

Una interpretación psicoanalítica del fenómeno religioso*

Jesús Cordero **

Ha sido tan variado el enfoque del fenómeno religioso, por parte de las distintas corrientes psicoanalíticas, que resulta imposible generalizar: no habría una manera de abordar o interpretar la religión desde el psicoanálisis, sino tantas como diversas corrientes psicoanalíticas. En consecuencia, no cabe hacer afirmaciones de alcance general, en el sentido de que el psicoanálisis es contrario o destructivo de la religión, puesto que cabe encontrar posturas psicoanalíticas que tienden, más bien, a destacar su significación.

Si se quiere ser riguroso, hay que matizar mucho y reconocer que, tal vez, el único dato de validez general a este propósito radica en que, de hecho, el fenómeno religioso ha sido uno de los que han encontrado consideración privilegiada desde el campo del psicoanálisis. Como un nuevo rasgo común, quizá podría señalarse también que las distintas corrientes psicoanalíticas plantean la cuestión religiosa bajo un enfoque metodológico que, si bien pretende ser estrictamente psicológico e incluso etiquetarse de científico-positivo a menudo, rebasa siempre ese ámbito epistemológico, para derivar hacia interpretaciones de alcance filosófico, o decididamente ideológico.

Dado lo reducido del espacio disponible a que tengo que atenerme en esta oportunidad, es obvio que lo único que voy a pretender es ofrecer una especie de muestra selectiva de algunas aportaciones del psicoanálisis a la interpretación del fenómeno religioso, en sus aspectos esenciales y más generales. Hay que renunciar a hacer referencia, siquiera, a aspectos particulares de las enseñanzas psicoanalíticas sobre la religión, sus formas y sus contenidos. Se excluye asimismo cualquier pretensión de realizar una exposición

* En este estudio recojo y someto a reelaboración algunas ideas y textos contenidos en mi obra *Psicoanálisis de la culpabilidad*. Estella, Verbo Divino 1976. Elijo el presente tema para la publicación en homenaje al Prof. José Todolí Duque, que tantos esfuerzos e ilusiones derrochó en el estudio y docencia de la *Filosofía de la religión*.

** Profesor titular de la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación de la Universidad Complutense de Madrid.



sistemática y completa, así como a dar como aplicable al psicoanálisis en general lo que son modos particulares de interpretar la realidad religiosa por parte del iniciador de la teoría psicoanalítica, Sigmund Freud.

La exposición va a atenerse a las ideas básicas de Freud, apoyándose en sus propios textos. Pero será imprescindible hacer alguna referencia a otras perspectivas acerca de la religión, dentro del ámbito psicoanalítico, abiertas precisamente a partir de los planteamientos freudianos.

Al hilo de la exposición de las ideas fundamentales de Freud sobre la religión, se irán haciendo algunas acotaciones críticas sobre las mismas, que resulten imprescindibles. En lo posible, esta referencia crítica se hará desde dentro de los propios planteamientos psicoanalíticos, ya sean los del mismo Freud, o, en alguna, ocasión, por remisión a las subsiguientes interpretaciones psicoanalíticas, dentro del contexto de la ortodoxia freudiana.

1. Planteamiento del problema religioso en Freud

Freud se iba a ocupar desde muy temprano —y a lo largo de toda su producción literaria— del tema religioso. Ahora bien, mientras que, a base del enriquecimiento de la experiencia clínica, el pensamiento de Freud no cesó de evolucionar en cuanto a los puntos esenciales del psicoanálisis, en cambio, su postura respecto a la religión parece decidida ya desde sus primeros escritos. Sus descubrimientos psicoanalíticos no parece utilizarlos más que para justificar y reforzar su posición inicial. El hecho merece destacarse como un síntoma, que debería ser interpretado desde la propia perspectiva psicoanalítica; pero que, en todo caso, hay que tener en cuenta para comprender sus posturas en este terreno.

