

PSICOANÁLISIS Y RELIGIÓN

José López Sánchez

No resulta nada fácil tratar de exponer, en un espacio reducido, la problemática generada por el psicoanálisis en relación a la religión, aunque ésta esté circunscrita exclusivamente al pensamiento freudiano. Tanto Freud como intérpretes del mismo han escrito con suficiente amplitud sobre aquélla, y eso hace que tengamos dificultades a la hora de dar cuenta de la misma. No obstante, intentaremos hacer una especie de síntesis de lo que, a nuestro entender, constituye lo más nuclear del psicoanálisis de la religión, tanto desde el punto de vista teórico como desde el punto de vista práctico; dicho de otro modo, tanto desde la teoría psicoanalítica de la religión como desde el psicoanálisis aplicado a la religión.

De ahí que comencemos con algunos pilares del psicoanálisis, que van a servir de fundamento a la interpretación psicoanalítica de la religión. Nos centraremos en los textos más representativos de Freud sobre la misma, para poder descubrir cuál es el origen, la esencia y la función de la religión, y poder establecer, de esta manera, una especie de teoría sobre ella. Esto nos llevará posteriormente hacia una aplicación de lo descubierto a la experiencia religiosa y mística. Finalmente, se pondrán algunas conclusiones.

1. Aclaración previa de conceptos fundamentales

En este apartado vamos a tratar tres conceptos fundamentales del psicoanálisis, que están en la base de la interpretación freudiana de la religión: psicoanálisis, inconsciente y pulsión.

1.1. Psicoanálisis

J. Laplanche y J. B. Pontalis definen el psicoanálisis como la "disciplina fundada por Freud y en la que, con él, es posible distinguir tres niveles: a) un método de investigación que consiste esencialmente en evidenciar la significación inconsciente de las palabras, actos, producciones imaginarias (sueños, fantasías, delirios) de un individuo (...); b) un método psicoterápico basado en esta investigación y caracterizado por la interpretación controlada de la resistencia, de la transferencia y del deseo (...); c) un conjunto de teorías psicológicas y psicopatológicas en las que se sistematizan los datos aportados por el método psicoanalítico de investigación y de tratamiento"¹.

¹ Laplanche, J. - Pontalis, J. B., *Diccionario de psicoanálisis*, Paidós, Barcelona 1996, 316.

Entendido así el psicoanálisis en toda su riqueza, podemos establecer, con O. Mannoni, el axioma del mismo: "Un mismo hecho de pensamiento permanece idéntico a sí mismo, no importa que el sujeto lo reconozca o no como consciente"². Y continúa diciendo: "Este axioma obligará a reconocer un inconsciente, y el conocimiento de este inconsciente obligará a precisar el axioma" (p.39). Así pues, el psicoanálisis nos conduce al descubrimiento del inconsciente, pieza clave del pensamiento. Para Mannoni, el psicoanálisis se funda en dos pilares distintos: *La interpretación de los sueños* y los *Tres ensayos* (cfr. p.85), y queda por fin constituido con *El hombre de las ratas* (cfr. p.106). Para este autor no hay psicoanálisis del yo, ni del ello, ni del super-yo, sino más bien "una psicología del yo, que puede ser psicoanalítica" (p.166).

El psicoanálisis, para C. Gómez, ha sufrido tal transformación desde el punto de vista social, que "el rechazo inicial se hubiese visto sustituido por la aceptación masiva"³. Sin embargo, para evitar problemas, él prefiere llamarlo "método de estudio" (p.19), y no "científico". Este método está volcado sobre la cultura. Al respecto nos dice este autor: "Neurosis obsesiva, neurosis histérica, delirio paranoico, son los grandes referentes analógicos desde los que Freud quiere comprender algunos de los fenómenos básicos de la cultura" (p.23). Para Freud mismo, el psicoanálisis es un método de investigación, un instrumento imparcial, como ocurre con el cálculo infinitesimal⁴.

P. Ricoeur otorga al psicoanálisis una función que no es otra que la de la interpretación y, de manera más precisa, una interpretación de la cultura. ¿Qué es la interpretación? Oigamos a Laplanche-Pontalis nuevamente: "Deducción, por medio de la investigación analítica, del sentido latente existente en las manifestaciones verbales y de comportamiento de un sujeto"⁵. La interpretación trabaja sobre el símbolo, que para el autor francés no es sino "esa región del doble sentido"⁶, siendo, a su vez, aquélla "la inteligencia del doble sentido" (p.11). De esa manera, establece una relación entre símbolo e interpretación: "Para nosotros el símbolo es una expresión lingüística de doble sentido que requiere una interpretación, y la interpretación un trabajo de comprensión que se propone descifrar los símbolos" (p.12).

Nos proponemos descubrir aquí cuál es la interpretación que Freud hace del símbolo religioso, es decir, de la religión.

² Mannoni, O., Freud. *El descubrimiento del inconsciente*, Nueva Visión, 7ª ed., Buenos Aires 1997, 38-39.

³ Gómez, C., *Freud, crítico de la Ilustración*, Crítica, Barcelona 1998, 15.

⁴ Cfr. Gay, P., *Freud. Una vida de nuestro tiempo*, Paidós, Barcelona 1996, 595.

⁵ Laplanche - Pontalis, *Diccionario de psicoanálisis*, 201.

⁶ Ricoeur, P., *Freud: una interpretación de la cultura*, Siglo XXI, México 1970, 10.

1.2. Inconsciente

Nuevamente hacemos uso del *Diccionario de psicoanálisis* para ver qué se entiende por inconsciente: "En sentido tópico, la palabra inconsciente designa uno de los sistemas definidos por Freud dentro del marco de su primera teoría del aparato psíquico; está constituido por contenidos reprimidos, a los que ha sido rehusado el acceso al sistema preconscious-consciente por la acción de la represión (presión originaria y represión con posterioridad)"⁷. Los caracteres esenciales del inconsciente como sistema son los siguientes: a) sus contenidos son representantes de las pulsiones, b) estos contenidos están regidos especialmente por la condensación y el desplazamiento, c) buscan retornar a la conciencia y a la acción y d) son especialmente los deseos infantiles los que experimentan una fijación en el inconsciente.

