à l'étude das phenomenes supranormaux et aux theories de la metapsy-  
chologie.* Dervy-Livres.P-73.
- DUMAS, G: *Le surnaturel et les dieux d'apres les maladies men-  
tales: Essai de theogonie pathologique.* PUF. P-46.
- DUMERY, H: *Phenomenologie de la religion.* PUF.P-62.
- DUMERY, H: *Critique et religion. Societé d'Enseignement Su-  
perieur.* P-57.
- DUNLAP, K. & SUMMER, F.C.: *Psicología y psiquiatría de la  
religión.* Paidos.BA-67.
- DURKHEIM, E: *Les formes elementaires de la vie religieuse.* Al-  
can.P-1968<sup>5</sup>. (1912<sup>1</sup>).
- EBELING, G & ALBERT, H: *Razionalismo crítico e teologia.* Ja-  
ca Book. Milano-75.
- ETCHEVERRY, A: *EL conflicto actual de los humanismo.* Penínsu-  
la.M-68.
- EVANS-PRITCHART, E.E: *Les antropologues face à l'histoire et  
la religion.* PUF.P-74.
- EVANS-PRITCHART, E.E: *Las teorías de la religión primitiva.*  
S.XXI.M-76<sup>2</sup>.

- EVANS, R.A.: Intelligibile and responsabile talk about God.E.  
J. Brill. Leiden-73.
- EVDOKIMOV, P: El misterio de la historia. ST X, 40 (1971).  
323-326.
- FEUERBACH, L.A.: La esencia del cristianismo. Sígueme. Sala-  
manca-75.
- FORTES, M: Oedipus and Job in West African Religion. Cambrid-  
ge Univ.Pres. Cam-59.
- FRANKL, V: La presencia ignorada de Dios. Herder. B-77.
- FRANKL, V: El Dios inconsciente. Escuela. BA-59.
- FÜRSTENBERG, F: Sociología de la religión. Sígueme. Salaman-  
ca-76.
- GARAUDY, R: De l'anatema al dialeg. Ariel. B-68.
- GARAUDY, R: Perspectivas del hombre. Fontanella. B-70.
- GERBER, J: The psychoneurosis called Christianity. Libra.NY  
-69.
- GLOCK, Ch: *"Sobre las dimensiones de la religiosidad"*. En J. MATTES.  
(Cf. MATTES) II, 166-188.
- GLOCK, Ch: *"¿Puede hablarse de un despertar de la religión en los  
U.S.A.?"*. En R. BOUDON & P. LAZARSELD: Metodología de  
las Ciencias Sociales. Laia.B-73. I, 76-100.
- GLOCK, & HAMMOND, Ph, E.(eds.): Beyond the classics?. Essays  
in the scientific study of religion. Harper & Row.NY-L-73.
- GLOCK, & STARK, R: Religion and society in tension. Rand McN-  
ally Co. Chicago-65.

- GODELIER, M. et al: Marxismo, antropología y religión. Roca.Me-74.
- GODIN, A: la incógnita religiosa del hombre. Ensayos de psicología religiosa. Sígueme. Salamanca-69.
- GOLDMANN, L: El hombre y lo absoluto (trad. de "*Le Dieu caché*"). Península.B-68.
- GOLDSTEIN, I.G: La naturaleza humana a la luz de la psicopatología. Paidós.BA-69.
- GOMEZ, J & MARTIN, J: Filosofía de la religión. R de Occidente.M-73.
- GRASSO, D: Génesis y psicología de la conversión. ELER.B-56.
- GRAF, E' de: Psiquiatría y religión. Casal i Vall. Andorra-59
- GOODENOUGH, E.R.: Jewish symbols in the Greco-Roman period. (V) Oxford. University. Press. L-68.
- GROUP FOR THE ADVANCEMENT OF PSYCHIATRY: The psychic function of religion in Mental Illness and Health. Report-67. N.York-1968.
- HANSON, R.R.; NELSON, B & FEYERABEND, P.K: Filosofía de la ciencia y religión. Sígueme, Salamanca-76.
- HERBERG, W: Protestant, Catholic, Mayflower. L-60.
- HILL, M: Sociología de la religión. Cristiandad.M-76.
- HUXLEY, J: Religión sans revelation. Stock.P-68.
- INSTITUTO "*Fe y Secularidad*": Sociología de la religión. Edicusa. M-76.
- JAMES, E.O.: Introducción a la historia comparada de las religiones. Cristiandad. M-73.

- JAMES, W: The varieties of the religious experience . Collins NY-60. (1902<sup>1</sup>).
- JASPERS, K: Les grands philosophes: Ceux qui ont donné la mesure de l'humain: Socrate, Bouddha, Confucius, Jesus. Unión Générale d'eds.P-66.
- JOHNSON, H.M.: "Creencias religiosas y ritual". En PARSONS et al. (Cf. PARSONS) 91-146.
- JHONSON, H.M.: "Grupos religiosos". Id. 147-191.
- JHONSON, H.M: "La religión y otros subsistemas sociales". Id.192-244.
- KASPER, W: ¿Revolución en el concepto de Dios? Selecciones de teología XIV, 53. (1975). 31-36.
- KÖNIG, F: Diccionario de las religiones. Herder.B-64.
- KÖNIG, F. et al: Cristo y las religiones de la tierra (3 vols). B.A.C. M-68.
- LAIN ENTRALGO, P: Enfermedad y pecado. Toray.B-61.
- LANGER, S.K.: Philosophy in a New Key: A study in the symbolism of reason, rite and art. Mentor Book.NY-48.
- LENSKI, G: El factor religioso. Labor.B-67.
- LUBAC, H. de: Surnaturel.Etude historique. Aubier. P-46.
- LUCKMANN, Th: La religión invisible. El problema de la religión en la sociedad moderna. Sígueme. Salamanca-73.
- MACMURRAY, J: The structure of religion experience. Yale Univ. Press-36.
- MAITRE, J:"Types, dimensions et mesures de la religiosité". ANNEE SOCIOLOGIQUE.22.p-1972.