Van a ser cuatro las obras de Freud básicas en esta cuestión. A saber, por orden cronológico: *Totem y tabú*, *El porvenir de una ilusión*, *El malestar en la cultura* y *Moisés y la religión monoteísta*. A estas obras, pues, limitaremos de manera esencial nuestra atención. Pero no será superfluo recoger las alusiones que, en el mismo sentido, se hallan dispersas en otros lugares, ya sea como preparación de los desarrollos específicos en éstas, o bien como encuadramiento en el contexto general de su pensamiento.

En un breve estudio de fecha bastantes temprana (1907), bajo el título *Los actos obsesivos y las prácticas religiosas*, Freud esbozó ya las principales ideas para una explicación psicológica de la religión. Es del mayor interés anotar, porque se encuentran ya aquí, en germen, todos los conceptos fundamentales que constituirán el contenido de sus posteriores obras de mayor resonancia, como las antes citadas. Es más: nos da la sensación de que lo esencial de esas obras está ya todo ahí. ¿Acaso como una «idea preconcebida»?

Aparece ya, en ese momento, la fórmula decisiva en que se califica a la religión de «neurosis obsesiva universal». Una y otra, la neurosis obsesiva y la religión, las encuentra estrechamente ligadas con intensos sentimientos

inconscientes de culpabilidad, en lo cual radicaría el carácter «patológico» de ambos tipos de comportamiento, sólo diferenciables, en principio, por el carácter privado del primero frente a la condición colectiva de los comportamientos religiosos. Merece la pena transcribir el párrafo fundamental en que expone estas ideas:

«El sentimiento de culpabilidad consecutivo a una tentación inextinguible y a la angustia expectante bajo la forma de temor al castigo divino, se nos ha dado a conocer mucho antes en los dominios religiosos que en los de la neurosis. Quizá a causa de los componentes sexuales entremezclados, o acaso a consecuencia de las cualidades generales de las pulsiones, también en la vida religiosa resulta insuficiente y nunca perfecta la represión de las pulsiones. Las recaídas en el pecado son incluso más frecuentes en la persona piadosa que en el neurótico, y sirven de base a un nuevo orden de actividades religiosas: a los actos de penitencia, cuyo paralelo encontramos también en la neurosis obsesiva.

«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»¹.

Nuevamente aludirá al asunto en *Un recuerdo infantil de Leonardo de Vinci*, señalando el importante factor de la conexión de la religión, en su origen, con el complejo de Edipo: «En el complejo paterno-materno reconocemos, pues, la raíz de la necesidad religiosa»².

Por lo demás, es sorprendente encontrar en 1897, en una carta a su amigo Fliess, una confidencia de Freud del tenor siguiente: «¿Puedes imaginarte qué son los "mitos endopsíquicos"?». Pues el último engendro de mi gestación mental. La difusa percepción interna del propio aparato psíquico estimula ilusiones del pensamiento que, naturalmente, son proyectadas hacia afuera y —lo que es característico— al futuro y a un más allá. La inmortalidad, la expiación, todo el más allá, son otras tantas representaciones de nuestra interioridad psíquica... psicomitología»³.

Ese «engendro» o presentimiento, que le hace calificar de *ilusiones* a los diversos componentes del «más allá», tal vez encierra ya la totalidad del contenido de sus futuras elucubraciones sobre el fenómeno religioso.

1. S. FREUD: *Los actos obsesivos y las prácticas religiosas*, en «Obras Completas», Vol. II, pp. 1052-53. Las referencias y citas de textos de Freud las haré siempre por esta edición española de las *Obras Completas*, en 3 Vols., Madrid, Biblioteca Nueva 1967-8. La traducción de L. López-Ballesteros ha sido retocada, cuando era necesario, conforme al texto de la «Standard Edition» de las obras de Freud, editada por J. STRACHEY, Londres, 1953-1966.

2. O. C., II, p. 486.

3. *Los orígenes del psicoanálisis*, en O. C., III, p. 797.

