



PSICOANALISIS Y RELIGION

ERICH FROMM

PSICOANALISIS
Y RELIGION

01268

EDITORIAL PSIQUE
BUENOS AIRES

Título del original inglés
PSYCHOANALYSIS AND RELIGION

Traducción por
JOSEFINA MARTÍNEZ ALINARI

Queda hecho el depósito que previene la ley 11.723.
Copyright by EDITORIAL PSIQUE — Juncal 1131 — Buenos Aires

Impreso en la Argentina — Printed in Argentine

PREFACIO

Este libro puede ser considerado como la continuación de los pensamientos expresados en Man for Himself, un examen de la psicología de la ética. La ética y la religión están íntimamente relacionadas, y por lo tanto hay una cierta superposición. Pero yo he tratado en este libro de enfocar el problema de la religión mientras que en Man for Himself me dediqué enteramente a la ética.

Las opiniones expresadas en estos capítulos no son, en forma alguna, la representación del "psicoanálisis". Hay psicoanalistas que son religiosos practicantes, como hay otros que consideran el interés por la religión como el síntoma de problemas emocionales por resolver. La posición tomada en este libro difiere de ambas y es, a lo sumo, la representación del pensamiento de un tercer grupo de psicoanalistas.

Deseo expresar mi gratitud a mi esposa, no sólo por las muchas sugerencias que han sido directamente incorporadas en estos capítulos, sino, espe-

ERICH FROMM

cialmente, por lo que yo debo a su mente penetrante que ha contribuido tan grandemente a mi propio desarrollo y, por lo tanto, indirectamente, a mis ideas acerca de la religión.

E. F.

I

EL PROBLEMA

Nunca como en el día de hoy el hombre ha estado tan cerca de alcanzar sus más caras esperanzas. Nuestros descubrimientos científicos y nuestros adelantos técnicos nos permiten concebir el día en que la mesa esté puesta para todos los que quieran comer, el día en que la raza humana constituya una comunidad unificada, y no viva ya en entidades separadas. Han sido necesarios miles de años para este desarrollo de las capacidades intelectuales del hombre, para su creciente habilidad de organizar la sociedad y concentrar sus energías con un fin. El hombre ha creado un nuevo mundo, con sus leyes y destino propios. Al mirar a su creación, puede decir, realmente, es buena.

Pero al mirarse, ¿qué puede decir? ¿Se ha acercado a la realización de otro de los sueños de la humanidad, el de la perfección del *hombre*? ¿Del hombre que ame a su prójimo, que haga justicia,

que diga la verdad, y se dé cuenta de lo que potencialmente es: la imagen de Dios?

Formular esta pregunta resulta embarazoso, ya que la respuesta es tan penosamente clara. Mientras que hemos creado cosas maravillosas, no hemos sabido hacer de nosotros seres para quienes este tremendo esfuerzo mereciese la pena. La nuestra no es una vida de fraternidad, de felicidad, de satisfacción, sino de caos espiritual y de desconcierto peligrosamente cercano a un estado de locura; no a la clase de histérica locura existente en la Edad Media, sino a una locura análoga a la esquizofrenia en la cual se ha perdido el contacto con la realidad interior, y el pensamiento está divorciado del afecto. ✕

Consideremos solamente algunas de las noticias que leemos diariamente. Como reacción a la escasez de agua en Nueva York, se hacen rogativas en las iglesias pidiendo que llueva, mientras que, simultáneamente, los productores de lluvia tratan de producirla por medios químicos. Durante más de un año, se viene anunciando la existencia de platos voladores; unos dicen que no existen, otros que son reales y que forman parte del equipo militar nuestro y de una potencia extranjera, mientras que otros sostienen seriamente que son máquinas enviadas por los habitantes de otro planeta. Se nos dice que Estados Unidos no tuvo jamás un porvenir tan brillante como en esta mitad del siglo veinte, mientras en la misma página se discute la posibilidad de la

guerra, y los científicos disputan acerca de si las armas atómicas ocasionarán o no la destrucción del globo.

La gente va a las iglesias y escucha sermones en los cuales se predicán los principios del amor y de la caridad, y la misma gente se considera necia o algo peor, si vacila en vender un producto que sabe que el consumidor no puede pagar. En la escuela dominical, los niños aprenden que la honestidad, la integridad y la preocupación por el alma deberían ser los principios que guiasen la vida, mientras la "vida" nos enseña que el seguir estos principios nos convertiría, a lo sumo, en soñadores irreales. Tenemos las más extraordinarias posibilidades de comunicación mediante la imprenta, la radio y la televisión, y diariamente nos dicen necesidades que ofenderían la inteligencia de los niños, si no hubieran sido alimentados con ellas. Muchas veces proclaman que nuestra forma de vida nos hace dichosos. ¿Pero cuántos son dichosos hoy? Es interesante recordar una foto de *Life* aparecida hace algún tiempo, de un grupo de gentes que esperan en una esquina a que se encienda la luz verde. Lo notable y escandaloso de esta foto es que esta gente que parece tan aturdida y asustada no ha presenciado un accidente terrible, sino que, como explica el texto, eran ciudadanos de tipo medio, dirigiéndose a sus quehaceres habituales.

Nos aferramos a la creencia de que somos dichosos; enseñamos a nuestros hijos que estamos más

adelantados que cualquiera generación anterior, que con el tiempo todos los deseos se verán satisfechos, y no habrá nada fuera de nuestro alcance. Las apariencias apoyan esta creencia, que se repite infinitamente.

¿Pero oyen nuestros hijos una voz diciéndoles dónde deben ir y para qué deben vivir? Ellos sienten —como todos los seres humanos— que la vida tiene que tener un significado, ¿pero cuál es? ¿Lo hallan en las contradicciones, conversaciones de doble sentido, y cínica resignación que encuentran a cada paso. Anhelan la dicha, la verdad, la justicia, el amor, y un objeto de devoción: ¿somos capaces de satisfacer su anhelo? y

Nosotros somos tan inermes como ellos. No conocemos la respuesta, porque nos hemos olvidado hasta de hacer la pregunta. Pretendemos que nuestra vida se basa en sólidos cimientos, e ignoramos las sombras de la inquietud, ansiedad y confusión que no nos dejan nunca.

Para alguna gente, la respuesta es el retorno a la religión, no como un acto de fe, sino con el fin de escapar a una duda intolerable. Toman esta decisión no por devoción, sino en busca de una seguridad. El estudiante de la escena contemporánea que no se ocupa de la iglesia, sino del *alma* del hombre, considera este paso como otro síntoma de la flaqueza de ánimo.

Los que tratan de hallar una solución volviendo a la religión tradicional, están influídos por el cri-

terio frecuentemente propuesto por los religiosos, de que tenemos que elegir entre la religión y una forma de vida que sólo busca la satisfacción de las necesidades instintivas, y la comodidad material; que si no creemos en Dios no tenemos razón ni derecho para creer en el alma y sus exigencias. Los sacerdotes parecen ser los únicos grupos profesionales preocupados por el alma, los únicos representantes del amor, la verdad y la justicia.

Históricamente, no ha sido siempre así. Aunque en algunas culturas, como la egipcia, los sacerdotes eran los “médicos del alma”, en otras, como la griega, esta función estaba, al menos en parte, en manos de los filósofos. Sócrates, Platón, Aristóteles no decían que hablaban en nombre de ninguna revelación, sino con la autoridad de la razón, y de su preocupación por la dicha del hombre y el desarrollo de su alma. Se preocupaban por el hombre como un fin en sí, como el más significativo objeto de estudio. Sus tratados sobre filosofía y ética eran al mismo tiempo obras de psicología. Esta tradición de la antigüedad fué continuada durante el Renacimiento, y resulta característico que el primer libro que emplea la palabra “Psicología” en su título, lleva como subtítulo *Hoc est de Perfectione Homi-nis* (Esta es la Perfección del Hombre) ¹. Durante el siglo XVIII esta tradición alcanzó su mayor apogeo. Gracias a su creencia en la razón del hombre,

1. Rudolf Goeckel, 1590.

los filósofos del siglo XVIII, que eran al mismo tiempo estudiantes del alma humana, afirmaron la independencia del hombre de las cadenas políticas, como de las de la superstición y la ignorancia. Le enseñaron a abolir las condiciones de existencia que requerían el mantenimiento de las ilusiones. Su examen psicológico tenía sus raíces en la tentativa de descubrir las condiciones de la dicha humana. La felicidad, decían, se podía lograr solamente cuando el hombre alcanzaba su libertad interior; sólo entonces puede ser realmente sano. Pero en las últimas generaciones, el racionalismo del siglo XVIII ha sufrido un cambio drástico. Embriagado con una nueva prosperidad material y con el éxito de dominar la naturaleza, el hombre ya no se considera a sí mismo la preocupación primaria de la vida y de la investigación teórica. La razón como medio de descubrir la verdad y de penetrar la superficie hasta llegar a la esencia de los fenómenos, ha cedido el paso al intelecto como un mero instrumento para manipular cosas y hombres. El hombre ha dejado de creer que el poder de la razón puede establecer la validez de normas e ideas para la conducta humana.

Este cambio en el clima intelectual y emocional ha causado un profundo impacto en el desarrollo de la psicología como ciencia. Con la excepción de figuras excepcionales, como Nietzsche y Kierkegaard, se ha abandonado la tradición en la cual la psicología era un estudio del alma, dedicado a la

virtud y felicidad del hombre. La psicología académica, que trataba de imitar las ciencias naturales y los métodos de laboratorio de pesar y medir, se dedicaba a todo menos al alma. Trataba de comprender los aspectos humanos que pueden ser examinados en el laboratorio, y sostenía que la conciencia, el juicio estimativo, el conocimiento del bien y del mal, son conceptos metafísicos, al margen de los problemas de la psicología; frecuentemente, se ocupaba más de problemas insignificantes, propios de un método científico declarado, que de buscar nuevos métodos para estudiar los significativos problemas del hombre. Así, la psicología se convirtió en una ciencia carente de su principal sujeto, el alma; se ocupaba de mecanismos, formaciones reactivas, instintos, pero no de los problemas más específicamente humanos: el amor, la razón, la conciencia, los valores. Como la palabra *alma* tiene asociaciones que comprenden estas superiores facultades humanas, yo las empleo aquí y en los siguientes capítulos, con preferencia a las palabras "psique" o "mente".

Luego vino Freud, el último gran representante del racionalismo del siglo XVIII, el primero que demostró sus limitaciones. Se atrevió a interrumpir los cantos de triunfo del mero intelecto. Demostró que la razón es la facultad más valiosa y más específica humana que posee el hombre, pero que sin embargo está sometida al influjo deformante de las pasiones, y que solamente la comprensión de las

pasiones del hombre pueden liberar su razón para que funcione adecuadamente. Demostró el poder y las debilidades de la razón humana e hizo de "la verdad os libertará" el principio rector de una nueva terapia.

Al principio, Freud pensó que sólo le interesaban ciertas formas de enfermedad y su curación. Lentamente, se fué dando cuenta de que había ido más allá del reinado de la medicina, y reasumido una tradición en la cual la psicología, como estudio del alma humana, era la base teórica del arte de vivir, de lograr la felicidad.

El método freudiano del psicoanálisis hizo posible el más detallado e íntimo estudio del alma. El "laboratorio" del analista carece de accesorios. No puede pesar ni medir sus hallazgos, pero los sueños, las fantasías y las asociaciones, le permiten descubrir los ocultos deseos y ansiedades del paciente. En su "laboratorio", apoyándose solamente en la observación, la razón y su propia experiencia como ser humano, descubre que la enfermedad mental no puede ser entendida al margen de los problemas morales; que su paciente está enfermo porque ha descuidado las exigencias de su alma. El analista no es un teólogo ni un filósofo, ni sostiene sus competencias en esos campos, pero como médico del alma, se ocupa de los mismos problemas que conciernen a la filosofía y a la teología: al alma humana y su cura.

Si definimos así la función del psicoanalista, ha-

llamos que actualmente hay dos grupos profesionales interesados por el alma: los sacerdotes y los psicoanalistas. ¿Cuál es su relación mutua? ¿Trata el psicoanalista de ocupar el dominio del sacerdote, y la oposición entre ellos es inevitable? ¿O son aliados que trabajan para los mismos fines y que deberían complementar e interpenetrar el campo de cada cual teórica y prácticamente?

El primer punto de vista ha sido expresado por los psicoanalistas y por los representantes de la Iglesia. La obra de Freud, *El Futuro de una Ilusión*² y la de Sheen, *Paz del Alma*³ acentúan la

2. *The Future of an Illusion*, Liveright Publishing Corporation, 1949.

3. *Peace of soul*. Una ilustración de la desdichada manera en que a veces se ha tratado el tema, es la declaración de monseñor Sheen en este libro (Whittlesey House, 1949). Escribe: "Cuando Freud escribió lo siguiente, impuso un prejuicio irracional con la teoría: «La máscara ha caído: el psicoanálisis conduce a la negación de Dios, y de un ideal ético»." (Freud, *The Future of an Illusion*, pág. 64). Monseñor Sheen da la impresión de que la declaración que cita es la opinión de Freud. Sin embargo, si se examina la declaración de Freud, se ve que la frase citada viene después de lo siguiente: "Si yo hago ahora esta declaración desagradable, la gente estará dispuesta a desplazar sus sentimientos acerca de mi persona, al psicoanálisis. Ahora, se dirá, se ve a dónde conduce el psicoanálisis, (la bastardilla es mía, E. F.). La máscara ha caído; conduce a la negación de Dios y de un ideal ético, como en realidad hemos supuesto siempre. Para evitarnos ese descubrimiento, hemos tratado de creer que el psicoanálisis no tiene, ni puede tener, un punto de vista filosófico". La deformación reside en el hecho de que se supone que Freud no sólo niega a Dios, sino un ideal ético. Aunque lo primero es verdad, lo segundo es contrario a la posición de Freud. Monseñor Sheen tiene derecho a creer que la negación de Dios, conduce a la negación de los ideales éticos, pero no a hacer aparecer que eso sea la opinión personal de Freud. Si monseñor Sheen hubiera siquiera

oposición. Los escritos de C. G. Jung⁴ y Rabbi Liebman⁵ tratan de reconciliar el psicoanálisis y la religión. El hecho de que un considerable número de sacerdotes estudie psicoanálisis indica hasta qué punto la creencia en la fusión del psicoanálisis y la religión ha penetrado en el campo de la práctica sacerdotal.

Si yo me dedico a discutir nuevamente el problema de la religión y el psicoanálisis en estos capítulos, es porque quiero demostrar que el establecer alternativas de oposición irreconciliable o identidad de interés, es falso: una discusión completa y desapasionada puede demostrar que la relación entre la religión y el psicoanálisis es muy compleja para que se vea impulsada por la fuerza en una de estas dos sencillas y convenientes actividades.

Quiero demostrar en estas páginas que no es cierto que tengamos que abandonar nuestra preocupación por el alma si no aceptamos los dogmas de la religión. El psicoanalista está en posición de estudiar la realidad humana detrás de la religión, como detrás de los sistemas simbólicos no religiosos. Halla, pues, que la cuestión no es si el hombre vuelve a la religión y cree en Dios, sino si vive con amor y busca la verdad secundaria. Si no lo hace, carecen de importancia.

citado correctamente, en el sentido técnico, manteniendo las palabras "como hemos supuesto siempre" o indicando su omisión, el lector no habría sido tan fácilmente desorientado.

4. *Psychology and Religion* (Yale University Press, 1938).

5. *Peace of Mind* (Simon & Schuster, 1946).

II

FREUD Y JUNG

Freud trató el problema de la religión y el psicoanálisis en uno de sus libros más profundos y brillantes, *El Futuro de una Ilusión*. Jung, que fué el primero de los psicoanalistas en comprender que el mito y las ideas religiosas son expresiones de conocimientos profundos, ha tratado el mismo tópico en las Conferencias Terry de 1937, publicadas bajo el título de *Psicología y Religión*.

Si yo trato ahora de dar un breve resumen de la posición de ambos psicoanalistas, lo hago con un triple propósito.

1. Indicar dónde se ubica actualmente la discusión del problema y localizar el punto desde el cual quiero seguir adelante.
2. Echar los cimientos de los capítulos siguientes, discutiendo algunos de los conceptos fundamentales, usados por Freud y Jung.
3. Corregir la extendida creencia de que Freud está “contra” la religión y Jung a “favor” de ella,

lo que nos permitirá comprobar la falacia de estas declaraciones simplistas en un campo tan complejo, y discutir las ambigüedades de los significados de "religión" y "psicoanálisis".

¿Cuál es la posición de Freud con respecto a la religión, tal como se expresa en *El Futuro de una Ilusión*?

Para Freud, la religión tiene su origen en la impotencia del hombre para enfrentarse con las fuerzas naturales exteriores, y las fuerzas instintivas interiores.

La religión surge en una etapa primitiva del desarrollo humano, cuando el hombre aún no puede usar su razón para enfrentarse con estas fuerzas interiores y exteriores, y tiene que reprimirlas, o tratarlas con la ayuda de otras fuerzas afectivas.

Por lo tanto, en lugar de hacer frente a estas fuerzas por medio de la razón, lo hace mediante "contra-afectos", mediante otras fuerzas emocionales, cuyas funciones son suprimir y dominar lo que el hombre es incapaz de hacer frente racionalmente.

En este proceso, el hombre desarrolla lo que Freud llama una "ilusión", cuyo material toma de su experiencia individual infantil. Al verse frente a fuerzas peligrosas, incontrolables e incomprensibles, dentro y fuera de sí, recuerda, por así decirlo, y regresa a una experiencia que tuvo como niño, cuando se sintió protegido por un padre a quien

consideró de sabiduría y fuerza superiores, y cuyo amor y protección podía ganar, obedeciendo sus órdenes, y evitando la transgresión de sus prohibiciones.

Así, de acuerdo a Freud, la religión es la repetición de la experiencia del niño. El hombre hace frente a las fuerzas amenazadoras del mismo modo que, de niño, aprendió a valerse de su propia inseguridad apoyándose en su padre, admirándolo y temiéndolo. Freud compara la religión con las neurosis obsesivas, que hallamos en los niños. Y, según él, la religión es una neurosis infantil colectiva, causada por condiciones similares a las que producen la neurosis infantil.

El análisis que hace Freud de las raíces psicológicas de la religión trata de mostrar *por qué* la gente formuló la idea de un dios. Pero quiere hacer más que llegar a estas raíces psicológicas. Sostiene que la irrealidad del concepto teísta se demuestra descubriéndolo como una ilusión basada en los deseos del hombre¹.

1. El propio Freud declara que el hecho de que una idea satisfaga un deseo no significa *necesariamente*, que la idea sea falsa. Ya que los psicoanalistas han formulado a veces esta errónea conclusión, yo quiero destacar la advertencia de Freud. En realidad, hay muchas ideas verdaderas, y también falsas, a las cuales ha llegado el hombre porque quiere que la idea sea verdad. La mayoría de los grandes descubrimientos, han nacido del interés de que haya algo verdadero. Si bien la presencia de tal interés puede hacer sospechoso al observador, no puede probar la invalidez de un concepto o declaración. El criterio de validez no reside en el análisis psicológico de la motivación, sino en el examen de evidencia en pro o en contra de una hipótesis, dentro del marco lógico de la hipótesis.

Freud va más allá que el tratar de probar que la religión es una *ilusión*. Dice que la religión es un *peligro* porque tiende a santificar las malas instituciones humanas con las cuales se ha aliado a través de su historia; además, por enseñar a la gente a que crea en una ilusión, y por prohibir el pensamiento crítico, la religión es responsable del empobrecimiento de la inteligencia².

Este cargo, como el primero, fué hecho contra la Iglesia por los pensadores del siglo XVIII. Pero en el caso de Freud este segundo cargo tiene aún más fuerza de la que tuvo en el siglo XVIII. Freud podía mostrar en su trabajo analítico que la prohibición del pensamiento crítico en un punto, conduce al empobrecimiento de la habilidad crítica de la persona en otras esferas del pensamiento, y por lo tanto anula el poder de la razón. La tercera objeción de Freud a la religión es que coloca la moralidad sobre una base muy endeble. Si la validez de las normas éticas descansa en que son mandamientos de Dios, el futuro de la ética se mantiene o cae con la creencia en Dios.

Como Freud supone que el credo religioso está en decadencia, se ve obligado a suponer que la relación continuada de religión y ética con-

2. Indica el contraste entre la brillante inteligencia de un niño y el empobrecimiento de la razón en el adulto medio (*Denkschwäche*). Sugiere que la "naturaleza interior" del hombre puede no ser tan irracional como se convierte el hombre bajo la influencia de enseñanzas irracionales.

ducirá a la destrucción de nuestros valores morales.

Los peligros que Freud ve en la religión hace aparente que son sus ideales y valores los que considera amenazados por la religión: la razón, la reducción del sufrimiento humano, y la moralidad. Pero no tenemos que confiar en inferencias de la crítica que hace Freud de la religión; él ha expresado muy explícitamente cuáles son las normas e ideales en que cree: el amor fraternal (*Menschenliebe*), la verdad y la libertad. La razón y la libertad son interdependientes, según Freud. Si el hombre renuncia a su ilusión de un dios paternal, si se enfrenta con su soledad e insignificancia en el universo, será como el niño que ha dejado la casa de su padre.

Pero la meta del desarrollo humano es vencer esta fijación infantil. El hombre tiene que aprender a hacer frente a la realidad. Si sabe que sólo puede confiar en sus propias fuerzas, aprenderá a usarlas adecuadamente. Sólo el hombre libre, que se ha emancipado de la autoridad —la autoridad que amenaza y protege—, puede hacer uso de su razón y captar, objetivamente, el mundo y su papel en él, sin ilusión, pero también con la habilidad de desarrollar y de valerse de las capacidades inherentes a él. Sólo si crecemos y dejamos de ser niños dependientes y temerosos de la autoridad, podemos pensar por cuenta propia; pero lo contrario es cierto también. Sólo atrevién-

donos a pensar podemos emanciparnos de la dominación de la autoridad. En esto, resulta significativo notar que Freud declara que la sensación de impotencia es lo contrario al sentimiento religioso. En vista del hecho de que muchos teólogos —y, como veremos más tarde, Jung, hasta un cierto punto— consideran el sentimiento de dependencia e impotencia como el núcleo de la experiencia religiosa, la declaración de Freud tiene gran importancia. Expresa, aunque sólo sea implícitamente, su concepto de la experiencia religiosa, a saber, la independencia y la conciencia de las capacidades propias.

Más tarde, trataré de demostrar que esta diferencia constituye uno de los problemas críticos de la psicología de la religión.