En efecto, estos contenidos tratan de acceder a la conciencia, cosa que se realiza en los sueños y en determinados actos pertenecientes a la vida cotidiana del hombre. Estas manifestaciones del inconsciente son estudiadas por Freud en dos obras fundamentales de su teoría: *La interpretación de los sueños* y *Psicopatología de la vida cotidiana*. En la primera nos dirá lo siguiente: "Una vez llevada a cabo la interpretación completa de un sueño, se nos revela éste como una realización de deseos"⁸. En el fondo, el motivo que está en la base de la formación de los sueños no es otro que el deseo consciente de dormir (cfr. p. 490), mantenido por el yo. El sueño como realización de deseos es la tesis fundamental de *La interpretación de los sueños*, y el inconsciente que en él se revela es para Freud "lo psíquico verdaderamente real" (p.715); real, sí, pero también desconocido.

El inconsciente se manifiesta también en la vida cotidiana del hombre en forma de olvido de nombres propios, de impresiones y propósitos, de equivocaciones orales, también en la lectura y en la escritura, de actos fallidos y casuales, de errores, de actos fallidos combinados, etc. Todo esto, junto con los sueños, no ocurre al azar, sino que tiene un fundamento que lo origina y que lo determina. Esa instancia que determina nuestro psiquismo es, para Freud, el inconsciente⁹. No obstante esto, P. Ricoeur relativiza tanto al consciente como al inconsciente, otorgándoles un carácter secundario. Al respecto nos dice: "...lo único que cuenta son las relaciones que los actos psíquicos mantienen con las pulsiones y sus metas en función de su enlace y de su pertenencia al sistema psíquico al que se subordinan"¹⁰.

Pues bien, el sueño nos introduce, según Mannoni, en el llamado "comple-

⁷ Laplanche - Pontalis, *Diccionario de psicoanálisis*, 193.

⁸ Freud, S., *La interpretación de los sueños*, en Obras Completas I, Biblioteca Nueva, 4ª ed., Madrid 1981, 421.

⁹ Cfr. Freud, S., *Psicopatología de la vida cotidiana*, en Obras Completas I, 906-931.

¹⁰ Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, 106.

jo de Edipo": "El sueño muestra evidentemente la realización de mi deseo, el de constatar que es el padre el promotor de la neurosis"¹¹. El niño posee sentimientos de amor hacia la madre y de celos hacia el padre, siente atracción hacia la madre y rechazo del padre. Estos sentimientos vienen determinados de manera inexorable desde el inconsciente. Sin embargo, resulta interesante el concepto que Laplanche y Pontalis nos dan acerca de dicho complejo, pues existe una forma compleja del mismo, según la cual el amor no existe sólo en relación al sexo opuesto, sino también al mismo sexo e, igualmente, el rechazo no es sólo al mismo sexo, sino también es al sexo opuesto¹².

1.3. Pulsión

El concepto de pulsión viene expresado en el *Diccionario de psicoanálisis* en los siguientes términos: "Proceso dinámico consistente en un empuje (carga energética, factor de motilidad) que hace tender al organismo hacia un fin. Según Freud, una pulsión tiene su fuente en una excitación corporal (estado de tensión), su fin es imprimir el estado de tensión que reine en la fuente pulsional; gracias al objeto, la pulsión puede alcanzar su fin"¹³. La dinámica pulsional se da en el Edipo, una dinámica de amor y de odio. Según J. Gutiérrez, "en el Edipo freudiano la estructura, que subyace a la relación entre los distintos personajes, es una estructura pulsional y dinámica que comporta una articulación compleja entre las distintas pulsiones"¹⁴. Tensión de pulsiones que tiende a la distensión. Profundizando en el concepto de pulsión, nos permite apreciar que la sexualidad no es algo dado a priori, sino que "es una construcción perteneciente al orden de las representaciones" (p.129). Por tanto, no se identifica lo sexual con lo genital, al igual que no se identifica pulsión con instinto: "La pulsión es una dinámica que se busca, en oposición al instinto que es un saber de su fin" (p.165). El mismo autor configura la pulsión mediante cuatro términos que son: el empuje o esfuerzo, el fin o la meta, el objeto y la fuente (cfr. p.166), y llega, por fin, a describirnos el ser de la pulsión: "La pulsión (...) no es ni un ser mítico, ni una fuerza biológica, ni un concepto límite. Es el impacto sobre el individuo y sobre el Yo de la estimulación constante ejercida, desde el interior, por las representaciones reprimidas (las llamadas 'representaciones de cosas' que se han convertido y petrificado en 'representaciones-cosa'), procedentes del fracaso parcial del intento de simbolización por parte del sujeto sobre los 'significantes enigmáticos'" (cfr. pp.171-172). Finaliza este autor su estudio teórico sobre el psicoanálisis refiriéndose al "complejo de Edipo": "Por todo ello (...) lo que el psicoanálisis trata de transmitir a través de la metáfora del personaje mítico de Edipo (...) es la lucha o el intento de dominio por parte del 'Yo' ante la amenaza de una desestructuración o de una pérdida absoluta de sí mismo" (p.203).

¹¹ Freud. *El descubrimiento del inconsciente*, 49.

¹² Cfr. Laplanche - Pontalis, *Diccionario de psicoanálisis*, 61.

¹³ Laplanche - Pontalis, *Diccionario de psicoanálisis*, 324.

¹⁴ Gutiérrez, J., *Teoría psicoanalítica*, Biblioteca Nueva, Madrid 1998, 116.

Asimismo, la pulsión se traduce en la acción; no es sólo una tendencia, un empuje o un impacto, sino que, como dice P. Ricoeur, "toda pulsión es una fracción de actividad"¹⁵, que tiene su fin –satisfacción– y su objeto –por lo que la pulsión alcanza su fin–.

2. Psicoanálisis y religión

Más arriba veíamos cómo el psicoanálisis es una interpretación de símbolos. Uno de esos símbolos es el religioso, al cual estamos dedicando el presente trabajo, con la convicción de que sólo muy aproximativamente podemos hacernos una idea de él. Así se expresa Ricoeur: "Tengo que confesar que nuestro método intelectual no nos permite resolver a fondo la cuestión del simbolismo religioso; sólo nos permite obtener una vista fronteriza de él" (p.458).

El fenómeno religioso cobra mucha importancia en la obra de Freud, ante el cual él se muestra siempre carente de toda creencia en Dios y en la inmortalidad¹⁶. Para Freud, la religión era, sensiblemente, "el enemigo". C. Gómez nos presenta una panorámica del discurso freudiano acerca de la religión en sus diferentes obras: "Los enfoques han sido diversos. Si en el artículo de 1907, «Los actos obsesivos y las prácticas religiosas», destaca ante todo una serie de analogías entre neurosis y religión, en *Totem y tabú* (1913) atiende principalmente a la génesis de la religión, para en *El porvenir de una ilusión* (1927) y en *El malestar en la cultura* (1930), considerarla sobre todo desde el punto de vista funcional. En fin, en el *Moisés* tratará de aplicar los conceptos anteriormente logrados –particularmente los de totem y tabú– al origen de la religión judeo-cristiana" (p.30). Para C. Domínguez, el interés de Freud por la religión se muestra ya en los primeros escritos, de tal manera que éstos "resumen un conjunto de ideas sobre la religión que irán perfilándose con el tiempo"¹⁷.