No está fuera de lugar hacer aquí esta primera acotación, porque, en efecto, y según ha sido puesto de relieve por su biógrafo E. Jones, las ideas de Freud sobre la religión se hallan fuertemente determinadas por los personales condicionamientos y prejuicios de Freud en este terreno⁴. El propio Freud lo confesará en 1911, cuando anuncia que se mete con un trabajo que puede que le vaya a ocupar durante varios años: «La psicología de la fe y de las ataduras religiosas. Sé que, habida cuenta de mi trabajo (quiero decir, el trabajo médico), me meto en un terreno escabroso; pero se trata de una orden recibida de mis conexiones inconscientes»⁵.

¿De dónde salen esas *conexiones inconscientes* y sus imperativos? Sin duda que algo tienen que ver con ello hechos tan importantes de su origen e infancia como el pertenecer a la raza judía, el haber sido educado por padres creyentes, y el influjo, hasta los dos años y medio, de una nodriza católica, que le imbuía el miedo al infierno, etc. A ello habría que añadir, por respecto al catolicismo, el hecho de vivir en la Austria católica, bajo un régimen «cesareo-papista», en el que tanto su padre como él hubieron de sufrir numerosas injusticias originadas por el antisemitismo.

Partiendo de estos datos, que configuran el contexto ideológico y personal, dentro del cual se elabora su pensamiento sobre la religión, podremos seguir, con toda brevedad, el desarrollo del mismo.

2. Enraizamiento psico-biológico y origen de la religión

En el apartado anterior ya quedan recogidas las ideas básicas de la «explicación» que Freud da del fenómeno religioso. En lo esencial, no variarán a lo largo de su obra.

Un reduccionismo psico-biológico, según el cual el sentimiento religioso y todos sus diversos contenidos, surgen como una simple necesidad psíquica, o aun biológica, de defensa contra las pulsiones o instintos, en orden a evitar su carácter angustiante o su fuerza destructiva.

Así como la neurosis es, para el individuo, una huida y un refugio contra las amenazas de un psiquismo desequilibrado, algo similar es la religión en el plano colectivo. Sólo que, en este caso, y en razón de su carácter colectivo, se racionalizan y «justifican» esas reacciones. Pero, en el fondo, serían tan patológicas como lo es en el individuo la neurosis obsesiva: en una colectividad equilibrada y sana, sin las fuertes presiones que se enfrentan a las exigencias pulsionales, no habría lugar a buscar ese «refugio» en la religión, no habría lugar para la religión.

Lo gratuito de un planteamiento tan simplista, en orden a explicar la religiosidad, hace superflua, por el momento, cualquier réplica crítica.

4. Cf. E. JONES: *La vie et l'oeuvre de Sigmund Freud*. T. III, París, P.U.F., 1969, pp. 396 y ss.

5. En carta a E. Jones, de 9 de agosto de 1911. Cf. E. JONES: O. c., II, p. 373.

Pero vemos cómo aplica Freud estas ideas a la interpretación del origen histórico y colectivo de la religión. En realidad, esto será lo único que va a añadir en sus obras más conocidas, comenzando por *Totem y tabú*. En esta obra va a encontrar en el sentimiento de culpabilidad el principio explicativo del origen tanto de la moral como de la religión. Desde que surgieron las prescripciones morales (tabúes) y religiosas (totemismo), como reacción de remordimiento por el crimen primigenio, piensa Freud que «esta fecunda conciencia de culpabilidad no se ha extinguido aún entre nosotros»⁶.

Ha tenido lugar el crimen del asesinato del padre, perpetrado por la horda fraterna, motivado sobre todo por las severas restricciones sexuales con que los tenía apartados de las mujeres, que se reservaba para sí. Consumado el crimen, se hace sentir la tendencia afectiva cariñosa, surge el auto-reproche, el remordimiento por la violencia cometida. Los miembros del clan fraterno se sienten culpables, precisamente en referencia a la realización de los deseos más poderosos: supresión del padre despótico y goce sexual de las mujeres que le pertenecían. Han de imponerse autoprohibiciones referentes a esos impulsos: los de dar muerte al padre y gozar de sus mujeres.