- MALDONADO, L: Religiosidad popular. Nostalgia de lo mágico. Cristiandad. M-75.
- MARTIN, J: El encuentro con Dios. Cristiandad. M-76.
- MASLOW, A: Religions values and peak experiences. Ohio State University Press. Columbus-64.
- MATHES, J. et. al: Introducción a la sociología de la religión (I-II). Alianza-Universidad.M-71.
- MENARD, J. E: "*Pour una science des religions*". Revue des Sciences Religieuses. III. Strasbourg-74. 235-244.
- MICKLEIN, N: La religión. FCE. Méx.53.
- MILDDLETON, J: Antropologie religieuse. Larouse.P-74.
- MONTUCLARD, M: Orthodoxies. Cerf. P-77.
- MUGA, J: El Dios de Jaspers. Razón y Fe.M-66.
- NEF, J.U.: "*La base espiritual de la civilización*". En PARSONS et al. (Cf. PARSONS), 35-72.
- NIEBUHR, R: Cristo y la cultura. Península.B-68.
- NIETZSCHE, F: Genealogía de la moral. Alianza.M-72.
- NIETZSCHE, F: El crepúsculo de los ídolos. Alianza.M-73.
- NIETZSCHE, F: Así habló Zaratrustra. Alianza.M-72.
- NOTTINGHAM, E; Sociología de la religión. Paidos.BA-64.
- ODEN, T.C: Contemporary theology and psychoterapy. Westminster Press. Filadelfia-67.
- O'DOHERTY, E.F: Religion and personality problems. Alba.NY-64.
- OUTLER, A.L:Psychotherapy and the christian message. Harper and Row.NY-66.

- PARSONS, T: "El desarrollo teórico de la sociología de la religión". En T.PARSONS et al: Sociología de la religión y la moral. Paidós.BA-68.7-33.
- PIKE, E.R: Diccionario de las religiones. FCE.Me-60.
- PIN, E: "Las motivaciones religiosas y el paso de una sociedad preindustrial a una sociedad industrial y técnica", En PASTORAL MISIONERA. 5, p.25-37.M-1955.
- PLAEN, G. de:"L'antropologie religieuse chez Freud et Durkheim" CAHIERS PHILOSOPHIQUES AFRICAINS. Lumumbashi (Zaire) 1972.Nº 2. p.25-37.
- POHIER, J.M: Psicología y teología. Herder.B-69.
- POHIER, J.M: "Psychologie contemporaine et postulats de la foi". Supplement de "LA VIE SPIRITUELLE".82. (Sept-72) 395-412.
- POHIER, J.M.: "¿Es unidimensional el cristianismo?" CONCILIUM.VI, 65 (1971).187-199. M.
- PÖLL, W: Psicología de la religión. Herder.B-69.
- POST, W: La crítica de la religión en K. Marx.Herder.B-72.
- PRADES, J.A.: La sociologie de la religion chez M. Weber. Nauwelaerts. Paris-Louvain-66.
- RABUT, O: La verification religieuse. Cerf. P-64.
- RACKER, H: Psicoanálisis del espíritu. Paidós.BA-65.
- RADHAKRISNAN: Sociología de la religión. Guadiana.M-71.
- RADHAKRISNAN et al: Las grandes religiones enjuician al cristianismo. Mensajero.Bi-70.

- RAHNER, K: *"Teología y antropología"*. En Las cuestiones urgentes de la teología actual. Razón y Fe. M-70.
- RAHNER, K: *"Theos en el Nuevo Testamento"*. En Escritos de Teología. Vol. I. TAU.M-60 p. 93-167.
- RAHNER, K: *"Culpa y perdón de la culpa, como región fronteriza entre teología y psicoterapia"*. Selecciones de Teología. VIII, 29 (1969). 79-86.B.
- RAHNER, K. & VORGRIMLER, H: *Petit dictionnaire de theologie catholique*. Seuil.P-69.
- RICHARDSON, A: *El debate contemporáneo sobre la religión*. Mensajero. Bilbao-72.
- ROBINSON, J.A.T: *Sincer envers Dieu*. Nopal. 8-67.
- ROCHEDIEU, E: *Psychologie et vie religieuse*. Rouillet. Genève -48.
- ROCHEDIEU, E: *Angoisse et religion*. Mont-Blanch. Genève-52.
- ROCHEDIEU, E: *La pensée occidentale face à la sagesse de l'Orient*. Payot. P-62.
- RODRIGUEZ, M: *Mensaje cristiano y salud mental*. Herder.B-73.
- RODRIGUEZ, M: *La teología católica ante el psicólogo*. Herder. B-77.
- ROUSSET, S: *Reflexiones de una psiquiatra*. Problemas de vida religiosa. Herder. B-70.
- RUBINSTEIN, R.L: *The religious imagination*. Boobs-Merril-68.
- SARGANT, E: *Psychologie de la conversion religieuse et politique*. PUF.P-67.
- SCHARF, B.R: *El estudio sociológico de la religión*. Seix Ba-

rral.B-74.

SCHILLEBECKX, E: Dios y el hombre. Sígueme. Salamanca-68.

SCHILLEBECKX, E: Interpretación de la fe. Aportaciones a una teología hermenéutica y crítica. Sígueme. Salamanca-73.

SELLIER, P.: Le mythe du héros ou le désir d'être dieu. Bordas.P-70.

SIMMEL, G: The sociology of religion. Philosophical library. NY-59 (1906<sup>1</sup>).

SMITH, R.G.: Secular christianity. Harper & Row.NY-67.

SPINKS, G.S.: Introducción a la psicología de la religión. Paidos.BA-65.

STANLEY HALL, G: Jesus, the Christ in the light of psychology. Doubleday, Page & Co. (I-II).NY-17.

STARK, W: The sociology of religion. Routledge & Kegan Paul. L-NY-66-72 (5 v.)

IV: Types of religious man.

V: Types of religious culture.

STEIN, E.V: Theory and therapy. A christian interpretation. Westminster Press. Filadelfia-68.

TILLICH, P: La era protestante. Paidos.BA-65.

TOKAREV, S.A.: Historia de las religiones. Cartago.BA-65.

TRESMONTANT, C: Essai sur la connaissance de Dieu. Cerf.P-59.

TREVOR-ROPER, H.R: Religion, the reformation and social change and other essays. Macmillan.L-67.

TROELSCH, E: El protestantismo y el mundo moderno.FCE.Méx-60.

- TROELSCH, E: The social teachings of the Christian Churches. MacMillan. NY-31.
- VAHANIAN, G: La muerte de Dios. La cultura de nuestra era post cristiana. Grijalbo. B-68.
- VAHANIAN, G: "El ocaso de la "época religiosa", en su significación teológica". CONCILIUM. II.16 (1965). 280-290. M.
- V.A. El futuro de la religión. Sígueme. Salamanca-75.
- V.A. Le rétour du sacré. Beauchesne. P-77.
- VERGOTE, A: Psicología religiosa. Taurus. M-73.
- VERGOTE, A: Interpretation du langage religieux. Seuil. P-74.
- VERGOTE, A: "Dimensions anthropologiques de l'Eucharistie" en L'Eucharistie symbole et réalité. Sembloux-Doculot-1970.
- VIA, J.M: "La crisi dels valors cristians. Possible guia pel diàleg". Ed. priv. B-Mayo-78 (2 fols).
- WAAL, A de: Introducció a la antropologia religiosa. Verbo Divino. Estella-75.
- WACH, J: Sociología de la religión. FCE. Méx-46.
- WATTS, A: Psicoterapia del Este, psicoterapia del Oeste. Kairos. B-73.
- WATTS, A: El gran mandala. Kairos. B-74.
- WATTS, A: El futuro del éxtasis. Kairos. B-75.
- WATTS, A: This is it and other essays. Collier Books. NY-67.
- WEBER, M: La ética protestante y el espíritu del capitalismo.