2.1. Origen de la religión

Freud trata el problema del origen de la religión en su obra *Totem y tabú*. Intenta precisar, en principio, los conceptos de totem y tabú: "El totem es, en primer lugar, el antepasado del clan, y en segundo lugar, su espíritu protector y su bienhechor"¹⁸; tabú, por otro lado, "es una prohibición muy antigua, impuesta desde el exterior (por una autoridad) y dirigida contra los deseos más intensos del hombre" (p.529).

Con la base estos conceptos, Freud expone su teoría acerca del origen de la

¹⁵ Ricoeur, Freud: *una interpretación de la cultura*, 108.

¹⁶ Cfr. Gómez, C., *Freud, crítico de la Ilustración*, 28.

¹⁷ Domínguez, C., *El psicoanálisis freudiano de la religión*, Paulinas, Madrid, 1991, 55.

¹⁸ Freud, S., *Totem y tabú*, en *Obras Completas II*, Biblioteca Nueva, Madrid 1968, 511.

religión fundamentalmente en un par de textos, muy relevantes para nosotros, en los que se narra, en primer lugar, un hecho y, en segundo lugar, las consecuencias de ese hecho. "Los hermanos –nos dice Freud– expulsados se reunieron un día, mataron al padre y devoraron su cadáver, poniendo así un fin a la existencia de la horda paterna. Unidos, emprendieron y llevaron a cabo lo que individualmente les hubiera sido imposible" (p.588).

Posteriormente, este asesinato producirá un remordimiento en los hermanos: "Después de haberle suprimido y haber satisfecho su odio y su deseo de identificación con él, tenían que imponerse en ellos los sentimientos cariñosos, antes violentamente dominados por los hostiles. A consecuencia de este proceso afectivo surgió el remordimiento y nació la conciencia de culpabilidad, confundida aquí con él, y el padre muerto adquirió un poder mucho mayor del que había poseído en vida, circunstancias todas que comprobamos aún hoy en día en los destinos humanos (...). Desautorizaron su acto, prohibiendo la muerte del totem, sustitución del padre, y renunciaron a recoger los frutos de su crimen, rehusando el contacto sexual con las mujeres, accesibles ya para ellos. De este modo es como la conciencia de culpabilidad del hijo engendró los dos tabúes fundamentales del totemismo, los cuales tenían que coincidir con los deseos reprimidos del complejo de Edipo" (p.589). Surgió así la religión desde el remordimiento por el crimen cometido con el padre. Por tanto, podemos decir que se han dado tres fases en el hombre: asesinato del padre, remordimiento del asesinato y religión. Así nos lo dice el mismo Freud: "La religión totémica surgió de la conciencia de la culpabilidad de los hijos y como una tentativa de apaciguar este sentimiento y reconciliarse con el padre por medio de la obediencia retrospectiva" (p.540).

Con ello se fueron consolidando cada vez más los nuevos sentimientos: "De este modo, la hostilidad contra el padre que impulsó a su asesinato fue extinguiéndose en el transcurso de un largo periodo de tiempo para ceder su puesto al amor y dar nacimiento a un ideal cuyo contenido era la omnipotencia y falta de limitación del padre primitivo combatido un día, y la disposición a someterse a él" (p.592). Pero si es cierto este sentimiento de culpabilidad, también para Freud lo es el que sigan perdurando "los sentimientos rebeldes del hijo" (p.594).

A modo de síntesis, podemos establecer las siguientes fases en el proceso de formación de la religión: 1. Parricidio, 2. Conciencia de culpabilidad, 3. Arrepentimiento, 4. Creación de la religión: el totemismo, 5. Prohibiciones (matar al totem y casarse con las mujeres del totem), 6. Persistencia de la ambivalencia (amor al totem, odio al totem) y 7. Fiesta: violación de la prohibiciones. Como podemos apreciar, la religión tiene su origen en el complejo de Edipo; junto con ella, también la moral y, en general, las instituciones sociales. Si el complejo de Edipo está expresando una neurosis, entonces la religión tendrá su origen en una neurosis; ella es neurosis.

C. Domínguez nos habla de la importancia e influencia de esta obra de Freud: "...la época que transcurre desde 1913 hasta 1926 está marcada en el análisis de la religión por la constante y continua referencia a *Totem y tabú*"¹⁹. Para P. Gay, Freud habría aprendido con esta obra que "el hombre convierte a su padre en un Dios"²⁰, y así surge la religión. En cuanto a si ese crimen pudo haber o no ocurrido, "es difícil de decidir", como dice el mismo Freud. Parece que hoy las cosas van por otro sitio; así lo expresa C. Gómez : "...lo que nos interesa hoy de la misma -*Totem y tabú*- no es la exactitud de la reconstrucción histórica, sino el valor interpretativo que pueda tener"²¹. El mismo Freud denominó a su relato, en alguna ocasión, como "mito científico".

2.2. Esencia de la religión

A continuación trataremos del ser de la religión, tal como Freud la ha concebido. En el apartado anterior vimos que la religión era neurosis en la ambivalencia propia del complejo de Edipo. Ahora vamos a descubrir su ser, que se vierte en una dinámica funcional.

En *El porvenir de una ilusión* Freud nos habla de otro origen de la religión: "He intentado mostrar que las representaciones religiosas han nacido de la misma fuente que todas las demás conquistas de la cultura: de la necesidad de defenderse contra la abrumadora prepotencia de la Naturaleza; necesidad a la que más tarde se añadió un segundo motivo: el impulso a corregir las penosas imperfecciones de la civilización"²². Así pues, la religión surge de un mecanismo de defensa frente a la naturaleza y frente a la civilización. Más adelante, Freud nos manifiesta lo que es ya la creencia religiosa, es decir, de la religión: "Recapitulando nuestro examen de la génesis psíquica de las ideas religiosas, podremos ya formularla como sigue: tales ideas, que nos son presentadas como dogmas, no son precipitadas de la experiencia ni conclusiones del pensamiento: son ilusiones, realizaciones de los deseos más antiguos, intensos y apremiantes de la Humanidad. El secreto de su fuerza está en la fuerza de estos deseos. Sabemos ya que la penosa sensación de impotencia experimentada en la niñez fue lo que despertó la necesidad de protección, la necesidad de una protección amorosa, satisfecha en tal época por el padre, y que el descubrimiento de la persistencia de tal indefensión a través de toda la vida, llevó luego al hombre a forjar la existencia de un padre inmortal mucho más poderoso. El gobierno bondadoso de la divina Providencia mitiga el miedo a los peligros de la vida, la institución de un orden moral universal asegura la victoria final de la Justicia, tan vulnerada dentro de la civilización humana, y la prolonga-

¹⁹ Domínguez, *El psicoanálisis freudiano de la religión*, 234.