Volviendo ahora a Jung, encontramos en casi todos los puntos lo contrario de los conceptos de Freud, acerca de la religión.

Jung comienza con una discusión de los principios generales. Mientras Freud, aunque no es un filósofo profesional, se acerca al problema desde un ángulo psicológico y filosófico, como han hecho William James, Dewey y Macmurray, Jung declara lo siguiente en el comienzo de su libro: “Me limito a la observación de los fenómenos y me abstengo de cualquier aplicación de consideraciones metafísicas o filosóficas”³. Luego pasa a explicar

3. *Psychology and Religion*, pág. 2.

el modo en que, como psicólogo, puede analizar la religión sin aplicación de consideraciones filosóficas. Llama a su punto de vista “fenomenológico, es decir, que trata de los acontecimientos, experiencias, en una palabra, de los hechos. Su verdad es un hecho y no un juicio. Hablando, por ejemplo, del motivo del alumbramiento de la Virgen, la psicología sólo se ocupa de que existe tal idea, pero no de que dicha idea sea falsa o verdadera en algún sentido. *Es psicológicamente cierta, y en cuanto a eso existe.* La existencia psicológica es subjetiva en cuanto una idea sólo ocurre en un individuo. Pero es objetiva siempre que la establezca una sociedad —por un *consensus gentium*”⁴.

Antes de presentar el análisis que Jung hace de la religión, me parece adecuado un examen crítico de las premisas metodológicas. El uso que hace Jung del concepto de verdad, no es defendible. Declara que “la verdad es un hecho y no un juicio”, que “un elefante es verdadero porque existe”⁵. Pero olvida que la verdad siempre y necesariamente se refiere a un juicio, y no a la descripción de un fenómeno que percibimos con nuestros sentidos, y que denotamos con una palabra símbolo. Entonces Jung declara que una idea es “psicológicamente cierta en cuanto existe”. Pero una idea “existe” ya sea una ilusión o corresponda a un hecho. La

4. *Ibid.*, pág. 3. (Bastardilla mía.)

5. *Ibid.*, pág. 3.

existencia de una idea no la hace "cierta" en sentido alguno. Incluso el psiquiatra practicante no podría trabajar si no le interesase la verdad de una idea, es decir, su relación con los fenómenos que tiende a pintar. De lo contrario, no podría hablar de una ilusión engañosa o sistema paranoide. Pero el concepto de Jung no es sólo indefendible desde el punto de vista psiquiátrico; propugna un concepto de relativismo que, aunque superficialmente, es más benévolo para la religión que el de Freud, en su espíritu es fundamentalmente opuesto a religiones como el judaísmo, el cristianismo y el budismo. Estas consideran la lucha por la verdad como una de las virtudes y obligaciones cardinales del hombre e insisten en que sus doctrinas, ya se deban a la revelación o al poder de la verdad, están sujetas al criterio de la verdad.

Jung no deja de ver las dificultades de su posición, pero el modo en que trata de resolverlas es, desgraciadamente, igualmente indefendible. Trata de diferenciar la existencia "subjetiva" de la "objetiva", a pesar de la cualidad notoriamente resbaladiza de ambos términos. Jung parece querer dar a entender que algo objetivo es más válido y cierto que algo meramente subjetivo. Su criterio de la diferencia entre subjetivo y objetivo depende de si una idea ocurre sólo en un individuo o queda establecida por una sociedad. ¿Pero no hemos sido testigos, en nuestra época, de una *folie a millions*, de la locura de grupos enteros? ¿No hemos visto

que millones de gentes, descarriadas por sus pasiones irracionales, pueden creer en ideas que no son menos ilusorias e irracionales que los productos de un solo individuo? ¿Qué significado tiene el decir que son “objetivas”? El espíritu de este criterio de subjetivo y objetivo es el del mismo relativismo sociológico que hace de la aceptación social de una idea el criterio de su validez, verdad u “objetividad”⁶.

Después de discutir sus premisas metodológicas, Jung presenta sus conceptos acerca del problema central: ¿Qué es religión? ¿Cuál es la naturaleza de la experiencia religiosa? Su definición es la compartida por muchos teólogos. Puede ser brevemente resumida por la declaración de que la esencia de la experiencia religiosa es la sumisión a poderes superiores a nosotros. Pero más vale que citeamos a Jung directamente. Declara que la religión “es la observación cuidadosa y escrupulosa de lo que Rudolph Otto llamó acertadamente el ‘numinosum’, es decir, un efecto o existencia dinámicos, no causados por un acto arbitrario de la voluntad. Por el contrario, *se apodera del sujeto humano y lo dirige, convirtiéndolo más bien en su víctima que en su creador*”⁷.

Después de definir la experiencia religiosa como

6. Cf. la discusión de una ética universal versus una ética socialmente immanente que se halla en la obra de E. Fromm, *Man for Himself* (Rinehart and Company, 1947), págs. 237-244.

7. Jung, *Psychology and Religion*, pág. 4. (Bastardilla mía.)

el ser poseído por una potencia superior a nosotros, Jung pasa a interpretar el concepto del inconsciente como si éste fuera un concepto religioso. Según él, el inconsciente no puede ser meramente una parte de la mente del individuo, sino una potencia, más allá de nuestro dominio, que se inmiscuye en nuestras mentes. “El hecho de que se perciba la voz (del inconsciente) en los sueños, no prueba nada, pues también pueden oírse voces en la calle, que uno no puede explicar como propias. Sólo hay una condición bajo la cual se puede legítimamente llamar propia la voz, a saber, cuando se concibe la personalidad consciente como una parte de un total, o como un círculo pequeño contenido en un círculo mayor. Un empleado bancario, que lleva a un amigo suyo a recorrer la ciudad, y le señala el edificio del Banco diciendo: ‘Aquél es *mi Banco*’, usa el mismo privilegio”⁸.

Es consecuencia necesaria de esta definición de religión e inconsciente el que Jung llegue a la conclusión de que, en vista de la naturaleza de la mente inconsciente, la influencia del inconsciente sobre nosotros “es un fenómeno religioso básico”⁹. Por lo tanto, el dogma religioso y el sueño son ambos fenómenos religiosos, porque son expresiones de que nuestro ser es presa de una potencia al margen de nosotros.

Ni falta hace decir que en la lógica del pensa-

8. *Ibid.*, pág. 47.

9. *Ibid.*, pág. 46.

miento de Jung la locura sería llamada un fenómeno altamente religioso.

¿Nuestro examen de las actitudes de Freud y de Jung hacia la religión, confirma la opinión popular de que Freud es enemigo de la religión y Jung amigo de ella? Una breve comparación de sus opiniones demuestra que esta suposición es una simplificación desorientadora.

Freud sostiene que la meta del desarrollo humano es el logro de estos ideales: conocimiento (razón, verdad, *logos*), amor fraternal, reducción del sufrimiento, independencia y responsabilidad. Estos constituyen el núcleo ético de todas las grandes religiones en que se basan las culturas orientales y occidentales, las enseñanzas de Confucio y Lao-tsé, Buda, los Profetas y Jesús. Aunque existen ciertas diferencias de acento entre estas enseñanzas, por ejemplo, Buda destaca la reducción del sufrimiento, los Profetas hacen hincapié en la sabiduría y la justicia, y Jesús en el amor al prójimo, es notable hasta qué punto estos maestros religiosos están fundamentalmente de acuerdo acerca de la finalidad del desarrollo humano, y las normas que deben guiar al hombre. Freud habla en nombre de la esencia ética de la religión, y critica los aspectos teístas y sobrenaturales de la religión, porque impiden la total realización de estos ideales éticos. Explica los conceptos teístas y sobrenaturales como etapas del desarrollo humano, que fueron necesarias en su tiempo, pero que ya no lo son, y que en

realidad constituyen una barrera del desarrollo ulterior. La declaración de que Freud va "contra" la religión, es, por lo tanto, desorientadora, a menos que definamos claramente qué religión o qué aspectos de ella critica, y qué aspectos de la religión defiende.

Para Jung, la experiencia religiosa se caracteriza por una clase específica de experiencia emocional: la entrega a un poder más alto, ya se llame este poder Dios o inconsciente. Indudablemente es ésta la verdadera caracterización de un cierto tipo de experiencia religiosa —en la religión cristiana, por ejemplo, es la esencia de las enseñanzas luteranas y calvinistas—, mientras contrasta con otros tipos de experiencia religiosa, como, por ejemplo, los que representa el budismo. Sin embargo, en su relativismo con respecto a la verdad, el concepto de Jung acerca de la religión contrasta con el budismo, el judaísmo y el cristianismo. En éstos, la obligación del hombre a buscar la verdad es un postulado integral. La pregunta irónica de Pilatos "¿Qué es la verdad?", permanece como el símbolo de una actitud antirreligiosa desde el punto de vista no sólo del cristianismo, sino también de todas las grandes religiones.

Resumiendo las posiciones respectivas de Freud y de Jung, podemos decir que Freud se opone a la religión en nombre de la ética, actitud que podría llamarse "religiosa". Por otra parte, Jung reduce

le religión a un fenómeno psicológico, y al mismo tiempo eleva el inconsciente a un fenómeno religioso¹⁰.

10. Es interesante advertir que la posición de Jung en *Psychology and Religion*, ha sido anticipada en muchos aspectos por William James, mientras la posición freudiana es, en sus puntos esenciales, similar a la adoptada por John Dewey. William James llama a esta actitud religiosa "una actitud a la vez de sacrificio e impotencia... que el individuo se encuentra impulsado a tomar hacia lo que estima como divino" (*The Varieties of the Religious Experience*, Modern Library, pág. 51). Como Jung, compara el inconsciente con el concepto de Dios que tiene el teólogo. Dice: "Al mismo tiempo la declaración del teólogo de que el hombre religioso se ve impulsado por un poder exterior queda vindicada, por ser una de las peculiaridades de las invasiones de la región del inconsciente que toman apariencias objetivas, y que sugieren al Sujeto un dominio exterior" (*loc. cit.* pág. 503). En esta relación entre el inconsciente (o, en la terminología de Jung, el subconsciente) y Dios, James ve el lazo entre la religión y la ciencia de la psicología.

John Dewey diferencia la religión de la experiencia religiosa. Para él, los dogmas sobrenaturales de la religión han debilitado y minado la actitud religiosa del hombre. "La oposición entre los valores religiosos, tal como yo los concibo —dice— y las religiones, no puede salvarse. Simplemente porque la liberación de estos valores es tan importante, su identificación con los credos y cultos de las religiones tiene que ser disuelta" (*A Common Faith*, Yale University Press, 1934, pág. 28). Como Freud, declara: "El hombre no ha usado totalmente sus potencias para adelantar el bien en la vida, porque ha esperado que alguna potencia exterior a él, y la naturaleza, hicieran el trabajo que tenía que hacer él" (*loc. cit.*, pág. 46). La posición de John Macmurray en *The Structure of Religious Experience* (Yale University Press, 1936) destaca la diferencia entre emociones religiosas racionales e irracionales, sentimentales y viciosas. En contraste con la posición relativista de Jung, declara: "Ninguna actividad reflexiva puede ser justificada, en tanto no logre la verdad y la validez y evite el error y la falsedad" (*loc. cit.*, pág. 54).

III

UN ANALISIS DE ALGUNOS TIPOS DE EXPERIENCIA RELIGIOSA

Cualquier discusión de religión, se ve obstaculizada por una seria dificultad terminológica. Si bien sabemos que hubo y hay muchas religiones aparte del monoteísmo, sin embargo asociamos el concepto de religión con un sistema constituido en torno a Dios y las fuerzas sobrenaturales; tendemos a considerar la religión monoteísta como un punto de referencia para el entendimiento y valoración de todas las otras religiones. De este modo surgen dudas sobre si religiones sin Dios como el budismo, el taoísmo, o el confucionismo, pueden ser llamadas propiamente religiones. Sistemas seculares como el autoritarismo contemporáneo, no son llamados religiones en absoluto, aunque psicológicamente merecen ese nombre. Simplemente, no tenemos una palabra para señalar la religión como un fenómeno humano general, de modo tal que la interferencia de alguna asociación con un tipo especí-

fico de religión no dé su matiz especial al concepto. Por falta de dicha palabra, usaré el término religión en estos capítulos, pero quiero aclarar desde el comienzo que entiendo por religión *cualquier sistema de pensamiento y acción compartido por un grupo, que dé al individuo una orientación y un objeto de devoción.*

No hay cultura del pasado, y parece que no va a haber cultura en el futuro, que no tenga religión en el amplio sentido de nuestra definición. Sin embargo, no necesitamos detenernos en esta declaración meramente descriptiva. El estudio del hombre nos permite reconocer que la necesidad de un sistema común de orientación y de un objeto de devoción está profundamente arraigado en las condiciones de la existencia humana. Yo he tratado en *Man for Himself* de analizar la naturaleza de esta necesidad, y cito de dicho libro:

“La conciencia de sí, la razón y la imaginación, han perturbado ‘la armonía’ que caracteriza la existencia animal. Su emergencia ha convertido al hombre en una anomalía, en el fenómeno del universo. Es parte de la naturaleza, sujeto a sus leyes físicas e incapaz de cambiarlas, y sin embargo trasciende el resto de la naturaleza. Está aparte, aun formando parte; no tiene hogar, aunque está encadenado al hogar que comparte con todas las criaturas. Lanzado al mundo, en un lugar y tiempo accidentales, sale de él por la fuerza, y también accidentalmente. Al tener la conciencia de sí, se da cuenta de

su impotencia, y de las limitaciones de su existencia. Ve su propio fin: la muerte. Nunca se ve libre de la dicotomía de su existencia; no puede librarse de su mente, incluso aunque quisiera; no puede librarse de su cuerpo, mientras viva, y su cuerpo le hace querer vivir.

"La razón, la bendición del hombre, es también su maldición; le obliga a enfrentarse eternamente con la tarea de solucionar una dicotomía insoluble. La existencia humana es distinta a este respecto de la de todos los otros organismos; está en un estado de constante e inevitable desequilibrio. La vida del hombre, no puede ser vivida repitiendo el ejemplo de su especie; él tiene que vivir. El hombre es el único animal que puede *aburrirse*, que puede estar descontento, que puede sentirse arrojado del paraíso. El hombre es el único animal para quien toda su existencia es un problema que tiene que resolver, y al cual no puede escapar. No puede volver al prehumano estado de armonía con la naturaleza; tiene que proceder a desarrollar su razón hasta que sea el dueño de la naturaleza y de sí.

"La emergencia de la razón ha creado dentro del hombre una dicotomía que le obliga a luchar eternamente en busca de nuevas soluciones. El dinamismo de su historia es intrínseco a la existencia de razón que le impulsa a desarrollarse y, mediante ella, a crear un mundo propio, en el cual se pueda sentir a gusto consigo mismo y con sus hermanos. Todas las etapas a que llega, le dejan

descontento y perplejo, y esta misma perplejidad le impulsa a nuevas soluciones. No hay en el hombre una tendencia de progreso innata; la contradicción de su existencia es la que le hace seguir por el camino que ha emprendido. Habiendo perdido el paraíso, la unidad con la naturaleza, se ha convertido en el eterno vagabundo (Odiseo, Edipo, Abraham, Fausto); está impulsado a seguir adelante y con eterno esfuerzo para conocer lo desconocido, para llenar con respuestas los espacios vacíos de su conocimiento. Tiene que rendirse cuentas de sí mismo, y del significado de su existencia. Se ve forzado a vencer esta división interior, atormentado por un anhelo de absoluto, por otra clase de armonía que pueda levantar la maldición que le ha separado de la naturaleza, de su prójimo y de sí mismo."

*

"La falta de armonía en la existencia del hombre engendra necesidades que trascienden en mucho las de su origen animal. Estas necesidades tienen como resultado un deseo imperativo de restablecer una unidad y un equilibrio entre él y el resto de la naturaleza. El hombre trata de restablecer esta unidad y este equilibrio en primer lugar en el pensamiento, construyendo un cuadro mental total del mundo que le sirve como punto de referencia, del cual puede derivar una respuesta a la pregunta de dónde está y qué debe hacer. Pero tales sistemas

de pensamiento no son suficientes. Si el hombre fuera sólo un intelecto desencarnado, su meta sería lograda por un sistema de pensamiento total. Pero, como es una entidad dotada de un cuerpo, a la vez que de una mente, tiene que reaccionar a la dicotomía de su existencia, no sólo con el pensamiento, sino también con el proceso de vivir, de sus sentimientos y actos. Tiene que luchar por la experiencia de unidad en todas las esferas de su ser, con el fin de hallar un equilibrio nuevo. Por lo tanto, cualquier sistema de orientación satisfactorio, significa no sólo elementos intelectuales, sino elementos de sensación que tienen que realizarse en actos en todos los campos del esfuerzo humano. La devoción a un fin, a una idea, o poder que trasciendan al hombre, como por ejemplo Dios, es la expresión de esta necesidad de totalidad en el proceso de la vida."

*

"Como la necesidad de un sistema de orientación y devoción es una parte intrínseca de la existencia humana, comprendemos la intensidad de esta necesidad. Realmente no hay en el hombre una fuente de energía más poderosa. El hombre no es libre de elegir entre tener o no ideales, pero es libre de elegir entre distintas clases de ideales, entre la devoción a la veneración del poder y la destrucción, o la devoción a la razón y al amor. Todos los hombres son idealistas y luchan por algo más allá del logro

de la satisfacción física. Difieren en la clase de ideales en que creen. Las manifestaciones mejores, pero también las mas satánicas de la mente humana, son expresiones no de la carne, sino del idealismo de su espíritu. Por lo tanto, la teoría relativista que sostiene que tener algún ideal o sentimiento religioso es valioso en sí, es peligrosa y errónea. Tenemos que entender los ideales, incluso los que aparecen en las ideologías seculares como expresiones de la misma necesidad humana, y tenemos que juzgarlos con respecto a su verdad, en la proporción que ayudan al desarrollo de las potencias humanas, y de acuerdo al grado en que constituyen una verdadera respuesta a la necesidad que tiene el hombre de armonía y equilibrio en su mundo”¹

Lo que yo he dicho acerca del idealismo del hombre, se ajusta igualmente a sus necesidades religiosas. No existe nadie sin una necesidad religiosa, una necesidad de tener una orientación y un objeto de devoción; pero esta declaración no nos dice nada acerca de un contexto específico en el cual esté manifiesta esta necesidad religiosa. El hombre puede adorar animales, árboles, ídolos 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 destruc-

1. *Man for Himself*, págs. 40-41; 46-47, 49-50.

ción o al amor, de la dominación o 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 del hombre, de sus potencias específicamente humanas, o que las paralice.

Resulta curioso que los intereses del religioso devoto y los del psicólogo sean los mismos a este respecto. El teólogo está muy interesado en los dogmas específicos de una religión, los de la suya y los de las demás, porque lo que le interesa es la verdad de su creencia frente a las otras. Igualmente, el psicólogo tiene que estar vivamente interesado en los contenidos específicos de la religión, porque lo que le interesa es la actitud humana que expresa una religión, y la clase de efecto que tiene sobre el hombre, ya sea buena o mala para el desarrollo de las potencias humanas. Está interesado no sólo en un análisis de las *raíces psicológicas* de varias religiones, sino también de su *valor*.

La tesis según la cual la necesidad de una orientación y un objeto de devoción está arraigada en las condiciones de la existencia del hombre, parece estar ampliamente verificada por el hecho de que

la religión se produce universalmente a través de la historia. Este punto ha sido destacado y elaborado por teólogos, psicólogos y antropólogos, y yo no necesito discutirlo más. Sólo quiero poner de manifiesto que al hacerlo los partidarios de la religión tradicional frecuentemente han incurrido en un razonamiento falaz. Partiendo con una definición tan amplia de la religión como para comprender todo fenómeno religioso posible, su concepto ha permanecido asociado con la religión monoteísta, y de este modo han pasado a mirar todas las formas no monoteístas como precursoras o como desviaciones de la "verdadera" religión y terminan demostrando que la creencia en Dios, en el sentido de la tradición religiosa occidental, es inherente al hombre.

El psicoanalista cuyo "laboratorio" es el paciente, y que es observador participante de los sentimientos y pensamientos de otra persona, puede añadir otra prueba al hecho de que la necesidad de una orientación y un objeto de devoción es inherente al hombre. Al estudiar las neurosis, descubre que está estudiando la religión. Fué Freud quien vió 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.

Se puede mirar una neurosis desde dos aspectos. Se pueden enfocar los fenómenos neuróticos en sí, los síntomas y las dificultades específicas de vida que produce la neurosis. El otro aspecto no se relaciona con lo positivo, la neurosis, sino con lo negativo, la incapacidad del individuo neurótico para llevar a cabo los fines fundamentales de la existencia humana, la independencia y la habilidad de ser fecundo, de amar y de pensar. Cualquiera que no haya logrado alcanzar la madurez y la integración, adquiere una neurosis de una u otra clase. No "vive simplemente" sin que le preocupe su fracaso, satisfecho con comer, beber, dormir, tener satisfacción sexual y hacer su trabajo. Si esto fuera así, entonces habría pruebas de que la actitud religiosa, aunque fuera quizás deseable, no es una parte intrínseca de la naturaleza humana. Pero el estudio del hombre demuestra que esto no es así. Si una persona no ha logrado integrar sus energías en la dirección de su ser superior, las canaliza en la dirección de las metas más bajas; si no tiene un cuadro del mundo y de su posición en él, que se acerque a la verdad, creará un cuadro ilusorio y se aferrará a él con la misma tenacidad que el religioso se aferra a sus dogmas. En realidad "no sólo de pan vive el hombre". Sólo le queda elegir entre lo mejor o lo peor, lo más alto o lo más bajo, las formas sa-

tisfactorias o destructoras de las religiones y las filosofías.

¿Cuál es la situación religiosa en la sociedad occidental contemporánea? Se parece curiosamente al cuadro que obtiene el antropólogo al estudiar la religión de los indios norteamericanos. Han sido convertidos a la religión cristiana, pero sus viejas religiones precristianas no han sido desarraigadas en modo alguno. El cristianismo es un barniz puesto sobre la antigua religión y mezclado con ella en muchos aspectos. En nuestra cultura, la religión monoteísta, y también las filosofías ateas y agnósticas, son un delgado barniz colocado sobre religiones que en muchos aspectos son más "primitivas" que las religiones indias y, siendo una pura idolatría, son también más incompatibles con las enseñanzas esenciales del monoteísmo. Como una forma colectiva y potente de la idolatría moderna, hallamos la adoración del poder, del éxito y la autoridad del mercado; pero aparte de estas formas colectivas hallamos algo más. Si rascamos la superficie del hombre moderno, descubrimos cualquier número de formas individualizadas de religiones primitivas. Muchas de éstas se llaman neurosis, pero igualmente se las podría llamar por sus nombres religiosos respectivos: adoración de los antepasados, totémismo, fetichismo, ritualismo, el culto de la limpieza, y así sucesivamente.