Península.B-69. (orig.1905).

WEIL , S: Attente de Dieu. Fayard.P-70

WEIL, S: "*Sociología de la comunidad religiosa*". En "*Economía y sociedad*" FCE-64 (orig. 1922). 328-492.

WIDENGREN, G: Fenomenología de la religión. Cristiandad.M-76.

WILSON, B.R.: La religión en la sociedad. Labor.B-69.

YINGER, J.M.: Religión, persona, sociedad. Razón y Fe.M-69.

YINGER, J.M.: The scientific study of religion. The MacMillan Co.NY-70.

ZAHRNT, H: Redescubrimiento de la religión. ST XII, 48 (1973) 334-336. (Trad. y extract. por A. Caparrós).

ZAHRNT, H: Dieu ne peut pas mourir. Cerf.P-71.

ZAMBRANO, M: El hombre y lo divino. FCE. Méx-55.

ZILBORG, G. et al: Foi, raison et psychiatrie moderne. Cerf. P-57.

V.3. INDICE DE AUTORES.

Abraham, 58.98.190.  
Adler, 97.107.  
Adorno, 191.249.257.322.  
Agustín, 119.  
Alexander, 190.  
Althusser, 14.  
Atkinson, 57.  
Averbach, 57.  
Bachofen, 57.106.215.262.  
Bamberger, 317.  
Bastian, 57.111.  
Benedict, 191.  
Bleuler, 338.  
berger, 7.  
Bernfeld, 249.  
Bloch, 165.  
Boas, 57.  
Boähme, 106.133.  
Breasted, 57.  
Brown, 57.  
Bujarin, 167.  
Burckardt, 106.111.354.  
Caparrós, 20.182.192s.195.328.  
Castilla, 177.  
Cencillo, 13.31.106.355.  
Cicerón, 111.  
Codrington, 57.132.  
Comte, 307.  
Cumont, 270.  
Cusa, 106.133.  
Daim, 320.

- Dalbierz, 317.  
 Dansereau, 317.  
 Darwin, 57.  
 Dempsey, 34.317.  
 Dibelius, 270.  
 Dilthey, 106.  
 Dionisio, 111.  
 Dostoyewski, 41.  
 Durkheim, 7.57.212.  
 Eckart, 95.106.131.  
 Eliade, 7.  
 Ellenberger, 13.  
 Engels, 166.193.198s.230.270.  
 Ey, 13.  
 Eysenck, 13.  
 Felici, 317.  
 Fenichel, 249.  
 Ferenczi, 58.  
 Ferguson, 57.  
 Feuerbach, 67.198.256.336.  
 Filón, 111.  
 Fison, 57.  
 Fletcher, 132.  
 Flies, 34.  
 Flournoy, 106.  
 Fordham, 99.  
 Fougeirollas, 177.  
 Frazer, 57.64.  
 Freud, 11.15s.19ss.21.24.26.29s.32---88.96s.102ss.105ss.117.125.127s.154.161-  
 ---206.225.248.256.263.272.285s.290.298.301---320.322.325.332s.334---378.  
 Frei jo, 317.  
 Froebenius, 136.

Fromm, 12.20.24.26.29s.161---206.230.247---295.298.301---320.322.325.332s.  
337.342.348.358ss.365.372.

García, 317.

Gente, 173.

Girgensohn, 7.

Glober, 190.

Glock, 9s.

Godelier, 199.

Goethe, 96.154.322.

Gramsci, 167.

Groddeck, 349.

Haddon, 57.

Hæckel, 106.

Harnack, 270.

Hartmann, 13.

Hegel, 106.198.257.262.336.

Heráclito, 121.350.

Hermes, 111

Heterwick, 132.

Hilgard, 13.

Hook, 13.

Horkheimer, 191.249.257.

Horney, 191.

Hostie, 124.128.320.322ss.

Hubert & Mauss, 111.

Husserl, 99.

Ireneo, 11.

Israel, 337.

Jacobi, 99.

Jaffe, 98.

James, 126.

Janet, 357.374.

Job, 134.157.

Jones, 35s.39.58.98.270.  
Juan, 134.153.  
Jung, 12 17s.20.22.24.26.29ss.54.57.89---159.264.285.298.301---310.320-  
---325.332s.337.339s.244ss.350.354s.357ss.360s.364s.368ss.371ss.  
374.378.  
Kalivoda, 179.  
Kant, 96.99.111.  
Kardiner, 191.  
Kautsky, 270.  
Kleinpaul, 57.  
Knopf, 270.  
Kolteniuk, 13.22ss.  
Laplanche & Pontalis, 355.361.  
Lang, 57.  
Lee, 317.  
Lenin, 167.173.199.  
Levi-Bruhl, 111.  
Linton, 191.  
López, 361.  
Lovejoy 132.  
Lubbock, 57.  
Lenski, 9.  
Löwenthal, 249.  
Luckmann, 7.  
Lukacs, 167.173.337.  
Lumholtz, 132.  
Lutero, 336.  
Mäder, 98.  
Malinowski, 185.212.215.  
Mandeville, 106.  
Mao, 167.

Marcuse, 249.  
 Maret, 57.  
 Mariner, 57.  
 Marx, 19.21.161---206.215.217.225.229s.235.248.256.262.270.290.326s.  
 354.360.372.  
 Mcgee, 132.  
 Mead, 191.  
 Meyer, 57.270.  
 Mills, 191.  
 Moleschott, 106.  
 Mommsen, 270.  
 Morgan, 57.215.262.  
 Näcke, 364.  
 Nietzsche, 96ss.106.111.154.307.322.349.  
 Osborn, 165.  
 Otto, 7.126.  
 Pablo, 63.  
 Pfister, 36.58.98.317.  
 Piaget, 316.  
 Plé, 38.317.  
 Plejanov, 167.  
 Plinio, 111.  
 Pohier, 316s.  
 Preuss, 132.  
 Progruf, 107.  
 Rachman, 13.  
 Rank, 58.98.191.  
 Rapaport, 13.  
 Reich, 12.19s.24.26.29s.161---206.249.256.264.271.281.285.298.301---310.  
 321.325ss.332s.341.348.358.363.365s.371.  
 Reik, 58s.270.  
 Reinach, 57.