«A consecuencia de este proceso afectivo, surgió el remordimiento y nació la conciencia de culpabilidad, que en este caso coincide con el remordimiento sentido por todo el grupo, y el padre muerto adquirió un poder mucho mayor del que había adquirido en vida, circunstancias todas que comprobamos aún hoy en día en los destinos humanos. Lo que el padre había impedido anteriormente, por el hecho mismo de su existencia, se lo prohibieron luego los hijos a sí mismos, en virtud del procedimiento psíquico que el psicoanálisis nos ha hecho familiar bajo el nombre de 'obediencia retrospectiva' (*deferred obedience*). Desautorizaron su acto, prohibiendo la muerte del totem, sustitución del padre»⁷.

El tabú totémico va a dar origen a las primeras formas de religión. Las primitivas tentativas religiosas, representadas según Freud por el totemismo, surgen como manifestación del arrepentimiento y, sobre todo, para apaciguar el sentimiento de culpabilidad que no dejaba de atormentarles:

«Al otro tabú, esto es, al destinado a proteger la vida del animal totémico, se enlaza la aspiración del totemismo a ser considerado como la primera tentativa de una religión. El animal totem se presentaba al espíritu de los hijos como la sustitución natural y lógica del padre, y la actitud que una necesidad interna les imponía con respecto al mismo expresaba algo más que la simple necesidad de manifestar su arrepentimiento. Mediante esta actitud con respecto al subrogado del padre, podía intentarse apaciguar el sentimiento de culpabilidad que los atormentaba y llevar a efecto una especie de reconciliación con su padre»⁸.

6. O. C., II, p. 598.

7. O. C., II, p. 589.

8. O. C., II, p. 590.

Luego Freud generaliza este carácter del totemismo, para establecerlo como el modelo que seguirán todas las formas posteriores de religión: estarán todas ellas vinculadas con un poderoso sentimiento de culpabilidad, en forma de angustia, que se trata de aliviar y, si fuera posible, suprimir, mediante ellas.

«Este proceso dio nacimiento a ciertos rasgos que luego hallamos como determinantes del carácter de la religión. 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. Todas las religiones ulteriores se demuestran como tentativas de solucionar el mismo problema, tentativas que varían según el estado de civilización en que son emprendidas y los métodos que siguen en su desarrollo; pero todas tienen a la vista el mismo fin y no son sino reacciones al magno suceso con el que se inicia la civilización y que no ha dejado de atormentar desde entonces a la humanidad»⁹.

¿Acotaciones críticas? Realmente, apenas hay lugar para ello, por resultar superfluas. No se aduce ni una sola prueba, en sentido riguroso. Hoy sabemos que carecen de consistencia, y en gran medida son falsos o inadecuados los pretendidos apoyos etnológicos, o las leyes biológicas, tales como la de transmisión hereditaria de caracteres adquiridos, formulada por Haeckel, y que Freud aceptó como un presupuesto clave de sus hipótesis. En todo caso, estas elucubraciones «mítico-filosóficas» no pueden aspirar en ningún supuesto a un alcance científico. Más bien se trata de una opción arbitraria, ya que el mismo Freud reconoce la legitimidad de dudar sobre la realidad «histórica» del crimen primordial, en que estaría sustentada toda la hipótesis del arranque de la conciencia de culpabilidad, de la religión y de la moral: «El monstruoso asesinato, del cual procedería el humano sentimiento de culpabilidad (o pecado original), punto de partida de la organización social, de la religión y de las restricciones morales. Sea o no admisible históricamente tal posibilidad, dejamos aquí situada la formación de las religiones dentro del círculo del complejo paterno y la basamos sobre la ambivalencia en él predominante»¹⁰.