²⁰ Gay, *Freud. Una vida de nuestro tiempo*, 376.

²¹ Gómez, *Freud, crítico de la Ilustración*, 58.

²² Freud, S., *El porvenir de una ilusión*, en *Obras Completas I*, 81.

ción de la existencia terrenal por una vida futura amplía infinitamente los límites temporales y espaciales en donde han de cumplirse los deseos" (p.86). Presentamos tan largo texto, porque consideramos que en él se encuentran los elementos esenciales que definen la religión como ilusión. Allí, en *Totem y tabú*, la religión surgirá de la conciencia de culpabilidad por el asesinato del padre, en forma de neurosis; aquí surge del deseo de protección, en forma de ilusión. Pero, también aquí, en *El porvenir de una ilusión*, nos muestra Freud cómo la religión es neurosis colectiva: "La religión sería la neurosis obsesiva de la colectividad humana, y lo mismo que la del niño, provendría del complejo de Edipo, en la relación con el padre" (p.93).

En *El malestar en la cultura* presenta Freud la religión como proveniente de un "sentimiento oceánico", que le sumerge en una magnitud –religiosa– cada vez más difícil de operar con ella²³. Para él, si hemos de dar un sentido –objeto– a la vida, tendrá que venir de su sistema religioso; sin embargo, su consideración de la religión sigue siendo tremendamente negativa. Oigamos sus palabras: "También las religiones de la Humanidad deben ser consideradas como semejantes delirios colectivos" (p.3028). Por tanto, la religión no es sólo neurosis o ilusión, sino que es también delirio, delirio colectivo, aunque al ser colectivo, "la religión logra evitar a muchos seres la caída en la neurosis individual" (p.3030).

En *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis*, vuelve Freud a concebir la religión desde la infancia, pues si ésta necesitaba de protección –cosa que le otorgaba y satisfacía el padre–, el hombre también ya adulto sigue necesitando de esa protección que provenga de un poder sin límites, más allá del poder de su padre; y así, como dice Freud: "La energía afectiva de esta imagen mnémica y la persistencia de necesidad de protección sustentan conjuntamente su fe en Dios"²⁴.

C. Domínguez nos dice, en relación al *Porvenir de una ilusión*, que en él se aprecia "un tono de clara militancia antirreligiosa"²⁵, así como un "tono progresivamente pesimista" (p.292), que le lleva a considerar la religión "como una peligrosa y falsa salida a la situación trágica de la vida" (id.). C. Gómez, por su lado, sintetiza el pensamiento de Freud contenido en estos escritos (*El porvenir... y El malestar...*) de manera clara: "La religión, pues, no es sólo moral y prohibición, sino también esperanza y consuelo. No nace ante todo del temor, sino antes que nada del deseo. De ahí el peligro de que no sea sino una ilusión, la ilusión de que las cosas sean tal como a nosotros nos gustaría que fuesen. Deseo infantil que se prolonga en el adulto, al basar Freud la religión en la indefensión, parece ahorrarse el largo rodeo expuesto en *Totem y tabú*"²⁶. El hombre, en efecto, al buscar una total

²³ Cfr. Freud, S., *El malestar en la cultura*, en *Obras Completas III*, Biblioteca Nueva, 4ª ed., Madrid 1981, 3022.

²⁴ Freud, S., *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis*, en *Obras Completas III*, 3194.

²⁵ Domínguez, *El psicoanálisis freudiano de la religión*, 291.

²⁶ Gómez, *Freud, crítico de la Ilustración*, 67.

protección en Dios y creer que en Él la halla, lo que obtiene es consuelo, otra forma de ser de la religión. La religión tiene un carácter esencialmente infantil; así lo expresa P. Gay: "Como las fantasías del niño que se enfrenta al poder de los otros y sus propios deseos, y siguiendo el modelo de tales fantasías, la religión es fundamentalmente una ilusión, una ilusión infantil"²⁷.

2.3. Religión y ciencia

En su obra *Nuevas lecciones*, Freud nos presenta un debate entre la religión y la ciencia, partiendo de las funciones de aquélla, de sus valores y límites. Transcribimos un texto, un poco extenso, pero diáfano para comprender la relación de ambas: "Si queremos darnos cuenta exacta del poderío de la religión, deberemos hacernos presente todo lo que pretende procurar a los hombres. Les explica el origen y la génesis del Universo, les asegura protección y dicha final en las vicisitudes de la vida y orienta sus opiniones y sus actos con prescripciones que apoya con toda su autoridad. Cumple, pues, tres funciones. Con la primera satisface el ansia de saber de los hombres; hace lo mismo que la ciencia intenta con sus medios y entra así en rivalidad con ella. A su segunda función es quizás a la que debe la mayor parte de su influencia. En cuanto mitiga el miedo de los hombres a los peligros y vicisitudes de la vida, les asegura un desenlace venturoso y los consuela en la desgracia; no puede la ciencia competir con ella. La ciencia enseña, desde luego, cómo es posible evitar ciertos peligros y combatir con éxito ciertos procedimientos; sería injusto negar que auxilia poderosamente a los hombres; pero en muchas situaciones tiene que abandonarnos a sus cuitas y sólo sabe aconsejarles resignación. Su tercera función, cuando formula prescripciones, prohibiciones y restricciones, es en lo que la religión se aleja más de la ciencia. Pues ésta se contenta con investigar y establecer hechos. Aunque también de sus aplicaciones se deriven, ciertamente, reglas y consejos para la conducta en la vida. En ocasiones, las mismas prescritas por la religión, pero entonces con distinto fundamento"²⁸.

A pesar de valorar positivamente las funciones de la religión, Freud emprende en esta misma obra una crítica mordaz de la misma, desde el espíritu científico: "He comenzado a considerar –nos dice– la religión como un asunto humano y a someterlo a un examen crítico que la religión no ha podido resistir" (p.3196). Crítica de las teorías religiosas sobre el origen del Universo, crítica de los milagros, crítica del origen de la religión procedente del psicoanálisis, etc.: todas ellas desembocan en una concepción negativa de la religión, cuyo futuro es su desaparición: "Si intentamos incorporar la religión a la marcha evolutiva de la Humanidad, no se nos muestra como una adquisición perdurable, sino como una contrapartida de la neurosis que el individuo civilizado atraviesa en su camino

²⁷ Gay, Freud. *Una vida de nuestro tiempo*, 591.