Ricoeur, 13.48.54.165.313.317.319.  
Riesman, 256.  
Riklin, 98.  
Rivers, 57.  
Robinson, 211s.  
Rodríguez, 317s.  
Roehr, 132.  
Rof, 38.  
Roheim, 58.  
Rycroft, 185.326.  
Sanders, 317.  
Sapir, 167.  
Sarró, 14.92.104.106s.125.  
Schopenhauer, 96.  
Schubert, 270.  
Schürer, 270.  
Sears, 13.  
Selingman, 132.  
Sellin, 57.  
Shakespeare, 41.  
Sherwood, 13.  
Siguán, 20.  
Soederblom, 132.  
Sófocles, 41.  
Spencer, 57.106.  
Spinoza, 260.  
Spitteler, 355.  
Steiner, 111.  
Stekel, 58.  
Stuart Mill, 106.  
Suarez, 14.  
Sullivan, 191.  
Tomás, 96.  
Troeltsch, 270.

Tylor, 57.  
Vergote, 202s.315.317.  
Vigenero, 111.  
Vogt, 106.  
Volz, 57.  
Weber, 212.270.281.  
Weigall, 57.  
Weimar, 57.  
Weiss, 270.  
Westermark, 57.  
White, 312.315.317.322.  
Wilken, 57.  
Wundt, 57.  
Yahuda, 57.  
Zahrnt, 7.  
Zetkin, 173.  
Zilborg, 327.  
Zweig, 35.39.

V.4. INDICE DE MATERIAS.

- Alienación, 198ss.254.256s.261s.336.  
 Alquimia, 121.123.137s.146s.  
 Alucinación, 52,73.  
 Ambivalencia, 50.58.60s.74.338.  
 Analogía, 53s.58.71.82.85s.121.239.303.306.309.313ss.  
 Angustia, 45ss.49ss.53.74.87.216.279s.304.338s.  
 Animismo, 80s.200.339.  
 Arquetipo, 90.108.110ss.129.132.152.155.303.309.338s..  
 Astrología, 146.  
 Budismo, 260.  
 Calvinismo, 258.263.268.279s.291.  
 Carácter, 184.189---196.200.205.215.236.251s.268.275.285.291.301.303.341ss.  
 Carácter Autoritario, 255s.301.  
 Carácter Genital, 213.215.236.245.  
 Carácter Humanista, 258.  
 Carácter Neurótico, 216.232.236ss.239.244s.  
 Carácter social, 193.252.269.293.343.  
 Carga, 44s.47.109.226.  
 Censura, 44.343.  
 Compromiso, 45.344.  
 Comunión, 61.64.  
 Conciencia, 44.109.119.133.135.148ss.165s.239.252s.265.306.344.  
 Condensación, 50.344.  
 Conflicto, 45.55.  
 Conjunción, 118.120s.133.137s.156s.301.345.  
 Coraza, 211.213.217.237.241.341.  
 Creencia, 80.100.227.  
 Cristianismo, 61ss.64.144ss.147s.150ss.198.219.227.230.242.260.264.271.  
 273ss.277.293s.  
 Cristo, 63.69.134ss.137s.153.213.242.275.278.293.  
 Culpabilidad, 51.53.60.276.284.319.346.

Defensa, 44s.49s.346.  
 Delirio, 50.52.  
 Desamparo, 52.68.  
 Deseo, 48.50.52.66.71.81.115.200ss.217.271ss.293s.301.315.347.  
 Desplazamiento, 50.348.  
 Destino, 41.75.127.  
 Dios, 59ss.62ss.67.75.79.93ss.130ss.132ss.135.141.145.147.150.213s.221s.  
     227.241ss.250ss.255.257.260.262ss.270ss.273ss.276s.280.284s.290ss.  
     295.315.  
 Dioses, 69.74.81.143.149s.153.159.261.  
 Doctrina religiosa, 64ss.68.79.82.199.253.274.279.293s.304.  
 Dogma, 24.66.127.135.141.146.152.227.269s.272ss.276.293s.315.  
 Economía Sexual, 19.187.200.211.213.217ss.225.234s.243s.348.  
 Economicismo, 168ss.187ss.  
 Edipo(Complejo de), 40ss.43.56.58.60.85.184ss.205.222.272.276.292.348.  
 Ello, 44.47.108.349.  
 Enantiodromía, 121.350.  
 Engrama, 112.338.  
 Eslabones mediadores, 182ss.  
 Experiencia religiosa, 223s.251s.257.259.268.285ss.288s.293.301.303.309.  
 Fantasía, 49.61.63.79.86s.229.269.271s.284.304.351.  
 Fascismo, 210.253.258.292.  
 Fe, 77.100.227.269.273.275.285ss.  
 Fenomenología, 90.99ss.155.309.320ss.351.  
 Fetichismo, 199s.256.336.  
 Fijación, 51.65.76ss.80.88.197.284.  
 Freudomarxismo, 163.176ss.179.205s.235.243.  
 Gnosticismo, 123.  
 Héroe, 62.136.  
 Humanismo, 188.249s.290ss.  
 Ideal del Yo, 45.351.

- Identificación, 51.60.64.352.
- Ideología, 181.184.198.200s.205.218.268.274s.281.284.294.298.304.353.
- Idolatría, 256.261s.264s.292.
- Iglesia, 35s.69.81.94s.146.148s.211.230s.270.273.277.293s.
- Ilusión, 47.49ss.52.66ss.75s.79.83.85.87.184.197.200s.205.220.265.271.  
284.293s.301.313.315.354.
- Imagen, 45.49.105ss.111ss.115.132s.144.148.354.
- Imago, 128.131.
- Impulso, 50.53.
- Inconsciente, 44.108ss.133.135.146.149.152s.232.240.253.270ss.273.298.  
301.315.355ss.
- Inconsciente colectivo, 106.108ss.157.344.
- Inconsciente social, 191.
- Indefensión, 51.67s.74.87.226.304.360.
- Individuación, 90.118ss.138.147.152.156.301.360s.
- Instinto, 47.53.115.128.149.155.361s.
- Islamismo, 64.
- Jesús, 260.270ss.274ss.277.
- Judaísmo, 64.260.
- Latencia, 50.56.
- Liberalismo, 273.
- Libido, 80.104.113ss.131s.136.142s.147.157.254.362.
- Luteranismo, 263.279s.
- Magia, 288s.
- Mandala, 121s.138s.
- Marxismo, 20.161---206.284.
- Memoria, 52.
- Metapsicología, 14.
- Misticismo, 211.217ss.227s.232ss.237ss.241.243ss.263.265.291.301.306.309.  
363.
- Mito, 24.63.121.141.148.272.315.363.
- Moral, 51.60.273.
- Narcosis religiosa, 70.78.83.199s.205.229s.271.284.304.