Cuando en *Moisés y la religión monoteísta* (1938) reemprende el tratamiento del tema del origen de la religión, las posiciones de Freud, en este caso, no han avanzado nada desde 1913. Sólo es cuestión de reforzar aquellas hipótesis, viéndolas realizadas de forma concreta en el caso del pueblo judío y de su actitud religiosa. El crimen primordial habría sido repetido en la persona de Moisés, y con ello intensificado hasta un grado inusitado el sen-

9. O. C., II, p. 590.

10. *Autobiografía*, O. C., II, p. 1041.

timiento de culpabilidad, y las consiguientes formaciones reaccionales éticas y religiosas, llevadas a un nivel de desarrollo y exigencias muy elevado.

Sobre una fabulación novelesca de la historia de Moisés y de los orígenes del monoteísmo judío, se monta toda esa disquisición teórica. No es serio pretender garantía histórica para los datos que Freud maneja en esta obra. Ningún «historiador» de Israel, ni judío ni cristiano, los ha tomado en consideración.

3. La formación de la idea de Dios

Por lo que se refiere a la explicación psicológica del origen de la religión, Freud aporta algunos datos dignos de consideración.

El más importante es el que se refiere al origen parental de la idea de Dios, padeciendo como una simple sublimación de la idea del padre:

«La exploración psicoanalítica del individuo nos ha evidenciado repetidamente que cada uno concibe a Dios a imagen y semejanza de su padre carnal, que su actitud personal con respecto a Dios depende de la que abriga en relación a dicha persona terrenal y que, en el fondo, no es Dios sino una sublimación del padre. También aquí, como antes en el totemismo, nos aconseja el psicoanálisis que creamos a los fieles que llaman a Dios su padre, lo mismo que en épocas remotas hablaron del totem como de su antepasado. Si los datos del psicoanálisis merecen, en general, ser tomados en consideración, habremos de admitir que, sin perjuicio de aquellos otros orígenes y significaciones posibles de Dios, sobre los cuales no puede proyectar nuestra disciplina luz alguna, tiene que ser muy importante la participación de la idea del padre en la idea de Dios»¹¹.

Si se tomase en serio la última frase del texto, que denotaría una muy acertada ponderación de parte de Freud, no habría objeciones serias que oponer a semejante interpretación psicológica. Al contrario, podría ser muy clarificadora, «sin perjuicio de aquellos otros orígenes y significaciones posibles de Dios, sobre los cuales no puede el psicoanálisis proyectar luz alguna». Pero, en la práctica, ¿se atiende Freud, y más algunos seguidores suyos, a esta limitación? Parece que hay que responder negativamente.

Un poco más adelante, en una nota a pie de página, puntualizaba, no obstante, Freud este asunto, en los términos siguientes: «Acostumbrado como estoy a que se interpreten erróneamente mis afirmaciones, no creo superfluo insistir aquí, expresamente, en que al establecer estas relaciones no olvido la naturaleza compleja de los fenómenos de referencia, y que mi única intención es agregar a las causas ya conocidas o aún no descubiertas de la reli-

11. *Totem y tabú*, O. C., II, p. 591.



gión, la moral y la sociedad, un nuevo factor, resultante de la investigación psicoanalítica, dejando a otros la labor de llevar a cabo la síntesis de tales factores. Pero la naturaleza especial del nuevo factor por nosotros aportado hace que nunca pueda desempeñar en tal síntesis papel distinto del central y principal, aunque para que le sea reconocida esta importancia habrá de demostrarse necesario, previamente, el vencimiento de grandes resistencias afectivas»¹².

A esta pretensión desmesurada, que, en realidad, equivale al reduccionismo psíquico radical del origen de la idea de Dios, como simple trasposición sublimada de la idea del padre, una vez que el niño contrasta en la realidad que su padre no está dotado de aquellas características de omnisciencia y omnipotencia que inicialmente le atribuía, será bueno oponer una consideración en sentido contrario, tal como ha sido formulada por otro psicoanalista, V. E. Frankl¹³.