²⁸ Freud, *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis*, 3196.

desde la infancia a la madurez" (p.3197). En la madurez de la humanidad, la religión desaparecerá: "Esta última –la concepción religiosa del universo– está ya acabada en todas sus partes; si fue un error, seguirá siéndolo siempre" (p.3201), dice Freud. Optimismo desmedido respecto a la ciencia, pesimismo desesperanzado respecto de la religión. He aquí la postura de Freud.

2.4. La religión monoteísta

La tendencia de Freud a preguntarse por el origen de la religión, cosa que ya hizo en *Totem y tabú*, se ve nuevamente satisfecha en su obra *Moisés y la religión monoteísta*, en la que se defiende como tesis fundamental que Moisés "no fue judío, sino egipcio"²⁹. La procedencia de su nombre así lo avala, pues es un nombre perteneciente al léxico egipcio. Moisés habría sido un egipcio a quien todo un pueblo necesitaba transformar en judío, pero un egipcio seguidor de la religión de Ikhnaton, de carácter monoteísta, que posteriormente dio al pueblo judío junto con la circuncisión (cfr. p. 3254). El relato bíblico es para Freud sólo un "mito piadoso". Lo cierto es que Moisés respondió afirmativamente a tal necesidad: "Moisés había condescendido a unirse con los judíos; hizo de ellos su pueblo; ellos fueron su pueblo elegido" (p.3266). Al igual que Ikhnaton, "impuso al pueblo su creencia" (p.3267), la creencia en un Dios, que quizás no fuese único, sino, más bien, "era más poderoso que todos los dioses extranjeros" (p.3269). De tal manera fue arraigando esta nueva religión en el pueblo judío, que "el dios Yahve perdió, con el correr del tiempo, sus características propias, adquiriendo cada vez mayor semejanza con el antiguo dios de Moisés, con Atón" (p.3277).

Desde aquí, el pueblo judío se identificó con Moisés y fundó su autoestima en la religión, cosa que pertenece a su credo religioso. De tal modo es esta identificación que le hace exclamar a Freud: "Fue este único hombre, Moisés, quien creó a los judíos" (p.3305), que recibían como precepto la circuncisión, acto que significaba la entrega total de la voluntad a la voluntad del Padre. Pues bien, nos dice Freud al respecto: "Comprobamos que el hombre Moisés plasmó ese carácter al dar a los judíos una religión que exaltó su autoestima en grado tal que los hizo creerse superiores a todos los restantes pueblos. Luego subsistieron manteniéndose apartados de los demás, y poco importaron los mestizajes, pues lo que perpetuaba su cohesión era un factor ideal, el poseer en común ciertos valores intelectuales y emocionales" (p.3315).

De nuevo se produce, al igual que ocurrió en *Totem y tabú*, un asesinato, el asesinato de Moisés. Así lo expresa C. Domínguez: "Pretende Freud que Moisés fue un egipcio que, empeñado en mantener el culto monoteísta al dios Atón, elige a un grupo de semitas con los que llevar adelante su idea. Asesinado por los suyos

²⁹ Freud, S., *Moisés y la religión monoteísta: Tres ensayos*, en *Obras Completas III*, 3249.

(según una primera hipótesis de E. Sellin extraída de un texto de Oseas), habría sido sustituido por otro Moisés que, con un Dios muy diverso (el Javé de los volcanes), da lugar en la historia del pueblo judío a una fusión de dos dioses y dos religiones"³⁰. Así, Freud establece una analogía entre el comienzo de la religión totémica y el del judaísmo; ambas presentan una neurosis, fruto de la ambivalencia de las relaciones con el padre; al fondo, en uno y otro caso, no se encuentra el padre o Moisés, sino Dios mismo.

P. Gay nos manifiesta que la hipótesis freudiana del origen egipcio de Moisés "suscitaba interrogantes molestos sobre Moisés, el predicador del monoteísmo"³¹; al fin y al cabo el pueblo egipcio había rendido culto a muchos dioses. Asimismo, Gay nos relata también lo ocurrido con Moisés, que fue asesinado por su pueblo: "Un fundador asesinado por seguidores incapaces de elevarse a su nivel, pero herederos de las consecuencias de su crimen y finalmente reformados bajo la presión de sus recuerdos: ninguna fantasía podía ser más afín a Freud. Después de todo, él era el autor de *Totem y tabú*, que había postulado un crimen muy similar como fundamento de la cultura humana" (p.674). El cristianismo, que sí reconocía claramente el asesinato del padre, a diferencia del judaísmo que no lo reconocía, es criticado duramente por Freud, de tal manera que, para éste, el cristianismo era "como el tipo más grave de ilusión, que se mezclaba con la locutora del delirio" (p.713).

2.5. *A modo de síntesis*

Después de hacer un análisis pormenorizado de las obras dedicadas a la religión por Freud, C. Domínguez hace una especie de síntesis sistemática, que trata de mostrar la teoría de aquél sobre la misma. Como la consideramos suficientemente representativa de lo que hemos ido exponiendo, a continuación vamos a ver, a nuestro entender, los puntos fundamentales de la misma:

a) En la práctica religiosa Freud encuentra la semejanza entre neurosis obsesiva y formación cultural.

b) Se da una relación entre neurosis y religión, pues ambas poseen una misma fuente dinámica y muestran una analogía en la dinámica que ellas mismas desencadenan.

c) La religión es una neurosis, pero una neurosis de crecimiento.

d) Si desde la neurosis se puede crear a Dios Padre, también se le puede matar.

e) Sueño, ilusión y delirio, en cuanto formas de ser de la religión, poseen un elemento común: la realización de los deseos.

f) El Dios de la ilusión es creador, bueno, poderoso, justo y sabio.

³⁰ El psicoanálisis freudiano de la religión, 338.

³¹ Freud. Una vida de nuestro tiempo, 673.

- g) El narcisismo genera la omnipotencia de los deseos.
- h) El hombre, en la oración, confiesa su impotencia, pero con la intención de reconquistarla –la omnipotencia– a través de Dios.
- i) Los dioses son representaciones que acogen aquellos sueños de omnipotencia.

Estas son algunas de las conclusiones a las que nos ha llevado el estudio realizado hasta ahora³².