Nazismo, 36.  
 Neurosis, 45.53.56.77.82.85.88.118.150.216.237.285.303s.315.364ss.  
 Numinosidad, 113.126.129.140.149.155ss.303.  
 Omnipotencia (sentimiento de), 52.60.  
 Organomía, 234.242.244.366.  
 Padre, 60ss.63s.66.74s.265s.269s.272ss.275ss.278.293s.319.  
 Peste emocional, 213.216s.228.237.367.  
 Placer (Principio de), 43.49.  
 Plaga emocional, 211.216s.232s.237.243.245.  
 Profano, 8  
 Protestantismo, 268.279.  
 Proyección, 48.87.142.198.257s.261.312.368.  
 Psicologismo, 169ss.  
 Psicología de lo Inconsciente como ciencia, 13---25,99.209.214.249s.  
     288s.298s.320.322.  
 Psicosis, 45.48.79.368.  
 Reacción, 197.  
 Realidad (Principio de), 43s.48s.77.200.  
 Recuerdo, 49.201.  
 Reflejo, 197s.200.205.272.312.  
 Refugio, 48.  
 Regresión, 49s.76.81 88.150.158.197.284.301.369s.  
 Religión, 6.9s.52ss.55s.66ss.73s.86s126.129.143.147.149.152s.157.198.212.  
     218ss.221.224s.227ss.232s.240ss.246.251ss.254s.257ss.260.264ss.  
     273s.278.282.285ss.288ss.291ss.294s.301ss.304ss.307.  
 Representaciones religiosas, 67s.73.75.144.222.227.239.241.  
 Represión, 44.47ss.50s.56.61s.73.76.108.129.184s.216.227.301.303.369s.  
 Retorno, 51.56.61ss.64s.73.76.85.108.301.372.  
 Rito religioso, 24.53.65.126.141.148.288s.315.  
 Sagrado, 8.148s.223.268.  
 Seguridad, 52.

Semántica religiosa, 288.  
Sensibilidad religiosa, 220.227.243.  
Sentido (de la vida), 108.118.304.309.  
Sentimiento religioso, 24.222.224.227.306.  
Shamanismo, 121.  
Sí-mismo, 119ss.138s.147.156.303.371.  
Símbolo, 24.108s.115ss.129.140ss.147ss.152.251.263s.274.276.278.288s.  
301.304.309s.315.373.  
Síntoma, 45ss.51.86.88.108.197.292.303.309.315.373.  
Subconsciente, 109.374.  
Sublimación, 62.86.140.218.  
Sufismo, 260.  
Superyo, 44.374s.  
Sustitución, 45.49.51.87.197.224.245.284.303.275.  
Tao, 121s.  
Tabú, 60.376.  
Tótem, 60ss.64.144.261.292.376.  
Trauma, 50s.56.376.  
Yo, 44s.47.108s.119.376ss.  
Yoga, 126.  
Zen, 121.

V.5. INDICE GENERAL.

|   | <u>Pág</u> |
|---|------------|
| 0. <u>INTRODUCCION.</u> . . . . .   | (5 - 31)   |
| 0.1. <u>INTERES PSICOSOCIOLOGICO DEL ANALISIS DE LA</u><br><u>CONDUCTA RELIGIOSA</u> . . . . .              | 6          |
| 0.2. <u>LAS TEORIAS DE LO INCONSCIENTE COMO FUENTE</u><br><u>DE CONOCIMIENTO DE LO RELIGIOSO.</u> . . . . . |            |
| 0.2.1.   Delimitación del campo de análisis . . . . .   | 11         |
| 0.2.2.   Estatuto epistemológico de las premisas con-<br>ceptuales . . . . .                                | 13         |
| 0.2.2.1. Consideraciones generales . . . . .  | 13         |
| 0.2.2.2. Referencias particulares . . . . .   | 15         |
| 0.2.2.2.1. Sigmund Freud . . . . .  | 15         |
| 0.2.2.2.2. Carl G. Jung. . . . .  | 17         |
| 0.2.2.2.3. Wilhelm Reich . . . . .  | 19         |
| 0.2.2.2.4. Erich Fromm . . . . .  | 20         |
| 0.2.3.   Justificación del proyecto de trabajo. . . . .   | 22         |
| 0.3. <u>META Y ESTRATEGIA DE LA INVESTIGACION.</u> . . . .  | 26         |

|          | <u>Pág</u>   |
|----------|--|
| I.       | <u>EL ANALISIS FREUDIANO DE LA RELIGION</u> . . . (32-88)  |
| I.0.     | <u>INTRODUCCION</u> . . . . . 33   |
| I.1.     | <u>LO RELIGIOSO EN LA VIDA DE FREUD.</u>   |
| I.1.1.   | Ambiente familiar . . . . . 34   |
| I.1.2.   | Sociedad vienesa . . . . . 35  |
| I.1.3.   | Rasgos personales . . . . . 36   |
| I.2.     | <u>EL MARCO CONCEPTUAL.</u>  |
| I.2.0.   | Justificación . . . . . 40   |
| I.2.1.   | El complejo paterno en la psicogénesis hu<br>mana. . . . . 40  |
| I.2.1.1. | El argumento edipiano: la tragedia del des<br>tino . . . . . 40  |
| I.2.1.2. | Una constatación: la eterna actualidad del<br>tema . . . . . 41  |
| I.2.1.3. | Interpretación: el sentido latente del dra<br>ma . . . . . 42  |
| I.2.1.4. | Conclusión: importancia del complejo de<br>Edipo para la psicopatología y antropolo<br>gía de la religión . . . . . 42 |
| I.2.2.   | Conflicto. Defensa. Neurosis . . . . . 43  |
| I.2.3.   | Génesis y mecanismos de la obsesión. . . 46  |
| I.2.4.   | El proceso de la ilusión. . . . . 47   |
| I.2.5.   | La expresión de lo inconsciente a través<br>de la obsesión y de la ilusión . . . . . 49                                |
| I.2.5.0. | Conceptos generales . . . . . 49   |
| I.2.5.1. | El retorno de lo reprimido en la obsesión 50   |
| I.2.5.2. | La proyección de lo deseado en la ilusión 51   |
| I.3.     | <u>LA OBSESION COMO "MOTIVACION PROFUNDA" DE<br/>LA RELIGION</u> .   |
| I.3.1.   | La analogía religión-neurosis, sugerencia<br>para un diagnóstico . . . . . 53  |
| I.3.2.   | Tesis sobre la neurosis obsesiva religiosa 54  |