En efecto, Dios no es una «imagen del padre», sino que, más bien, el padre sería una imagen de Dios. Para nosotros, no es el padre el prototipo de toda divinidad, sino más bien exactamente lo contrario: Dios es el prototipo de toda paternidad. El padre sólo es el primero biológica y biográficamente; pero Dios es el primero ontológicamente. Así, pues, psicológicamente la relación hijo-padre es anterior a la relación hombre-Dios, pero ontológicamente la primera no es modelo para la segunda, sino al revés. Desde el punto de vista ontológico, el padre biológico es únicamente el primer símbolo, y en algún modo también la imagen, del Creador y Padre de toda la naturaleza.

4. El «porvenir de una ilusión»

En dependencia de la idea de Dios como sublimación de la imagen del padre, está el hecho de que Freud califique a la religión, según vimos, como «ilusión». Sería una ilusión en el sentido de constituir algo así como la objetivación de los deseos más profundos del hombre. Según él, el hombre, incapaz de soportar las duras exigencias de la naturaleza y la sociedad, se refugia en una regresión infantil, proyectando en Dios su necesidad de protección y de seguridad. De ahí procedería la fuerza de las ideas religiosas, y esa situación de anhelo es, en razón de su intensidad, fuente de ilusiones. De ese modo, hay que concebir las doctrinas religiosas como ilusiones.

Al enfocarla desde esta consideración, en la obra que lleva por título precisamente, *El porvenir de una ilusión*, Freud cree poder prever la disolu-

12. *Ib.*, p. 597.

13. Cf. V. E. FRANKL: *La presencia ignorada de Dios. Psicoterapia y religión*. Barcelona, Herder, 1977. Pueden verse también unas páginas profundas sobre el particular en A. VÁZQUEZ: *Freud y Jung. Dos modelos antropológicos*. Salamanca, Sigüeme, 1981, pp. 240 y 248-50.

ción de la ilusión religiosa. En definitiva, ésta fracasaría en lo que es su intento más fundamental, y de consiguiente se vería abandonada como algo inútil. En efecto, ante la situación angustiante para el individuo, y la sociedad en general, reconoce Freud a la religión como un intento de superación de la misma. No obstante, sus resultados y sus perspectivas son muy poco positivos; más bien, serían francamente negativos. Su prejuicio antirreligioso le conducirá, de antemano, a Freud a resolver la cuestión en este sentido.

Sólo en el primer momento en que plantea la cuestión religiosa, en su estudio *Un recuerdo infantil de Leonardo de Vinci*, parecerían reconocerse las virtualidades de la religión para superar la angustia y las salidas neuróticas a la misma. Decía, en efecto: «La protección que la fe religiosa ofrece a los creyentes contra la neurosis queda fácilmente explicada por el hecho de que los despoja del complejo paterno-materno, del que depende la conciencia de culpabilidad, resolviéndolo para ellos, mientras que el incrédulo tiene que resolver por sí solo tal problema»¹⁴.

Es éste uno de los pasajes de Freud de mayor interés y de los más reveladores de lo que podría haber sido su interpretación de los valores religiosos, de no haber interferido sus personales prejuicios. Sólo en posteriores oportunidades negará lo aquí reconocido, para sostener, por el contrario, que la fe religiosa no va a hacer más que afianzar el dominio de la angustia sobre la humanidad, convirtiéndose la religión en una «neurosis obsesiva universal». Hubiera sido suficiente que Freud, sobre la base de sus propios planteamientos, hubiera llegado a distinguir la verdadera actitud religiosa —la que se da en una maduración de la personalidad, que permite una opción libre del *infantilismo* religioso. En este último caso, que es una deformación de la verdadera fe religiosa, sí puede ser válido el enjuiciamiento de Freud. Es claro que semejante religiosidad desemboca en un incremento de la angustia. Ahora bien, da la impresión de que Freud nunca llegó a tener de la religión otra imagen distinta de esa deformación infantil de la misma. En tal supuesto, se comprende su dictamen del todo negativo respecto al porvenir de la religión, que habría de ir perdiendo terreno de manera definitiva frente al avance de la comprensión científica de la naturaleza, de la sociedad y del hombre.