¿Veneramos actualmente a los antepasados? En realidad el culto de los antepasados es uno de los

cultos primitivos más extendidos en nuestra sociedad, y no se altera el cuadro si lo llamamos, como hacen los psiquiatras, fijación del padre o la madre. Consideremos el siguiente caso de culto de los antepasados. Una mujer hermosa y de talento, una pintora, tenía tal apego a su padre que se negaba a mantener cualquier contacto estrecho con los hombres; pasaba todo su tiempo libre con su padre, un caballero amable, pero bastante estúpido que se había quedado viudo muy pronto. Aparte de su pintura, sólo se interesaba por su padre. El cuadro que hacía de él a los demás era grotescamente distinto de la realidad. Cuando su padre murió, ella se suicidó y dejó un testamento estipulando solamente que debían enterrarla junto a él.

Otra persona, un hombre muy inteligente y bien dotado, muy respetado de todos, llevaba una vida secreta dedicada enteramente a la veneración de su padre, que, visto caritativamente, podía describirse como un sagaz arribista, interesado sólo en conseguir dinero y prestigio social. Sin embargo, el cuadro que el hijo hacía del padre era de la persona más sabia, amante y cariñosa, ordenada por Dios para que le mostrase cómo había que vivir; todos los actos y pensamientos del hijo, estaban considerados desde el punto de vista de si su padre los aprobaría o no, y como en la vida real su padre generalmente los había desaprobado, el paciente se sentía "caído en desgracia" la mayoría del tiempo y trataba frenéticamente de recobrar la aprobación

de su padre, incluso muchos años después de que éste hubiera muerto.

El psicoanalista trata de descubrir las causas de tales apegos patológicos y espera ayudar al paciente para que se liberte de ese apego mutilador. Pero aquí no estamos interesados en las causas o en el problema de la curación, sino en la fenomenología. Hallamos una dependencia del padre que dura, con una intensidad que no disminuye, muchos años después de la muerte del padre, que daña el juicio del paciente, le hace incapaz de amar, le hace sentirse como un niño, constantemente inseguro y aterrado. Este modo de centralizar la vida en torno a un antepasado, gastando en su veneración la mayor parte de la energía, no se diferencia del culto religioso de los antepasados. Da un punto de referencia y un principio de devoción unificador. Aquí también la razón del paciente no puede ser curada sencillamente, indicándole la irracionalidad de su conducta, y el daño que se hace a sí mismo. Frecuentemente sabe esto intelectualmente, en un compartimiento de su ser, por así decirlo, pero emocionalmente está completamente dedicado a su culto. Sólo si se produce un cambio profundo en su personalidad total, si es libre de pensar, de amar, de alcanzar una nueva meta de orientación y devoción, puede liberarse de la devoción esclava del padre; sólo si es capaz de adoptar una forma más alta de religión, puede liberarse de su forma inferior.

Los pacientes que sufren de neurosis compulsiva, dan muestras de diversas formas de ritual privado.

La persona cuya vida tiene como centro el sentimiento de culpa y la necesidad de expiación, puede elegir una limpieza compulsiva como el ritual dominante de su vida; otra cuya compulsión se demuestra en pensamientos en lugar de acciones, tendrá un ritual que le obligue a pensar o decir ciertas fórmulas que se supone evitan la desgracia y otras que se supone garantizan el éxito. El llamar a esto síntomas neuróticos o rituales, depende del punto de vista; sustancialmente, estos síntomas son rituales de una religión particular.

¿Hay totemismo en nuestra cultura? Tenemos una gran cantidad, aunque la gente que lo padece no se considera necesitada de ayuda psiquiátrica. Una persona cuya devoción exclusiva está dedicada al Estado o al partido político, cuyo solo criterio de valor y de verdad es el interés del Estado o el partido, para quien la bandera, como símbolo de su grupo, es un objeto sagrado, tiene una religión de clan, y una veneración totémica, aunque a sus ojos sea un sistema perfectamente racional (lo cual, claro está, lo creen también todos los devotos de las religiones primitivas). Si queremos comprender el modo en que sistemas como el fascismo o el stalinismo pueden poseer a millones de seres dispuestos a sacrificar su integridad y su razón al principio "mi país, sea como sea", nos vemos obli-

gados a considerar el totemismo como la cualidad religiosa de su orientación.

Otra forma de religión privada, muy extendida, aunque no dominante en nuestra cultura, es la religión de la limpieza. Los partidarios de esta religión tienen un patrón de valores principal según el cual juzgan a la gente: la limpieza y el orden. El fenómeno se hizo notable en la reacción que muchos soldados norteamericanos vieron durante la última guerra. Aunque frecuentemente no estaban de acuerdo con sus convicciones políticas, juzgaban a aliados y enemigos desde el punto de vista de esta religión. Los ingleses y los alemanes tenían un lugar alto en su escala de valores, mientras que los franceses e italianos lo tenían muy bajo. Esta religión de la limpieza y el orden es, sustancialmente, no distinta de ciertos sistemas religiosos altamente ritualistas, que tienen como fin principal la tentativa de librarse del mal mediante rituales purificadores, y de hallar la seguridad mediante el severo mantenimiento de un orden ritual.

Hay una importante diferencia entre un culto religioso y una neurosis que hace el culto muy superior a la neurosis, en lo relativo a la satisfacción obtenida. Si pensamos que el paciente que sufre una fijación neurótica con su padre, vive en una cultura en que la veneración de los antepasados es generalmente practicada como un culto, concluimos que podría compartir sus sentimientos con su prójimo en lugar de sentirse aislado. Y lo más pe-

noso de toda neurosis es la sensación de aislamiento, de estar aparte. Incluso la orientación más irracional, si está compartida por un grupo considerable de hombres, da al individuo la sensación de unidad con los otros, una cierta cantidad de seguridad y estabilidad de que carece la persona neurótica. No hay nada inhumano, malo o irracional que no proporcione cierto consuelo si no es compartido por un grupo. La prueba más convincente de esta declaración, se halla en esos incidentes de locura colectiva de que hemos sido testigos, y aun lo somos. Una vez que una doctrina, por irracional que sea, ha ganado ascendiente en una sociedad, millones de seres creerán en ella antes que sentirse aislados y apartados. |

| Estas ideas conducen a una importante consideración con respecto a la función de la religión. Si el hombre regresa tan fácilmente a una forma de religión tan primitiva, ¿acaso las religiones mono-teístas actuales no tienen la función de salvar al hombre de tales regresiones? ¿No es la creencia en Dios una salvaguardia contra la adoración de los antepasados, la adoración totémica o la del becerro de oro? En realidad lo sería si la religión hubiese logrado modelar el carácter del hombre de acuerdo a sus ideales declarados. Pero la religión histórica ha capitulado ante el poder secular y llegado a un acuerdo con él, repetidamente. Se ha preocupado más de ciertos dogmas que de practicar el amor y la humildad en la vida diaria. No ha logrado de-

safiar inexorablemente al poder secular, siempre que dicho poder ha violado el espíritu de los ideales religiosos; por el contrario, ha compartido, una y otra vez, dichas violaciones. Si las Iglesias fueran la representación no sólo de las palabras, sino del espíritu de los Diez Mandamientos o de la Regla de Oro, podrían ser fuerzas potentes que impidieran la regresión al culto de los ídolos. Pero como esto es más bien la excepción que la regla, se puede preguntar, no desde un punto de vista antirreligioso, sino en bien del alma del hombre: ¿Podemos confiar en la religión como representación de las necesidades religiosas, o no debemos separar estas necesidades de la religión tradicional y organizada con el fin de evitar la ruina de nuestra estructura moral?

Al considerar una respuesta a esta cuestión debemos recordar que no es posible una inteligente discusión del problema mientras tratemos de la religión en general, en lugar de diferenciar los diversos tipos de religión y la experiencia religiosa. Sería ir mucho más allá del alcance de este capítulo, el tratar de hacer una crítica de todos los tipos de religión. Incluso el discutir sólo los tipos más notables, desde el punto de vista psicológico, no puede emprenderse aquí. Por lo tanto, sólo me ocuparé de una distinción, pero que en mi opinión es importantísima, y que comprende las religiones teístas y las que no lo son: la distinción entre religiones *autoritarias* y *humanistas*.

¿Cuál es el principio de la religión autoritaria? La definición de religión que se da en el Diccionario de Oxford, al tratar de definir la religión como tal, es una definición bastante precisa de la religión autoritaria. Dice: "Religión es el reconocimiento, por parte del hombre, de un poder superior e invisible, que domina su destino, y al que debe obediencia, reverencia y veneración."

Aquí se destaca que el hombre está dominado por un poder superior, fuera de él. Pero esto solo no constituye la religión autoritaria. Lo que la hace así es la idea de que a este poder, por causa del dominio que ejerce, se *le debe* "obediencia, reverencia y veneración". Subrayo la palabra *debe* porque demuestra que la razón de la veneración, la obediencia y la reverencia, no reside en las cualidades morales de la deidad, en el amor, ni en la justicia, sino en el dominio, es decir, en el poder, que tiene sobre el hombre. Además, demuestra que el poder superior tiene el derecho de obligar al hombre a que lo venere, y que la falta de reverencia y obediencia, constituye un pecado.

Los elementos esenciales de la religión autoritaria, y la experiencia religiosa autoritaria, es la entrega a un poder que trasciende al hombre. La principal virtud de este tipo de religión es la obediencia, y su pecado cardinal la desobediencia. Así como la deidad se concibe como omnipotente y omnisciente, el hombre se concibe como impotente e insignificante. Sólo puede ganar la gracia o

la ayuda de la deidad, y mediante la entrega completa puede sentirse fuerte. 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.

En la teología de Calvino hallamos una vívida pintura del pensamiento teísta autoritario. "Pues yo no lo llamo humildad —dice Calvino—, si se supone que nos queda alguna... No podemos pensar acerca de nosotros, como debiéramos pensar, sin despreciar totalmente todo lo que pueda ser excelente en nosotros. Esta humildad es la franca sumisión de una mente abrumada por el fuerte sentimiento de su miseria y pobreza; pues tal es la uniforme descripción de ella en la palabra de Dios"².

La experiencia que Calvino describe aquí, la de despreciar todo cuanto hay en uno mismo, de la sumisión de la mente abrumada por su propia pobreza, es la misma esencia de todas las religiones autoritarias, ya estén envueltas en lenguaje secular o teológico³. En la religión autoritaria, Dios es el símbolo del poder y la fuerza, es supremo, porque

2. Johannes Calvin, *Institutes of the Christian Religion* (Presbyterian Board of Christian Education, 1928, pág. 681).

3. Ver Erich Fromm, *El miedo a la libertad*. Esta actitud con respecto a la autoridad, está descrita ahí detalladamente.

tiene un supremo poder, y el hombre, en yuxtaposición, es totalmente impotente.

La religión secular autoritaria sigue el mismo principio. Aquí el Führer, o el amado "Padre de su pueblo", el Estado, la Raza, o la Patria Socialista, se convierten en el objeto de veneración; la vida del individuo se hace insignificante, y el valor del hombre consiste en la misma negación de su valor y fuerza. Frecuentemente, la religión autoritaria postula un ideal tan abstracto y distante que apenas si tiene relación con la vida real de los seres reales. A ideales como la "vida después de la muerte" o "el futuro de la humanidad", se sacrifica la vida y la felicidad de la gente; dichos fines justifican toda clase de medios, y se convierten en símbolos en nombre de los cuales las élites religiosas o seculares dirigen las vidas de sus semejantes.

La religión humanista, por el contrario, tiene como centro el hombre y su fuerza. El hombre tiene que desarrollar sus poderes de razón con el fin de comprenderse, y comprender su relación con los demás hombres y su posición en el universo. Tiene que reconocer la verdad, con respecto a sus potencialidades y a sus limitaciones. Tiene que desarrollar su capacidad de amor por los demás, y por sí mismo, y experimentar la solidaridad de todos los seres vivos. Tiene que tener principios y normas que le guíen en este fin. La experiencia religiosa de este tipo de religión es 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. 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 de las proposiciones. El estado de espíritu prevaleciente 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*.

Ejemplos de religiones humanistas son el budismo primitivo, el taoísmo, las enseñanzas de Isaías, Jesús, Sócrates, Spinoza, ciertas tendencias de las religiones cristiana y judía (particularmente el misticismo), la religión de la Razón de la Revolución Francesa. Estos ejemplos son prueba evidente de que la distinción entre la religión utilitaria y humanista comprende la distinción entre teísta y no teísta, y entre las religiones en el estrecho sentido de la palabra y los sistemas filosóficos de carácter religioso. Lo que importa en tales sistemas no es el sistema de pensamiento como tal, sino la actitud humana que sirve de base a sus doctrinas.

Uno de los mejores ejemplos de religiones humanistas, es el budismo primitivo. Buda es un gran

maestro, es el “despertado”, que reconoce la verdad de la existencia humana. No habla en nombre de un poder sobrenatural, sino en nombre de la razón. Pide que todos los hombres usen de sus facultades de razón y vean la verdad que él fué quien halló primero. Una vez que el hombre da el primer paso en ver la verdad, tiene que aplicar sus esfuerzos a vivir de tal manera que desarrolle sus potencias de razón y de amor por todas las criaturas humanas. Sólo en el grado en que logre hacer esto, puede librarse de la esclavitud de las pasiones irracionales. Aunque el hombre debe reconocer sus limitaciones, según las enseñanzas de Buda, también debe darse cuenta de las potencias que hay dentro de él. El concepto del Nirvana es un estado de espíritu que el totalmente despierto puede alcanzar, no el estado de impotencia y sumisión del hombre, sino por el contrario un estado de desarrollo de las más altas potencias que posee el hombre.

La siguiente historia de Buda es muy característica:

Una vez una liebre dormía debajo de un mango. De repente oyó un fuerte ruido. Creyó que se acababa el mundo y echó a correr. Cuando las demás liebres la vieron correr, preguntaron: “¿Por qué corres tan de prisa?” La liebre replicó: “El fin del mundo se acerca”. Al oír esto, todas las demás liebres se unieron a la huída. Cuando los gamos vieron correr a las liebres, preguntaron: “¿Por qué

corréis tan de prisa?”, y las liebres respondieron: “Corremos porque se acerca el fin del mundo”. Después de esto, los gamos se unieron a ellas. Así una especie tras otra se fueron uniendo a los animales que corrían hasta que todo el reino animal emprendió una huída pánica que habría terminado en su destrucción. Cuando Buda, que entonces vivía como sabio una de las muchas formas de su existencia, vió que los animales huían presa del pánico, preguntó al último grupo que se había unido a la carrera cuál era la razón de su fuga: “Porque se acerca el fin del mundo”, le respondieron. “Esto no puede ser verdad —dijo Buda—. El fin del mundo no se acerca. Vamos a averiguar qué es lo que les ha hecho pensar así”. Entonces preguntó a una especie tras otra, llegando hasta los gamos y por fin hasta las liebres. Cuando las liebres le dijeron que corrían porque se acercaba el fin del mundo, él preguntó qué liebre en particular se lo había dicho. Ellas le indicaron la liebre que había iniciado el rumor, y Buda se volvió a ella y le preguntó: “¿Dónde estabas y qué hacías cuando pensaste que se acercaba el fin del mundo?” La liebre respondió: “Me hallaba dormida debajo de un mango”. “Probablemente oíste caer un fruto —le dijo Buda—. El ruido te despertó, te asustaste y pensaste que se acercaba el fin del mundo. Volvamos al árbol debajo del cual estabas y averigüemos si era así”. Ambos fueron al lugar donde se hallaba el árbol, y encontraron un fruto caído allí donde ha-

bía estado la liebre. Así salvó Buda al reino animal de la destrucción.

Cito esta historia, no principalmente por ser uno de los primeros ejemplos de examen analítico de los orígenes del miedo y los rumores, sino porque expresa con gran claridad el espíritu budista. Muestra una cariñosa preocupación por las criaturas del mundo animal, y al mismo tiempo un entendimiento penetrante y racional y una confianza en las potencias humanas.

El Zen-budismo, una secta budista posterior, expresa una actitud antiautoritaria aún más radical. Zen declara que ningún conocimiento tiene valor, a menos que emane de nosotros mismos; ninguna autoridad, ningún maestro nos puede enseñar realmente, como no sea despertando nuestras dudas; las palabras y los sistemas de pensamiento, son peligrosos, porque fácilmente se convierten en autoridades que veneramos. La vida misma tiene que ser captada y experimentada tal como transcurre y en ello reside la virtud. La historia siguiente es característica de la actitud antiautoritaria hacia los seres supremos:

Cuando Tanka, de la dinastía T'ang, se detuvo en Yeringi, hacía un crudo frío; por lo tanto, tomando una de las imágenes de Buda que tenían allí su santuario, encendió con ella el fuego y se calentó. El guardián del santuario, al ver esto se encolezó y exclamó:

—¿Cómo te atreves a quemar mi imagen de madera del Buda?

Tanka comenzó a buscar entre las cenizas y dijo:

—Estoy reuniendo las santas sariras —una clase de depósito mineral hallado en el cuerpo humano después de la cremación, y que se creía correspondiente a la santidad en vida— de las cenizas.

—¿Cómo? —preguntó el guardián—, ¿vas a encontrar sariras en un Buda de madera?

Tanka repuso:

—Si no hay sariras en las cenizas, ¿puedo tomar para mi fuego los dos Budas restantes?

El guardián del santuario perdió las cejas por protestar contra esta aparente impiedad de Tanka, mientras que la cólera de Buda no cayó sobre el último ⁴.

Otro ejemplo de un sistema religioso humanista se encuentra en el pensamiento religioso de Spinoza. Aunque su lenguaje es el de la teología medieval, su concepto de Dios no tiene huellas de autoritarismo. Dios no podía haber creado al mundo distinto de lo que es. No puede cambiar nada; en realidad, Dios está identificado con la totalidad del

4. D. T. Suzuki, *An Introduction to Zen Buddhism* (Rider and Company, 1948, pág. 124). Cf. También las otras obras del profesor Suzuki acerca de Zen, y la obra de Ch. Humphrey *Zen Buddhism* (W. Heinemann, Ltd., 1949). Una antología de documentos religiosos que expresan la religión humanista, tomados de diversas fuentes de Oriente y Occidente, revisados por Víctor Gollancz, será publicada en breve. Aquí el lector hallará un tesoro de documentación acerca del pensamiento en las religiones humanistas.

universo. El hombre tiene que ver sus limitaciones propias y reconocer que depende de la totalidad de fuerzas que hay en él, sobre las cuales no tiene poder. Sin embargo, tiene los poderes del amor y de la razón. Puede desarrollarlos y alcanzar un máximo de libertad y fuerza interior.

La distinción entre la religión autoritaria y la humanista, no sólo comprende varias religiones, sino que puede existir dentro de la misma religión. Nuestra tradición religiosa es una de las mejores ilustraciones en este punto. Ya que es de fundamental importancia el entender totalmente la distinción entre la religión autoritaria y la humanista, la ilustraré de nuevo, con una fuente con la cual todos los lectores están más o menos familiarizados: el Antiguo Testamento.

El comienzo del Antiguo Testamento⁵ está escrito con el espíritu de la religión autoritaria. La pintura de Dios es la del gobernante absoluto de un clan patriarcal, que ha creado al hombre a su antojo, y puede destruirlo cuando le parezca. Le ha prohibido comer del árbol de la ciencia del bien y del mal y le ha amenazado con la muerte si no obedece su orden. Pero la serpiente, “el animal más astuto de todos”, le dice a Eva: “¡Oh, ciertamente que no moriréis. Sabe empero Dios, que en cual-

5. El hecho histórico de que el comienzo de la Biblia puede no ser la parte más antigua, no necesita ser considerado aquí ya que utilizamos el texto como ejemplo de dos principios y no para establecer una secuencia histórica.

quier tiempo que comieseis de él, se abrirán vuestros ojos: y seréis como dioses, conocedores de todo, del bien y del mal”⁶. Dios hace que la serpiente tenga razón. Cuando Adán y Eva le desobedecen, los castiga proclamando la enemistad entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre, el suelo y los animales, y entre los hombres y las mujeres. Pero el hombre no ha de morir. Sin embargo, “Adán, que se ha hecho como uno de nosotros, conocedor del bien y del mal; ahora, pues, échemosle de aquí, no sea que alargue su mano, y tome también el fruto del árbol de conservar la vida y coma de él y viva para siempre”⁷. Dios expulsa a Adán y Eva del jardín del Edén, y coloca en éste a un ángel con una espada de fuego “para guardar el camino que conducía al árbol de la vida”.

El texto pone bien en claro cuál es el pecado del hombre: es la rebelión contra lo ordenado por Dios; es desobediencia y no un pecado inherente en el acto de comer del árbol de la ciencia. Por el contrario, un desarrollo religioso ulterior ha hecho del conocimiento del bien y del mal la virtud cardinal a que puede aspirar un hombre. El texto pone también en claro cuál es el motivo de Dios: la preocupación por su papel superior, el miedo celoso a que el hombre se convierta en igual suyo.

Un punto decisivo, en la relación entre Dios y el hombre, se ve en la historia del Diluvio. Cuando

6. *Génesis*, 3:4-5.

7. *Ibid.*, 3:22.

Dios vió “que era mucha la malicia de los hombres en la tierra... pesóle de haber criado al hombre en la tierra. Y penetrado su corazón de un íntimo dolor. Yo borraré, dijo, de sobre la faz de la tierra al hombre a quien crié, desde el hombre hasta los animales, desde el reptil hasta las aves del cielo; pues siento ya haberlos hecho”⁸.

Aquí sólo se trata del derecho de Dios a destruir sus criaturas; las ha creado y son de su propiedad. El texto define su maldad como “violencia”, pero la decisión de destruir no sólo al hombre, sino a los animales y plantas, demuestra que aquí no se trata de una sentencia proporcional a un crimen específico, sino con la cólera de Dios que lamenta un acto suyo que no le salió bien. “Mas Noé halló gracia delante del Señor” y él, con su familia y un representante de cada especie animal, son salvados del Diluvio. Así, tanto la destrucción del hombre como la salvación de Noé son actos arbitrarios de Dios. Puede hacer lo que le plazca, como cualquier poderoso jefe de tribu. Pero después del Diluvio, la relación entre Dios y el hombre cambia fundamentalmente. Se concluye un pacto entre Dios y el hombre, mediante el cual Dios promete que “no perecerá ya más toda carne en aguas de diluvio, ni habrá en lo venidero diluvio que destruya la tierra”⁹. Dios se obliga a no destruir jamás toda la vida en la tierra, y el hombre es obligado al

8. *Ibid.*, 6:5.