|            |  |    |
|------------|--|----|
| I.3.3.     | Lo religioso como vehículo del retorno<br>obsesivo de lo reprimido . . . . .   | 55 |
| I.3.3.1.   | Descripción del modelo explicativo . . . . .   | 55 |
| I.3.3.2.   | Postulados fundamentales . . . . .   | 56 |
| I.3.3.3.   | Motivos de inspiración . . . . .   | 56 |
| I.3.3.4.   | Esquema teórico . . . . .  | 59 |
| I.3.3.4.1. | La hipótesis de los orígenes olvidados por<br>represión: de la horda primitiva al clan<br>totémico . . . . .                         | 59 |
| I.3.3.4.2. | El lento proceso hacia la religión patriar-<br>cal: la reconstrucción de la escena primi-<br>tiva por el monoteísmo judaico. . . . . | 61 |
| I.3.3.4.3. | La plenitud del retorno a través del Evan-<br>gelio Cristiano . . . . .  | 63 |
| I.3.3.4.4. | Conclusión . . . . .   | 64 |
| I.4.       | <u>LA ILUSION COMO "MOTIVACION MANIFIESTA" DE<br/>LA RELIGION.</u>   |    |
| I.4.1.     | Núcleo de la teoría . . . . .  | 66 |
| I.4.2.     | Premisas fundamentales . . . . .   | 67 |
| I.4.3.     | La fantasía religiosa . . . . .  | 68 |
| I.4.3.1.   | Génesis . . . . .  | 68 |
| I.4.3.2.   | Funciones . . . . .  | 69 |
| I.4.3.2.1. | Enumeración . . . . .  | 69 |
| I.4.3.2.2. | Jerarquización . . . . .   | 70 |
| I.4.3.2.3. | Resumen descriptivo . . . . .  | 71 |
| I.5.       | <u>EL ENLACE ENTRE LAS MOTIVACIONES PROFUNDA<br/>Y MANIFIESTA: LA ALEACION DE RECUERDO Y DE-<br/>LIRIO.</u>                          |    |
| I.5.1.     | Elementos de referencia . . . . .  | 73 |
| I.5.2.     | Los términos de la explicación . . . . .   | 74 |
| I.5.3.     | Conclusiones . . . . .   | 75 |
| I.6.       | <u>RELIGION Y PATOLOGIA PSICOSOCIAL.</u>   |    |
| I.6.1.     | Efectos de la religión en el individuo. . . . .  | 77 |

|            |   |    |
|------------|---|----|
| I.6.2.     | Consecuencias socioculturales de la religión. . . . .       | 78 |
| I.6.2.1.   | Religión y desarrollo humano. . . . .                       | 78 |
| I.6.2.2.   | El ocaso del "estadio" religioso . . . . .                  | 80 |
| I.6.2.2.1. | El supuesto evolucionista . . . . .                         | 80 |
| I.6.2.2.2. | Un futuro previsible . . . . .                              | 81 |
| I.6.2.2.3. | Posibilidad de aceleración de la dinámica cultural. . . . . | 83 |
| I.6.2.2.4. | El enigma del porvenir . . . . .                            | 84 |
| I.7.       | <u>RESUMEN</u> + . . . . .                                  | 85 |

II. LA PSICOLOGIA DE LA RELIGION EN JUNG. . . . (89-159)

II.0. INTRODUCCION. . . . . 90

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

II.1.1. Iniciación religiosa . . . . . 92

II.1.2. Crisis con lo institucional . . . . . 93

II.1.3. Nuevo marco de referencia . . . . . 95

II.2. PREMISAS METODOLOGICAS Y CONCEPTUALES.

II.2.1. El enfoque "fenomenológico" . . . . . 99

II.2.2. Los fundamentos teóricos . . . . . 102

II.2.2.0. Introducción. "Psicoanálisis" y "Psicología Analítica" . . . . . 102

II.2.2.0.1. Desarrollo de la crisis . . . . . 102

II.2.2.0.2. Aspectos de la controversia . . . . . 104

II.2.2.1. Dimensiones y elementos de lo inconsciente 108

II.2.2.1.1. De lo individual a lo universal . . . . . 108

II.2.2.1.2. Los arquetipos de lo inconsciente colectivo 111

II.2.2.2. Energía y epifanía del arquetipo . . . . . 114

II.2.2.2.1. La "libido", intensidad afectiva de la dinámica psíquica . . . . . 114

II.2.2.2.2. Los "símbolos", imágenes libidinales . . . . 115

II.2.2.3. El proceso de "individuación" y su culminación en el "sí-mismo". ! . . . . 118

II.2.2.3.1. Psicogénesis del "individuo" . . . . . 118

II.2.2.3.2. Naturaleza de la "personalidad total" . . . . 119

II.2.2.3.3. Simbolización del "sí-mismo" . . . . . 120

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

II.3.1. Génesis de la teoría . . . . . 123

|             |   |     |
|-------------|---|-----|
| II.3.2.     | Concepto de religión . . . . .  | 125 |
| II.3.3.     | Los enunciados religiosos, "revelaciones"<br>de lo inconsciente . . . . .   | 127 |
| II.3.3.1.   | Más allá del reduccionismo freudiano . . .  | 127 |
| II.3.3.2.   | El nuevo "punto de vista psicológico". . .  | 129 |
| II.4.       | <u>ESTRUCTURA ARQUETIPICA DE LOS SIMBOLOS RE-<br/>LIGIOSOS.</u>   |     |
| II.4.1.     | "Dios" complejo psíquico autónomo . . . .   | 130 |
| II.4.1.1.   | "Relatividad" de lo divino . . . . .  | 130 |
| II.4.1.2.   | La "imagen de Dios", proyección de la ener-<br>gía psíquica . . . . .   | 131 |
| II.4.1.3.   | Naturaleza contradictoria de la divinidad   | 133 |
| II.4.2.     | "Cristo", personificación del "sí-mismo".   | 134 |
| II.4.2.1.   | La tesis . . . . .  | 134 |
| II.4.2.2.   | Los fundamentos . . . . .   | 135 |
| II.4.2.2.1. | El dogma cristológico y la mitología del<br>héroe . . . . .   | 136 |
| II.4.2.2.2. | Cristianismo y alquimia . . . . .   | 137 |
| II.4.2.2.3. | El simbolismo de los mandalas cristianos. .   | 138 |
| II.5.       | <u>FUNCION DE LA EXPERIENCIA DE LO "NUMINOSO"<br/>EN LA DINAMICA DE LA "INDIVIDUACION".</u>                                     |     |
| II.5.1.     | La religión como valor psicológico . . . .  | 140 |
| II.5.2.     | Las ideas religiosas como expresión del<br>desarrollo cultural . . . . .  | 142 |
| II.5.3.     | La crisis del tradicional modelo religioso<br>occidental como síntoma de la patología aní-<br>mica del hombre moderno . . . . . | 147 |
| II.5.3.1.   | El panorama . . . . .   | 148 |
| II.5.3.2.   | Criterios para un diagnóstico . . . . .   | 149 |
| II.5.3.3.   | Propuestas para una alternativa terapéutica   | 150 |
| II.6.       | <u>RESUMEN</u> . . . . .  | 154 |