3. *Psicoanálisis y experiencia religiosa*

En el presente apartado vamos a tratar del psicoanálisis aplicado a la religión tanto desde la salud de la experiencia religiosa como desde la patología de la misma, para finalizar con la experiencia mística y la problemática psíquica que ella engendra.

3.1. *Experiencia religiosa saludable*

Para A. Vergote, el término experiencia designa la "adquisición hecha por el espíritu en el ejercicio de sus facultades"³³, y experiencia religiosa sería: "la presencia ante Dios en lo que ella tiene de intuitivo, de inmediato y de profundamente afectivo" (p.57). Y más adelante precisa este concepto diciendo: "la captación, en lo que es humano y terrestre, del impacto de lo Totalmente Otro" (p.66), es decir, la totalidad como "valor último para la existencia entera" (p.114).

Una vez precisado el término de experiencia religiosa, veremos en qué consiste la experiencia religiosa "saludable". Al respecto nos dirá A. Vergote que "el hombre religioso se dirige a Dios por lo que espera de Él: protección, inmortalidad, felicidad" (p.129). Respeto y petición, culto y deseo son las dos formas de la actitud religiosa. Sin embargo, para Freud, como ya hemos visto, la religión nace de una frustración, de una doble frustración, una que proviene de la naturaleza y otra que proviene de la sociedad –civilización–. Pero esto no es negativo para Vergote, pues "la religión cumple, entre otras, la función de compensación con relación a las experiencias de frustración. La oración es, en gran parte, un grito de socorro" (p.140). Pero no es sólo un grito de socorro, sino que es una relación, una "relación con lo absoluto" (p.198), que no es otro que Dios Padre. Por fin, este autor llega a la siguiente conclusión: "El examen de los hechos religiosos, nos hace descubrir principios religiosos que escapan a la crítica de las motivaciones psicológicas en el sentido propio del término. Los dos principios que hemos sacado a luz, por una parte el deseo de Dios, y, por otra, en el polo opuesto, la imagen paternal como evocación simbólica de Dios, recogen los temas que hemos encontrado en el curso de nuestra investigación sobre la experiencia religiosa" (p.250).

³² Cfr. *El psicoanálisis freudiano de la religión*, 349-405.

Como podemos apreciar, para A. Vergote la experiencia religiosa es "saludable", es beneficiosa, logra una profunda satisfacción al deseo de Dios que tiene el hombre a través de la donación que Él realiza como Padre. Sin embargo, no todos los investigadores consideran la religión como algo satisfactorio para el hombre. Una serie de estudios de carácter empírico, que han tratado de establecer una relación entre religiosidad y salud psíquica, han llevado a unos resultados que no son inequívocos. Así B. Grom señala que la religiosidad "es, según algunas investigaciones, más bien perjudicial, según otras (en ligera mayoría) más bien beneficiosa y según otras, en fin, neutra desde el punto de vista psicosomático"³⁴. El autor citado afirma una evolución en la religiosidad desde los 6 hasta los 15 años, pasando de interpretaciones metafóricas sobre Dios a "conceptos más trascendentales" (p.252). Con los años disminuye también la creencia en un "mundo justo en sentido material y social y en una Providencia divina con castigos y premios físicos" (p.254). Asimismo, la imagen de Dios también cambia. Grom apunta que "la imagen de Dios (los judíos y cristianos) revela —en contra de la hipótesis de Sigmund Freud— un cierto grado de similitud no sólo con relación al padre, sino también con relación a la madre" (p.262).

Para J. Font, en su libro *Religión, psicopatología y salud mental*, donde aborda la religión desde el método psicoanalítico, "la inicial crítica de Freud a la religión ya no es la cuestión que ahora ocupa el interés de la investigación. La investigación se centra actualmente en saber si la religión puede llegar a ser una instancia estructurante de la personalidad humana y, como después veremos, ser un factor que hay que tener en cuenta positivamente en el tratamiento de los trastornos mentales"³⁵. Pues bien, según Font, desde los primeros años de la vida del niño, va apareciendo en él una función simbolizadora que se abre a la trascendencia. Transcribimos aquí un texto que resulta muy ilustrativo al respecto: "A partir de la experiencia inicial de los primeros meses y años de la vida se inicia en el niño un desarrollo psicoafectivo y la capacidad creativa de trascender su experiencia sensorial mediante la función simbolizadora (...). La función simbólica es básica, psicológicamente hablando, para tener la experiencia de trascendencia. El símbolo nos ofrece el vehículo de acceso a la trascendencia (...). Pero el Trascendente Dios, aunque nos sea posible hablar de alguna manera sobre él, permanece incomprensible" (p.57).

Recapitulando lo descubierto hasta ahora, podemos decir que existe en el hombre una experiencia religiosa, que evoluciona a través de la capacidad simbolizadora del mismo y que se abre a la trascendencia.

³³ Vergote, A., *Psicología religiosa*, Taurus, Madrid 1975, 45.

³⁴ Grom, B., *Psicología de la religión*, Herder, Barcelona 1994, 128-129.

³⁵ Font, J., *Religión, psicopatología y salud mental*, Paidós, Barcelona 1999, 40.

3.2. Experiencia religiosa patológica

Partimos, en principio, de tres escritos de Freud: *Una experiencia religiosa*, *Un recuerdo infantil de Leonardo de Vinci* y *Los actos obsesivos y las prácticas religiosas*.

En *Una experiencia religiosa* nos narra Freud cómo un joven médico le escribe una carta donde le cuenta la experiencia que ha tenido. Freud la describe así: "Un médico (final de carrera) tuvo una experiencia religiosa, según la cual, al ver en el quirófano a una anciana muerta con un rostro de gran dulzura, se rebela contra Dios por haber permitido esto. En los días siguientes se produce una nueva conversión y dice: En los días siguientes, Dios hizo sentir claramente a mi alma que la Biblia es la palabra de Dios, que todo lo que se nos enseña sobre Jesucristo es verdad y que Jesús es nuestra única esperanza. Desde entonces, Dios se me ha revelado con otros muchos signos inequívocos"³⁶. Hasta aquí el relato de la experiencia.