9. *Ibid.*, 9:11.

primero y más fundamental mandamiento de la Biblia, no matar: "Y la muerte de un hombre, la vengaré en el hombre, en el hombre hermano suyo"¹⁰. Desde aquí en adelante, la relación entre Dios y el hombre sufre un cambio profundo. Dios no es ya un gobernante absoluto que puede proceder a su antojo, sino que está obligado por una constitución que tienen que respetar él y el hombre; está obligado por un principio que no puede violar, el principio del respeto por la vida. Dios puede castigar al hombre si viola este principio, pero el hombre puede también desafiar a Dios si éste es culpable de la violación.

La nueva relación entre Dios y el hombre aparece claramente en el ruego que hace Abraham en favor de Sodoma y Gomorra. Cuando Dios considera la destrucción de las ciudades, a causa de su maldad, Abraham critica a Dios por violar sus propios principios: "Lejos de ti tal cosa, que tú mates al justo con el impío, y sea aquél tratado como éste, no es eso propio de ti: tú eres *el que* juzgas toda la tierra, de ningún modo harás tal juicio"¹¹.

La diferencia entre la historia del Diluvio y esta discusión es realmente grande. En un caso, el hombre recibe la prohibición de conocer el bien y el mal, y su posición ante Dios es la de sumisión o desobediencia pecadora. En el otro, el hombre emplea su conocimiento del bien y del mal para cri-

10. *Ibid.*, 9:5.

11. *Ibid.*, 18:25.

ticar a Dios en nombre de la justicia, y Dios tiene que ceder

Incluso este breve análisis de los elementos autoritarios de la historia bíblica demuestra que en la raíz de la religión judeo-cristiana están presentes ambos principios. En el desarrollo del judaísmo, como en el del cristianismo, se han conservado ambos principios y su respectiva preponderancia marca las diferentes tendencias de las dos religiones.

La siguiente historia del Talmud, expresa el aspecto antiautoritario y humanista del judaísmo, tal como lo encontramos en los primeros siglos de la era cristiana.

Diversos famosos eruditos rabínicos no están de acuerdo con los conceptos del rabino Eleazar, con respecto a un punto de la ley ritual. "El rabino Eleazar les dijo: 'Si la ley es lo que yo creo, entonces este árbol nos lo hará saber'. Después de lo cual, el árbol saltó de su lugar a diez yardas más allá (otros dicen que a cuatrocientas yardas). Sus colegas le dijeron: 'Nada se prueba con un árbol'. El dijo: 'Si tengo razón, entonces este arroyo nos lo hará saber'. Después de lo cual el arroyo corrió hacia arriba. Sus colegas le dijeron: 'Uno no prueba nada con un arroyo'. El continuó y dijo: 'Si la ley es lo que yo creo, entonces los muros de esta casa lo dirán'. Ante lo cual los muros comenzaron a caer. Pero el rabino Josué gritó a los muros, diciendo: 'Si los eruditos discuten un punto de fe, ¿por qué

caéis vosotros?' Por lo tanto, los muros no siguieron cayendo, por respeto al rabí Josué, pero por respeto a Eleazar no se levantaron. Y desde entonces están así. El rabí Eleazar prosiguió la discusión, y dijo: 'Si la ley es lo que yo creo, nos lo harán saber desde los cielos'. Después de lo cual se oyó una voz en los cielos, que dijo: '¿Qué tenéis contra el rabí Eleazar porque la ley sea como él dice?' Entonces el rabí Josué se levantó y dijo: 'Está escrito en la Biblia; la ley no está en el cielo. ¿Qué significa esto? Según el rabí Jirmijahu, significa que como la Torá fué dada en el Monte Sinaí, ya no prestamos atención a las voces celestiales, porque está escrito: Tomaréis vuestras decisiones de acuerdo con la opinión de la mayoría'. Entonces sucedió que el rabí Nathan (uno de los participantes en la discusión) encontró al profeta Elías (que había venido a pasear por la tierra), y le preguntó: '¿Qué dijo Dios cuando oyó esta discusión?' El profeta repuso: 'Dios sonrió y dijo: Mis hijos han ganado, mis hijos han ganado'." ¹²

Esta historia apenas necesita comentarios. Destaca la autonomía de la razón del hombre, que no pueden estorbar siquiera las voces celestiales. Dios sonríe, el hombre ha hecho lo que Dios quería, se ha convertido en su propio dueño, capaz y resuelto

12. *Talmud, Baba Meziáh*, 59, b. (Traducción del autor.)

a tomar por sí mismo todas sus decisiones, de acuerdo a métodos racionales y democráticos.

El mismo espíritu humanista se encuentra en muchas historias del folklore jasídico de más de mil años después. El movimiento jasídico era una rebelión de los pobres contra los que tenían el monopolio del dinero y de la sabiduría. Su lema era un versículo de los Salmos: "Servid alegremente a Dios". Ponían el énfasis más en el sentimiento que en la obra intelectual, en la alegría que en la contrición; para ellos (como para Spinoza) la alegría era el equivalente de la virtud y la tristeza el equivalente del pecado. La historia siguiente expresa el espíritu humanista y antiautoritario de esta secta religiosa:

Un pobre sastre fué a ver a un rabino jasid, al día siguiente al del Perdón, y le dijo: "Ayer tuve una discusión con Dios y le dije: Oh, Dios, tú has cometido pecados y yo he cometido pecados. Pero tú has cometido pecados graves y yo he cometido pecados de escasa importancia. ¿Qué has hecho tú? Has separado a las madres de sus hijos, y permitido que la gente muera de hambre. ¿Qué he hecho yo? A veces no he devuelto un trozo de tela a un cliente, o no he observado estrictamente la ley. Pero voy a decirte una cosa, Dios mío. Te perdonaré tus pecados, si tú me perdonas los míos. Así estaremos en paz". Y entonces el rabino respondió: "¡Eres un necio! ¿Por qué le dejaste escapar tan fácil-

mente? Ayer podías haberle obligado a que enviase el Mesías”.

Esta historia demuestra, aún más drásticamente que la discusión de Abraham con Dios, la idea de que Dios tiene que mantener sus promesas, igual que tiene que hacerlo el hombre. Si Dios no puede poner fin al sufrimiento humano como ha prometido, el hombre tiene el derecho a desafiarle, a obligarle a cumplir sus promesas. Aunque las dos historias citadas aquí están dentro del marco de referencia de la religión monoteísta, la actitud humana que hay detrás de ellas es profundamente distinta de la prontitud de Abraham para sacrificar a Isaac, o la glorificación de Calvino de los poderes dictatoriales de Dios.

Que el cristianismo primitivo es humanista y no autoritario, es evidente por el espíritu y el texto de todas las enseñanzas de Jesús. El precepto de Jesús de que el “Reino de Dios está dentro de vosotros” es la expresión clara y sencilla del pensamiento no autoritario. Pero sólo unos cuantos siglos después, cuando el cristianismo dejó de ser la religión de los pobres y humildes campesinos, los artesanos y los esclavos (los *Am haarez*) y se convirtió en la religión de los gobernantes del Imperio romano, la tendencia autoritaria del cristianismo se hizo dominante. Aun así, el conflicto entre los principios autoritarios y humanistas del cristianismo no cesó jamás. Fué el conflicto entre Agustín y Pelagio, entre la Iglesia católica y los dis-

tintos grupos "heréticos", y entre las diversas sectas del protestantismo. El elemento humanista y democrático no fué nunca subyugado en la historia cristiana ni en la judía, y este elemento halló una de sus más potentes expresiones en el pensamiento místico de ambas religiones. Los místicos están profundamente imbuídos de la experiencia de la fuerza del hombre, de su semejanza con Dios, y de la idea de que Dios necesita al hombre tanto como el hombre a Dios; han comprendido la frase de que el hombre está creado a imagen de Dios, para dar a entender la identidad fundamental de Dios y el hombre. La base de la experiencia mística no es el miedo ni la sumisión, sino el amor y la afirmación de las potencias propias. *Dios no es un símbolo de poder sobre el hombre, sino de las mismas potencias del hombre.*

Hasta ahora, hemos tratado de los rasgos distintivos de las religiones autoritarias y humanistas, principalmente en términos descriptivos. Pero el psicoanalista tiene que proceder desde la descripción de las actitudes al análisis de su dinamismo, y aquí es donde puede contribuir a nuestra discusión desde un área no accesible a otros campos de la investigación. El entendimiento total de una actitud requiere una apreciación de los procesos conscientes, y especialmente de los inconscientes, que tienen lugar en el individuo y que son la causa de la necesidad y las condiciones de su desarrollo.

Mientras en la religión humanista, Dios es la

imagen de la parte superior del hombre, un símbolo de lo que el hombre es potencialmente o debiera llegar a ser, en la religión autoritaria Dios se convierte en el único poseedor de lo que originalmente era del hombre: de su razón y su amor. Cuanto más perfecto se hace Dios, más imperfecto se convierte el hombre. Este *proyecta* en Dios lo mejor que tiene, y de este modo se empobrece. Entonces Dios tiene todo el amor, toda la sabiduría, toda la justicia, y el hombre está privado de estas cualidades, está vacío y pobre. Ha comenzado con un sentimiento de pequeñez, pero ahora está completamente inerte y sin fuerzas; todas sus potencias han sido proyectadas en Dios. 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 de la otra, y atribuye este temor a sus potencias y aspiraciones. Es el mismo mecanismo que hace que la gente dote a los líderes de los sistemas más inhumanos con cualidades de sabiduría y bondad¹³.

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

13. Cf. la discusión de las relaciones simbióticas, en *El miedo a la libertad*.

contacto con aquella parte de él que ha perdido mediante la provocación. Después de haber dado a Dios todo cuanto tiene, le ruega a Dios que le devuelva parte de lo que fué originalmente suyo. Pero habiendo perdido lo suyo, está completamente a la merced de Dios. Necesariamente se siente como un “pecador”, ya que se ha privado de todo lo que es bueno, y sólo mediante la gracia de Dios puede recuperar lo único que le hace humano. Y con el fin de persuadir a Dios para que le dé algo de su amor, tiene que probarle lo totalmente desprovisto que está de su amor; con el fin de persuadir a Dios para que lo guíe mediante su superior sabiduría, tiene que probarle lo desprovisto de sabiduría que está cuando se ve abandonado a sus propios recursos.

Pero esta alineación de sus propios recursos no sólo hace al hombre abyectamente dependiente de Dios, sino que le hace malo también. Se convierte en un ser sin fe en su prójimo ni en sí mismo, sin la experiencia de su amor, de su poder propio de razón. Como resultado se produce la separación entre lo “sagrado” y lo “secular”. En sus actividades mundanas, el hombre actúa sin amor, en aquel sector de la vida reservada a la religión se siente como un pecador (y lo es realmente, porque vivir sin amor es vivir en pecado), y trata de recobrar algo de su perdida humanidad, estando en contacto con Dios. Simultáneamente, trata de conseguir el perdón, poniendo de relieve su impotencia y su

miseria. Así, la tentativa de obtener el perdón, produce una activación de la actitud, de donde nacen sus pecados. Se ve apresado en un penoso dilema. Cuanto más alaba a Dios, queda más vacío. Cuanto más vacío queda, más pecador se siente. Cuanto más pecador se siente, más alaba a Dios, y es menos capaz de recobrase.

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 condiciones que determinan el desarrollo de las estructuras del carácter autoritarias y humanistas de las cuales nacen las diferentes clases de experiencias religiosas. Un análisis sociopsicológico de este tipo va más allá del contexto de estos capítulos. Sin embargo, el punto principal puede examinarse brevemente. Lo que la gente piensa y siente está arraigado en su carácter, y su carácter está moldeado por la configuración total de la práctica de la vida; más precisamente, por la estructura económica y política de su sociedad. En las sociedades gobernadas por una minoría poderosa, que tiene sometidas a las masas, el individuo estará tan imbuido de miedo, tan incapaz de sentirse fuerte o independiente, que su experiencia religiosa será autoritaria. Ya venere un Dios de terror y de venganza, o a un líder concebido de modo similar, tiene escasa diferencia. Por otra parte, cuando el individuo se siente libre y responsable de su propio

destino, o entre minorías que luchan por la libertad y la independencia, se desarrolla la experiencia religiosa humanista. La historia de la religión ofrece muchos ejemplos de esta correlación entre la estructura social y las diversas clases de experiencia religiosa. El cristianismo primitivo era la religión de los pobres y de los oprimidos; la historia de las sectas religiosas que luchan contra la presión política autoritaria, muestran el mismo principio, repetidamente. El judaísmo, en el cual pudo desarrollarse una fuerte tradición antiautoritaria, porque la autoridad secular no tuvo jamás oportunidad de gobernar y de crear la leyenda de su sabiduría, dió lugar al desarrollo del aspecto humanista de la religión hasta un notable grado. Por el contrario, siempre que la religión se alió con el poder secular tuvo, necesariamente, que hacerse autoritaria. La caída real del hombre es su alienación de sí, su sumisión al poder, su volverse contra sí mismo, aunque lo haga como expresión de su veneración de Dios.

Del espíritu de la religión autoritaria nacen dos razonamientos falaces que han sido repetidamente usados como argumentos de la religión teísta. Uno de los argumentos es el siguiente: ¿Cómo puede criticarse la importancia dada a la dependencia de un poder que trasciende al hombre? ¿Acaso el hombre no depende de las fuerzas exteriores a él, que no puede comprender y mucho menos dominar?

En realidad, el hombre es dependiente; está sometido a la muerte, la vejez, la enfermedad, e incluso aunque llegase a dominar la naturaleza y ponerla a su servicio, él y la tierra serían unos diminutos puntitos en el universo. Pero una cosa es reconocer la dependencia y la limitación de uno, y otra cosa totalmente diferente es entregarse a esta dependencia, a la veneración de las fuerzas de que uno depende. El comprender con realismo y sobriedad lo limitado que es nuestro poder, es una parte esencial de la sabiduría y la madurez; el venerarlo es masoquista y autodestructor. Una cosa es humildad, la otra autohumillación.

Podemos estudiar la diferencia entre el reconocimiento realista de nuestras limitaciones y la entrega a la experiencia de la sumisión e impotencia, en el examen clínico de los rasgos masoquistas del carácter. Hallamos que hay gente que tiene la tendencia a incurrir en enfermedades, accidentes, situaciones humillantes, que los empequeñecen y debilitan. Creen que entran en tales situaciones en contra de su voluntad e intención, pero el estudio de sus motivos inconscientes demuestra que en realidad se ven impulsados por una de las tendencias más irracionales del hombre, a saber: un deseo inconsciente de ser débil e impotente; tienden a desviar el centro de su vida a potencias sobre las cuales no tienen dominio, escapando de este modo a la libertad y a la responsabilidad personal. Más tarde, hallamos que esta tendencia masoquista va

generalmente acompañada de lo contrario, la tendencia de dominar a los demás, y que las tendencias masoquistas y dominantes constituyen los dos aspectos de la estructura del carácter autoritario ¹⁴. Tales tendencias masoquistas no son siempre inconscientes. Las hallamos abiertamente en la perversión sexual masoquista, donde la satisfacción del deseo de ser herido o humillado es la condición de la satisfacción y la excitación sexuales. También la encontramos en la relación con el caudillo y el Estado en todas las religiones seculares autoritarias. Aquí la finalidad explícita es renunciar a la propia voluntad, y experimentar la sumisión al caudillo o al Estado como profundamente satisfactoria.

Otra falacia del pensamiento teológico está íntimamente relacionada con la concerniente a la dependencia. Aquí me refiero a la discusión de que tiene que haber un poder o un ser fuera del hombre, porque hallamos en el hombre un anhelo indarraigable de relacionarse con algo superior a él. En realidad, todo ser humano cuerdo tiene la necesidad de unirse con otros; la persona que ha perdido completamente esta capacidad está loca. No es pues de extrañar que el hombre haya creado figuras fuera de él, con las cuales se relaciona, a las que ama y estima porque no están sujetas a las vacilaciones e inconsistencias de los objetos humanos.

14. Ver *El miedo a la libertad*.

El que Dios es un símbolo de la necesidad de amar que tiene el hombre es lo bastante sencillo para que se comprenda. ¿Pero la consecuencia de la existencia e intensidad de esta necesidad humana es que haya un objeto exterior que corresponda a esta necesidad? Obviamente, tiene tan poco fundamento como el que nuestro fuerte deseo de amar a alguien prueba que exista una persona de la cual estemos enamorados. Lo único que prueba es nuestra necesidad y quizás nuestra capacidad.

En este capítulo he tratado de psicoanalizar varios aspectos de la religión. Podía haber comenzado con la discusión de un problema más general, el modo psicoanalítico de encarar los sistemas de pensamiento, religiosos, filosóficos y políticos. Pero creo que es más útil para el lector considerar este problema general ahora, después que la discusión de las consecuencias específicas ha permitido una ubicación más concreta.

Entre los hallazgos más importantes del psicoanálisis están los concernientes a la validez de los pensamientos e ideas. Las teorías tradicionales toman como datos básicos en el estudio de la mente humana las ideas que el hombre tiene acerca de sí. Se supone que los hombres han iniciado las guerras impulsados por su interés por el honor, el patriotismo, la libertad, porque es lo que creían. Se supone que los padres castigaban a sus hijos por un sentimiento del deber y preocupación por ellos, porque es lo que creen. Se supone que la gente

mata a los infieles impulsada por el deseo de agradar a Dios, porque es lo que creen. Una nueva actitud hacia el pensamiento del hombre hace lentamente su aparición, y su primer ejemplo es la declaración de Spinoza: "Lo que Pablo dice de Pedro, nos dice más de Pablo que de Pedro".

Con esta actitud, nuestro interés por la declaración de Pablo no está en lo que *él* cree que debiera estar, es decir, en Pedro; la consideramos como una declaración acerca de Pablo. Decimos que conocemos a Pablo mejor de lo que se conoce *él*; podemos descifrar sus pensamientos porque no nos dejamos engañar por el hecho de que *él* intente comunicar sólo una declaración acerca de Pedro; escuchamos, como dijo Theodor Reik, "con un tercer oído". La declaración de Spinoza contiene un punto esencial de la teoría de Freud acerca del hombre: que una gran cantidad de lo que importa, pasa a espaldas de nosotros, y que las ideas conscientes de la gente son solamente *un* dato que no tiene mayor importancia que cualquier otro dato de la conducta humana; en realidad, frecuentemente menos.

¿Esta teoría dinámica del hombre significa que la razón, el pensamiento y la conciencia carecen de importancia y no deben ser tomados en cuenta? En una reacción comprensible a la sobrestimación tradicional del pensamiento consciente, algunos psicoanalistas han tendido al escepticismo respecto de cualquier clase de sistema de pensamiento, in-

terpretándolo como si sólo fuera la racionalización de impulsos y deseos, en lugar de considerarlo en términos de su lógico marco de referencia. Se han mostrado particularmente escépticos de toda clase de declaraciones religiosas o filosóficas, e inclinados a considerarlas como un pensamiento obsesivo, que en sí no debe ser tomado seriamente. Tenemos que considerar errónea esta actitud no sólo desde el punto de vista filosófico, sino también desde el del psicoanálisis, porque el psicoanálisis, al desenmascarar las racionalizaciones, ha hecho de la razón la herramienta con la cual se realiza el análisis crítico de la racionalización.

El psicoanálisis ha demostrado la naturaleza ambigua de nuestros procesos de pensamiento. En realidad, el poder de la racionalización, esta falsificación de la razón, es uno de los fenómenos humanos más desconcertantes. Si no estuviéramos tan acostumbrados a él, el esfuerzo racionalizador del hombre se nos aparecería claramente como un sistema paranoide. La persona paranoica puede ser muy inteligente, hacer excelente uso de su razón en todas las zonas de la vida, excepto en aquella parte aislada que comprende su sistema paranoide. La persona racionalizadora hace exactamente lo mismo. Hablamos con un inteligente stalinista que da muestras de una gran capacidad para hacer uso de su razón en muchas zonas del pensamiento. Cuando llegamos a discutir el stalinismo, nos vemos sin embargo enfrentados con un cerrado sistema de pen-

samiento, cuya única función es pensar que su lealtad al stalinismo está de acuerdo, y no en contradicción, con su razón. Negará ciertos hechos obvios, deformará otros o, aunque convenga con ciertos hechos y declaraciones, explicará su actitud como lógica y consistente. Al mismo tiempo, declarará que el culto que el fascismo hace del caudillo es uno de los aspectos más desagradables del autoritarismo, y sostendrá que el culto stalinista del caudillo es algo enteramente diferente, es decir, la expresión genuina del amor del pueblo por Stalin. Cuando se le dice que los nazis lo decían también, sonreirá con tolerancia, acerca de nuestra falta de percepción o nos acusará de ser los lacayos del capitalismo. Hallará mil razones para decir que el nacionalismo ruso no es nacionalismo, que el autoritarismo es democracia, y que el trabajo esclavo está destinado a educar y mejorar a los elementos antisociales. Los argumentos empleados para defender o explicar los actos de la Inquisición o los usados para explicar los prejuicios raciales o sexuales, son ejemplos de la misma capacidad de racionalizar.

El grado en que el hombre emplea su pensamiento para racionalizar las pasiones irracionales, y para justificar los actos de su grupo, muestra lo grande que aún es la distancia que tiene que recorrer el hombre para convertirse en *Homo sapiens*. Pero tenemos que ir más allá de dicho conocimiento. Tenemos que tratar de comprender las

razones de este fenómeno, a menos que caigamos en el error de creer que la disposición del hombre a la racionalización es una parte de la "naturaleza humana" que nada puede cambiar.

El hombre es, en su origen, un animal gregario. Sus actos están determinados por un impulso instintivo a seguir al jefe, y a tener estrecho contacto con los otros animales que hay en torno de él. En lo que tenemos de borrego no hay mayor amenaza a nuestra existencia que el perder contacto con el rebaño y sentirse aislados. El bien y el mal, lo cierto y lo falso están determinados por el rebaño. Pero no sólo somos borregos. Somos humanos también; estamos dotados con la conciencia de nosotros mismos, dotados de la razón que es, por su naturaleza, independiente del rebaño. Nuestras acciones pueden ser determinadas por los resultados de nuestros pensamientos, ya sea la verdad compartida o no por otros.