|              |   |           |
|--------------|---|-----------|
| III.         | <u>LAS APORTACIONES DE REICH Y FROMM A LA EXPLICACION DEL HECHO RELIGIOSO.</u> . . . . .                          | (160-295) |
| III.0.       | <u>INTRODUCCION.</u> . . . . .  | 161       |
| III.1.       | <u>EL "FREUDOMARXISMO", MARCO DE REFERENCIA INICIAL COMUN.</u> . . . . .  | (162-206) |
| III.1.1.     | <u>Psicoanálisis y materialismo dialéctico-histórico como perspectivas antropológicas.</u>                        |           |
| III.1.1.1.   | Focos de convergencia teóricos . . . . .  | 163       |
| III.1.1.2.   | Posibles puntos de articulación conceptual. . . . .   | 166       |
| III.1.1.3.   | Motivos principales de controversia. . . . .  | 168       |
| III.1.2.     | <u>El ensayo de síntesis a partir de una doble revisión.</u>  |           |
| III.1.2.1.   | Naturaleza del proyecto . . . . .   | 175       |
| III.1.2.1.1. | Contexto . . . . .  | 176       |
| III.1.2.1.2. | Bases . . . . .   | 177       |
| III.1.2.1.3. | Finalidad . . . . .   | 179       |
| III.1.2.2.   | Condiciones de realización . . . . .  | 181       |
| III.1.2.2.1. | Crítica de la incompetencia sociológica del freudismo . . . . .   | 181       |
| III.1.2.2.2. | Reconocimiento del déficit psicológico del marxismo . . . . .   | 186       |
| III.1.2.3.   | Núcleo del contenido . . . . .  | 189       |
| III.1.2.3.1. | Génesis de la caracterología freudomarxista . . . . .   | 189       |
| III.1.2.3.2. | El "carácter" como estructura mediadora entre la "base material" y la "superestructura ideológica" . . . . .      | 190       |
| III.1.3.     | <u>La religión desde la óptica freudomarxista.</u>  |           |
| III.1.3.1.   | Concordancias generales entre las teorías freudiana y marxista sobre la religión . . . . .                        | 197       |
| III.1.3.1.1. | El "religioso", estadio del progreso histórico . . . . .  | 197       |
| III.1.3.1.2. | La consciencia religiosa, inconsciencia ideológica de las determinaciones reales de la existencia humana. . . . . | 198       |
| III.1.3.1.3. | El inmovilismo, función cultural de las doc-  |           |

|            |   |     |
|------------|---|-----|
|            | trinas religiosas . . . . .   | 199 |
| III.1.3.2. | Consecuencia de la aplicación del Psicoanálisis al Materialismo Histórico: el concepto de religión como "reflejo" mediatizado por el "deseo". . . . . | 200 |
| III.1.3.3. | Conclusión . . . . .  | 201 |
| III.1.4.   | <u>Resumen</u> . . . . .  | 204 |

|              |  |           |
|--------------|--|-----------|
| III.2.       | <u>EL TEMA RELIGIOSO EN LA OBRA DE REICH.</u>  | (207-246) |
| III.2.1.     | <u>Aproximación biográfica al estudio de la religión por el autor . . . . .</u>                | 208       |
| III.2.2.     | <u>La caracterología como base para un diagnóstico de la religión.</u>                         |           |
| III.2.2.1.   | Cultura, carácter y misticismo . . . . .   | 215       |
| III.2.2.2.   | Lo religioso en la psicología de masa. . . . .   | 218       |
| III.2.2.3.   | Concepto de religión como especie de misticismo . . . . .                                      | 220       |
| III.2.3.     | <u>Génesis del sentido religioso.</u>  |           |
| III.2.3.0.   | Las cuestiones fundamentales. . . . .  | 222       |
| III.2.3.1.   | La religión en la historia humana . . . . .  | 222       |
| III.2.3.1.1. | Matriarcado y Patriarcado . . . . .  | 222       |
| III.2.3.1.2. | Fundamentos teóricos del enfoque . . . . .   | 224       |
| III.2.3.2.   | La religión en la vida del individuo . . . . .   | 225       |
| III.2.3.2.1. | Consideraciones generales . . . . .  | 225       |
| III.2.3.2.2. | Tesis principales . . . . .  | 227       |
| III.2.4.     | <u>Función cultural de la "Religión anti-sexual".</u>  |           |
| III.2.4.1.   | La "contaminación mística de las masas". . . . .   | 228       |
| III.2.4.2.   | El efecto narcotizante de la ilusión religiosa . . . . .                                       | 229       |
| III.2.4.3.   | La "moral sexual de la Iglesia" y el "principio de realidad de la época capitalista" . . . . . | 230       |
| III.2.5.     | <u>Diagnóstico y alternativas terapéuticas.</u>  |           |
| III.2.5.1.   | La religión mística, rasgo patológico del carácter . . . . .                                   | 232       |
| III.2.5.2.   | Método de solución de la patología religiosa . . . . .   | 232       |
| III.2.5.2.1. | La profilaxis mental y sexual como medida psicobiológica . . . . .                             | 232       |
| III.2.5.2.2. | La revolución cultural como condición histórica . . . . .                                      | 233       |

|              |  |     |
|--------------|--|-----|
| III.2.6.     | <u>Apéndice. Religión y Orgonomía.</u>   |     |
| III.2.6.0.   | Introducción . . . . .   | 235 |
| III.2.6.1.   | Conceptos básicos implicados en la teoría<br>orgonómica de la religión . . . . .           | 236 |
| III.2.6.2.   | La mística religiosa desde una perspectiva<br>"biopsiquiátrica" . . . . .                  | 238 |
| III.2.6.2.1. | La religión como síntoma biopático . . . . .   | 238 |
| III.2.6.2.2. | El "Funcionalismo Orgonómico", superación<br>de la antinomia sexualidad-religión . . . . . | 240 |
| III.2.7.     | <u>Resumen.</u> . . . . .  | 243 |