Sin embargo, la solución resulta tan simplista como negativa. Para caer en la cuenta de ello, sería suficiente referirnos a la postura mucho más matizada, aun cuando no incuestionable, por supuesto, de otros psicoanalistas, como es el caso de E. Fromm¹⁵, cuando se plantea el interrogante sobre la incidencia del psicoanálisis en el desarrollo de la religiosidad.

En efecto, establece que se dan varios aspectos, que hay que diferenciar entre sí, para determinar cuáles son amenazados por el psicoanálisis y cuáles

14. O. C., II, p. 486.

15. E. FROMM, *Psicoanálisis y religión*. Buenos Aires, Psique, 1971.



no: la religión como experiencia y sentimiento religioso, la función mágico-científica de la religión y el aspecto ritual de la misma.

Por lo que se refiere a la religión como experiencia y sentimiento religioso, la define como una actitud en la cual la suprema finalidad del vivir es la preocupación por el alma del hombre y el desarrollo de sus poderes de amor y de razón. Según él, el psicoanálisis, lejos de ser una amenaza para esta dimensión de lo religioso, puede contribuir, por el contrario, a su realización. La amenaza a la actitud religiosa estaría no en la ciencia, sino en las prácticas predominantes en la vida diaria. En ellas, el hombre ha dejado de buscar en sí el fin supremo de la vida y se ha convertido en un instrumento que sirve a la maquinaria económica: se interesa por el éxito y la eficiencia, más que por su felicidad y el desarrollo de su alma.

Diferente es el impacto del progreso científico —y con ello del psicoanálisis— por lo que se refiere al aspecto «mágico-científico» de la religión. En sus primeras tentativas para vivir, el hombre se vio obstaculizado por su falta de conocimientos sobre las naturaleza y por su impotencia ante ella. Formuló teorías acerca de ella, e inventó ciertas prácticas para enfrentarse a la misma, todo lo cual entró a formar parte de su religión. A este contenido de las «religiones» es a lo que se denomina su dimensión mágico-científica.

Mientras que el conocimiento que el hombre tenía de la naturaleza y su capacidad para dominarla eran muy reducidos, este aspecto de la religión era muy importante: el hombre se volvió a los dioses para satisfacer las necesidades prácticas que él mismo no podía atender adecuadamente. Naturalmente, toda esta dimensión entra en franco retroceso frente al avance de los conocimientos científicos y de los recursos técnicos de todo tipo, a ellos vinculados.

Por lo que se refiere al tercer aspecto de la religión, el ritual, hay que matizar mucho más. Es cierto que, a primera vista, los rituales religiosos mantienen algunas semejanzas con ciertos rituales compulsivos, como los lavados compulsivos de las manos; pero se dan también importantes diferencias. Frente a los rituales irracionales, de carácter neurótico, existen los rituales racionales, que se integran en las prácticas religiosas auténticas. Cumplen éstos una función específica e irrenunciable, que en modo alguno estaría destinada a desaparecer bajo el avance de la ciencia y del psicoanálisis.

No sólo tenemos necesidad de un marco de orientación, que dé algún sentido a nuestra existencia, y que podemos compartir con nuestros semejantes. También tenemos necesidad de expresar nuestra adhesión a los valores mediante actos compartidos con otros. Ese es el sentido y razón de la necesidad de los rituales, que se incluyen en las religiones. La necesidad de los rituales es grande, a pesar de la tendencia a subestimarlos.

Conectando con el problema principal, y para concluir, se replica a la postura de Freud sobre el «porvenir de la ilusión religiosa», de una forma

mucho más radical, desde dentro del propio psicoanálisis. Tal será el caso, ya anticipado, de V. E. Frankl, cuando dice: «Hoy no le damos ya más vueltas al problema del «futuro de una ilusión», sino que con mucha más razón nos preocupamos de la eternidad de una realidad, de esa realidad que constituye la religiosidad del hombre».