Freud, por su parte, al contestar su carta, le manifiesta que él no ha corrido igual suerte, que no ha oído jamás la voz de Dios. Hace una interpretación psicoanalítica de tal experiencia desde el complejo de Edipo, de amor a la madre y rechazo u odio al padre. Al respecto nos dice lo siguiente: "La nueva tendencia –la conversión– desplaza al terreno religioso, no es más que una repetición de la situación del complejo de Edipo y sigue en consecuencia, al poco tiempo, igual destino, sucumbiendo a una poderosa corriente contraria. Durante el conflicto no es mantenido el nivel de desplazamiento, no se aduce argumento ninguno para la justificación de la idea de Dios, ni se dice tampoco con qué signos inequívocos hubo de demostrar Dios su existencia al sujeto, desvaneciendo sus dudas. El conflicto parece haberse desarrollado en la forma de una psicosis alucinatoria: voces internas que se hacen perceptibles para desaconsejar la rebelión contra Dios. El conflicto interior tiene de nuevo en el terreno religioso un desenlace, predeterminado por el destino del complejo de Edipo: una completa sumisión a la voluntad de Dios-padre. El joven se ha hecho creyente y acepta todo lo que desde niño se le ha enseñado acerca de Dios y de Jesucristo. Ha vivido una experiencia religiosa y se ha convertido" (p.510). La interpretación de esta experiencia es clara para Freud: se trata de una psicosis alucinatoria, de una experiencia patológica.

Centrándonos ahora en el recuerdo de la infancia de Leonardo da Vinci, expresamos el texto donde se contiene: "Parece como si me hallara predestinado a ocuparme tan ampliamente del buitre, pues uno de los primeros recuerdos de mi infancia es el de que, hallándome en la cuna, se me acercó uno de estos animales, me abrió la boca con su cola y me golpeó con ella, repetidamente, entre los labios"³⁷. La interpretación que hace Freud de este recuerdo utiliza la cola del ani-

³⁶ Freud, S., *Ensayos. Una experiencia religiosa*, en *Obras Completas II*, 509.

³⁷ Freud, S., *Un recuerdo infantil de Leonardo de Vinci*, en *Obras Completas II*, 467.

mal como símbolo del pene. Basándose en ello, explica la homosexualidad de Leonardo, quien habrá reprimido tanto las tendencias edípicas respecto de la madre, que únicamente se hubieran liberado las referentes al padre, al hombre, al varón. Por otro lado, la incredulidad de Leonardo tendrá su origen en haber roto las cadenas de la autoridad del padre, quien habría actuado de símbolo de Dios-padre (cfr. p.486). Por último, podemos apreciar dos rasgos de la personalidad de Leonardo que se dan en su vida: "Lentamente va desarrollándose en él un proceso sólo comparable a las regresiones de los neuróticos. El desarrollo de su personalidad, que a partir de la pubertad le llevó al arte es alcanzado y dominado por aquel otro cuyas condiciones arraigan en su primera infancia y que le conduce a la investigación" (p.491). Esta pasión por la investigación le lleva a un proceso de sublimación: la libido se ha orientado al saber y la personalidad se ha vuelto neurótica. El complejo de Edipo está en el fondo de esta neurosis.

En *Los actos obsesivos y las prácticas religiosas*, Freud establece una comparación entre la neurosis obsesiva y la religiosidad. En su exposición, en primer lugar, establece las diferencias³⁸, luego las semejanzas (cfr. p.1052) y, finalmente, la identidad. Es decir, para Freud la religiosidad es neurosis obsesiva. Veámoslo: "Después de señalar estas coincidencias y analogías podríamos arriesgarnos a considerar la neurosis obsesiva como la pareja patológica de la religiosidad; la neurosis, como una religiosidad individual, y la religión, como una neurosis obsesiva universal" (p.1053).

Particularmente interesante resulta el estudio de J. Font dedicado a la psicopatología de la experiencia religiosa, después de haber expuesto su visión acerca de la experiencia religiosa "saludable", incluida la mística, contenido en el libro ya citado *Religión, psicopatología y salud mental*. Analiza una a una estas psicopatologías, que las resume en: esquizoide (religiosidad racionalizadora, vitalmente fría), paranoide (religiosidad fundamentalista, dogmatista; mesianismo; sectarismos), depresiva fluctuante (religiosidades dependientes), depresiva melancólica (crisis de negación de lo vital y también de la vivencia de fe), depresiones no patológicas (crisis de fe, sufrimiento reparador, noche oscura de alma; religiosidad con crecimiento personal, mística), maníaca (fanatismos religiosos, sectarismos), histérica (religiosidades exhibicionistas, reductoras y engañosas), narcisista (egocentrismo religioso, autosuficiencia y falsa autonomía), fóbica (huida, activismo religioso), obsesiva (escrupulosidad, rigidez moral y autoexigencia, falsas culpabilidades morales, insatisfacción), caracterial (religiosidad fría, impermeable, superficial, inestable) y adictiva y perversa (conductas sin ética, manipulación religiosa)³⁹.

³⁸ Cfr. Freud, S., *Psicoanálisis aplicado. Los actos obsesivos y las prácticas religiosas*, en *Obras Completas II*, 1049-1050.

³⁹ Cfr. *Religión, psicopatología y salud mental*, 83-84.

3.3. *Experiencia mística*

¿En qué consiste la experiencia mística? ¿Es algo saludable o más bien patológico? Estos interrogantes trataremos de responderlos aquí.

Para empezar, diremos con A. Vergote que hay algo en común en todas las corrientes místicas, "consistente en la aspiración a una experiencia de Dios o de lo divino en general a través de una intuición inmediata"⁴⁰. Dicho de otra manera, "el deseo religioso era, por lo tanto, el objetivo de los maestros de la vida monástica" (id.). Esto lo aceptan no sólo los creyentes, sino también algunos psicoanalistas, los cuales "reconocen todavía en la religión una virtud 'mística', que como el arte o el amor, expresa simbólicamente la experiencia afectiva de la unión inmediata con el Todo, de donde el hombre obtiene su sustancia. Puede ser saludable porque, de vez en cuando, todo hombre debe sentirse enraizado y unificado" (p.204), hacia una felicidad integral. Ahora bien, esa unión o unificación con el Todo, con Dios, no vendría del hombre mismo, sino más bien de Dios, tal como hemos manifestado en otro lugar, siguiendo el pensamiento de H. Bergson: "Es decir, que la experiencia mística sería una acción creadora de carácter divino"⁴¹. Una manifestación muy importante de la experiencia mística es el éxtasis. Sin embargo, los éxtasis pueden pertenecer a una experiencia religiosa "saludable" o perturbada, de tal manera que serán tanto más perturbadores cuanto más incontrolables sean y cuanto más desestabilizadores sean sus efectos. Y, al contrario, serán tanto más "saludables" cuanto menos incontrolables y desestabilizadores sean⁴². Ahora bien, tal como hemos expresado antes, la iniciativa no viene del hombre, sino que viene de otra instancia distinta y ajena al yo, que se revela. Por eso se les llama "vivencias de revelación"⁴³.