La brecha abierta entre nuestra naturaleza gregaria y nuestra naturaleza humana es la base de dos clases de orientaciones: *la orientación por proximidad al rebaño y la orientación mediante la razón*. La racionalización es un acuerdo entre la naturaleza gregaria, y nuestra capacidad humana de pensar. La última nos obliga a hacer creer que todo cuanto hacemos, puede resistir la prueba de la razón, y por este motivo tendemos a hacer creer que nuestras opiniones y decisiones irracionales son razonables. Pero en cuanto somos borregos,

la razón no es nuestra guía principal; nos vemos guiados por un principio enteramente distinto, el de la fidelidad hacia el rebaño.

La ambigüedad de pensamiento, la dicotomía entre la razón y el intelecto racionalizador, es la expresión de la básica dicotomía del hombre, la necesidad coextensiva de esclavitud y libertad. El desarrollo y emergencia total de la razón dependen de que se alcance una libertad e independencia totales. Hasta que esto se haya logrado, el hombre tenderá a aceptar la verdad que exige la mayoría de su grupo; su juicio está determinado por la necesidad de contacto con el rebaño y por el miedo a verse aislado de él. Unos pocos individuos pueden soportar este aislamiento, y decir la verdad a pesar del peligro de perder el contacto. Son los verdaderos héroes de la raza humana, gracias a los cuales aún no vivimos en cavernas. Sin embargo, para la gran mayoría de los hombres que no son héroes, el desarrollo de la razón depende de la emergencia de un orden social en el cual cada individuo sea totalmente respetado y no sea instrumento del Estado, o de un grupo; un orden social en el cual no tenga miedo de criticar, y en el cual la búsqueda de la verdad no aisle a los hombres de sus hermanos, sino que les haga sentirse unidos a ellos. Como consecuencia, el hombre alcanzará la total capacidad de objetividad y razón sólo cuando la sociedad humana esté establecida sobre todas las divisiones particulares de la raza humana, cuando la lealtad a

la raza humana, y a sus ideales, se considere como la primordial lealtad existente.

El estudio detallado del proceso de racionalización es, quizás, la contribución más significativa del psicoanálisis al progreso humano. Ha inaugurado una nueva dimensión de la verdad, ha demostrado que el que alguien crea sinceramente en algo no basta para determinar su sinceridad, que sólo el entendimiento de los procesos inconscientes que tienen lugar en él, nos puede decir si racionaliza, o si dice la verdad ¹⁵.

El psicoanálisis de los procesos del pensamiento, no sólo se ocupa de los pensamientos racionalizadores que tienden a deformar o a ocultar la verdadera motivación, sino también de los pensamientos que no son verdaderos en otro sentido, el de no tener el peso y la significación que les atribuyen los que los profesan. Un pensamiento puede ser una concha vacía, sólo una opinión mantenida porque es la expresiva de la cultura en que se vive, y que se cambia cuando cambia la opinión pública. Por el contrario, un pensamiento puede ser la expre-

15. Un malentendido que surge fácilmente en este punto, tiene que ser disipado. La verdad en el sentido de que hablamos aquí, se refiere a si el motivo dado por la persona como razón de su acto, es la motivación verdadera, en lo que a él respecta. No se refiere a la verdad de la declaración racionalizadora como tal. Para dar un ejemplo sencillo: si alguien que teme encontrarse con una determinada persona da como razón para ello la de que llueve mucho, está racionalizando. La verdadera razón es el miedo y no la lluvia. La declaración racionalizadora, a saber, que está lloviendo, puede ser, en sí, una declaración verdadera.

sión de los sentimientos de la persona y sus genuinas convicciones. En el último caso, está arraigado en su personalidad total, y tiene una *matriz emocional*. Sólo los pensamientos arraigados así, determinan eficazmente la acción de la persona.

Un examen reciente¹⁶ ofrece una buena ilustración. Se hicieron dos preguntas a blancos del Norte y el Sur de los Estados Unidos: 1. ¿Han sido creados iguales todos los hombres? 2. ¿Son los negros iguales a los blancos? Incluso en el Sur, un 61 por ciento contestó afirmativamente la primera pregunta, pero sólo un 4 por ciento respondieron afirmativamente a la segunda. (En el Norte, las cifras fueron 79 por ciento y 21 por ciento respectivamente.) La persona que asintió sólo a la primera pregunta, indudablemente la recordó como un pensamiento aprendido en clase y retenido porque aún forma parte de una ideología respetada y generalmente reconocida, pero que no tiene relación con lo que la persona siente realmente; está, por así decirlo, en su cabeza, sin ninguna relación con su corazón y, por lo tanto, sin ningún poder para influir en su acción. Lo mismo sucede con un buen número de ideas respetables. Un examen realizado actualmente en los Estados Unidos demostraría casi una completa unanimidad en que la democracia es la mejor forma de gobierno. Pero este resultado no prueba que todos los que expresaron una

16. *Negro Digest*, 1945.

opinión en favor de la democracia, lucharían por ella si se viera amenazada; incluso los que en su interior son autoritarios, expresarían opiniones democráticas, mientras lo haga la mayoría.

Cualquier idea sólo es fuerte si está basada en la estructura del carácter de la persona. Ninguna idea es más potente que su matriz emocional. Por lo tanto, el modo en que el psicoanálisis encara a la religión consiste en un *entendimiento de la realidad humana más allá de los sistemas de 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.

Mientras resulta relativamente fácil describir el principio que rige esta actitud, el análisis de cualquier sistema de pensamiento es extraordinariamente difícil. El analista, al tratar de determinar la realidad humana que está más allá de un sistema de pensamiento, tiene en primer lugar que considerar el sistema en su totalidad. El significado de cualquier parte aislada de un sistema religioso o filosófico puede ser determinado solamente dentro del contexto total de dicho sistema. Si una parte quedase aislada del contexto, queda abierta la puerta a toda clase de interpretaciones arbitrarias. En el proceso de examinar un sistema en general, es especialmente importante vigilar toda inconse-

cuencia o contradicción dentro de tal sistema; éstas generalmente indican las discrepancias entre una opinión conscientemente sostenida, y el sentimiento que la sirve de base. Los conceptos de Calvino acerca de la predestinación, por ejemplo, que sostienen que la decisión de que un hombre sea salvado o condenado se hace antes de su nacimiento, y sin que él tenga posibilidad de cambiar su destino, están en flagrante contradicción con la idea del amor de Dios. El psicoanalista tiene que estudiar la personalidad y la estructura del carácter de los que profesan ciertos sistemas de pensamiento, como individuos y como grupos. Examinará las consecuencias de la estructura del carácter con la opinión profesada e interpretará el sistema de pensamiento, en términos de las fuerzas inconscientes que pueden ser inferidas de pequeños detalles de conducta manifiesta. Encuentra, por ejemplo, que el modo en que un hombre mira a su vecino o habla a un niño, el modo en que come, anda, o estrecha la mano, o el modo en que procede un grupo con respecto a las minorías, es más expresivo en cuanto a fe y amor que cualquier creencia declarada. Del estudio de los sistemas de pensamiento en relación con la estructura del carácter, tratará de encontrar una respuesta a la pregunta de si y hasta qué punto el sistema de pensamiento es una racionalización, y el peso que tiene el sistema de pensamiento.

Si el psicoanalista está principalmente interesado en la realidad humana que hay detrás de las doc-

trinas religiosas, hallará la misma realidad como base de diferentes religiones, y actitudes humanas contrarias sirviendo de base a la misma religión. La realidad humana, por ejemplo, que sirve de base a las enseñanzas de Buda, Isaías, Cristo, Sócrates o Spinoza, es la misma esencialmente. Está determinada por la búsqueda de amor, verdad y justicia. La realidad humana que hay detrás del sistema teológico de Calvino, y la de los sistemas políticos autoritarios es también muy similar. Su espíritu es un espíritu de sumisión al poder y de falta de amor y respeto por el individuo.

Igual que la preocupación conscientemente sentida, o la preocupación expresada que un padre siente hacia su hijo, puede ser una expresión de amor o puede expresar un deseo de dominio, una declaración religiosa puede expresar actitudes humanas opuestas. No desdeñamos la declaración, pero la examinamos en perspectiva, y la realidad humana que hay detrás de ella proporciona la tercera dimensión. Especialmente concerniente a la sinceridad del postulado del amor, son las palabras "Por sus frutos los conoceréis". Si las enseñanzas religiosas contribuyeron al desarrollo, fuerza, libertad y felicidad de sus creyentes, veremos los frutos del amor. Si contribuyen a la reducción de las potencialidades humanas, a la desdicha y falta de productividad, no pueden haber nacido del amor, diga lo que quiera el dogma.

IV

EL PSICOANALISTA COMO “MEDICO DEL ALMA”

Existen hoy varias escuelas de psicoanálisis que van desde los partidarios más o menos estrictos de la teoría de Freud, a los “revisionistas” que difieren entre ellos en el grado que han cambiado los conceptos de Freud¹. Sin embargo, para nuestro propósito, estas diferencias son mucho menos importantes que la diferencia entre el psicoanálisis que tiende primordialmente a la *adaptación social*, y el psicoanálisis que tiende a la *cura del alma*².

En el comienzo de su desarrollo, el psicoanálisis la enfermedad. Los pacientes que iban a consultar al psicoanalista padecían síntomas que estorbaban una rama de la medicina y su finalidad curar

1. Cf. Clara Thompson con la colaboración de Patrick Mullahy, *Psychoanalysis: Evolution and Development* (Hermitage House, Inc., 1950); y Patrick Mullahy, *Oedipus-Myth and Complex* (Hermitage tratamiento curativo que el uso moderno implica comúnmente, sino que se utiliza en el sentido más amplio de “cuidado de”. House, Inc., 1948).

2. Recordemos aquí que “cura” no tiene sólo la connotación de

su funcionamiento en la vida diaria: tales síntomas se expresaban mediante compulsiones ritualistas, pensamientos obsesivos, fobias, sistemas de pensamientos paranoides, etc. La única diferencia entre estos pacientes y los que iban a consultar a un médico regular, era que las causas de sus síntomas no estaban en el cuerpo, sino en la psique, y la terapia, por lo tanto, no se refería a los fenómenos somáticos, sino a los psíquicos. Pero la finalidad de la terapia psicoanalítica no difería de la finalidad terapéutica de la medicina: la supresión del síntoma. Si el paciente quedaba curado de vómitos o tos psicogénicos, de sus actos compulsivos o pensamientos obsesivos, se le consideraba curado.

Durante el curso de su trabajo, Freud y sus colaboradores se dieron cuenta cada vez más de que el síntoma era solamente la más notable y, por así decirlo, la más dramática expresión de la perturbación neurótica, y que con el fin de lograr un alivio duradero y no solamente sintomático, había que analizar el carácter de la persona, y ayudar al paciente en el proceso de la reorientación del carácter. Este desarrollo fué ayudado por una nueva tendencia entre los pacientes. Mucha gente que iba a los psicoanalistas, no estaba enferma en el sentido tradicional de la palabra, y carecía de los síntomas claros mencionados antes. Tampoco eran insanos. Frecuentemente, no eran considerados como enfermos por sus parientes y amigos, y, sin embargo, sufrían "dificultades en el vivir" —para usar

la fórmula que Harry Stack Sullivan dió al problema psiquiátrico—, que les impulsó a buscar la ayuda del psicoanalista. Tales dificultades en el vivir eran, claro está, nada nuevo. Siempre ha habido gentes que se sienten inseguras o inferiores, que no encuentran la dicha en el matrimonio, que tienen dificultades en realizar su trabajo o gozar con él, que tienen un miedo desmedido de la gente, etc. Pueden buscar ayuda en un sacerdote, un amigo, un filósofo, o “dejarse vivir” con sus dificultades, sin buscar ningún apoyo específico. Lo nuevo era que Freud y su escuela, ofrecían por primera vez una teoría total del carácter, una explicación de las dificultades en el vivir cuando éstas tienen su raíz en la estructura del carácter y una esperanza de cambio. Así, el psicoanálisis dedicó su interés cada vez más a la terapia de las dificultades en el vivir que tenían su raíz en el *carácter* neurótico, en lugar de dedicarlo a la terapia de los *síntomas* neuróticos.

Aunque es relativamente sencillo el decidir cuáles son los fines terapéuticos en los casos de vómitos histéricos o pensamientos obsesivos, no es igualmente sencillo decidir lo que debe ser la finalidad terapéutica en un caso de neurosis del carácter; en realidad, no es siquiera simple decir lo que sufre un paciente.

El siguiente caso explicaría lo que se entiende por esta declaración³: Un joven de veinticuatro años

3. Este, como todos los demás ejemplos clínicos del libro, no está tomado de mis pacientes, sino de casos presentados por mis

va a ver al psicoanalista; informa que desde su graduación universitaria, que tuvo lugar dos años antes, se ha sentido miserable. Trabaja en la firma de su padre, pero no le agrada su trabajo; está melancólico y tiene choques frecuentes con su padre; además, halla dificultades en tomar las menores decisiones. Dice que todo comenzó unos cuantos meses antes de su graduación universitaria. Se interesaba vivamente por la física; su maestro le había dicho que tenía considerables dotes para la física teórica, y él quiso dedicar toda su vida a la ciencia. Su padre, un rico negociante, propietario de una gran fábrica, insistía en que su hijo entrase en el negocio, le quitase la carga de encima, y con el tiempo se convirtiese en su sucesor. Argüía que no tenía otro hijo, que había levantado el negocio con su solo esfuerzo, que el médico le había aconsejado que trabajase menos, y que su hijo sería un ingrato si, bajo tales circunstancias, se negase a cumplir el deseo del padre. El hijo, como resultado de las promesas y advertencias del padre, de sus apelaciones a su lealtad, había cedido y entrado en la firma. Entonces comenzaron las perturbaciones descritas.

¿En este caso, cuál es el problema y cuál la cura? Hay dos maneras de mirar la situación. Se puede argüir que el punto de vista del padre es perfectamente razonable; que el hijo debería haber seguido

alumnos. Se han cambiado los detalles para hacer imposible la identificación.

el consejo del padre, sin perturbación alguna, de no ser por su rebeldía irracional, y el profundo antagonismo hacia su padre; que su deseo de hacerse físico no estaba basado tanto en su interés por la física, como en el antagonismo hacia su padre y el deseo inconsciente de frustrarle. Aunque había seguido el consejo de su padre, no había dejado de oponerse a él; en realidad, su antagonismo había aumentado desde que había cedido. Sus dificultades eran producto de su antagonismo por resolver. Si hubiera estado resuelto a examinar sus causas más profundas, el hijo no habría tenido dificultad en tomar decisiones razonables, y sus dudas y preocupaciones hubieran desaparecido.

Si uno mira la situación de modo diferente, el argumento es algo semejante a esto. Mientras el padre puede tener toda clase de razones para desear que su hijo entre en la firma, y aunque tenga el derecho de expresar sus deseos, el hijo tiene el derecho —y moralmente hablando, la obligación—, de hacer lo que su conciencia y su sentido de la integridad le digan. Si cree que su vida como físico es más adecuada a sus dotes y deseos, debe seguir su vocación en lugar de los deseos de su padre. Hay realmente cierto antagonismo hacia el padre, no un antagonismo irracional basado en razones imaginarias que desaparecería cuando se las analice, sino un antagonismo racional formado como reacción contra la actitud autoritaria y posesiva del padre. Si consideramos desde este punto

de vista las dificultades del paciente, el problema y la finalidad terapéutica son totalmente distintos de lo que serían de acuerdo a la primera interpretación. Entonces el síntoma es la incapacidad a imponerse suficientemente, y el miedo a seguir sus propios planes y deseos. Estará curado cuando ya no tenga miedo de su padre; y el fin terapéutico es ayudarlo a que tenga valor para imponerse y emanciparse. Con este criterio, se descubre una gran cantidad de hostilidad reprimida hacia su padre, pero esta hostilidad no se consideraría como la causa, sino como el resultado del conflicto básico. Obviamente, cualquier interpretación puede ser cierta, y por el reconocimiento de todos los detalles acerca del carácter del padre y del hijo, uno decida cuál es la acertada en un caso dado. Pero el juicio del analista sufrirá la influencia de su filosofía y su sistema de valores. Si se está inclinado a creer que la "adaptación" a las normas sociales es el fin supremo de la vida, consideraciones prácticas como la continuidad de una firma, una renta más alta, la gratitud hacia los padres son consideraciones primordiales, y uno estará también más inclinado a interpretar los conflictos del hijo en los términos del antagonismo irracional hacia su padre. Si, por el contrario, se considera la integridad, la independencia y el hacer un trabajo que tenga un sentido para el que lo realiza, como valores supremos, uno se verá inclinado a considerar la incapacidad de afirmación del hijo, y el miedo hacia su

padre como las principales dificultades por resolver.

Otro caso ilustra el mismo punto. Un escritor de talento va a ver a un analista, quejándose de dolores de cabeza y accesos de vértigo, los cuales carecen de base orgánica de acuerdo a la declaración del médico. El escritor cuenta su historia hasta el presente. Dos años antes aceptó un empleo que era altamente deseable, en lo relativo a sueldo, seguridad y prestigio. En un sentido convencional, el lograr aquel empleo significaba un éxito tremendo. Por otra parte, le obligaba a escribir cosas que iban en contra de sus convicciones, y en las cuales no creía. Gastó gran cantidad de energía tratando de explicar sus actos en su conciencia, haciendo diversas y complicadas construcciones para probar que su integridad moral e intelectual no quedaban realmente afectadas por el trabajo que estaba haciendo. Entonces comenzó a padecer de vértigos y dolores de cabeza. No es muy difícil descubrir que estos síntomas son la expresión de un conflicto por resolver entre su deseo de dinero y prestigio por una parte y sus escrúpulos morales por la otra. Pero si preguntamos cuál es el elemento patológico y neurótico de este conflicto, dos psicoanalistas pueden mirar la situación de modos diferentes. Se puede decir que el haber aceptado el empleo era un paso perfectamente normal, que era un signo de sana adaptación a nuestra cultura, y que la decisión que tomó el escritor era la que habría tomado cualquier

persona normal y bien adaptada. El elemento neurótico de la situación es su incapacidad de aceptar su propia decisión. Puede hallarse allí una repetición de viejos sentimientos de culpa pertenecientes a su niñez, sentimientos de culpa relacionados con el complejo de Edipo, la masturbación, el robo, etcétera. Puede haber incluso una tendencia masoquista que le haga sentirse mal en el momento preciso de alcanzar el éxito. Si uno acepta este punto de vista, el problema terapéutico es su incapacidad de aceptar su razonable decisión, y sería curado, si perdiese sus escrúpulos y quedase satisfecho con su situación presente.

Otro analista puede mirar la situación exactamente del modo contrario. Comenzará suponiendo que la integridad moral e intelectual no puede ser violada sin daño de la personalidad total. El hecho de que el paciente siga una norma culturalmente aprobada, no altera este principio básico. La diferencia entre este hombre y otros muchos, radica sólo en que la voz de la conciencia está lo suficientemente viva para causar un conflicto agudo donde otros podrían no darse cuenta de este conflicto y no manifestar tales síntomas. El problema, desde este punto de vista, parecería ser la dificultad del escritor en oír la voz de su conciencia, y se le consideraría curado si pudiera librarse de su situación presente y llevar una vida en la cual se pudiera respetar.

Otro caso aún, arroja luz sobre el problema desde

un punto de vista ligeramente distinto. Un negociante, inteligente, agresivo, triunfador, se ha entregado cada vez más a la bebida, y va a ver a un psicoanalista para que le cure de ello. Su vida está dedicada a la competencia y al dinero. No le interesa nada más; todas sus relaciones personales sirven el mismo fin. Es muy experto en hacer amigos, y conseguir influencia, pero en su interior odia a todo el mundo con quien se pone en contacto, a sus competidores, sus clientes y sus empleados. También odia los artículos que vende. No tiene ningún interés especial por ellos, como no sea que le proporcionan dinero. No experimenta este odio conscientemente, pero lentamente se reconoce por sus sueños y asociaciones libres que se siente esclavizado a su negocio, su mercadería y a todo cuanto se relaciona con ella; carece de respeto por sí mismo y amortigua el dolor de sentirse inferior y sin méritos entregándose a la bebida. No se ha enamorado jamás de nadie y satisface sus necesidades sexuales con amoríos sin importancia.

¿Cuál es su problema? ¿Es la bebida? ¿O es su bebida sólo un síntoma del problema real, su incapacidad de llevar una vida que tenga un sentido? ¿Puede vivir un hombre con este grado de alienación de sí, con tanto odio y tan poco amor, sin sentirse inferior y sin sentirse turbado? Indudablemente hay mucha gente que puede hacerlo sin manifestar síntomas, ni darse cuenta de alteración alguna. Sus problemas comienzan cuando no están

ocupados, cuando están solos. Pero logran usar cualquier número de las salidas de escape del yo que ofrece nuestra cultura, para silenciar cualquier manifestación de su alteración. Los que desarrollan un síntoma claro demuestran que sus potencias humanas no están ahogadas totalmente. Algo en ellos protesta y de este modo indica el conflicto. No están más enfermos que aquellos cuya adaptación ha tenido un éxito completo. Por el contrario, en un sentido humano, son más sanos. Desde este último punto de vista, no miramos al síntoma como un enemigo al que hay que derrotar, sino como un amigo que nos indica que algo malo ocurre. El paciente, aunque sea inconscientemente, lucha por un modo de vivir más humano. Su problema no es la bebida, sino su fracaso moral. Su cura no puede efectuarse en los términos del síntoma manifiesto. Si dejase de beber, sin cambiar otra cosa en su modo de vivir, permanecería inquieto y tenso, se vería obligado a una competencia cada vez más activa, y probablemente en una u otra ocasión desarrollaría algún síntoma que expresase su insatisfacción. Lo que necesita es alguien que le pueda ayudar a descubrir las razones de este derroche de sus mejores energías humanas y así recuperar su uso.

Vemos que no resulta fácil determinar lo que consideramos enfermedad y lo que consideramos su cura. La solución depende de lo que uno considera el fin del psicoanálisis. Hallamos que de acuer-

do a un concepto la *adaptación* es el fin de la cura analítica. Por adaptación se entiende la habilidad de la persona a actuar como la mayoría de la gente de su cultura. De acuerdo a este criterio, las normas de conducta que aprueban la sociedad y la cultura nos dan el criterio de la salud mental. Este criterio no se examina críticamente desde el punto de vista de las normas humanas universales, sino más bien expresa un relativismo social que da por sentada su "rectitud" y considera la conducta que difiera de él como mala, es decir, como insana. La terapia que sólo tiende a la adaptación social, sólo puede reducir el sufrimiento excesivo del neurótico al nivel medio de sufrimiento inherente a la conformidad con tales normas.