|              |  |           |
|--------------|--|-----------|
| III.3.       | <u>LA RELIGION EN FROMM.</u> . . . . .   | (247-295) |
| III.3.1.     | <u>El lugar de lo religioso en la historia del autor</u> . . . . .   | 248       |
| III.3.2.     | <u>Conceptos fundamentales de la teoría.</u>   |           |
| III.3.2.1.   | Ciencia de la religión y antropología .  | 251       |
| III.3.2.1.1. | La experiencia religiosa como experiencia humana . . . . .   | 251       |
| III.3.2.1.2. | La objetivación de un acontecimiento psíquico . . . . .  | 252       |
| III.3.2.1.3. | La cristalización de un proceso social   | 252       |
| III.3.2.2.   | Definición de lo religioso. . . . .  | 253       |
| III.3.2.3.   | Caracterología religiosa . . . . .   | 255       |
| III.3.2.3.1. | La "Religión Autoritaria" . . . . .  | 255       |
| III.3.2.3.2. | La "Religión Humanista" . . . . .  | 258       |
| III.3.3.     | <u>El desarrollo de la religión en el contexto general del progreso humano .</u>                                     |           |
| III.3.3.1.   | Los inicios: del totemismo a la idolatría . . . . .  | 261       |
| III.3.3.2.   | La era de las divinidades antropomórficas: de la religión matriarcal a la del Dios-Padre. . . . .                    | 262       |
| III.3.3.3.   | La madurez religiosa: lo divino como símbolo de los valores humanos . . . . .  | 264       |
| III.3.4.     | <u>Condiciones de vida, carácter social y doctrinas religiosas en la historia del Cristianismo.</u>                  |           |
| III.3.4.0.   | Introducción. El objetivo de una "psicología social analítica" de las formas históricas de conciencia religiosa. . . | 267       |
| III.3.4.1.   | La cristología primitiva, reflejo de una situación miserable y fantasía de una masa desesperada . . . . .            | 269       |
| III.3.4.1.1. | Planteamiento general del tema . . . . .   | 269       |
| III.3.4.1.2. | Los términos concretos del análisis . .  | 270       |
| III.3.4.2.   | El dogma de la era constantiniana, legi-   |           |

|              |  |     |
|--------------|--|-----|
|              | timación de la pirámide social del Imperio y expresión de deseos inconscientes de los súbditos. . . . .                  | 272 |
| III.3.4.2.1. | Perspectiva evolutiva de la composición social de la comunidad cristiana. . . . .  | 272 |
| III.3.4.2.2. | Función social y significación psicológica de la nueva dogmática . . . . .   | 274 |
| III.3.4.3.   | La teología medieval, armazón ideológico del régimen feudal y mecanismo de racionalización de la actitud servil. . . . . | 277 |
| III.3.4.3.1. | Implicaciones psicológicas de los cambios en el pensamiento religioso . . . . .  | 277 |
| III.3.4.3.2. | Consecuencias sociales de la "fórmula homou <u>siana</u> " . . . . .   | 278 |
| III.3.4.4.   | La fe de la Reforma, rasgo fundamental del carácter social del modo de producción capitalista. . . . .                   | 279 |
| III.3.4.4.1. | El trasfondo sociohistórico de la dogmática luterano-calvinista . . . . .  | 279 |
| III.3.4.4.2. | Trascendencia psicológica de la teología protestante de la gracia . . . . .  | 279 |
| III.3.5.     | <u>Religión y salud mental.</u>  |     |
| III.3.5.1.   | Importancia psicológica del análisis de la religión . . . . .  | 282 |
| III.3.5.2.   | Criterio fundamental para un diagnóstico .   | 282 |
| III.3.5.3.   | Panorama evolutivo de la concepción del autor . . . . .  | 283 |
| III.3.5.3.1. | El análisis de la religión como rasgo del carácter autoritario . . . . .   | 284 |
| III.3.5.3.2. | La concepción del fenómeno religioso como actitud básica ante la existencia . . . . .                                    | 284 |
| III.3.5.3.3. | Psicopatología y religión . . . . .  | 288 |
| III.3.6.     | <u>Resumen.</u> . . . . .  | 290 |

|         | <u>Pág.</u>  |
|---------|--|
| IV.     | <u>SUGERENCIAS PARA UN BALANCE</u> . . . . . (296 -333)  |
| IV.0.   | <u>APROXIMACION INTRODUCTORIA</u> . . . . . 297  |
| IV.1.   | <u>RESUMEN COMPARATIVO DE LAS PRINCIPALES<br/>TEORIAS DESCRITAS.</u>   |
| IV.1.1. | Génesis de la experiencia religiosa. . . . . 301   |
| IV.1.2. | Estructura de la religión . . . . . 303  |
| IV.1.3. | Función de lo religioso . . . . . 304  |
| IV.1.4. | Prospectiva de la religiosidad . . . . . 306   |
| IV.2.   | <u>OBSERVACIONES GENERALES SOBRE PERSPEC-<br/>TIVA Y METODOLOGIA DE LA INVESTIGACION.</u> . . . . . 308  |
| IV.3.   | <u>REFERENCIAS ESPECIFICAS A LAS APORTA-<br/>CIONES RESPECTIVAS DE LOS AUTORES.</u>  |
| IV.3.1. | Sigmund Freud. . . . . 312   |
| IV.3.2. | Carl G. Jung. . . . . 320  |
| IV.3.3. | Wilhelm Reich y Erich Fromm. . . . . 325   |
| IV.4.   | <u>CONSIDERACIONES FINALES EN TORNO AL AL-<br/>CANCE Y LIMITACIONES DEL ANALISIS DE LA<br/>RELIGION EN LA PSICOLOGIA DE LO INCONS-<br/>CIENTE.</u> . . . . . 330 |

|          | <u>Pág.</u>   |
|----------|---|
| V.       | <u>COMPLEMENTOS.</u> . . . . . (334 - 489)                      |
| V.1.     | <u>VOCABULARIO.</u> . . . . . 335                               |
| V.2.     | <u>BIBLIOGRAFIA SISTEMATICA.</u> . . . . .                      |
| V.2.1.   | <u>Fuentes principales.</u>                                     |
| V.2.1.1. | Sigmund Freud . . . . . 381                                     |
| V.2.1.2. | Carl G. Jung. . . . . 387                                       |
| V.2.1.3. | Wilhelm Reich . . . . . 392                                     |
| V.2.1.4. | Erich Fromm . . . . . 397                                       |
| V.2.2.   | <u>Referencias complementarias.</u>                             |
| V.2.2.1. | Sobre la obra de Freud. . . . . 401                             |
| V.2.2.2. | Sobre la obra de Jung . . . . . 406                             |
| V.2.2.3. | Sobre la obra de Reich . . . . . 414                            |
| V.2.2.4. | Sobre la obra de Fromm . . . . . 417                            |
| V.2.3.   | <u>Marco general.</u>   |
| V.2.3.1. | Psicología de lo inconsciente. . . . . 419                      |
| V.2.3.2. | Temática "freudomarxista". . . . . 430                          |
| V.2.3.3. | Aportaciones al psicoanálisis de la re-<br>ligión . . . . . 444 |
| V.2.3.4. | Bases para una psicología de la re-<br>ligión . . . . . 446     |
| V.3.     | <u>INDICE DE AUTORES</u> . . . . . 461                          |
| V.4.     | <u>INDICE DE MATERIAS</u> . . . . . 469                         |
| V.5.     | <u>INDICE GENERAL</u> . . . . . 475                             |