¿En qué consisten estas vivencias místicas? Según Grom, "es perfectamente lícito entender como estado excepcional, inducible, reversible, y positivamente experimentado las vivencias de unión mística en las que no cabe sospechar la existencia de crisis o perturbaciones psíquicas" (p.381). Más adelante continúa: "Las vivencias de unión mística contienen de ordinario –al menos cuando son expresamente religiosas– la espontaneidad de una vivencia de revelación, y de una conmoción y una aprehensión totales" (p.382).

Por su parte, J. Font nos hace una clara y magnífica descripción de lo que es la experiencia mística –para algunos, lo mejor del libro–. Si es verdad que la experiencia mística es una experiencia de la unión con Dios, también es verdad que, en parte, pasa desconocida⁴⁴, porque ella no viene del sujeto mismo, ni depen-

⁴⁰ *Psicología religiosa*, 189.

⁴¹ López, J., "En torno a la experiencia mística", en: *Revista española de Teología* 60 (2000) 85-97.

⁴² Cfr. Grom, *Psicología de la religión*, 297.

⁴³ Cfr. *ibid.*, 324.

⁴⁴ Cfr. *Religión, psicopatología y salud mental*, 61.

de de su voluntad, sino que "se percibe como venida de fuera. Es una experiencia de la cual no se puede dudar cuando es auténtica. Para el que tiene fe es un don de Dios. Y, aunque es una experiencia que conlleva los mayores goces, consuelos y satisfacciones, conlleva al mismo tiempo una vida difícil y amorosamente dolorosa. Es una experiencia íntima, que puede llegar a ser súbitamente resplandeciente, sin saber qué la ha desencadenado. Finalmente es una experiencia iluminadora, más que ninguna otra cosa, y de una certeza, una clarividencia, superior a todo. Sin embargo, el místico, a diferencia del psicótico, admite que esta clarividencia podría ser un engaño; tiene de ello un convencimiento pacífico" (pp.61-62). Según esto, la postura del místico es autocrítica, no así la del psicótico; el místico no se fía de que su experiencia sea auténtica, verdadera. Desde el punto de vista psicoanalítico, la experiencia mística se produce por la confluencia de la atmósfera inconsciente, que ya estaba saturada, con la instancia que viene de fuera, que pertenece a Dios mismo; Dios se revela estando ya preparado el hombre (cfr. p.63). Según J. Font, "Sigmund Freud (1939) dejó escrito en una nota encontrada después de su muerte que el misticismo es la oscura autopercepción del reino exterior al yo, o sea el ello" (p.69). Para el autor que ahora nos está sirviendo de referencia, la experiencia mística no es una experiencia psicopatológica ni es una utopía reservada únicamente a unas pocas personas que se disponen favorablemente (cfr. p.75).

Por último, cabe reseñar la aportación verdaderamente relevante de C. Domínguez al tema que ahora nos ocupa en "Experiencia mística y psicoanálisis", con un marcado carácter crítico, desde una vertiente psicoanalítica, tal como expresa el título. Algunas experiencias místicas pueden ser alucinatorias, pues "si una alucinación ha sido tradicionalmente descrita en psiquiatría como una percepción sin objeto, es evidente que las voces y visiones que describen muchos místicos como parte de su experiencia han de ser consideradas, en ese sentido, como alucinaciones"⁴⁵; en otras vivencias serán delirios, y en otras una regresión psicótica. C. Domínguez tratará la experiencia mística desde dos enfoques: uno, el genético, de dimensión materna, y otro, el estructural, de dimensión paterna. Según el primer enfoque, el "sentimiento oceánico" propio de la religión procede del sentimiento de unión del niño con la madre: "Lo femenino-materno marca, pues, de modo esencial, la vertiente mística de la experiencia religiosa" (p.21). Según el segundo enfoque, "no cabe duda de que en la experiencia de los grandes místicos es fácil advertir las marcas de esa necesaria función paterna" (p.23), función paterna que está abierta a la sociedad, a la comunidad, a la acción. Por eso, el místico no tiene ningún inconveniente en respetar la autoridad existente; de ahí que se desarrolle en él la humildad, garantía del carácter objetivo de su experiencia. Asimismo, según este autor, no resulta nada fácil poder calibrar, en las experiencias místicas, lo que pertenece a lo "saludable" –lo sano– y lo que pertenece a lo patológico; por eso, nos dirá, de manera definitiva, lo siguiente: "Dentro del mismo sujeto se entremezclan

⁴⁵ Domínguez, C., *Experiencia mística y psicoanálisis* (C. F. y S.), Sal Terrae, Santander 1999, 15.

e impregnan mutuamente, coloreando de grises el conjunto de la experiencia, la religiosa incluida. Lo que trae consigo que, probablemente, no sea posible pasar más allá de unas modestas aproximaciones de conjunto cuando intentamos calibrar el carácter psicopático o estructurante y enriquecedor que puedan poseer las vivencias místicas" (p.28).

En términos realmente positivos C. Domínguez nos habla de las aportaciones de los místicos: en primer lugar, el místico aparece como el indicador del Otro, como el testigo de una realidad que no acierta a explicar; en segundo lugar, el místico revoluciona la imagen de Dios, pues, para él, Dios es amor, y en tercer lugar, el místico es el recordatorio del misterio que nos excede (cfr. pp.40-43).

4. Conclusiones

Lo que pretendemos mostrar aquí es sólo algunas de las conclusiones que podemos sacar del estudio realizado. Lo hacemos exponiendo, primero, los aspectos positivos y, después, los aspectos negativos del psicoanálisis freudiano de la religión:

a) El psicoanálisis freudiano de la religión, al hacerse una serie de interrogantes sobre la religión misma, hace una crítica de ella, es decir, una valoración.

b) Desde esta crítica, lo que nos brinda Freud es una verdadera purificación de la religión.

c) Esta purificación nos sirve para distinguir lo verdadero de lo falso. Con ello, nos ayuda para una mayor y mejor fundamentación de la religión.

d) El psicoanálisis freudiano ha centrado su investigación en los fundamentos antropológicos de la religión. El hombre ocupa el centro.

e) Freud, por otro lado, ha hecho un reduccionismo en su tratamiento de la religión, al circunscribirlo exclusivamente al inconsciente.

f) También se ha situado en un cientifismo, al imponer dogmáticamente la ciencia a la religión.

g) Asimismo, la interpretación de Freud sobre la religión es determinista, en cuanto que procede del inconsciente y éste determina al hombre.

h) Otro rasgo de su interpretación de la religión viene dado por el apriorismo, ya que la experiencia religiosa es explicada desde el "complejo de Edipo".