En el segundo criterio, el fin de la terapia no es primordialmente la adaptación, sino el óptimo desarrollo de las potencialidades de una persona y la realización de su individualidad. En este caso el psicoanálisis no es un "consejero de la adaptación", sino, para usar una expresión de Platón, el "médico del alma". Este criterio está basado en la premisa de que hay leyes inmutables inherentes a la naturaleza humana y al funcionamiento humano que operan en cualquier cultura dada. Estas leyes no pueden ser violadas sin un grave daño para la personalidad. Si alguien viola su integridad moral e intelectual, debilita o paraliza su personalidad total. Es desdichado y sufre. Si su forma de vivir está aprobada por su cultura, el sufrimiento puede no

ser consciente, o ser experimentado como cosas enteramente separadas de su problema real. Pero a pesar de lo que él piensa, el problema de la salud mental no puede estar separado del problema humano básico, el de lograr los fines de la vida humana: la independencia, la integridad y la capacidad de amar.

Al hacer esta distinción, entre adaptación y cura del alma, yo he descrito *principios* de terapia, pero no pretendo implicar que en la práctica se pueda hacer una distinción tan clara. Hay muchas clases de procedimientos psicoanalíticos, en las cuales están mezclados ambos principios; a veces se pone el énfasis en el uno, a veces en el otro. Pero es importante reconocer la distinción entre estos principios, porque sólo entonces podemos reconocer su peso respectivo en cualquier análisis dado. Tampoco quiero dar la impresión de que uno tiene que elegir entre la adaptación social y la preocupación por el alma, y que el elegir el camino de la integridad humana le lleva a uno necesariamente al desierto del fracaso social.

La persona "adaptada" en el sentido en que yo he empleado el término, es la persona que se ha convertido en un artículo, con nada estable o definido, excepto su necesidad de agradar y su disposición a cambiar de papel. En tanto logre sus esfuerzos disfruta de una cierta cantidad de seguridad, pero su traición a su ser superior, a sus valores humanos, le deja un vacío interior y una inse-

guridad que se manifiesta cuando tiene algún fracaso en su lucha por el éxito. E incluso aunque no salga mal nada, con frecuencia paga su fracaso humano con úlceras, trastornos cardíacos o cualquier clase de enfermedad determinada psíquicamente. La persona que ha alcanzado fuerza e integridad interiores, frecuentemente no tiene tanto éxito como su inescrupuloso vecino, pero tendrá seguridad, juicio y objetividad que le harán mucho menos vulnerable a los cambios de fortuna y a las opiniones de los demás, y en muchas áreas contribuirán a su capacidad para realizar una labor constructiva.

Es obvio que la "terapia de la adaptación" puede no tener una función religiosa, siempre que por religiosa entendamos la actitud común a las enseñanzas originales de las religiones humanistas. Deseo demostrar ahora que el psicoanálisis, como cura del alma, tiene muy definidamente una función religiosa en este sentido, aunque en general conduzca a una actitud más crítica hacia el dogma teísta.

Al tratar de hacer un cuadro de la actitud humana que sirve de base al pensamiento de Lao-tsé, Buda, los Profetas, Sócrates, Jesús, Spinoza y los filósofos del siglo XVIII, se advierte que a pesar de las diferencias significativas hay un núcleo de ideas y normas común a todas estas enseñanzas. Sin tratar de llegar a una formulación completa y precisa, la siguiente es una descripción aproximada de este núcleo común: el hombre tiene que luchar para re-

conocer la verdad, y sólo puede ser totalmente humano en la proporción que ha logrado esto. Tiene que ser independiente y libre, un fin en sí mismo, y no el instrumento de otra persona. Tiene que unirse a los demás por medio del amor. Si carece de amor es una concha vacía, aun cuando fuera todo poder, riqueza e inteligencia. El hombre tiene que conocer la diferencia entre el bien y el mal, tiene que aprender a escuchar la voz de su conciencia, y a ser capaz de seguirla.

Las advertencias siguientes tratan de demostrar que el fin de la cura del alma mediante el psicoanálisis es ayudar al paciente a recobrar la actitud *que yo he descrito como religiosa*.

En nuestra discusión con Freud, he indicado que el reconocer la *verdad* es la finalidad básica del proceso psicoanalítico. El psicoanálisis ha dado una nueva dimensión al concepto de verdad. En el pensamiento preanalítico, se consideraba que una persona decía la verdad si creía en lo que decía. El psicoanálisis ha demostrado que la convicción subjetiva no es un criterio suficiente de sinceridad. Una persona puede creer que actúa dejándose llevar por un sentimiento de justicia, y sin embargo estar motivada por la crueldad. Puede creer que se mueve a impulsos del amor, y sin embargo estar impulsada por un anhelo masoquista de dependencia. Una persona puede creer que la guía el deber, aunque su principal motivación es la vanidad. En realidad, la mayoría de las racionaliza-

ciones se consideran ciertas por la persona que las usa. No sólo quiere que los otros creen en sus racionalizaciones, sino que él cree en ellas, y cuanto más desea protegerse del reconocimiento de su verdadera motivación, más ardientemente cree. Además, en el proceso psicoanalítico una persona aprende a reconocer cuáles de sus ideas tienen una matriz emocional y cuáles son sólo clisés convencionales sin raíz en la estructura de su carácter, y por lo tanto sin peso ni sustancia. El proceso psicoanalítico es, en sí, una búsqueda de la verdad. El objeto de esta búsqueda es la verdad acerca de los fenómenos no fuera del hombre sino dentro del hombre mismo. Está basado en el principio de que la salud mental y la felicidad no se pueden alcanzar a menos que se examinen nuestro pensamiento y sentimiento, para descubrir si racionalizamos o si nuestras creencias se basan en nuestros sentimientos.

La idea de que la autovaloración crítica, y la resultante capacidad para discernir entre la experiencia falsa y genuina, son los elementos esenciales de la actitud religiosa, se expresa hermosamente en un antiguo documento religioso, de origen budista. En los Preceptos Tibetanos de los Gurus, hallamos una enumeración de las diez semejanzas en las cuales podemos errar:

1. El deseo puede ser tomado por fe.
2. El apego puede ser tomado por benevolencia y compasión.

3. El cese de los procesos del pensamiento puede ser tomado por la quietud de la mente infinita, que es la meta verdadera.

4. Las percepciones sensoriales (o fenómenos) pueden ser tomadas por revelaciones (o vislumbres) de la Realidad.

5. Un mero vislumbre de la Realidad puede ser tomado por la visión completa.

6. Los que exteriormente profesan la religión, pero no la practican, pueden ser tomados por verdaderos devotos.

7. Los esclavos de sus pasiones pueden ser tomados por maestros de la Yoga, que se han librado de todas las leyes convencionales.

8. Los actos realizados en interés de sí mismo pueden ser tomados por altruistas.

9. Los métodos engañosos pueden ser tomados por prudentes.

10. Los charlatanes pueden ser tomados por sabios⁴.

En realidad, el ayudar a un 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

4. *Tibetan Yoga and Secret Doctrines*, W. Y. Evans-Wentz, ed. (Oxford, University Press, 1935, pág. 77). Citado por Frederic Spiegelberg, *The Religion of No-Religion* (James Ladd Delkin, 1948, pág. 52).

como en el psicoanálisis, la capacidad del hombre para buscar la verdad está inseparablemente unida al logro de la *libertad* y la *independencia*.

Freud declara que el complejo de Edipo es el núcleo de todas las neurosis. Su suposición es que el niño está unido al progenitor del sexo opuesto, y que en consecuencia se produce una enfermedad mental si el niño no vence esta fijación infantil. Para Freud la suposición de que los impulsos incestuosos son una pasión humana profundamente arraigada parece indudable. Obtuvo esta impresión del estudio del material clínico, pero la ubicuidad de los tabúes del incesto fué para él una prueba adicional de su tesis. Sin embargo, como ocurre frecuentemente, la significación total del descubrimiento de Freud puede ser solamente reconocida si la trasladamos de la esfera del sexo a la de las relaciones interpersonales. La esencia del incesto no es el anhelo sexual por los miembros de la misma familia. Este anhelo, siempre que se encuentra, es sólo una expresión del deseo mucho más profundo y fundamental de seguir siendo niño apegado a las figuras protectoras de las cuales la madre es la primera y más influyente. El feto vive dentro de la madre y gracias a ella, y el acto del nacimiento es sólo un paso hacia la libertad y la independencia. El niño recién nacido sigue siendo en muchos aspectos parte de la madre, y su nacimiento como persona independiente es un proceso que lleva muchos años, que, en realidad, lleva toda

la vida. Cortar el cordón umbilical, no en el sentido físico, sino en el sentido psicológico, es el mayor desafío al desarrollo humano y también su tarea más difícil. Mientras el hombre esté unido por esos lazos primarios a su madre, su padre y su familia, se siente seguro y protegido. Sigue siendo un feto, alguien es responsable de él. Evita la experiencia inquietante de verse como una entidad separada, cargada de la responsabilidad de sus propios actos, con la tarea de hacer sus propios juicios, "de tomar su vida en sus manos". Permaneciendo niño, el hombre no sólo evita la ansiedad fundamental que va necesariamente unida a la conciencia total de sí mismo como entidad separada, sino que además goza las satisfacciones de protección, calor y la incuestionable sensación de ocupar naturalmente un lugar propio, que disfrutó cuando era niño; pero paga un alto precio. No logra convertirse en un ser humano completo, desarrollando sus capacidades de razón y de amor; permanece dependiente y conserva un sentimiento de inseguridad que se manifiesta en cualquier momento. cuando estos lazos primarios se ven amenazados. Todas sus actividades mentales y emocionales están unidas a la autoridad de este grupo primario: por lo tanto sus creencias y percepciones no son suyas. Puede sentir el afecto, pero es un afecto animal, el calor del establo, y no el amor humano que tiene como condición la libertad y la separación. La persona orientada incestuosamente es capaz de

sentir apego hacia las personas familiares a él. Es incapaz de sentirse unido al "extraño", es decir, a otro ser humano como tal. En esta orientación, todos sus sentimientos e ideas están juzgados en términos no de bueno y malo, o falso y verdadero, sino de familiar y no familiar. Cuando Jesús dijo: "Pues he venido a separar al hijo de su padre, y a la hija de su madre, y a la nuera de su suegra"⁵, no quería señalar el odio hacia los padres, sino expresar de la forma más drástica e inequívoca el principio de que el hombre tiene que romper los lazos incestuosos y hacerse libre con el objeto de ser humano.

El apego hacia los padres es sólo una, aunque la más fundamental, de las formas de incesto; en el proceso de la evolución social, se ve reemplazado por otros apegos. La tribu, la nación, la raza, el Estado, la clase social, los partidos políticos y otras muchas formas de instituciones y organizaciones se convierten en el hogar y la familia. Ahí están las raíces del nacionalismo y el racismo, que a su vez son los síntomas de la incapacidad del hombre a experimentar y a experimentar a los demás como seres humanos libres. Puede decirse que el desarrollo de la humanidad es el desarrollo del incesto a la libertad. En él reside la explicación de la universalidad de los tabúes del incesto. La raza humana no habría progresado si la necesidad de intimidad no la hubiera guiado a canales lejos de los

5. San Mateo, 10:35.

padres y hermanos. El amor por la esposa depende del vencimiento de las tendencias incestuosas, "por lo tanto el hombre debe dejar padre y madre y unirse a su esposa". Pero el significado del tabú sobre el incesto va más allá de esto. El desarrollo de la razón y de los juicios racionales requiere que el hombre venza esta fijación incestuosa a su criterio del bien y del mal basado en la familiaridad.

La integración de los grupos pequeños en los grandes, y sus consecuencias biológicas, habrían sido imposibles sin los tabúes del incesto. No es de extrañar que una finalidad tan imperativa desde el punto de vista de la evolución social haya sido salvaguardada por tabúes universales. Pero aunque hemos avanzado mucho en la derrota del incesto, la humanidad no ha logrado dominarlo totalmente. Los grupos a los que el hombre se siente incestuosamente unido se han hecho más grandes, y el área de la libertad se ha hecho mayor, pero los vínculos de esas unidades mayores que sustituyen el clan y el suelo son aún poderosos y fuertes. Sólo el completo desarraigo de la fijación incestuosa permitirá que se realice la hermandad humana.

Para resumir, la declaración freudiana de que el complejo de Edipo, la fijación incestuosa, es el "núcleo de las neurosis", es una de las visiones más penetrantes del problema de la salud moral, si lo liberamos de la estrecha formulación en términos sexuales y lo entendemos en su amplio sentido de significación interpersonal. El propio Freud ha in-

dicado que él quería dar a entender algo más allá del reino sexual⁶. En realidad, su criterio de que el hombre debe dejar padre y madre y hacer frente a la realidad, constituye su principal argumento contra la religión en el *Futuro de una Ilusión*, donde su crítica de la religión afirma que ésta esclaviza al hombre y le impide alcanzar el fin supremo de la existencia humana, la libertad y la independencia.

Sería, claro está, un error, suponer que las observaciones anteriores implican que sólo los que son “neurasténicos” han fracasado en la tarea de la autoemancipación, mientras el tipo medio de la persona adaptada lo ha logrado. Por el contrario, la gran mayoría de la gente de nuestra cultura está bien adaptada porque ha renunciado a la lucha por la independencia antes y más radicalmente que la persona neurótica. Han aceptado el juicio de la mayoría tan completamente, que se han ahorrado el vivo dolor del conflicto que sufre la persona neurótica. Si bien son sanos desde el punto de vista de la “adaptación”, son más enfermos que la persona neurótica desde el punto de vista de la realización de sus propios fines como seres humanos. ¿Puede ser esa solución la considerada como perfecta? Lo sería si fuera posible ignorar sin daño las leyes fundamentales de la existencia humana. Pero

6. Jung ha indicado la necesidad de tal revisión de los conceptos freudianos acerca del incesto, clara y convincentemente, en sus primeros escritos.

eso no es posible. La persona "adaptada" que no vive de acuerdo a la verdad y que no ama, sólo está protegida de los conflictos manifiestos. Si no la absorbe el trabajo tiene que usar todas las salidas de escape que le ofrece nuestra cultura, con el fin de estar protegida de la terrible experiencia de estar a solas consigo misma y de mirar en el abismo de su impotencia y empobrecimiento humano.

Todas las grandes religiones han procedido, desde la formulación negativa de los tabúes del incesto, a fórmulas de libertad más positivas. Buda tuvo sus visiones en la soledad. Es quien formula la exigencia extrema de que el hombre se libre de todos los lazos "familiares", con el fin de hallarse a sí mismo y a su verdadera fuerza. La religión judeo-cristiana no es tan radical a este respecto como el budismo, pero no es menos clara. En el mito del jardín del Edén, se describe la existencia del hombre como una vida de completa seguridad. Le falta el conocimiento del bien y del mal. [La historia humana comienza con el acto de desobediencia del hombre, que es al mismo tiempo el comienzo de su libertad y el desarrollo de su razón.] Las tradiciones judías, y especialmente las cristianas, han destacado el elemento del pecado, pero han ignorado el hecho de que la emancipación de la seguridad del Paraíso es la base del desarrollo realmente humano del hombre. La exigencia de romper los vínculos de la sangre y el suelo está en todo el Antiguo Testamento. Abraham recibe la orden de abandonar su

país y hacerse vagabundo. Moisés es educado como un extranjero en un medio no familiar, lejos de su familia e incluso de su pueblo. La condición de la misión de Israel, como pueblo elegido de Dios, reside en que dejen la esclavitud de Egipto y vaguen por el desierto durante cuarenta años. Después de haberse establecido en su país, caen nuevamente en la incestuosa adoración del suelo, los ídolos y el Estado. Las enseñanzas de los Profetas es la lucha contra esta adoración incestuosa. Predican, por el contrario, los valores básicos de la humanidad, la verdad, el amor y la justicia. Atacan al Estado y a los poderes seculares que no sepan realizar dichas normas. El Estado tiene que perecer si el hombre queda unido a él de tal suerte que el bien del Estado, su poder y su gloria se convierten en el criterio del bien y del mal. El concepto de que el pueblo tiene que ir de nuevo al exilio, y volver a su tierra sólo cuando hayan alcanzado la libertad y cesado en el culto idólatra del suelo y del Estado, es la lógica culminación de este principio que sirve de base al Antiguo Testamento, y particularmente al concepto mesiánico de los Profetas.

Sólo cuando se han dejado atrás los vínculos incestuosos se puede juzgar al propio grupo críticamente; sólo entonces se puede juzgar. La mayoría de los grupos, ya sean tribus primitivas, naciones o religiones, se interesan por su propia supervivencia y por el mantenimiento del poder de sus líderes, y explotan el inherente sentido moral de sus miem-

bros para alzarlos contra los extranjeros con quienes tienen algún conflicto. Pero usan los vínculos incestuosos que mantienen a la persona esclavizada moralmente a su grupo, para sofocar su sentido moral y su juicio, con el fin de que no critiquen a su grupo las violaciones de principios morales, que, cometidas por otros, les llevarían a una violenta oposición.

La tragedia de todas las grandes religiones es que violan y pervierten los mismos principios de la libertad en cuanto se convierten en organizaciones gobernadas por una burocracia religiosa.) La organización religiosa y los hombres que la representan toman hasta cierto punto el lugar de la familia, la tribu y el Estado. Mantienen esclavizado al hombre en lugar de dejarlo libre. Ya no se venera a Dios, sino al grupo que dice hablar en su nombre. Esto ha ocurrido en todas las religiones. Sus fundadores guiaron al hombre a través del desierto, le sacaron de la esclavitud de Egipto, pero luego, otros, le han vuelto a un Egipto nuevo, llamándole Tierra Prometida.

El mandamiento "Ama al prójimo como a ti mismo" es, con ligeras variaciones en su expresión, el principio básico común a todas las religiones humanistas. Pero sería realmente difícil de comprender por qué los grandes maestros espirituales de la raza humana han *exigido* al hombre que amase, como si el amor fuera esa cosa tan fácil que parece creer la mayoría de la gente. ¿Qué se llama amor?

La dependencia, la sumisión y la incapacidad de apartarse del “establo” familiar, la dominación, la posesión, se experimentan como amor; el apetito sexual y la incapacidad de soportar la soledad se experimentan como pruebas de intensa capacidad de amor. La gente cree que el *amar* es sencillo, pero que *ser amado* es muy difícil. En nuestra orientación mercantil, la gente cree que no son amados porque no son lo bastante “atractivos”, basando el atractivo en las apariencias, los vestidos, la inteligencia, el dinero, la posición social y el prestigio. No saben que el problema real no es la dificultad de ser amado, sino la dificultad de amar; que uno es amado sólo si puede amar; si la capacidad de amar, no su falsificación, es algo altamente difícil.

Apenas hay una situación en la que el fenómeno del amor y sus muchas deformaciones pueda ser estudiado tan íntima y acertadamente como en la entrevista analítica. No hay prueba más convincente de que el mandamiento “Ama al prójimo como a ti mismo” es la norma de vida más importante, y que su violación es causa básica de desdicha y enfermedad mental, que las pruebas que reúne el psicoanalista. Cualesquiera sean las quejas del neurótico, cualesquiera sean los síntomas que presente, todos ellos tienen su raíz en la incapacidad de amar, si entendemos por amor una capacidad de experimentar la preocupación, la responsabilidad, el respeto y la comprensión hacia otra persona, y el intenso deseo del desarrollo de

otra persona. *La terapia analítica es esencialmente una tentativa de ayudar al paciente a ganar o recuperar su capacidad de amor.* Si no se cumple esta finalidad, sólo pueden lograrse cambios superficiales.

El psicoanálisis muestra también que el amor, por su misma naturaleza, no puede quedar restringido a una persona. Quien ame sólo a una persona y no ame a "su prójimo" demuestra que su amor es un apego de sumisión o de dominación, pero no de amor. Además, cualquiera que ame a su prójimo pero no se ame a sí mismo, demuestra que el amor a su prójimo no es genuino. El amor se basa en una actitud de afirmación y de respeto, y si esta actitud no existe hacia sí mismo también, pues uno es, después de todo, otro ser humano y otro prójimo, no hay amor. La realidad humana, detrás del concepto del amor del hombre hacia Dios, es en la religión humanista la capacidad del hombre a amar productivamente, a amar sin codicia, sin sumisión ni dominación, a amar con la totalidad de su personalidad, como el amor de Dios es un símbolo del amor producto de la fuerza y no de la debilidad.

La existencia de normas que postulan cómo debe vivir el hombre, implica el concepto de violación de estas normas, el concepto del *pecado* y la *culpa*. No hay religión que no se ocupe de algún modo del pecado y de las formas de vencerlo y reconocerlo. Los varios conceptos del pecado difieren, claro está,

con los varios tipos de religión. En las religiones primitivas, el pecado puede ser concebido esencialmente como la violación de un tabú, con poca o ninguna implicación ética. En la religión autoritaria, el pecado es principalmente la desobediencia a la autoridad, y secundariamente la violación de las normas éticas. En la religión humanista, la conciencia no es la voz de la autoridad interiorizada, sino la voz del hombre, el guardián de su integridad, que nos da un toque de atención cuando estamos en peligro de perdernos. El pecado no es principalmente un pecado contra Dios, sino el pecado contra nosotros mismos ⁷.

La reacción al pecado depende del concepto particular y de la experiencia del pecado. En la actitud autoritaria, el reconocimiento de los propios pecados es aterrador, porque el haber pecado significa haber desobedecido a poderosas autoridades, que castigarán al pecador. Las fallas morales son tantos otros actos de rebelión que sólo pueden ser expiados con una nueva orgía de sumisión. La reacción al propio sentimiento de culpa es la de ser depravado e impotente, de ponerse totalmente a merced de la autoridad, y de este modo esperar ser perdonado. El estado de espíritu que acompaña a esta clase de contrición es de temblor y de miedo.

El resultado de esta contrición es que el pecador, que se ha entregado al sentimiento de depravado,

7. Cf. la discusión de la conciencia autoritaria contra la humanista en *Man for Himself*, págs. 141 y siguientes.

vación, queda debilitado moralmente, lleno de odio y de asco hacia sí mismo, y por lo tanto inclinado a pecar de nuevo cuando ha terminado su orgía de autoflagelación. Esta reacción es menos extrema cuando su religión le ofrece una expiación ritual o las palabras de un sacerdote pueden absolverle de su culpa. Pero paga el alivio del dolor de la culpa con una dependencia a los que tienen el privilegio de dispensar la absolución.

En las tendencias humanistas de la religión, hallamos una reacción al pecado enteramente diferente. Como no hay espíritu de odio ni de intolerancia, que como compensación de la sumisión está siempre presente en los sistemas autoritarios, la tendencia del hombre a violar las normas de vida se mira con comprensión y amor, no con desprecio y desdén. La reacción al sentimiento de culpa no es el odio hacia sí, sino un activo estímulo a ser mejor. Algunos místicos cristianos y judíos incluso han considerado el pecado un requisito necesario para alcanzar la virtud. Enseñan que sólo si pecamos y reaccionamos al pecado no con el miedo, sino con la preocupación por nuestra salvación, podemos ser totalmente humanos. En su pensamiento, que tiene como centro una afirmación de la fuerza del hombre, de su semejanza con Dios, de la experiencia de la alegría en lugar de la pena, el sentimiento de culpa significa reconocer la totalidad de las potencias propias y no una experiencia de la propia impotencia.

Dos declaraciones servirán como ejemplo de esta actitud humanista hacia el pecado. Una de ellas es el dicho de Jesús: "El que de nosotros se halle sin pecado, tire contra ella el primero la piedra..." (San Juan, 8:7). La otra es una declaración característica del pensamiento místico: "Cualquiera que habla y piensa acerca de un mal que ha hecho, piensa en la maldad que ha realizado, y uno se ve apresado en lo que uno piensa, el alma de uno se ve apresada en lo que uno piensa, y por lo tanto se ve de nuevo apresado en su maldad. Y seguramente no será capaz de salvarse, pues su espíritu se endurecerá y su corazón se pudrirá, y además de esto le puede invadir la tristeza. ¿Y cómo no? Se puede revolver la basura en uno u otro sentido, y siempre será basura. El haber pecado o no ¿qué provecho tiene para nosotros en el cielo? Mientras estoy pensando en esto, podría estar enhebrando perlas para los goces celestiales. Por eso está escrito: 'Apártate del mal y haz el bien', apártate totalmente del mal, no te ocupes de él y haz el bien. ¿Has hecho el mal? Entonces equilíbralo haciendo el bien"⁸.

El problema de la culpa no juega un papel menor en el procedimiento psiquiátrico que en la religión. A veces constituye uno de los principales síntomas del paciente. Se siente culpable de no querer a sus padres como debiera, de no realizar su

8. Isaac Meir de Ger, citado en *Time and Eternity*, N. N. Glatzer, ed. (Schocken Books, 1946), pág. 11.

trabajo satisfactoriamente, de haber herido los sentimientos de alguien. El sentimiento de culpa ha abrumado la mente de algunos pacientes, y han reaccionado con un sentimiento de inferioridad, de depravación, y con frecuencia con un deseo de castigo, consciente o inconsciente. Generalmente no es difícil descubrir que esta reacción de culpabilidad nace de una orientación autoritaria. Interpretarían mejor su sentimiento si en lugar de decir que se sentían culpables dijeran que se sentían aterrados; aterrados del castigo o, con mayor frecuencia, de no ser amados ya por aquellas autoridades a las cuales habían desobedecido. En el proceso analítico tal paciente reconocerá lentamente que detrás del sentimiento de culpa autoritario, hay otro sentimiento de culpa que nace de su propia voz, de su conciencia, en el sentido humanista. Supongamos que un paciente se siente culpable por sus amoríos. El primer paso al analizar este sentimiento de culpa será descubrir que lo que realmente siente es que le descubran, y le critiquen sus padres, su esposa, sus amigos y la Iglesia: en resumen, todos los que representan una autoridad para él. Sólo entonces será capaz de reconocer que detrás del sentimiento de culpa autoritario hay otro sentimiento. Reconocerá que sus amoríos son en realidad expresiones de su miedo hacia el amor, de su incapacidad de amar a nadie, de tener una relación íntima y responsable. Reconocerá que su pecado es un

pecado contra sí mismo, el pecado de disipar su capacidad de amor.

Otros muchos pacientes no se sienten molestados por sentimientos de culpa. Se quejan de síntomas psicogenéticos, depresión, incapacidad para trabajar, o falta de dicha en su matrimonio. Pero también aquí el proceso analítico descubre un oculto sentimiento de culpa. El paciente aprende a comprender que los síntomas neuróticos no son fenómenos aislados, que se pueden tratar independientemente de los problemas morales. Se dará cuenta de su propia conciencia y comenzará a escuchar su voz.

La función del analista es ayudarle a este conocimiento, pero no como una autoridad, como un juez que tiene el derecho de amonestar al paciente. Habla como la persona a quien se llama para ocuparse de los problemas del paciente, provisto de la única autoridad que le dan su interés por el paciente y su propia conciencia.

Una vez que el paciente ha vencido sus reacciones autoritarias a la culpa, o su total desdén de los problemas morales, observamos una nueva reacción muy semejante a la que he descrito como característica de la experiencia religiosa humanista. El papel del humanista en este proceso es muy restringido. Puede hacer preguntas que hacen más difícil al paciente defender su soledad refugiándose en la lástima de sí mismo, o en cualquiera de las otras avenidas de escape. Puede ser animador, co-

mo la presencia de cualquier ser humano compasivo es para quien se siente asustado, y ayudar al paciente aclarando ciertas relaciones y traduciendo el lenguaje simbólico de los sueños al lenguaje de la vigilia. Pero ni el analista, ni ninguna otra persona, puede hacer nada para reemplazar el laborioso proceso del paciente de sentir y experimentar lo que pasa en su alma. En realidad, esta forma de escudriñar el alma no requiere un analista. Lo puede hacer cualquiera que tenga alguna confianza en sus propias fuerzas y esté dispuesto a pasar algún dolor. La mayoría de nosotros logra despertarse a una hora determinada, si antes de dormir nos hemos decidido firmemente a despertarnos a aquella hora. El despertarnos con el sentido de abrir los ojos a lo que ha sido oscurecido, es más difícil, pero puede hacerse con tal de que seriamente lo deseemos. Hay que aclarar una cosa. No hay prescripciones que puedan encontrarse en unos cuantos libros acerca del recto modo de vivir o del camino de la felicidad. Aprender a escuchar la conciencia de uno, y reaccionar a ella, no conduce a ninguna cómoda "paz de la mente" o "paz del alma". Lleva a la paz con la propia conciencia, que no es un estado pasivo de gozo y satisfacción, sino una continua sensibilidad a nuestra conciencia y la prontitud a responder a ella.

He tratado de demostrar en este capítulo 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. Busca el facilitarle a lograr la facultad de ver la verdad, de amar, de hacerse libre y responsable, y de ser sensible a la voz de su conciencia. ¿Pero acaso no estoy yo, podría preguntar al lector, describiendo aquí una actividad que más propiamente podría llamarse ética que religiosa? ¿Acaso no dejo fuera, precisamente, el elemento que distingue el reino ético del religioso? Creo que la diferencia entre lo religioso y lo ético es, en gran parte, sólo epistemológica, aunque no enteramente. En realidad parece que hay un factor común a ciertas clases de experiencia religiosa, que va más allá de lo puramente ético⁹. Pero es extraordinariamente difícil, ya que no imposible, formular el factor de la experiencia religiosa. Sólo los que lo experimentan comprenderán la fórmula, y ellos no la necesitan. Esta dificultad es mayor, pero no distinta, de la de expresar cualquier experiencia de sentimiento en palabras simbólicas, y quiero al menos tratar de indicar lo que entiendo

9. La clase de experiencia religiosa a que me refiero es la característica de la experiencia religiosa india, de las experiencias del misticismo cristiano y judío, y del panteísmo de Spinoza. Querría notar que, en contraste con el sentimiento popular de que el misticismo es un tipo irracional de experiencia religiosa, representa —como el pensamiento hindú y budista y el spinozismo—, el más alto desarrollo de la racionalidad y el pensamiento religioso. Como ha dicho Albert Schweitzer: “El pensamiento racional que está libre de supuestos, termina en el misticismo”. *Philosophy of Civilization* (Macmillan Company, 1949), pág. 79.

por esta experiencia específicamente religiosa, y su relación con el proceso del psicoanálisis.

Un aspecto de la experiencia religiosa es el asombrarse, el maravillarse, el darse cuenta de la vida y de la propia existencia, y del problema desconcertante de la relación de uno con el mundo. La existencia, de uno y de nuestro prójimo, no se da por sentado, sino que se experimenta como un problema; no es una respuesta, sino una pregunta. La declaración de Sócrates de que el asombro es el comienzo de la sabiduría, no sólo se aplica a la sabiduría, sino a la experiencia religiosa. La persona que no se ha asombrado nunca, que nunca ha mirado la vida y su propia existencia como un fenómeno, que requiere una respuesta y cuyas respuestas, paradójicamente, sólo son nuevas preguntas, apenas puede entender qué es la experiencia religiosa.

Otra cualidad de la experiencia religiosa es lo que Paul Tillich ha llamado la "suprema preocupación". No es el interés apasionado por el cumplimiento de los propios deseos, sino el interés relacionado con la actitud de asombro que he estado discutiendo: una suprema preocupación por el significado de la vida, por la autorrealización del hombre, el cumplimiento de la tarea que la vida nos impone. Esta suprema preocupación da a todos los deseos y finalidades una importancia secundaria, siempre que no contribuyan al bienestar del alma y a la autorrealización. En realidad, pierden su

importancia en comparación con el objeto de esta suprema preocupación, que necesariamente excluye la división entre lo sagrado y lo secular, porque lo secular está subordinado a ello.

Además de la actitud de asombro y preocupación, hay un tercer elemento en la experiencia religiosa, el más claramente exhibido y descrito por los místicos. "Es una actitud de unidad no sólo consigo mismo, sino con toda vida y, luego, con el universo. Algunos pueden pensar que con esta actitud se debilitan la individualidad y la experiencia personal. El que no sea así, constituye la naturaleza paradójica de esta actitud. Comprende la viva e incluso penosa conciencia de sí como una entidad única y separada, y el deseo de romper las barreras de esta organización individual y fundirse con el Todo. En este sentido, la actitud religiosa es simultáneamente la más plena experiencia de la individualidad y de su contrario; no es tanto una fusión de ambos como una polaridad de cuya tensión nace la experiencia religiosa. Es una actitud de orgullo e integridad, y al mismo tiempo de una humildad que nace de experimentarse como un hilo en la trama del universo.

¿Tiene el proceso psicoanalítico alguna influencia en esta clase de experiencia religiosa?

Ya he indicado que ello presupone una actitud de preocupación esencial. No es menos cierto que tiende a despertar el sentimiento de asombro y de interrogación en el paciente. Una vez que se des-

pierta este sentimiento, el paciente hallará sus propias respuestas. Si no se despierta, el analista no podrá responder nada, y ni siquiera la pregunta mejor y más verdadera servirá de algo. Esta interrogación es el factor terapéutico más significativo del análisis. El paciente ha dado por sentado sus reacciones, sus deseos y ansiedades, ha interpretado sus perturbaciones como el resultado de los actos de los demás, de la mala suerte, de la mala constitución, etc. Si el psicoanálisis es eficaz, no es porque el paciente acepte nuevas teorías acerca de las razones de su infelicidad, sino porque adquiere una capacidad de estar genuinamente desconcertado; se maravilla ante el descubrimiento de una parte de sí mismo cuya existencia no había sospechado jamás.

Este proceso de romper las barreras del yo organizado —el ego— y de entrar en contacto con la parte excluída y disociada de uno —el inconsciente—, es el que está más íntimamente relacionado con la experiencia religiosa de quebrantar la individualidad y fundirse con el Todo. Sin embargo, el concepto del inconsciente, tal como yo lo empleo aquí, no es el de Freud ni el de Jung.

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, en un símbolo de lo que, en

lenguaje religioso, es Dios mismo. Con este criterio, el hecho de que estemos sometidos a los dictados 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 al inconsciente no como si fuera un dios a quien 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. Descubrimos en nosotros deseos, miedos, ideas, percepciones que habían sido excluidos de nuestra organización consciente, y que hemos visto en otros, pero no en nosotros mismos. Es cierto que, por necesidad, sólo podemos realizar una parte limitada de todas las potencialidades que hay dentro de nosotros. Tenemos que excluir otras muchas, ya que no podemos vivir nuestra corta y limitada vida sin tal exclusión. Pero fuera de los confines de la particular organización del ego, están todas las potencialidades humanas, en realidad, toda la humanidad. Cuando nos ponemos en contacto con esta parte disociada, conservamos la individualización de la estructura de nuestro ego, pero experimentamos este ego único e individualizado como sólo una de las infinitas versiones de la vida, como una gota del océano

distinta e igual de todas las demás gotas que son también modos particularizados del mismo océano.

Al entrar en contacto con el disociado mundo del inconsciente uno reemplaza el principio de represión por el de la permeación e integración. La represión es un acto de fuerza, de supresión, de "ley y orden". Destruye la relación entre nuestro ego y la vida sin organizar que le sirve de origen, y que hace de nuestro yo algo terminado, no en crecimiento, sino muerto. Al disolver la represión, nos permitimos sentir el proceso de la vida, y el tener fe en la vida más que en el orden.

No puedo dejar la discusión de la función religiosa del psicoanálisis —aun siendo incompleta— sin mencionar brevemente un factor más de gran significación. Me refiero a algo que ha sido frecuentemente una de nuestras mayores objeciones al método de Freud: el hecho de que se dedica demasiado tiempo y esfuerzo a una sola persona. Yo creo que quizás no existe mayor prueba del genio de Freud que su consejo de tomarse todo el tiempo necesario, aunque fueran muchos años, para ayudar a una sola persona a lograr la dicha y la libertad. Esta idea está arraigada en el espíritu del siglo XVIII que, coronando toda la tendencia humanista de la civilización occidental, ponía de relieve la dignidad y singularidad de cada individuo por encima de todo. Pero aunque esta idea esté muy de acuerdo con dichos principios, está en oposición con el clima intelectual de nuestro tiempo. Nosotros

tendemos a pensar en términos de producción en masa y de maquinaria. En lo que respecta a la producción de artículos, esto ha resultado extremadamente fecundo. Pero si la idea de la producción en masa y la veneración de la maquinaria se traslada al problema del hombre y al campo de la psiquiatría, destruye las propias bases que determinan el que resulte válido producir más cosas y mejores.

V

¿ES EL PSICOANALISIS UNA AMENAZA
PARA LA RELIGION?

Hasta ahora, he tratado de demostrar que sólo si diferenciamos entre la religión autoritaria y la humanista, y entre los “consejos para la adaptación” y la “cura del alma” podemos intentar responder a esta pregunta. Pero hasta ahora, no he discutido varios aspectos de la religión que hay que diferenciar entre sí con el fin de determinar cuáles son amenazados por el psicoanálisis y otros factores de la cultura moderna, y cuáles no. Los aspectos particulares que deseo discutir desde este punto de vista, son el aspecto de la experiencia; el aspecto mágico-científico, el aspecto ritualístico, y el aspecto semántico.

Por aspecto experiencial, entiendo la devoción y el sentimiento religioso. La actitud común a las enseñanzas de los fundadores de todas las grandes religiones de Oriente y Occidente es una en la cual la suprema finalidad de vivir es la preocupación por

el alma del hombre, y el desarrollo de sus poderes de amor y de razón. El psicoanálisis, lejos de ser una amenaza para este fin, puede, por el contrario, contribuir en gran parte a su realización. Tampoco este aspecto puede ser amenazado por otra ciencia. No es concebible que un descubrimiento hecho por las ciencias naturales pueda representar una amenaza al sentimiento religioso. Por el contrario, un conocimiento mayor de la naturaleza del universo en que vivimos sólo puede ayudar al hombre a ser más humilde y a tener mayor confianza en sí. En cuanto a las ciencias sociales, su creciente comprensión de la naturaleza del hombre, y de las leyes que gobiernan su existencia, contribuye al desarrollo de la actitud religiosa en lugar de ser una amenaza para ella.

La amenaza a la actitud religiosa no está en la ciencia, sino en las prácticas predominantes en la vida diaria. En ellas, el hombre ha cesado de buscar en sí el fin supremo de la vida y se ha convertido en un instrumento que sirve la maquinaria económica que ha construido con sus propias manos. Se interesa por la eficiencia y el éxito más que por su felicidad y el desarrollo de su alma. Más específicamente, la orientación que más nos pone en peligro la actitud religiosa es lo que yo he llamado la "orientación mercantil" del hombre moderno¹.

La orientación mercantil ha establecido su papel

1. Cf. el capítulo sobre la orientación mercantil en *Man for Himself*.

dominante como norma de carácter sólo en la era moderna. En ella aparecen todas las profesiones, ocupaciones y clases sociales. El empleador, el empleado y el que trabaja libremente, todos ellos dependen para su éxito material de la aceptación personal de los que emplean sus servicios.

Aquí, como en el mercado, el valor del *uso* no basta para determinar el valor de la *bolsa*. El “factor personal” tiene precedencia sobre la técnica en el valor del mercado, y con mucha frecuencia tiene el papel decisivo. Aunque es cierto que la personalidad más atractiva no puede compensar una falta total de habilidad —en realidad, nuestro sistema económico no podría funcionar con tal base—, rara vez la habilidad y la integridad son sólo la razón del éxito. Las fórmulas del éxito se expresan en términos de “llevarse por delante”, de “ambición”, “agresividad”, “animación”, etc., que se estampan en la envoltura de la personalidad del triunfador. Otros intangibles como la familia, los clubes, las vinculaciones y la influencia son también importantes requisitos que se anuncian sutilmente como ingredientes básicos del artículo ofrecido. El pertenecer a una religión y practicarla se considera también como uno de los requisitos del éxito. Toda profesión, todo campo, tiene su tipo de personalidad triunfadora. El vendedor, el banquero, el capataz, y el camarero han estado de acuerdo con los requerimientos, cada cual de un modo diferente y en un grado distinto, pero sus papeles son

identificables, están de acuerdo con la condición esencial: hay demanda de ellos.

Inevitablemente, la actitud del hombre hacia sí está condicionada por estos patrones de éxito. Su sentimiento de propia estimación no se basa principalmente en el valor de sus capacidades, y el uso que hace de ellas en una sociedad dada. Depende de su aceptación en el mercado, o de la opinión que tengan los demás acerca de su "atractivo". Se experimenta como una mercadería destinada a ser adquirida en los términos más favorables. Cuanto más alto es el precio ofrecido, mayor la afirmación de su valor. El hombre-mercadería espera mostrar su etiqueta, trata de destacarse en el mostrador, y merecer el más alto precio, pero si es pasado por alto, mientras se busca a los otros, está convencido de su inferioridad y falta de mérito. Por muy altas que sean sus cualidades humanas y su utilidad, puede tener la mala suerte —y recibir el castigo— de estar pasado de moda.

Desde su niñez ha aprendido que estar de moda es ser buscado, y que para ello tiene que adaptarse al mercado de la personalidad. Pero las virtudes que se le enseñan —ambición, sensibilidad y adaptabilidad a las exigencias de los otros—, son cualidades demasiado generales para dar la norma del éxito. Se vuelve a la ficción popular, a los periódicos y el cine para buscar pinturas del éxito más específicas, y trata de emular a los últimos modelos del mercado.

No resulta sorprendente, pues, que bajo tales circunstancias el sentido que el hombre tenga de su valor padezca severamente. Las condiciones de su propia estimación quedan fuera de su alcance. Depende de los demás para la aprobación, y la necesita constantemente; la impotencia y la inseguridad son los inevitables resultados. El hombre pierde su identidad con la orientación mercantil; queda alienado de sí mismo.

Si el mayor valor del hombre es el éxito, si el amor, la verdad, la justicia, la ternura, la piedad, no le sirven de nada, puede *profesar* estos ideales, pero no *lucha* por ellos. Puede pensar que vulnera al dios del amor, pero en realidad adora un ídolo que es la realización de sus metas reales, las que tienen su raíz en la orientación mercantil. Los que se preocupan sólo de la supervivencia de la religión y de las iglesias, pueden aceptar la situación. El hombre puede buscar el refugio de la iglesia y de la religión, porque su vacío interior le impulsa a buscar algún abrigo. Pero el profesar una religión no significa ser religioso.

Sin embargo, aquellos que se preocupan de la experiencia religiosa, ya sean o no religiosos profesionales, no se complacerán viendo las iglesias llenas, ni tampoco con las conversiones. Serán los críticos más severos de nuestras prácticas seculares, y reconocerán que la alienación que el hombre tiene de sí, su indiferencia hacia sí y hacia los demás, que tiene sus raíces en nuestra cultura secular, son

las reales amenazas a la actitud religiosa, no la psicología ni ninguna otra ciencia.

Muy diferente es, sin embargo, el impacto del progreso científico sobre otro aspecto de la religión, el *mágico-científico*.

En sus primeras tentativas para sobrevivir, el hombre se vió obstaculizado por su falta de conocimiento de las fuerzas de la naturaleza, y por su relativa impotencia para usarlas. Formuló teorías acerca de la naturaleza, e inventó ciertas prácticas para enfrentarse con ella, que entraron a formar parte de su religión. Yo llamo a este aspecto de la religión aspecto mágico-científico, porque compare con la ciencia la función de entender la naturaleza con el fin de desarrollar técnicas para su buena manipulación. Mientras el conocimiento que el hombre tenía de la naturaleza, y su capacidad de dominarla estaban poco desarrollados, este aspecto de la religión era, necesariamente, una fracción muy importante en su pensamiento. Si se asombraba ante el movimiento de los astros, el crecimiento de los árboles, la producción de las inundaciones, los rayos y los terremotos, podía inventar hipótesis que explicasen estos sucesos en analogía con la experiencia humana. Supuso que los dioses y los demonios se hallaban detrás de tales acontecimientos, así como reconoció en los sucesos de su propia vida las influencias arbitrarias de las relaciones humanas. Cuando no se habían desarrollado las fuerzas productoras que el hombre había de crear

en la agricultura y la manufactura de artículos, tenía que pedir ayuda a los dioses. Si necesitaba lluvia, la pedía a Dios. Si necesitaba mejores cosechas, rezaba a las diosas de la fertilidad. Si temía las inundaciones o los terremotos, rezaba a los dioses a quienes consideraba responsables de aquellos sucesos. En realidad, es posible inferir por la historia de la religión el nivel de ciencia y desarrollo técnico alcanzado en varios períodos históricos. El hombre se volvió a los dioses para satisfacer las necesidades prácticas que él no podía atender adecuadamente; las cosas necesarias que no pedía a Dios eran las que él mismo podía satisfacer. Cuanto más comprende y domina a la naturaleza, menos necesita el hombre usar la religión como una explicación científica y un medio mágico de dominar la naturaleza. Si la humanidad es capaz de producir lo bastante para alimentar a todos los hombres, no tiene que pedir a Dios el pan de cada día. El hombre se lo puede proporcionar con su solo esfuerzo. Cuánto 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. La religión occidental ha hecho de este aspecto mágico-científico una parte intrínseca de su sistema, y de este modo lo ha puesto en oposición con el desarrollo progresivo del conocimiento humano. Pero eso no ocurre en las grandes religiones de Oriente. Siempre han tenido una tendencia a di-

ferenciar claramente la parte de la religión que trata del hombre, y los aspectos que tratan de explicar la naturaleza. Las cuestiones que han dado lugar a violentas disputas y persecuciones en Occidente, como por ejemplo si el mundo es finito o no, si el universo es o no eterno, y otras del mismo tipo, han sido tratadas con fino humor e ironía por el budismo e hinduismo. Cuando los discípulos de Buda le preguntaban acerca de tales asuntos, respondía una y otra vez:

"No lo sé, ni me preocupa, porque cualquiera que sea la respuesta no contribuye al problema que interesa: el modo de reducir el sufrimiento humano".

El mismo espíritu está hermosamente expresado en uno de los Rigvedas:

"¿Quién en verdad lo sabe, y quién puede declarar aquí, cuándo nació y de dónde viene esta creación?

"Los Dioses son posteriores a la producción del mundo.

"¿Quién sabe entonces cuándo se creó?

"El, el primer origen de esta creación, ya lo creare o no lo creare.

"Cuyos ojos dirigen al mundo en lo alto del cielo, él en verdad lo sabe, o *quizás no lo sabe*"².

Con el tremendo desarrollo del pensamiento científico y del progreso en la industria y en la

2. *The Hymns of the Rigveda*, traducción de Ralph T. H. Griffith (E. J. Lazarus & Company, 1897), II, 576.

agricultura, el conflicto entre las declaraciones científicas de la religión y las de la ciencia moderna se ha hecho inevitablemente más agudo cada vez. La mayoría de los argumentos antirreligiosos del siglo XVIII fueron dirigidos no contra la actitud religiosa, sino contra las pretensiones de la religión de que sus declaraciones científicas tenían que ser aceptadas con espíritu de fe. En los años recientes se han hecho muchas tentativas por los religiosos profesionales, y por distintos científicos, para demostrar que el conflicto entre las ideas religiosas y las inspiradas por los recientes desarrollos de las ciencias naturales es menor de lo que era hace cincuenta años. Se han presentado una gran cantidad de datos en apoyo de esta tesis. Pero yo creo que estos argumentos han pasado por alto el problema central. Aunque se dijera que el concepto judeo-cristiano del origen del mundo es una hipótesis científica tan insostenible como cualquier otra, el argumento se refiere al aspecto científico de la religión, y no al aspecto religioso. La respuesta de que lo importante es el bienestar del alma humana y que las hipótesis acerca de la naturaleza, y su creación, no incumben a este problema, sigue siendo tan cierto como cuando lo declararon los Vedas o Buda.

En nuestra discusión de los capítulos anteriores, he descuidado el aspecto *ritual* de la religión, aunque los rituales constituyen uno de los elementos más importantes de las religiones. Los psicoanalistas

han dado especial atención al ritual, porque su observación de los pacientes parecía prometedora de nuevos conocimientos de la naturaleza de sus formas religiosas. Han visto que ciertos tipos de pacientes realizan rituales de naturaleza privada, que no tienen nada que ver con sus prácticas o conceptos religiosos, y que sin embargo se asemejan mucho a las formas religiosas. La investigación psiconalítica puede demostrar que los rituales compulsivos son el resultado de intensos afectos, que en sí no son evidentes para el paciente, y con los cuales se enfrenta, a espaldas suyas, por decirlo así, en forma de ritual. En una forma particular de lavado compulsivo, se descubre que el ritual es una tentativa de librarse de un fuerte sentimiento de culpa. Este sentimiento de culpa no está causado por nada que el paciente haya hecho realmente, sino por impulsos destructores que no han llegado a su conciencia. En el ritual del lavado, constantemente deshace la destrucción que ha planeado inconscientemente, y que no debe llegar jamás a su conciencia. Necesita este lavado ritual con el fin de hacer frente a su sentimiento de culpa. Una vez que se ha dado cuenta de la existencia del impulso destructor, puede acabar con él directamente, y al comprender el origen de su carácter destructor, puede, con el tiempo reducirlo, al menos, a un grado tolerable. El ritual compulsivo tiene una función ambigua. Protege al paciente de un insoportable sentimiento de culpa, pero a la vez tiende

a perpetuar los impulsos, porque sólo se enfrenta con ellos indirectamente.

No es pues de extrañar que los psicoanalistas que dedicaron su atención a los rituales religiosos, se asombrasen ante la similitud de los rituales compulsivos privados que observaban en sus pacientes, y las ceremonias públicas de la religión. Esperaban encontrar que los rituales religiosos siguieran el mismo mecanismo que las compulsiones neuróticas. Buscaban las tendencias inconscientes, como, por ejemplo, el odio destructor de la figura del padre representado por Dios, que creían debía ser directamente expresado o reprimido por el ritual. Indudablemente, los psicoanalistas al seguir este curso, han hecho un descubrimiento importante acerca de muchos rituales religiosos, aunque no siempre han estado acertados en sus explicaciones específicas. Pero como se hallaban preocupados con los fenómenos patológicos, frecuentemente no veían que los rituales no son necesariamente de la naturaleza irracional que se encuentra en la compulsión neurótica. *No diferenciaban los rituales irracionales*, basados en la represión de los impulsos irracionales, y los *rituales racionales*, que son de una naturaleza totalmente diferente.

No sólo tenemos necesidad de un marco de orientación, que dé algún sentido a nuestra existencia, y que podamos compartir con nuestro prójimo; también tenemos necesidad de expresar nuestra devoción a los valores dominantes, mediante

actos compartidos con otros. En sentido general, un ritual es un acto compartido que expresa tendencias comunes que tienen su raíz en valores comunes.

El ritual racional difiere del irracional principalmente en su función; no *mantiene a raya* los impulsos reprimidos, sino que *expresa* tendencias que el individuo reconoce como valiosas. Por consiguiente, no tiene la cualidad compulsiva y obsesiva tan característica del ritual irracional; si este último no se realiza, aunque sólo sea una vez, lo reprimido amenaza romper sus barreras, y por lo tanto cualquier lapso va acompañado de considerable ansiedad. Dichas consecuencias no acompañan a cualquier falta en el cumplimiento del ritual racional; se puede lamentar no haberlo realizado, pero no se tiene miedo. En realidad, uno puede reconocer siempre el ritual irracional por el grado de terror que produce su violación en cualquier aspecto.

Sencillos ejemplos de los rituales racionales seculares contemporáneos son nuestra costumbre de saludar a otra persona, de honrar a un artista mediante el aplauso, de mostrar reverencia a los difuntos³, y otros muchos.

3. Estos sencillos rituales no son necesariamente tan racionales como parecería en esta exposición. En los rituales de difuntos, por ejemplo, puede haber una cantidad mayor o menor de elementos irracionales reprimidos que motiven el ritual, y por ejemplo, una hipercompensación de la hostilidad reprimida hacia un difunto, la

Los rituales religiosos no son siempre irracionales. (Para el observador que no comprende su significado, son, claro está, siempre irracionales.) Un ritual religioso de lavado puede ser comprendido como una expresión significativa y racional de limpieza interior, sin que haya en él ningún componente obsesivo o irracional, como una expresión simbólica de nuestro deseo de pureza interior, realizado en forma de ritual para prepararnos para una actividad que requiera completa concentración y devoción. De igual modo, rituales como el ayuno, las ceremonias religiosas matrimoniales, la concentración y la meditación pueden ser rituales enteramente racionales, que no necesitan más análisis que el que lleve a un entendimiento de su significado.

Así como el lenguaje simbólico que hallamos en los sueños y en los mitos es una forma particular de expresar pensamientos y sensaciones mediante imágenes de experiencia sensorial, el ritual es una expresión simbólica de pensamientos y sentimientos mediante la *acción*.

La contribución que el psicoanálisis puede hacer a la comprensión de los rituales, es mostrar las raíces psicológicas de la necesidad de la acción ritualista, y diferenciar los rituales compulsivos e irracionales de los que son expresiones de devoción común a nuestros ideales.

reacción contra un intenso miedo a la muerte, y tentativas mágicas para proteger a alguien de este peligro.

¿Cuál es la situación actual en lo respectivo al aspecto ritual de las religiones? El religioso practicante participa en los varios rituales de su iglesia, e indudablemente este mismo rasgo es una de las razones más significativas para la concurrencia a la iglesia. Como el hombre moderno tiene poca oportunidad de compartir con los demás actos de devoción, cualquier forma de ritual tiene un tremendo atractivo, aun cuando nada tenga que ver con los sentimientos y tendencias más significativos de la vida diaria.

La necesidad de rituales comunes se aprecia completamente por los caudillos de los sistemas políticos autoritarios. Ofrecen nuevas formas de ceremonias de color político que satisfacen esta necesidad, y unen al ciudadano medio con el nuevo credo político mediante ellas. El hombre moderno, en las culturas democráticas, no tiene muchos rituales significativos. No es, pues, sorprendente, que la necesidad de la práctica ritual haya tomado toda clase de formas diversificadas. Los complicados rituales de las logias, los rituales relativos a la patriótica reverencia hacia el Estado, los rituales concernientes al proceder cortés, y muchos otros, son expresiones de esta necesidad de acción compartida, aunque frecuentemente sólo exhiben el empobrecimiento del fin devoto, y la separación de aquellos ideales oficialmente reconocidos por la religión y la ética. El atractivo de las organizaciones fraternales, como la preocupación por la buena

conducta expresada en los libros de etiqueta, ofrecen una prueba convincente de la necesidad de ritual que tiene el hombre moderno, y del vacío de los que realiza.

La necesidad de ritual es innegable y grandemente subestimada. Parecería que nos dejan la alternativa de hacernos religiosos, de dedicarnos a prácticas rituales carentes de significado, o de vivir sin ninguna satisfacción de esta necesidad. Si los rituales pudieran ser fácilmente inventados se crearían, quizás, nuevos rituales humanistas. Así lo intentaron los voceros de la Religión de la Razón en el siglo XVIII. Lo han hecho cuáqueros en sus rituales humanistas racionales, y ha sido probado por varias pequeñas congregaciones. Pero los rituales no pueden fabricarse. Dependen de la existencia de valores comunes sinceramente compartidos, y sólo hasta el punto de que tales valores emerjan y se conviertan en parte de la realidad humana, podemos esperar la emergencia de rituales racionales significativos.

Al discutir el significado de los rituales, hemos tocado ya el cuarto aspecto de la religión, el *semántico*. La religión en sus enseñanzas, como en sus rituales, habla un lenguaje diferente del que usamos en la vida diaria, es decir, un lenguaje simbólico. La esencia del lenguaje simbólico, es que las experiencias interiores, de pensamientos y sentimiento, se expresan como si fueran experiencias sensorias. Todos nosotros "hablamos" este lenguaje,

aunque sólo sea cuando dormimos. Sin embargo, el lenguaje de los sueños no es distinto del que se emplea en los mitos y el pensamiento religioso. El lenguaje simbólico es el único lenguaje universal que ha conocido la raza humana. Es el lenguaje usado en mitos de cinco mil años de antigüedad, y en los sueños de nuestros contemporáneos. Es el mismo lenguaje en la India y en la China, en Nueva York y en París⁴. En las sociedades cuyo interés fundamental era entender las experiencias interiores, este lenguaje no sólo se hablaba, sino que se comprendía. En nuestra cultura, aunque se habla en sueños, se le comprende raramente. Esta mala interpretación consiste, principalmente, en tomar los contenidos del lenguaje simbólico como acontecimientos reales en el reino de las cosas en lugar de expresión simbólica de la experiencia del alma. En base a esta mala interpretación, se consideran los sueños como productos sin sentido de nuestra imaginación, y se pensó que los mitos religiosos eran conceptos infantiles de la realidad.

Freud fué quien hizo accesible a nosotros este lenguaje olvidado. Mediante sus esfuerzos por comprender el lenguaje de los sueños, abrió el camino a la comprensión de las peculiaridades del lenguaje simbólico, y nos mostró su estructura y su significado. Simultáneamente demostró que el

4. La verdad de esta declaración ha sido hermosamente demostrada por Joseph Campbell en su notable libro *The Hero with a Thousand Faces* (Bollingen Foundation, Inc., 1949).

lenguaje de los mitos religiosos no es, en su esencia, distinto del de los sueños, que es la expresión significativa de experiencias que también lo son. Aunque es cierto que su interpretación de los sueños y los mitos quedó empuñada por la importancia excesiva dada a la tendencia sexual, sin embargo echó los cimientos de una nueva comprensión de los símbolos religiosos en el mito, el dogma y el ritual. Esta comprensión del lenguaje de los símbolos no lleva a una vuelta a la religión, pero sí conduce a una nueva apreciación de la profunda significación y sabiduría expresadas por la religión en el lenguaje simbólico.

Las anteriores consideraciones demuestran que la respuesta de lo que constituye la amenaza a la religión en la actualidad, depende de cuál es el aspecto específico a que nos referimos. El tema que ha servido de base a los capítulos anteriores, es la convicción de que 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 experiencia humana. 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 sirve de base. Desdichadamente, la discusión acerca de la religión, desde el siglo XVIII se ha dedicado principalmente a la afirmación o negación de una creencia en Dios, más bien que a la afirmación o negación de ciertas actitudes hu-

manas. "¿Cree en la existencia de Dios?", ha sido la pregunta fundamental de los religiosos, y la negación de Dios ha sido la posición elegida por los que combatían a la Iglesia. Es fácil ver que muchos de los que profesan la creencia en Dios, son, en su actitud humana, adoradores de ídolos, u hombres carentes de fe, mientras que algunos de los "ateos" más ardientes, dedican su vida al mejoramiento de la humanidad, a actos de fraternidad y amor, y dan muestras de fe y de una profunda actitud religiosa. Centralizar la discusión religiosa en la aceptación, o negación del símbolo Dios, cierra el camino al entendimiento del problema religioso, como problema humano, y evita el desarrollo de esa actitud humana que puede llamarse religiosa en el sentido humanista.

Se han hecho muchas tentativas para conservar el símbolo Dios, menos para darle un sentido diferente del que tiene en la tradición monoteísta. Uno de los ejemplos más notables es la teoría de Spinoza. Usando un lenguaje estrictamente teológico, ofrece una definición de Dios que equivale a decir que no hay Dios en el sentido de la tradición judeo-cristiana. Sin embargo, se hallaba tan cerca de la atmósfera espiritual, en que el símbolo Dios parecía indispensable, que no se dió cuenta del hecho de que estaba negando la existencia de Dios en los términos de su nueva definición.

En los escritos de diversos teólogos y filósofos del siglo XIX y del presente, se pueden descubrir tenta-

tivas similares de conservar la palabra Dios, pero dándole un significado fundamentalmente diferente del que tenía para los Profetas o la Biblia, o para los teólogos cristianos y judíos de la Edad Media. No hay que entrar en conflicto con los que conservan el símbolo Dios, aunque es discutible si se trata de una tentativa forzada de conservar un símbolo cuya significación es esencialmente histórica. Sea como fuere, hay una cosa cierta. El conflicto real no está entre la creencia en Dios y el "ateísmo", sino entre una actitud religiosa humanista y una actitud equivalente a la idolatría, se exprese esta actitud o se disfrace en el pensamiento consciente.

Incluso desde un punto de vista estrictamente monoteísta, el uso de la palabra Dios constituye un problema. La Biblia insiste en que el hombre no debe tratar de formarse una imagen de Dios en forma alguna. Indudablemente, un aspecto de este precepto es el de un tabú, que guarda la cualidad terrible de Dios. Otro aspecto, sin embargo, es la idea de que Dios es un símbolo de todo cuanto hay en el hombre, y que, no obstante, el hombre no es el símbolo de una realidad espiritual que podemos tratar de realizar en nosotros mismos, y que, sin embargo, no podemos jamás describir o definir. Dios es como el horizonte que limita nuestra vida. Para una mente cándida, parece ser algo real que puede asirse, sin embargo buscar el horizonte es buscar un espejismo. Cuando nos movemos, el horizonte se

mueve. Cuando subimos, incluso a una pequeña colina, el horizonte se ensancha, pero aun sigue siendo una limitación, y nunca una cosa que se puede asir. La idea de que Dios no puede ser definido, se expresa claramente en la historia bíblica de la revelación de Dios a Moisés. Moisés, encargado de la tarea de hablar a los hijos de Israel, y de conducirlos de la esclavitud a la libertad, pero conocedor, sin embargo, del espíritu de servidumbre e idolatría en que vivían, dijo a Dios: "Y bien, yo iré a los hijos de Israel y les diré: el Dios de vuestros padres me ha enviado a vosotros. Pero si me preguntaren: ¿cuál es su nombre? ¿Qué les diré?" Respondió Dios a Moisés: "YO SOY EL QUE SOY. He aquí, añadió, lo que dirás a los hijos de Israel: EL QUE ES me ha enviado a vosotros" ⁵.

El significado de estas palabras se aclara si prestamos mayor atención al texto hebreo: "Yo soy el que soy" (*ehje asher ehje*) sería, traducido más correctamente en el tiempo usado en el original, "Yo soy el que estoy siendo". Moisés le pide a Dios un nombre, porque un nombre es algo que se puede captar y adorar. Dios, durante todo el Exodo, ha hecho amorosas concesiones al estado de espíritu idólatra de los hijos de Israel, y por lo tanto hace la concesión de decir su nombre a Moisés. Pero hay una profunda ironía en ese nombre. Expresa el proceso de ser como algo más que lo finito que pudiera

5. *Exodo*, 3:13-14.

mencionarse como una cosa. El sentido del texto se daría precisamente si fuera traducido "Mi nombre es INNOMINADO".

En el desarrollo de la teología cristiana y judía, hallamos repetidas tendencias de lograr un concepto más puro de Dios, evitando incluso una huella de descripción positiva o definición de Dios (Plotino, Maimónides). Así fué cómo el gran místico alemán, el Maestro Eckhart, dijo: "Dios no es lo que uno dice; lo que uno no dice de él es más verdad que lo que uno dice que es" ⁶.

Desde el punto de vista del monoteísmo, llevado a sus lógicas consecuencias, no puede haber discusión en cuanto a la naturaleza de Dios; ningún hombre puede presumir de tener un conocimiento de Dios que le permita condenar o criticar a su prójimo, o sostener que su idea de Dios es la única acertada. La intolerancia religiosa tan característica de las religiones occidentales, que nace de tales pretensiones y, psicológicamente hablando, tiene origen en la falta de fe o falta de amor, ha tenido un efecto desastroso en el desarrollo religioso. Ha conducido a una nueva forma de idolatría. Una imagen de Dios, no de madera y piedra, sino de palabras, ha sido erigida para que la gente la venera en este santuario. Isaías ha criticado esta deformación del monoteísmo con estas palabras:

"¿Cómo es que hemos ayunado, dicen al Señor,

6. Fr. Pfeiffer, *Meister Eckhart* (1857).

y tú no has hecho caso; hemos humillado nuestras almas y te haces el desentendido?" "Es, responde Dios, porque en el día mismo de vuestro ayuno, hacéis todo cuanto se os antoja, y apremiáis entonces mismo a todos vuestros deudores.

"Es porque vosotros ayunáis para seguir los pleitos y contiendas, y herir con puñadas a otros sin piedad. No ayunéis como hasta hoy día, si queréis se oigan en lo alto vuestros clamores.

"El ayuno que yo aprecio, ¿consiste acaso en que un hombre mortifique por un día su alma, o en que traiga su cabeza inclinada o baja, de modo que casi forme un círculo, o se tienda sobre el cilicio o la ceniza? ¿Por ventura esto lo llamarás tú ayuno y día aceptable al Señor?

"¿Acaso el ayuno que yo estimo no es más bien el que tú deshagas los injustos contratos, que canceles las obligaciones usurarias que oprimen, que dejes en libertad a los que han quebrado, y quites todo gravamen?

"¿Que partas tu pan con el hambriento, y que a los pobres y a los que no tienen hogar los acojas en tu casa, vistas al que veas desnudo, y no desprecies a tu propia carne o a tu prójimo?

"Si esto haces amanecerá tu luz como la aurora, y llegará pronto tu curación, y delante de ti irá siempre tu justicia, y la gloria del Señor te acogerá en tu seno" ⁷.

7. Isaías, 58:3-8.

El Antiguo Testamento, y particularmente los Profetas, se ocupan tanto de la parte negativa, la lucha contra la idolatría, como de la positiva, el reconocimiento de Dios. ¿Nos preocupa aún el problema de la idolatría? Sólo cuando hallamos que ciertos “primitivos” adoran ídolos de madera y piedra mostramos tal preocupación. Nos consideramos muy por encima de tal idolatría y creemos que hemos resuelto el problema de la idolatría, porque no nos vemos adorando ninguno de los símbolos tradicionales de la idolatría. Olvidamos que la esencia de la idolatría no es la adoración de éste o aquel ídolo particular, sino de 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, en contraste con una actitud en la cual su vida está dedicada a la realización de los más altos principios de vida, los del amor y la razón, al fin de convertirse en lo que potencialmente es un ser hecho a semejanza de Dios. No sólo son ídolos las figuras de piedra y de madera. Las palabras pueden convertirse en ídolos, y 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.

Aunque no es posible que el hombre haga declaraciones válidas sobre lo positivo, sobre Dios, es

posible que las haga sobre lo negativo, sobre los ídolos. ¿No es el momento de dejar de discutir acerca de Dios, y de unirnos para descubrir las formas de idolatría contemporáneas? Hoy no se trata de Baal y Astarté, sino que la deificación del Estado y del poder en los países autoritarios, y de la máquina y el éxito en los países de nuestra cultura, es lo que amenaza las riquezas espirituales más preciosas del hombre. Ya seamos religiosos o no, ya creamos en la necesidad de una nueva religión, en la religión de la no-religión, o en la continuación de la tradición judeo-cristiana, siempre que nos interese la esencia y no la superficie, la experiencia y no la palabra, el hombre y no la Iglesia, podremos unirnos en una firme negación de la idolatría, y quizás hallar en esta negación una fe común más que en las declaraciones afirmativas acerca de Dios. Indudablemente, hallaremos más humildad y amor fraternal.

INDICE

	<i>Pág.</i>
<i>Prefacio</i>	7
I. El problema	11
II. Freud y Jung	23
III. Un análisis de algunos tipos de experiencia religiosa	37
IV. El psicoanalista como "médico del alma"	89
V. ¿Es el psicoanálisis una amenaza para la religión?	131

Este libro se terminó de
imprimir el 15 de marzo
de 1956, en los Talleres
EL GRÁFICO / IMPRESORES,
San Luis 3149, Bs. Aires